Slaby · GEFÜHL UND WELTBEZUG

Jan Slaby

GEFÜHL UND WELTBEZUG

Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existentialistischen Konzeption von Personalität

mentis

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 13
Verstehen und Anteilnehmen 13
Thesen, Explikationsziele und Aufbau der Untersuchung 16
Bemerkungen zur Methode 26

T I: D P 37

1 Beginn mit Davidson 39
1.1 Wahrheit und Weltbezug 41
1.2 Triangulation, Sprache und Selbstbewusstsein 46
1.3 Holismus 51
1.4 Rationalität 52
1.5 Intersubjektivität 53

2 Vom „Geist“ zur personalen Perspektive 55
2.1 Propositionalität und Personalität 56
2.2 Die „personale Perspektive in einer Welt“ 61
2.3 Vom Selbstbewusstsein zum (praktischen) Selbstverständnis 69

3 Affektivität als Bewegungsprinzip der personalen Perspektive 76
3.2 Gefühle in der personalen Perspektive 78
3.2 Affektivität und rationale Motivation 88
3.3 Affektivität und Wünsche 92
3.4 Gefühlsmuster, Bedeutsamkeit und evaluative Rationalität 96

T II: A ¨ P ¨ 103

4 Affektivität und affektive Phänomene – allgemeine Charakterisierung 105
4.1 Affektivität 106
4.2 Zur Intentionalität und begrifflichen Verfasstheit personaler Verhaltungen 111
4.2.1 Intentionalität 111
4.2.2 Begriffliche Verfasstheit 117
4.3 Die spezifischen Merkmale affektiver Zustände 119

4.3.1 Passivität 119
4.3.2 Hedonische Valenz 121
4.3.3 Motivationale Wirksamkeit 126

5 Emotionen – die Heideggersche Normalform 130
5.1 Heideggers Strukturanalyse der Furcht 131
5.2 Spezifischer und unspezifischer Situationsbezug 136
5.3 Die strukturelle Normalform der Emotionen 140

6 Empfindungen 147
6.1 Allgemeines zur Intentionalität von körperlichen Empfindungen 148
6.2 Explikation am Beispiel des körperlichen Schmerzes 151
6.3 Schmerzen und Bedeutsamkeits-Konstitution 154
6.4 Die konstitutive Eingebundenheit der Einzelempfindung 155
6.5 Vorrang des Hedonischen: Die explikative Doppelrolle der Empfindungen 159

7 Stimmungen und Hintergrundgefühle 166
7.1 Die Omnipräsenz der Stimmungen 167
7.2 Die Transformationsdynamik zwischen Emotionen und Stimmungen 170
7.3 Der Welt- und Selbstbezug der Stimmungen 174
7.4 Stimmung, Valenz und Motivation 179
7.5 Stimmung und Haltung 183

T III: A W 189

8 Zur Objektivität, Intersubjektivität und Normativität von Bedeutsamkeit 191
8.1 Der ontologische Status der Bedeutsamkeit 192
8.2 Die Realität evaluativer Eigenschaften 198
8.3 Zur Intersubjektivität und Normativität der Bedeutsamkeit 203
8.4 Helms übertrieben subjektivistische Konstitutionsthese 209

9 Wahrheitsgehalt und Grenzen des Kognitivismus 215
9.1 Evaluative Eigenschaften als Resultanzeigenschaften 216
9.2 Evaluative Gestalt-Wahrnehmung als korrekter Kern des Kognitivismus 222
9.3 Die Urteilstheorie der Emotionen 227
9.4 Die Analogisierung von Gefühlen und Wahrnehmungen 235

10 Die begriffliche Verfasstheit affektiver Gehalte 245
10.1 McDowells Konzeption einer begrifflich verfassten Erfahrung 246
10.2 Verteidigung der Begrifflichkeitsthese gegen Einwände I – Inferentialität 252
10.3 Verteidigung der Begrifflichkeitsthese gegen Einwände II 262

10.3.1 Direkte Objektwahrnehmung als Gegenbeispiel 262
10.3.2 Die Erfahrung von Tieren und Säuglingen 263
10.3.3 Die „Feinkörnigkeit“ der Erfahrung 264

T IV: D P ¨ ¨ G ¨ 269

11 Phänomenale Begriffsverwendung und die Narrativität des affektiven Gehalts 271
11.1 Phänomenale Begriffsverwendung, evaluative Begriffe und hedonische Valenz 275
11.2 Narrativität als Strukturprinzip 283
11.3 Narrativität und affektive Synthesis 288
11.4 Narrativität und Selbstverständnis – die komplexe Einbettung der Gefühle und Gefühlsgehalte 294

12 Kritik verbreiteter Fehlvorstellungen 302
12.1 Rekapitulation: Die Phänomenalität der Gefühle 303
12.2 Zwischen wohlverstandener Subjektivität und dem „Mythos der Unaussprechlichkeit“ 306
12.3 Die Annahme gefühlstypenspezifischer Qualia und die Idee eines „how-it-is-like-Charakters“ der Gefühle 315

13 Exkurs zu Schmitz – das leibliche Spüren 323
13.1 Der „Leib“ 324
13.2 Leiblichkeit und Intentionalität 330
13.3 Fühlen und leibliches Spüren – Atmosphären und Bedeutsamkeit . . 334

14 Fazit und Ausblick 344

Literaturverzeichnis 353

Sachregister 367

Personenregister 370

Einleitung

Der unnaive 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. Adorno[1]

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 Lehnstuhl, 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* konfligieren 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 Gefühlsforschung 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 Disziplinenverbunds. 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 Umrisse 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 Damasios 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 distanzierten Betrachten oder „Repräsentieren" der Welt, sondern auf einem selbsttransparenten Tätigsein *in* der Welt liegt – aus dem distanzierten 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 Verhaltungen. 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 Verhaltungen.[13]

Diese Konzeption einer personalen Perspektive in einer Welt bildet den Bezugsrahmen einer Untersuchung der Gefühle, die sich in zentralen Hinsichten von anderen gefühlsphilosophischen 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 Verhaltungen? 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 Urteilstheorien von Martha Nussbaum und Robert Solomon sowie einigen starken Versionen psychologischer *appraisal*-Theorien[15] 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 Widerfahrnisse 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 Damasios 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 Damasios Gefühlstheorie und Heideggers Konzeption der „Befindlichkeit" in *SuZ* aufweist; eine aufschlussreiche philosophische Einschätzung der Gefühlstheorie Damasios 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 Rödls 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 platitüdenhaft 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 Verhaltungen 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 gefühlsphilosophischen 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 Wachleben 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*-Explikationen, 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 erhellenden philosophischen Anknüpfungen an die Arbeiten Damasios 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 Disziplinenspektrum 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 Disziplinenspektrums 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).

Teil I
Die personale Perspektive

1 Beginn mit Davidson

THESE 1: *Der menschliche Geist ist ein intersubjektives Phänomen, für das sowohl Rationalität als auch Selbstbewusstsein konstitutiv sind. Eine an diesen Eckpunkten orientierte, an die Philosophie Donald Davidsons angelehnte Konzeption des Mentalen bildet den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung der menschlichen Gefühle.*

Gefühle werden in der Philosophie üblicherweise als mentale Phänomene thematisiert.[1] Es bedarf daher zumindest einer groben Vorstellung davon, was mentale Phänomene sind, will man ein umfassendes und angemessenes Verständnis der Gefühle erlangen. Diese im Vorfeld der eigentlichen Analyse der Affektivität angesiedelte Überlegung zur Natur des Mentalen ist unweigerlich bereits eine entscheidende Weichenstellung, denn das jeweils angelegte Verständnis mentaler Phänomene zeichnet in wichtigen Hinsichten den Kontext und den Begriffsrahmen vor, innerhalb dessen man die Gefühle theoretisch situiert – und damit unweigerlich auch die Phänomenart der Gefühle selbst. Insofern kommt den folgenden einleitenden Ausführungen eine wichtige Rolle für die nachfolgende Untersuchung zu.

Was sind mentale Phänomene? Was ist „der Geist"? Fixieren wir zunächst eine grobe Zielvorstellung: Wenn wir vom Geist oder von „geistbegabten Lebewesen" sprechen, dann sprechen wir von Wesen, die einen spezifischen Zugang zu einer von diesem Zugang unabhängigen Welt haben. Diese Wesen kommen also nicht lediglich in einem gewissen Gegenstandsbezirk unter anderen Gegenständen vor, sondern sie in der Weise in

[1] Ich sage „üblicherweise", weil nicht alle gefühlstheoretischen Ansätze ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge auf der Basis eines wie auch immer verstandenen Mentalismus operieren. So opponieren beispielsweise die Vertreter der „Neuen Phänomenologie" vehement die Annahmen der Philosophie des Geistes; insbesondere brandmarken sie die Rede von einer „Innenwelt" mentaler Zustände, zu der eine Person einen exklusiven Zugang habe. Bei Lichte besehen erweist sich diese Totalopposition gegenüber dem Mentalismus jedoch als Kritik an bestimmten Konzeptionen des Geistes und nicht an der Annahme von geistigem Weltzugang als solchem. Ich gehe im 13. Kapitel näher auf einige Aspekte der neu-phänomenologischen Gefühlstheorie ein. Vgl. dazu Schmitz 1969, 1992 u. 1998 sowie zur Übersicht Landweer 2004.

der Welt, dass die Welt für sie „da“ ist, ihnen die Welt erschlossen ist.[2] Tim Crane spricht in diesem Zusammenhang von einer „perspective on things“ beziehungsweise von einem „point of view“ (vgl. Crane 2001, 4 ff.).[3] Beide Bezeichnungen sind, trotz ihrer initialen Vagheit, angemessene erste Näherungen an das Phänomen des Mentalen.

In der Philosophie des Geistes gibt es im Groben zwei konkurrierende Ansätze hinsichtlich der Natur des Mentalen: Einerseits subjektivistische Konzeptionen, die ihren Ausgang bei den privaten Bewusstseinszuständen einer einzelnen Person nehmen. Das Mentale wird als ein privates und daher prinzipiell unter Rekurs auf eine einzige, normal entwickelte Person aufzuklärendes Phänomen verstanden. Oftmals wird die subjektivistische Basisintuition in Form einer repräsentationalistischen Konzeption geistiger Zustände ausbuchstabiert: Ein Subjekt mentaler Zustände habe unmittelbaren und privilegierten Zugang zu „mentalen Repräsentationen“, welche wiederum den Zugang zur geistunabhängigen Außenwelt vermitteln. Der Subjektivismus besteht vor allem in der Annahme, dass es zu Zwecken einer angemessenen Thematisierung dieser Repräsentationen genüge, die Person, ihre Bewusstseinszustände, kausale Beziehungen des Organismus zur Außenwelt und gegebenenfalls diejenigen Hirnstrukturen und -Prozesse, welche an der Realisierung der mentalen Repräsentationen beteiligt sind, zu betrachten. Interaktionen mit anderen „Geistern“ komme hingegen keine konstitutive Rolle für das Verfügen über mentale Zustände zu.

Einem solchen strukturellen Cartesianismus entgegen stehen Konzeptionen, die bereits auf der tiefsten Stufe einer Thematisierung des Mentalen vom Vorhandensein und der Interaktion mehrerer geistbegabter Wesen ausgehen. Diese intersubjektivistischen Theorien des Mentalen betrachten die Bezugnahme auf Begebenheiten in der Welt als eine durch öffentlichen Zeichen- oder Symbolgebrauch oder durch regelgeleitete Interaktionen ermöglichte kooperative Leistung. Während für das subjektivistischen Paradigma einige „vorphilosophische“ Alltagsintuitionen zu sprechen scheinen – was für Gedanken oder Bewusstseinszustände ich habe, scheint doch allein unter Rekurs auf mich und meine introspektiven Befunde aufklärbar

[2] Dass ich hier unversehens in eine Heideggersche Terminologie überwechsle hat einen einfachen Grund: Heidegger ist einer der wenigen, der sich um eine weitgehend neutrale, nicht schon von eingeschliffenen Konzeptionen des Mentalen oder des Bewusstseins vorgeprägte Charakterisierung des Grundtatbestandes bemüht hat, der in anderen philosophischen Kontexten eben „Geist“ oder „das Mentale“ heißt. Die Relevanz Heideggers für die hier entwickelte Konzeption wird in den nächsten Kapiteln deutlicher werden.

[3] „What the daffodil lacks and what the ‘minded’ creature has is a *point of view on things* or (as I shall mostly say) a *perspective*. The minded creature is one *for which* things are a certain way: the way they are from that creature’s perspective. A lump of rock has no such perspective, the daffodil has no such perspective“ (Crane 2001, 4).

zu sein – sprechen einige grundlegende Überlegungen für die Überlegenheit der intersubjektivistischen Konzeption.

Im Folgenden werde ich einige Grundzüge einer intersubjektivistischen, rationalitäts- und interaktionsbasierten Theorie des Mentalen skizzieren. Ich folge dabei grob den Überlegungen Donald Davidsons. Ich werde begründen, warum ich ihr Grundgerüst für alternativlos halte und daher für die Analyse der affektiven Phänomene zu Grunde lege. Anschließend werde ich eine wesentliche Ergänzung und Erweiterung der Perspektive vornehmen, die allerdings bereits in Davidsons Theoriestruktur angelegt ist: Die Thematisierung mentaler Zustände wird im Anschluss an Heidegger und Tugendhat erweitert zu einer Thematisierung des *personalen Seins in einer Welt*. Schon für Davidsons Konzeption des Mentalen ist zentral, dass sich sinnvoll nur dort von mentalen Zuständen sprechen lässt, wo auch das Handlungsvermögen von vornherein mitthematisiert wird – nur ein handelndes Wesen hat mentale Zustände.[4] Das Handlungsvermögen wiederum muss meines Erachtens im Rahmen der Dimension der durch systematisches Handeln und Tätigsein konstituierten *personalen Existenz* betrachtet werden. Damit wird die Beschränkung auf mentale Zustände in einem engen Sinne – Wahrnehmungen, Gedanken, Urteile, Überzeugungen, etc. – aufgehoben, indem diese Zustände in den für sie konstitutiven Kontext eines sich handelnd in einer Welt bewegenden und mit anderen seiner Art interagierenden Akteurs eingebettet werden.

Auf der Grundlage dessen soll alsdann verdeutlicht werden, warum die Affektivität ein Aspekt der personalen Existenz ist, der in die erweiterte davidsonsche Konzeption *explizit* integriert werden muss, damit diese ein vollständiges Bild der Grundkonstituenten einer selbstbewussten Perspektive auf eine von dieser Perspektive unabhängige, mit anderen geteilte Welt ergibt. Die Affektivität wird also nicht lediglich zu einem Anwendungsfall des zur Konzeption von Personalität erweiterten Davidson-*frameworks*, sondern zu einer genuinen Ergänzung desselben. Es lässt sich zudem sinnvoll von einer wechselseitigen Erhellung von Affektivität und der hier entwickelten Konzeption von Personalität sprechen.

1.1 Wahrheit und Weltbezug

Im Mittelpunkt von Davidsons Thematisierung des Mentalen stehen propositionale Einstellungen. Grundlegend sind Überzeugungen und Wünsche, aber auch Emotionen wie Stolz, Zorn oder Furcht finden Berücksichtigung. Propositionale Einstellungen sind mentale Zustände, deren Gehalt eine Proposition ist und der sich daher in Form von Aussagesätzen angeben lässt: Man kann sowohl glauben, *dass es regnet*; wünschen, *dass es regnen*

[4] Vgl. Okrent 2000.

möge, fürchten, *dass es regen wird*; sich darüber ärgern, *dass es regnet*, usf. Bei all diesen Zuständen handelt es sich um Einstellungen einer Person zu der Proposition „Es regnet".

Für Davidson gilt nun aber, dass dergleichen propositionale Einstellungen nicht einfach so „vorkommen", sondern dass für ihre berechtigte Zuschreibbarkeit ganz bestimmte Bedingungen erfüllt sein müssen. Zunächst ist die folgende Bedingung zu nennen: Nur ein handelndes Wesen hat propositionale Einstellungen. Propositionale Einstellungen treten überhaupt erst dann auf, wenn es darum geht, gewisse (vermeintliche) Verhaltensweisen eines (vermeintlichen) Akteuren als Handlungen zu erkennen: Insofern behauptet Davidson ganz ähnlich wie auch Dennett und Heidegger die Priorität von Handlungen im Bereich intentionaler Zustände: „[T]here is a clear sense in which attributions of belief and desire, and hence teleological explanations of belief and desire, are supervenient on behavior more broadly described." (Davidson 1975, 159). Andere propositionale Einstellungen treten alsdann im Umfeld von Handlungen auf[5] – als das, was die Handlungen eines Akteuren rationalisiert: Überzeugungen, Wünsche, propositional verstandene Emotionen betten die Handlungen in intelligible Muster ein, so dass erkenntlich wird, was ein Akteur bezweckt. Natürlich ist diese Abhängigkeit wechselseitig: Ohne eine solche rationale Einbettung in ein System von propositionalen Einstellungen wären „Vorgänge" am (vermeintlichen) Akteuren nicht als Handlungen zu erkennen. Doch andersherum fehlte ohne Handlungen jeglicher Sinn einer Zuschreibung von mentalen Zuständen; Handlungen sind daher, wenn es darum geht, ein geistbegabtes Wesen als ein solches zu erkennen, das erste.

Welches sind die weiteren Bedingungen dafür, dass ein Wesen über mentale Zustände verfügt? Davidson hängt die Meßlatte sehr hoch: nur wenn es sich um ein soziales Wesen, also um ein Mitglied einer „Interaktionsgemeinschaft" handelt, das überdies sprachfähig ist, kann es propositionale Einstellungen haben. Sozialität und Sprachfähigkeit sind notwendige Bedingung für propositionale Einstellungen. Ich werde diesen anspruchsvollen Anforderungskatalog schrittweise explizieren.

Die neben den Handlungen grundlegendsten propositonalen Einstellungen sind die Überzeugungen. Wer von etwas überzeugt ist, ist der Ansicht, dass eine bestimmte Proposition –z. B. die Proposition, *„Es regnet"* – wahr ist. Jede Überzeugung ist ein für-wahr-Halten eines Aussagesatzes. Durch Überzeugungen wird somit der *Weltbezug* eines Systems von propositionalen Einstellungen hergestellt. Nur von einem Wesen, das Überzeu-

[5] Handlungen zählen für Davidson und auch für die hier entwickelte Konzeption zur Klasse der mentalen Zustände. Ein bestimmtes Verhalten kann nur dann als Handlung gelten, wenn es sich als absichtvolles Tun beschreiben lässt – als Versuch, durch die Herbeiführung eines bestimmten Weltzustands eine bestimmte Proposition wahr zu machen (vgl. Davidson 1997a, 126).

gungen hat, können wir sinnvoll sagen, dass es sich auf die Welt, in der es existiert, bezieht.[6]

Wahrheit spielt eine zentrale Rolle für sämtliche propositionale Einstellungen einschließlich der Handlungen: Wünsche verweisen auf Wahrheit, insofern sie auf etwas zielen, das wahr sein *soll*; Handlungen sind, indem sie auf die Herbeiführung von Weltzuständen abzielen, indirekt Versuche, etwas wahr zu *machen*; zukunftsbezogene evaluative Einstellungen wie Furcht, Hoffnung oder Zweifel beziehen sich jeweils auf verschiedene Weise darauf, dass gewisse Propositionen wahr werden *könnten*, etc. Auf einer noch tieferen Ebene sind Wahrheit und Falschheit grundlegend: Eine Proposition ist generell etwas, das wahr oder falsch sein kann. Selbst wenn eine Proposition in einer Einstellung vorkommt, von der sich nicht sagen lässt, dass sie wahr oder falsch ist (etwa, wenn man sich über etwas wundert, sich etwas fragt, hofft, dass etwas der Fall sein wird, eine Bitte äußert etc.), ist die Proposition dadurch bestimmt, dass sie *Wahrheitsbedingungen* hat. Eine Proposition verstehen heißt, ihre Wahrheitsbedingungen zu kennen – und das ist unabhängig davon, ob die Proposition in einem gegebenen Fall in einem Kontext vorkommt, in dem es auf ihre Wahrheit oder Falschheit ankommt oder in dem sich die Frage nach ihrer Wahrheit oder Falschheit überhaupt stellt.[7]

Dem Begriff der Wahrheit kommt damit in Davidsons Konzeption eine entscheidende Rolle zu. Davidson setzt Wahrheit als nicht analysierbare Voraussetzung jeglichen Verstehens an. Wahrheit – und nicht etwa ein Bezug auf mysteriöse und notorisch zu skeptischen Problemen führenden „mentale Repräsentationen" – ist grundlegend für geistigen Weltbezug.

Um dies näher zu erläutern ist es hilfreich, auf zwei Modellsituationen einzugehen, auf die Davidson in seinen Schriften immer wieder zurückkommt. Zum einen auf die Situation der Radikalen Interpretation; zum andern auf die daraus abstrahierte Basis-Konstellation, die Davidson „Triangulation" nennt.

Die radikale Interpretation ist die Grundkonstellation sowohl von Davidsons Bedeutungstheorie als auch seiner Theorie des Mentalen. Bei dieser

---

[6] Es könnte so scheinen, als müßte man stattdessen sagen: Nur wer Überzeugungen hat, ist jemand, der *versucht*, sich auf die Welt zu beziehen – weil ja Überzeugungen als solche immer auch falsch sein können und es daher so scheint, dass man Überzeugungen haben kann, ohne sich auf die Welt zu beziehen. Doch bekanntlich zeigt Davidson, dass letzteres nicht der Fall ist: Es gehört zum Begriff eines Überzeugungssystems, dass *die meisten* der Überzeugungen, aus denen es besteht, wahr sein müssen. Zwar kann jede einzelne Überzeugung falsch sein, aber eben nicht alle zusammen oder auch nur die Mehrheit. Der Grund für die generelle „Veridikalität" von Überzeugungen ist kurz gesagt der, dass alle Anhaltspunkte, die dafür sprechen würden, dass ein System über weitgehend oder ausschließlich falsche Überzeugungen verfügt, zugleich Belege dafür sind, dass das System überhaupt keine Überzeugungen hat (vgl. Davidson 1974).

[7] vgl. Davidson 1995, 6.

Weiterentwicklung von Quines 'radikaler Übersetzung'[8] wird eine Situation spezifiziert, in der ein Interpret sowohl die Bedeutungen der Äußerungen als auch die Inhalte der propositionalen Einstellungen eines Akteuren und Sprechers einer unbekannten Sprache nur anhand äußerer Anhaltspunkte ermittelt. Ausgangspunkt der Konzeption ist neben Handlungen und äußeren Umständen das für-wahr-Halten von Sätzen, und zwar zunächst vor allem solcher Sätze, die sich unmittelbar auf die beobachtbaren Umstände ihrer Äußerung beziehen. Der Interpret ordnet den Äußerungen des Sprechers beobachtbare Wahrheitsbedingungen zu und bestimmt simultan die Bedeutungen der Sätze und die Überzeugungen des Sprechers. Die zentrale These lautet: „there can be no more to meaning than an adequately equipped person can learn and observe" (Davidson 1990, 62) – was der Radikalinterpret über Bedeutungen und mentale Gehalte herausfinden kann, ist alles, was es herauszufinden gibt.

Der Schritt von den zunächst interpretierten Gelegenheitssätzen und den entsprechenden wahrnehmungsnahen Überzeugungen zu den beobachtungsferneren Gehalten vollzieht der Interpret mit Hilfe des *principles of charity*: der Annahme einer weitgehenden Übereinstimmung von Interpret und Sprecher hinsichtlich zahlreicher grundlegender Wahrheiten. Auf dieser Basis schreibt der Interpret dem Sprecher zahlreiche weitere wahre Überzeugungen zu, die mit den bereits provisorisch etablierten in rationalem Einklang stehen. Damit unterstellt der Interpret dem Sprecher ein hinreichendes Maß an Rationalität und einen Grundbestand an lebensrelevantem Weltwissen. Nachdem einem Sprecher auf diese Weise deutlich mehr zugeschrieben wird, als mit Hilfe direkter äußerer Anhaltspunkte in einer gegebenen Interaktionssituation etabliert werden kann, kann die Interpretation in der Folge falsifikationistisch verfahren: Wenn sich im Sprechen und Verhalten des Sprechers zeigt, dass dieser gar nicht so rational ist bzw. gar nicht so viel weiß, wie zunächst wohlwollend angenommen, werden die Zuschreibungen zurückgenommen und entsprechend angepaßt. Gleiches gilt für die semantische Feinabstimmung: Was sind die Begriffe, über die der Sprecher verfügt, also die Bausteine, aus denen seine Sätze bestehen? Wo irrt er sich über die Welt, wo verwendet er einen Ausdruck falsch?[9] Die Zuschreibungen des Interpreten haben insofern den Status von „Übergangstheorien" („passing theories"; vgl. Davidson 1986, 101 ff.) – zwar muss zu jeder Zeit ein kohärentes System zusammenhängender Überzeugungen zugeschrieben werden, da andernfalls die einzelnen Be-

[8] Vgl. Quine 1960, Kap. II.

[9] Man darf die Situation der radikalen Interpretation nicht als konkretes lebensweltliches Szenario mißverstehen. Es handelt sich vielmehr um ein anschauliches Modell, an dem sich die Bedingungen allen Verstehens von Personen ablesen lassen. Die Radikale Interpretation hat eher den Charakter eines transzendentalen Arguments als den eines empirischen Gedankenexperiments.

kundungen und Überzeugungen des Sprechers in der Luft hingen. Jedoch ist diese globale Zuschreibung jederzeit provisorisch und offen für Modifizierungen im Lichte neuer Anhaltspunkte.

Zentral für unsere Zwecke ist dies: Ohne die Annahme, dass ein Sprecher gewisse Sätze als wahr erachtet, kann die radikale Interpretation nicht beginnen. Deshalb ist die Bezeichnung „principle of charity" eher ungünstig gewählt: es geht nicht um ein besonderes Wohlwollen, das ein Interpret seiner Zielperson entgegenbringen sollte.[10] Stattdessen handelt es sich um eine transzendentale Bedingung dafür, dass überhaupt ein Verständnis eines Sprechers erlangt werden kann. Manche Äußerungen des Sprechers *müssen* als Behauptungen aufgefasst werden, und damit als Ausdruck seiner Überzeugungen. Und wenn dem Sprechen und Denken des Sprechers überhaupt ein Sinn verliehen werden soll, dann muss gelten: Der Sprecher kann nicht nur Falschheiten äußern und glauben. Im Gegenteil: zahlreiches von dem, was jemand glaubt und folglich behaupten wird, muss wahr sein. Andernfalls hätten wir es nicht mit einem geistbegabten Wesen und einem kompetenten Sprecher einer verstehbaren Sprache zu tun. Wer nahezu oder ausschließlich Falschheiten glaubte, wäre ein Wesen, dass keinen oder nur marginalen Bezug zu seiner Umwelt hätte – wie könnte es auf der Basis einer solch defekten kognitiven Grundlage handeln, wie überhaupt nur in einer mehr als bloß noch „vegetativen" Weise leben? Wahrheit ist folglich grundlegend: Die Konstellation der Radikalen Interpretation *beruht* auf der Annahme eines von Sprecher und Interpret geteilten – und damit intersubjektiven – Wahrheitsbezugs.[11]

Wenn man sich die Konstellation der Radikalen Interpretation verdeutlicht, wird klar, was mit diesem vorgängigen Wahrheitsbezug gemeint ist: Damit die Interpretation überhaupt gelingen kann, müssen Sprecher und Interpret in einer gemeinsamen Welt situiert sein und im Großen und Ganzen mit den selben Gegenständen auf hinreichend ähnliche Weise interagieren. Der Interpret kann gar nicht anders, als davon auszugehen, dass der

[10] Rouse erläutert: „Any one utterance can be interpreted only against a background of other beliefs. We have no basis for attributing such beliefs, however, except to presume that those we interpret mostly believe what is true about our shared circumstances. We have no access to what is true other than the sentences we take to be true in our home language. So a necessary constraint on interpretation is that we take those we interpret to agree with us about most of the many homely truths about the world. Does this mean that everyone really shares a large stock of common beliefs? No, it means that there is no agreement or disagreement, indeed, no belief at all, except against a background of postulated agreement. Without such postulation, no basis exists for assigning *any* interpretation to someone's utterances" (Rouse 1996, 211).

[11] Vgl. Glüer 1993, 122. Die Zusatzannahme, dass der Interpret bereits bevor er irgendwelche Äußerungen des Sprechers interpretiert hat, erkennen kann, wann der Sprecher etwas für wahr hält, dürfte relativ unproblematisch sein. Natürlich sind Irrtümer möglich, doch diese dürften sich relativ leicht korrigieren lassen. Wo immer gesprochen wird, wird auch (früher oder später) etwas behauptet.

Sprecher in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle Sätze über dieselben Umweltbegebenheiten für wahr hält, auf die sich auch seine eignen Sätze beziehen und überdies, dass die Sätze des Sprechers den seinigen weitgehend äquivalent sind. Damit präsupponiert er einen geteilten Weltbezug, noch bevor irgendwelche Details über die Struktur der mentalen Zustände des Sprechers überhaupt relevant werden.[12]

Damit wird der Bezug auf Wahrheit zur grundlegenden Alternative zu repräsentationalistischen Ansätzen in der Philosophie des Geistes: „Beliefs are true or false, but they represent nothing" (Davidson 1988, 46).

1.2 Triangulation, Sprache und Selbstbewusstsein

Man kann von der Konstellation der Radikalen Interpretation nochmals abstrahieren, so dass lediglich das Grundgerüst dieser Konzeption des Weltbezugs übrig bleibt: Erforderlich sind jederzeit mindestens zwei sprachfähige Wesen, die sich miteinander über etwas in einer beiden gemeinsamen Welt verständigen. Dieses „magische Dreieck" bestehend aus Sprecher, Interpret und Welt markiert den tiefsten Punkt von Davidsons intersubjektivistischem Verständnis des Mentalen. Anders als im traditionellen Subjekt-Objekt-Schema, das von einem einzelnen geistbegabten Wesen und seiner Beziehung zur Welt ausging, wird also die Intersubjektivität am tiefsten Punkt verankert. Ein einsames Subjekt könnte niemals von sich aus einen Bezug zu einer von ihm selbst als von seiner subjektiven Perspektive unabhängig erkannten Welt herstellen. Erst wenn das Subjekt in den sprachlichen Bekundungen seines Gegenüber Bezugnahmen auf genau die Gegenstände und Vorgänge erkennt, auf die es sich selbst zu beziehen glaubt, kann es sicher sein, dass es sich tatsächlich auf objektive Begebenheiten und nicht lediglich auf subjektive „Erscheinungen" bezieht. Davidson verdeutlicht dies sehr anschaulich in seinem Aufsatz „Rational Animals":

> If I were bolted to the earth, I would have no way of determining the distance from me of many objects. I would only know they were on some line drawn from me towards them. I might interact successfully with objects, but I could have no way of giving content to the question where they were. Not being bolted down, I am free to triangulate. Our sense of objectivity is the consequence of another sort of triangulation, one that requires two creatures. Each interacts with an object, but what gives each the concept of the way things

[12] Es ist wichtig zu sehen, dass die Radikale Interpretation nicht ein willkürlicher Startpunkt irgendeiner idiosynkratischen Theorie des Geistes ist, sondern dass sie ein Modell ist, in dem die *Bedingungen des Verstehens* intelligenter, geistbegabter Wesen in abstrakter Form aufgesucht werden. Diese Konzeption hat den Charakter eines transzendentalen Arguments und liegt, wie ich in Kürze zeigen werde, insofern auf einer Linie mit Überlegungen von Kant und Strawson zur Möglichkeit von Erfahrung. Vgl. dazu auch Glüer 1993, 13 ff. sowie 130 ff.

> are objectively is the base line formed between the creatures by language. The fact that they share a concept of truth alone makes sense of the claim that they have beliefs, that they are able to assign objects a place in the public world (Davidson 1982a, 105).

Diese Triangulation ist die Fortentwicklung einer basalen sozialen Konstellation, die sich auch vielfach im Tierreich findet. Zwei Lebewesen interagieren sowohl miteinander als auch mit etwas in der Welt, simultan und koordiniert: „each creature learns to correlate the reactions of other creatures with changes or objects in the world to which it also reacts" (Davidson 1997a, 128). Derartiges Verhalten findet sich bereits auf relativ niedrigen Entwicklungsstufen, etwa bei Fischschwärmen.

Bei der Triangulation handelt es sich um eine notwendige Bedingung für geistigen Weltbezug: Ohne diese Grundkonstellation blieben die Objektivität und der empirische Gehalt unserer Gedanken ein Rätsel. Allerdings handelt es sich noch längst nicht um eine hinreichende Bedingung: Denn auf dieser basalen Stufe koordinierter Reaktionen auf Objekte in einer gemeinsamen Welt können wir noch keineswegs davon ausgehen, dass propositionale Einstellungen vorliegen. Dies anzunehmen wäre eine Überinterpretation der vorliegenden Anhaltspunkte. Dass Wesen miteinander und mit Objekten interagieren, könnte lediglich ein Resultat gewisser verhaltenssteuernder Mechanismen sein. Solche Mechanismen könnten am Werk sein, ohne dass auch nur annähernd so etwas wie eine subjektive Perspektive auf eine von dieser Perspektive unabhängige Welt gegeben sein muss. Aus der Tatsache, dass Systeme oder Lebewesen, die sich koordiniert verhalten, aus der Außenperspektive des Beobachters bisweilen *so aussehen*, als handelte es sich um Wesen, die propositonale Einstellungen haben, kann noch nicht gefolgert werden, dass es sich tatsächlich um geistbegabte Wesen handelt.

Was muss hinzukommen? Davidsons Antwort kennen wir bereits: sprachliche Kommunikation ist die fehlende Zutat („the base line formed between the creatures by language", 1982a, 105). Was aber ist es, das durch die Sprache ermöglicht wird und das den Wesen, die lediglich zur „sprachlosen" Triangulation fähig sind, deshalb vermutlich fehlt?

Rufen wir uns zunächst in Erinnerung, was es ist, das wir erklären wollen. In einer ersten Annäherung hatten wir gesagt, geistbegabt seien Wesen, die nicht nur in der Welt schlechthin vorhanden sind, sondern *für die* diese Welt überdies in einem gewissem Sinne „da" – also zugänglich bzw. erschlossen ist. Ich habe das *„für die"* im letzten Satz bewusst kursiv gesetzt. Denn es kann leicht übersehen werden, dass die Idee eines geistigen Weltbezugs nur dann wirklich verständlich ist, wenn nicht nur ein Bezug auf *etwas anderes* – also etwas von der Bezug nehmenden Entität verschiedenes – in den Blick genommen wird, sondern zudem auch der Bezug auf die Bezug nehmende Entität selbst. Würden wir noch von mentaler Bezugnahme

auf etwas reden, wenn mit dem vermeintlichen Bezug auf etwas keinerlei *Selbstbezug*, noch nicht einmal der Möglichkeit nach, einher ginge? Mir scheint nicht. Mit anderen Worten: Geistiger Weltbezug, so wie wir ihn kennen und verstehen, ist in irgendeiner (nun näher zu spezifizierenden) Weise immer zugleich auch Selbstbezug – *kein Bewusstsein von etwas in der Welt ohne Selbstbewusstsein*.

Die wohl einflussreichste Argumentation, warum Bewusstsein von etwas und Selbstbewusstsein notwendig zusammen gehören und folglich *jedes geistbegabte Wesen sich selbst als ein ebensolches verstehen können muss*, stammt von Kant.[13] Die Idee von Erfahrung – Kants Wort für das, was ich als „geistigen Weltbezug" bezeichnet habe – bräche in sich zusammen, wenn wir Erfahrung nicht als Erfahrung von etwas Objektivem, mithin von der Erfahrung selbst Unabhängigem verstehen würden. Das aber heißt, dass eine jede mögliche Erfahrung sich (zumindest potentiell) *als* Erfahrung *bewusst* sein muss: Wer Erfahrung macht, muss unterscheiden können zwischen der Abfolge seiner subjektiven Erfahrungszustände einerseits, und der objektiven Welt, von der seine Erfahrungszustände Erfahrungen sind (bzw. sein sollen) andererseits. Nur auf der Basis dieser Unterscheidung kann eine Abfolge von Zuständen zu einer potentiellen Erfahrung von etwas werden. Nichts anderes besagt Kants Diktum, dass das „Ich denke" all unsere Vorstellungen begleiten können müsse.[14] Die präzisesten Formulierungen für diesen zentralen Zusammenhang finden sich bei Peter Strawson:

> A series of experiences satisfying the Kantian provision has a certain double aspect. On the one hand it cumulatively builds up a picture of the world in which objects and happenings (with their particular characteristics) are presented as possessing an objective order, an order which is logically independent of any particular experiential route through the world. On the other hand it possesses its own order as a series of experiences of objects. If we thought of such a series of experiences as continuously articulated in a series of detailed judgements, then, taking their order and content together, those judgements would be such as to yield, on the one hand, a (partial) description of an objective world and on the other a chart of the course of a single subjective experience of that world. Not only the series as a whole, but each member of the series has a double aspect. This explicitly emerges when one objective judgement is corrected by another: what remains unaltered when

[13] Der folgende kurze Exkurs zu Kant bzw. zur Kant-Interpretation Strawsons ist nötig, weil Davidson zwar einerseits exakt auf der Argumentationslinie von Kant und Strawson liegt, sich aber andererseits weitaus weniger Mühe gibt, die komplexen Zusammenhänge zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas in der Welt explizit zu erläutern.

[14] Vgl. Kant *KrV*, B 131 f.: „Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein."

> the correction is made is the subjective experience, the "seeming" (Strawson 1966, 105 f.).

Kant und Strawson demonstrieren die Unmöglichkeit einer Erfahrung, die ohne die Unterscheidung von subjektiver Erscheinung und objektiver Wirklichkeit auskommen würde. Eine reine Mannigfaltigkeit nichtbegrifflicher Sinnesdaten kann nicht als Erfahrung gelten, weil diesen reinen „Sensationen" die Verbundenheit fehlte, die nötig wäre, damit sie als zu einer subjektiven Perspektive (zu einem Bewusstsein) gehörig betrachtet werden könnten (vgl. Strawson 1966, 99 ff.). Anders ausgedrückt: Die Einheit der subjektiven Perspektive setzt die Idee der Objektivität dessen voraus, was von dieser Perspektive aus erfahren wird. Folglich muss jedes mögliche Bewusstsein potentiell selbstbewusst sein. Erfahrung macht nur, wer sich dessen bewusst ist bzw. sein kann, dass er Erfahrung macht:

> What is meant by the necessary self-reflexiveness of a possible experience in general could be otherwise expressed by saying that experience must be such as to provide room for the thought of experience itself. The point of the objectivity-condition is that it provides room for this thought. It provides room, on the one hand, for "Thus and so is how things objectively are" and, on the other, for "This is how things are experienced as being"; and it provides room for the second thought because it provides room for the first. (Strawson 1966, 107)

Bei Davidson findet sich eine Formulierung, die diesem zentralen Gedanken Strawsons entspricht: „I argue that in order to have a belief, it is necessary to have the concept of a belief" (Davidson 1982a, 102). Strawsons detaillierte Rekonstruktion von Kants transzendentaler Deduktion stellt den argumentativen Kontext bereit, in welchem dieses viel kritisierte Postulat Davidsons situiert ist.[15] Nun wird auch einsichtiger, wieso Davidson davon ausgeht, dass nur sprachfähige Wesen propositionale Einstellungen haben. Die Sprache ermöglicht nach Ansicht Davidsons genau das, was für eine jede subjektive Perspektive auf eine objektive Welt erforderlich ist: die Kenntnis der Unterscheidung zwischen subjektiver Erscheinung und objektiver Wirklichkeit[16] – „[W]hat gives each the concept of the way things are objectively is the base line formed between the creatures by language" (Davidson 1982a, 105). Die Sprecher einer propositionalen Sprache kennen

[15] Einen „Frontalangriff" auf diese These unternimmt Achim Stephan (1999). Der Angriff auf die Substanz der These scheint mir letztlich erfolglos; gleichwohl zeigt Stephan, dass Davidsons Diktum in dem Aufsatz „Rational Animals" (1982a) der argumentative Kontext fehlt, durch den es nachvollziehbar würde. In Slaby 2004a, 57 ff. habe ich dies näher erläutert.

[16] Nicht anderes besagt Davidsons Wendung „to have the concept of a belief" – denn über den Begriff einer Überzeugung zu verfügen bedeutet nichts anderes, als den Begriff der Wahrheit zu beherrschen, ein „Wahrheitsverständnis" zu haben.

die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wirklichkeit, weil sie die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Äußerungen kennen.[17]

Davidson räumt ein, dass er nicht zeigen kann, dass die in der Sprachbeherrschung implizite Unterscheidung zwischen wahren und falschen Äußerungen (und damit zwischen wahren und falschen Überzeugungen der Sprecher), die *einzige* Möglichkeit ist, die benötigte Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wirklichkeit zu etablieren (vgl. 1982a, 105). Es gibt Versuche, diese Unterscheidung auf anderem Wege zu rekonstruieren. Doch auch diese Versuche kommen nicht umhin, komplexe soziale Interaktionen anzunehmen, die über die primitive Triangulation zwischen Lebewesen deutlich hinausgehen (und insofern vermutlich zumindest als „sprachanalog" gelten können).[18]

Wir können zusammenfassen: Geistbegabte Lebewesen sind solche, die in der Weise in der Welt sind, dass die Welt für sie erschlossen ist. Das ist überhaupt nur denkbar, wenn diese Wesen die Unterscheidung zwischen subjektiver Erscheinung (Überzeugungen) und objektiver Wirklichkeit (Wahrheit) kennen und insofern über eine grundlegende Form von

---

[17] Vgl. die folgenden Passage aus dem Aufsatz "Truth Rehabilitated": "Sentences are understood on condition that one has the concept of objective truth. This goes also for the various propositional attitudes sentences are used to express. It is possible to have a belief only if one knows that beliefs may be true or false. I can believe it is now raining, but this is because I know that whether or not it is raining does not depend on whether I believe it, or everyone believes it, or it is useful to believe it; it is up to nature, not to me or my society or the entire history of the human race. (. . .). Truth enters into the other attitudes in other ways. We desire that a certain state of affairs be true, we fear, hope, or doubt that things are one way or another. We intend by our actions to make it true that we have a good sleep. We are proud or depressed that it is the case that we have won the second prize. Since all these, and many more attitudes, have a propositional content – the sort of content that can be expressed by a sentence – to have any of these attitudes is necessarily to know what it would be for the corresponding sentence, provided it is in our language, to be true. Without a grasp of the concept of truth, not only language, but thought itself, is impossible" (Davidson 1997b, 16).

[18] Ein viel versprechender Versuch scheint mir die Konzeption John Haugelands zu sein, der unter anderem das (hypothetische) Szenario erwägt, dass intelligente Affen Schach spielen könnten, ohne sprachfähig zu sein. Das für das Spielen erforderliche Insistieren auf Einhaltung der Regeln und Standards des Schachspiels würde ausreichen, den Affen die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wirklichkeit zuzuschreiben. Das durch ein solches sprachloses *existential commitment* (d.h. einer emphatischen „gelebten Insistenz" auf der Geltung bestimmter Regeln und Standards – übrigens auch eine Form des „*mattering*") ermöglichte Partizipieren an komplexen rationalen Praktiken leistet demnach laut Haugeland das, was in Davidsons Konzeption die Sprache leistet. Ob es Haugeland damit tatsächlich gelingt, die Kant-Strawson-Davidson Linie zur Möglichkeit von geistigem Weltbezug von ihrer eventuell kontra-intuitiven Sprachgebundenheit zu befreien, muss hier offen bleiben – klar ist jedoch, dass Haugeland damit keineswegs die Grundzüge dieses Denkweges ablehnt, denn auch er betrachtet die *appearance-reality-distinction* und damit die Möglichkeit einer grundlegenden Art von Selbstbewusstsein weiterhin als nicht-triviale Voraussetzung für jeglichen Weltbezug (vgl. Haugeland 1996, 249 ff. sowie 1998b).

Selbstbewusstsein verfügen. Geistbegabte Wesen müssen also den Begriff der objektiven Wahrheit beherrschen. Es ist kein grundlegenderer Anwendungsbereich dieses Begriffs denkbar als der Bereich der sprachlichen Kommunikation. Wie es scheint, sind nur Sprecher und Interpreten propositionaler Sprachen in der Lage, zwischen Wahrheit und Falschheit und damit zwischen Erscheinung und Wirklichkeit zu unterscheiden. Damit ist Geist ein von Grund auf intersubjektives Phänomen: ebenso wie kein einzelner, in völliger Isolation von anderen, ihm hinreichend ähnlichen Wesen, seine eigene Sprache entwickeln könnte, kann kein prinzipiell „unsoziales" Wesen geistige Zustände haben.

Bisher ging es ausschließlich um das Grundgerüst einer intersubjektiven Theorie des Geistes. Einige der zentralen Eigenschaften geistiger Zustände sind aber noch nicht angesprochen worden. In einem Schnelldurchgang sollen daher nun einige wichtige Komponenten der Davidsonschen Theorie des Geistes beleuchtet werden. Damit verschaffe ich der Untersuchung der Affektivität des Menschen den Bezugsrahmen, der – nachdem er anschließend in wichtigen Hinsichten erweitert wird – dem weiteren zu Grunde liegen wird.[19]

1.3 Holismus

„Not only does each belief depend on a world of further beliefs to give it content and identity, but every other propositional attitude depends for its particularity on a similar world of beliefs" (1982a, 98). Das ist die bekannte Doktrin des Holismus mentaler Zustände. Die Situation der Radikalen Interpretation verdeutlicht, warum ein solcher Holismus zwingend ist. Als Interpreten schreiben wir einem Sprecher propositionale Einstellungen niemals isoliert und einzeln, sondern stets zusammen mit weiteren, rational zusammenhängenden Einstellungen zu. Wenn eine Äußerung des Sprechers als „Ein Gewitter zieht auf" interpretiert wird, dann impliziert diese Zuschreibung zahlreiche weitere: damit schreiben wir ihm auch zu, dass er glaubt, dass es in Kürze hier oder in der Nähe blitzen und donnern wird, dass es vermutlich regnen wird, dass er weiß, was ein Gewitter ist, dass er die Anhaltspunkte kennt, die darauf hindeuten, wann ein Gewitter aufkommt. Umgekehrt gilt: Sobald sich im weiteren Verlauf der Interaktionen mit dem Sprecher zeigt, dass er zahlreiche Überzeugungen, die in rationalem Zusammenhang mit der Überzeugung stehen, dass gleich ein Gewitter aufzieht, nicht hat, dann hat das zur Folge, dass die ursprüngliche Zuschreibung zurückgenommen werden muss. Wenn sich herausstellt,

[19] Die drei folgenden Abschnitte fallen recht knapp aus. Das liegt daran, dass es sich um die weniger kontroversen Aspekte einer an Davidson angelehnten Konzeption des Mentalen handelt.

dass der Sprecher den Begriff eines Gewitters gar nicht beherrscht, dann kann er auch nicht glauben, dass ein Gewitter aufzieht.

Grundsätzlich gilt: Propositionale Einstellungen können nicht isoliert zugeschrieben werden – *to have one is to have many*. Ein solcher Holismus ist eine Intelligibilitätsbedingung mentaler Zustände. Ein vermeintlich isolierter mentaler Zustand, eine vermeintlich isolierte Handlung, die in keinerlei Zusammenhang zu irgendwelchen anderen mentalen Zuständen stünden, sind nicht verständlich – es ist keine Interpretationssituation denkbar, die uns zur Zuschreibung nur eines einzelnen, nicht mit anderen rational verbundenen mentalen Zustands berechtigen könnte.[20]

Im Alltag rechnen wir daher auch ständig damit, dass es einen immensen Hintergrund an Überzeugungen und Wünschen, Hoffnungen, Ängsten etc. gibt, die wir mit den anderen teilen. Das folgt allein schon aus dem Umstand, dass wir uns, um andere überhaupt zu verstehen, in einer gemeinsamen Welt situieren müssen, und die anderen als Wesen betrachten müssen, die uns in vielerlei Hinsicht sehr ähnlich sind. Allein dadurch setzen wir einen signifikanten Grundbestand an geteilten Bezugnahmen voraus. Aus einer ähnlichen Bedürfnisstruktur ergeben sich zahlreiche grundlegende Wünsche (nach Nahrung, Sicherheit, sozialen Kontakten, etc.), die jeweils unter gemeinsamen Umweltbedingungen sehr ähnliche Ausprägungen erhalten.

Ich betone die Aspekte des Holismus und des geteilten Hintergrundes von propositionalen Einstellungen, weil beide Aspekte in philosophischen und wissenschaftlichen Thematisierungen bestimmter Klassen mentaler Zustände bisweilen nicht angemessen berücksichtigt werden. Auch die Zuschreibung einer Emotion setzt einen umfassenden Hintergrund anderer propositionaler Einstellungen voraus – und dieser Hintergrund kann bei der exakten Individuierung des emotionalen Zustands sehr wichtig werden.

1.4 Rationalität

„[T]o have propositional attitudes is to be a rational creature“ (1982a, 99). Was damit gemeint ist dürfte aus dem Vorhergehenden schon weitgehend

[20] Es gilt allerdings, einem charakteristischen Missverständnis in Bezug auf den hier relevanten Holismus vorzubeugen: Gemeint ist nicht eine faktisch existierende Ganzheit, eine stabile Totalität von Überzeugungen und Wünschen, sondern nur die jederzeit variable und dynamische *Interdependenz* von Bedeutungen oder mentalen Gehalten. Es handelt sich um einen „Holismus ohne Ganzes“ (vgl. Seel 2002), gleichsam um einen dynamischen „Interrelationismus“. Zu keiner Zeit spielt eine faktische Ganzheit in Davdisons Interpretationstheorie eine Rolle, sondern jederzeit nur die „constitutive interdependece of many meanings and beliefs, such that revising any one interpretation will require adjustments elsewhere“ (Rouse 1996, 210).

ersichtlich sein. Keineswegs ist vollständige oder ideale Rationalität gemeint, sondern es geht um einen Grundbestand an rationaler Kohärenz zwischen den propositionalen Einstellungen eines Wesens, sowie um den Grundbestand an rationalen Zusammenhängen zwischen dem, was das Wesen glaubt, dem, was es wünscht und dem, was es tut – um die rationale Basis, die nötig ist, damit die Zuschreibung von propositionalen Einstellungen überhaupt sinnvoll ist. Insofern handelt es sich um eine *minimale* Rationalität, die mit grotesken Manifestationen von Irrationalität sowohl im Denken als auch im Handeln durchaus vereinbar ist. Rationalität ist folglich ebenso wie der Holismus eine *Intelligibilitätsbedingung* des Mentalen.[21] Ohne (minimale) Rationalität keine geistigen Zustände. Anhaltspunkte für das Fehlen *jeglicher* Rationalität im Verhalten eines Wesens wären immer zugleich auch Anhaltspunkte dafür, dass wir es gar nicht mit einem geistbegabten Wesen zu tun haben. Auch dieser eigentlich triviale, in der Alltagspraxis ständig unhinterfragt in Anspruch genommene Umstand wird in Teilen der Philosophie und der Wissenschaft gelegentlich unterschätzt. Da diese grundlegende Rationalitätsbedingung für sämtliche propositionale Einstellungen gilt, gilt sie auch für die Emotionen, was sich im Verlauf der Untersuchung mehrfach als bedeutsam erweisen wird.

1.5 Intersubjektivität

„[T]hought is necessarily part of a common public world“ (1988, 52). Davidson dreht das traditionelle Bild des Geistes als essentiell privates, subjektives Phänomen um: Gedankeninhalte, die Inhalte propositionaler Einstellungen sind in einem bestimmten Sinne „öffentlich zugänglich“. Das ist eine Konsequenz des Ansatzes bei der Radikalen Interpretation. Die propositionalen Einstellungen eines Sprechers werden unter Rekurs auf die öffentlich zugänglichen Vorgänge in einer gemeinsamen Welt ermittelt. Ein geistbegabtes Wesen mag zwar für eine gewisse beschränkte Zeitspanne keinerlei Bezugnahmen auf die Gegebenheiten seiner mit anderen geteilten Umwelt erkennen lassen, aber es kann dies unmöglich für längere Zeit, geschweige denn ausschließlich tun. Früher oder später erhält der Interpret die Anhaltspunkte, die er benötigt, um dem Wesen solche Überzeugungen, Wünsche und sonstige mentale Zustände zuzuschreiben, die von den Dingen in der Sprecher und Interpret gemeinsamen Umgebung handeln.

Wie am Triangulationsmodell zu erkennen ist, ist die Möglichkeit erfolgreicher sprachlicher Verständigung Voraussetzung für die Bezugnahme auf eine Sprecher und Interpret gemeinsame Welt. Gleichwohl liegt hier keine

[21] Davidson spricht bekanntlich verschiedentlich von Rationalität als dem „konstitutiven Ideal des Mentalen“. Vgl.z. B. Davidson 1970.

Prioritätsordnung (im Sinne von „Erst die Sprache, dann die Welt"), sondern ein gleichursprüngliches Konstitutionsverhältnis vor: Ohne sprachliche Kommunikation kein Weltbezug – ohne Bezug auf eine gemeinsame Welt keine sprachliche Kommunikation. Da wir aber nach wie vor einen irgendwie gearteten *privilegierten Zugang*[22] eines geistbegabten Subjekts zu seinen eigenen mentalen Zuständen annehmen müssen – wie sonst sollten wir einen Sprecher, den wir interpretieren wollen, als jemanden ernst nehmen, der mentale Zustände hat? – erhalten wir ein weiteres „magisches Dreieck": Selbstwissen, Weltwissen, und das Wissen um die mentalen Zustände der anderen sind gleichursprünglich und hängen auf konstitutive Weise zusammen.[23]

Das bedeutet für die vorliegende Untersuchung der menschlichen Affektivität, dass wir mit Folgendem rechnen können: affektive Zustände lassen einen Bezug auf die allen geistbegabten Wesen gemeinsame Welt erkennen; die affektiven Zustände der anderen sind uns prinzipiell zugänglich und überdies von den unsrigen vermutlich nicht *radikal* verschieden. Als das „Medium", in dem sich der kollektive Bestand an Gefühlsschemata sedimentiert hat, ist die Sprache ein ausgezeichneter Untersuchungsgegenstand. Eine Untersuchung unseres *Redens* über affektive Zustände dürfte demnach bereits äußerst ertragreich ausfallen, weil wir damit gleichsam die Versatzstücke untersuchen, aus denen der Gehalt unserer Gefühle letztlich „besteht" (und nicht lediglich nachträgliche und äußerliche Bezeichnungen für ganz anders geartete Phänomene[24]).

[22] Aber sicherlich keinen unfehlbaren Zugang: Nicht selten wissen andere besser über manche unserer eigenen mentalen Zustände bescheid – Selbsttäuschungen oder Verdrängungen können dazu führen, dass uns selbst verborgen bleibt, was für andere offenkundig ist.

[23] Vgl. dazu Davidson 1991.

[24] Damit wende ich mich gegen die Einschätzung von Paul Griffiths, wonach der begriffsanalytische Ansatz in der Philosophie der Emotionen ein hoffnungsloses Unterfangen sei, weil er „nur" unser Reden über, jedoch nicht unsere Emotionen selbst erfasse (vgl. Griffiths 1997, Kap. 1). Genau dieser Gegensatz ist im Rahmen der Davidson-Konzeption nicht haltbar. Vgl. dazu Slaby 2004b.

2 Vom „Geist“ zur personalen Perspektive

THESE 2: *Eine angemessene Thematisierung mentaler Phänomene hat nicht ausschließlich im Hinblick auf geistige Zustände im engeren Sinne (Gedanken, Überzeugungen, Wünsche, Wahrnehmungen etc.) zu erfolgen, sondern muss die Gesamtheit der personalen Existenz betrachten. Die angemessene Thematisierungsebene für affektive Phänomene ist daher die praktisch verstandene „personale Perspektive in einer Welt“. Als ihr zentrales Element erweist sich die Dimension des Selbstverständnisses.*

In diesem Kapitel wird die im Anschluss an Davidson skizzierte Konzeption des Geistes in folgender Hinsicht erweitert: Überlegungen zur propositionalen Verfasstheit mentaler Zustände führen uns zu der These, dass die *Existenz* von geistbegabten Wesen im Ganzen – und nicht lediglich die im engeren Sinne mentalen Zustände – propositional verfasst ist. Diese ungewöhnliche Formulierung greift eine Deutung auf, die Tugendhat von Heideggers Konzeption des „Seins des Daseins“ geliefert hat und knüpft folglich an Heideggers existential-hermeneutische Deutung der personalen Existenz in *Sein und Zeit* an.[1] Das Resultat ist eine systematische Erweiterung dessen, was in der *philosophy of mind* üblicherweise unter Geist verstanden wird, hin zur Konzeption einer „personalen Perspektive in einer Welt“. Mentale Zustände im engeren Sinne – Gedanken, Urteile, Überzeugungen, Wünsche, Wahrnehmungen etc. – werden fortan als *Verhaltungen* von Personen thematisiert: Verhaltungen sind die Teilmomente der personalen Existenz, welche sich im Rahmen von durch Handlungen und Tätigkeiten konstituierten *Seinsweisen* vollzieht. Mentale Zustände werden daher weder als private Bewusstseinszustände, noch ausschließlich als von Interpreten aus der Beobachterperspektive zugeschriebene rationale Konstrukte thematisiert. Stattdessen erweist sich die Dimension des *Selbstverständnisses* als zentral: Personen verfügen, insofern sie eine personale Perspektive einnehmen, über ein mehr oder weniger explizites, und mehr oder weniger adäquates, sich primär praktisch im Lebensvollzug selbst manifestierendes Verständnis ihrer selbst als der Person, die sie sind. Dieses Selbstverständnis ist die Ebene angemessener Charakterisierungen

[1] Vgl. Tugendhat 1979; Heidegger, SuZ.

personaler Verhaltungen und somit der Bezugsrahmen einer deskriptiv und explikativ adäquaten Thematisierung menschlicher Gefühle.

2.1 Propositionalität und Personalität

Mentale Zustände sind propositionale Einstellungen. Die Alltagssprache scheint uns zunächst ein anderes Bild nahe zu legen. „Klaus will einen Apfel"; „Martin fürchtet die Arbeitslosigkeit"; „Karin hasst Hausaufgaben" – die Liste von sprachlichen Charakterisierungen vermeintlich nicht-propositionaler mentaler Zustände ließe sich nahezu beliebig lang fortsetzen. Gleichwohl sehen wir bei den meisten dieser Fälle schnell, dass es sich hier lediglich um grammatische Oberflächenmerkmale gewisser Sätze handelt, durch welche die eigentliche Struktur der bezeichneten mentalen Zustände verdeckt wird. Einfach nur „einen Apfel zu wollen" ist kein möglicher mentaler Zustand – stattdessen möchte man den Apfel essen, dazu muss man ihn im Haus haben oder in den Händen halten. Also müsste es korrekt, je nach Kontext, heißen: „Klaus möchte einen Apfel essen"; „Klaus wünscht, dass er einen Apfel in den Händen halten möge"; etc. Ebenso verhält es sich mit Martins Furcht vor der Arbeitslosigkeit: Was er in Wahrheit fürchtet, ist, seinen Job zu verlieren und infolge dessen arbeitslos *zu sein*. Auch dies sind Umstände, die sich in propositionaler Form spezifizieren lassen und für die es klare Wahrheitsbedingungen gibt. Unschwer zu erkennen, dass es sich mit Karins Hass ebenso verhält – denn korrekt müsste es heißen: „Karin hasst es, Hausaufgaben *machen zu müssen*" – es ist die *Tätigkeit* des Hausaufgaben-Machens, die sie verabscheut, und Tätigkeiten werden in Form von Handlungssätzen, also propositional („X tut dies und das" etc.) spezifiziert.[2]

Etwas schwieriger, aber dafür für das im Folgenden zu Entwickelnde umso aufschlussreicher, gestaltet sich die Lage im Fall von Emotionen, die sich scheinbar direkt auf eine andere Person beziehen. Nehmen wir an, Karin hasst nicht ihre Hausaufgaben sondern ihren Mathelehrer. Lässt sich diese Emotion auch in die propositionale Normalform transformieren? Das gelingt, wenn man näher betrachtet, was es eigentlich ist, das wir hassen, wenn wir eine Person hassen. In vielen Fällen wäre es eine – vermutlich

[2] Nicht jeder lässt sich von diesen Umformungen der Gehalte von Wünschen überzeugen – man könne doch einfach nur „einen Maserati" oder „eine hübsche Frau" wollen; dergleichen Bekundungen müssten für bare Münze genommen werden, da in den meisten Personen, die derartige Begehrlichkeiten verspürten, keine komplexeren Zustände „hinter" den auf diese Weise artikulierten direkt objektbezogenen Wünschen stünden. Ich halte dies für eine eklatante Fehlauffassung der in Frage stehenden Zustände. Wer einen Maserati will, will *Besitzer* dieses prestigeträchtigen Fahrzeugs sein, wobei vermutlich entweder die Benutzung oder die öffentliche Zurschaustellung oder beides diesen Besitz begehrenswert erscheinen lassen; *mutatis mutandis* dürfte selbiges für den „Besitz" des verschiedentlich nutzbaren Prestigeobjekts „hübsche Frau" gelten.

aus der emotionalen Erregtheit selbst resultierende – grandiose Übertreibung, wenn wir von jemandem sagen würden, wir hassten „alles an ihm“. Vermutlich stören uns jeweils gewisse Verhaltensweisen oder Charakterzüge, vielleicht war es auch eine bestimmte Handlung, deren negative Folgen wir zu spüren bekamen, aufgrund welcher uns die Person nun hassenswert erscheint. All das aber sind Umstände oder Merkmale, die sich in propositionaler Form spezifizieren lassen. Wenn wir jemanden hassen, dürfte es auch oft so ein, dass wir *seine Anwesenheit* nicht ertragen können – auch dies, dass Person X in unserer Nähe ist, mit uns in der und der Hinsicht etwas zu tun hat usw. sind Sachverhalte, und folglich ist der Gehalt von mentalen Zuständen, die sich darauf beziehen, propositionaler Gehalt. Als wichtig wird sich nun dies erweisen: Was wir in all diesen Fällen nicht ausstehen können ist das *gemeinsame Sein* mit der aus unserer Sicht problematischen Person. Und in diesem Sinne lässt sich auch der „totale Hass“ in Angriff nehmen, der Grenzfall also, wo wir tatsächlich sagen würden, dass wir eine andere Person *als Ganze* hassen?[3]

An dieser Stelle beginnt sich die angekündigte Erweiterung der bisher entwickelten Perspektive anzudeuten. Explizit findet sich eine Version der nun folgenden Überlegungen bei Tugendhat, welcher sich wiederum eng an Heideggers Konzeption des Sich-zu-sich-Verhaltens in *Sein und Zeit* orientiert.[4] In der bis hierher verwendeten Terminologie lässt sich die anvisierte Tatbestand auf die folgende These zuspitzen: *Das Leben einer Person selbst, ihre Existenz, hat eine propositionale Struktur.*

Was ist damit gemeint? Es ist klar, dass in diesem Satz mit „dem Leben“ einer Person etwas anderes gemeint ist als lediglich der biologische Lebensprozess. Gemeint ist vielmehr das, was wir erfragen, wenn wir jemanden *nach seinem Leben* befragen – also das, was auch als „Existenz“ bezeichnet wird (wie in Wendungen: „menschenwürdige Existenz“ oder „er verleidet mir meine Existenz“). Tugendhat unternimmt die Ausarbeitung der formalen Struktur des personalen Selbstbewusstseins im praktischen Sinne – also des „Sichzusichverhaltens“. Wozu verhält sich eine Person, wenn sie sich *zu sich selbst* verhält? Nachdem sich die traditionelle Konzeption einer reflexiven Relation eines Subjekts zu einem Objekt, das mit dem Subjekt identisch ist (Fichtes ominöses „Ich = Ich“) im Zuge eines sprachanalytischen Rekonstruktionsversuchs als sinnwidrig erwiesen hat, wendet sich Tugendhat der Struktur personenbezogener Emotionen zu: sie fungieren ihm als Indiz hinsichtlich der gesuchten Struktur des Selbstverhältnisses:

[3] Íngrid Vendrell Ferran hat eine beeindruckende phänomenologische Analyse eines solchen „ganzheitlichen“ personenbezogenen Gefühls, des so genannten Existenzialneids, geliefert. Ich vermute, dass zwischen einem solchen Neid auf die Gesamtexistenz einer anderen Person und einem totalen Hass auf dieselbe strukturelle Parallelen bestehen. Vgl. Vendrell Ferran 2006.

[4] Vgl. Tugendhat 1979, insbesondere die Vorlesungen 2 sowie 7, 8 und 9.

> „Ich fürchte N“ ist offensichtlich ein Kürzel für „ich fürchte, dass N etwas für mich Schädliches tun kann“. „Ich liebe N“ ist ein Kürzel für „ich freue mich, dass es ihn gibt, ich wünsche, dass es ihm gut gehen möge, ich möchte mit ihm zusammensein“ oder dergleichen. Entsprechendes zeigt sich bei allen anderen Verben, die für ein Sichverhalten zu einer anderen Person stehen. (Tugendhat 1979, 156 f.)

Vor dem Hintergrund dieses ersten Hinweises wendet sich Tugendhat dann dem Selbstverhältnis einer Person zu:

> Es ist offenbar möglich und liegt auch nahe, die Rede von einer Reflexion nicht im Sinn von einer Reflexion der Person zu sich, sondern im Sinn eines Verhältnisses der Person zu ihrem sonstigen eigenen Verhalten zu verstehen. [. . .] Aber nun wird erst richtig deutlich, warum wir offenbar so einen Widerstand haben, das praktische Sichzusichverhalten propositional zu verstehen. Offensichtlich gründet dieser Widerstand nicht nur wie beim epistemischen Selbstbewusstsein in der Orientierung am Subjekt-Objekt-Modell, sondern daran, dass die Auffassung des Sichzusichverhaltens als eines Verhaltens zu seinem eigenen Verhalten dem Umstand zu widersprechen scheint, dass es sich doch um ein Verhalten zu *sich* handeln soll und nicht zu dem oder jenem Verhalten. Mit dieser Formulierung unserer Aporie scheint sich aber auch eine mögliche Perspektive zu ihrer Lösung zu eröffnen: die Aufgabe bestünde darin, ein ausgezeichnetes Verhalten der Person zu identifizieren, das nicht ein bestimmtes Verhalten ist, sondern allem bestimmten Verhalten zugrunde liegt und bei dem wir sagen könnten: indem die Person sich zu diesem Verhalten verhält, verhält sie sich zu sich. Es ginge also um die Identifikation eines ausgezeichneten propositionalen Sachverhaltes, der diese Bedingung erfüllt. (Tugendhat 1979, 157 f.)

Als diesen „ausgezeichneten propositionalen Sachverhalt“ identifiziert Tugendhat dann das Existieren, das Leben der Person im oben erläuterten Sinne:

> [D]as, wozu die Person sich verhält, in dem sie sich zu sich verhält, ist weder sie selbst als Entität noch die mannigfaltigen Verhaltensweisen, Bestimmungen, Handlungen von ihr, sondern das diesen Bestimmungen zugrundeliegende Sichverhalten, das man als Existieren oder Leben der Person bezeichnen kann. (Tugendhat 1979, 160)

Nun kann zwar das Leben bzw. die Existenz einer Person nicht mit irgendwelchen beliebigen Handlungen oder Verhaltensweisen gleichgesetzt werden, doch das bedeutet nicht, dass deshalb die Existenz einer Person als etwas *grundsätzlich anderes* als ihre mannigfachen Handlungen und Tätigkeiten verstanden werden muss. Was eine Person als Person ist, ihre Existenz, ist nichts anderes als der systematische Zusammenhang dessen, was die Person tut und lässt: *Eine Person ist, was sie tut und lässt*.[5] Auf

[5] Vgl. *SuZ*, 126 u. 239.

dies läuft die Explikation Tugendhats hinaus, und dies ist es auch, was der zunächst rätselhaften Rede von der propositionalen Verfasstheit der personalen Existenz einen klaren Sinn verleiht.

Handlungen und Unterlassungen sind als solche *absichtlich*. Das unterscheidet sie von bloßen Körperbewegungen und sonstigen sub-personalen körperlichen Vorgängen. Das heißt zwar nicht, dass jeder einzelnen Handlung und jeder einzelnen Unterlassung eine bewusst und explizit formulierte Absicht vorhergeht, aber es heißt zumindest, dass der Handelnde auf Nachfrage prinzipiell in der Lage sein muss, anzugeben, was er und warum er etwas getan oder gelassen hat. Fälle, in denen ein vermeintlich Handelnder dies nicht kann, gelten nicht als Handlungen sondern müssen als Widerfahrnisse verstanden werden. Alles, was einer Person als Person zugerechnet werden kann, was diese Person in einem emphatischen Sinne *ist*, muss demnach das propositionale Format möglicher Absichtsbekundungen haben. Eine Person *will immer irgendetwas tun* (oder lassen), und diese propositionale Struktur ist die Struktur ihrer Existenz. Das personale „Ich bin. . . “ unterscheidet sich in dieser Hinsicht grundlegend vom nicht-personalen „Es ist. . . “.[6]

Wenn wir uns vor dem Hintergrund dieser Überlegung dem ganzheitlichen Hass zuwenden, sehen wir, wie wir auch ihn als propositional verfasst betrachten können: Wenn wir einen Menschen als ganzen hassen, dann verachten wir seine *gesamte Existenz* – den Menschen in all seinen *Seinsweisen*,d. h. in allem, was er tut und lässt und worin sich mithin seine faktische Personalität, seine Existenz, manifestiert. Als Zusammenhänge von Tätigkeiten (mit dem jeweils dazugehörenden Kontext) sind diese Seinsweisen jedoch allesamt propositional verfasst; somit ist der Hass, der sich auf die so verstandene Gesamtexistenz einer Person bezieht, ebenfalls propositional verfasst. Wenn wir also jemanden hassen und dies in Sätzen wie „Ich hasse X“ zum Ausdruck bringen, sind wir darauf bezogen, *wie jemand ist* – und zwar als ganzes,d. h. nicht nur auf einige seiner Seinsweisen, sondern auf die Gesamtheit seiner personalen Belange und Lebensvollzüge, auf seine Existenz im ganzen.[7]

---

[6] „Personen sind Wesen, die nicht einfach faktisch existieren, sondern so existieren, dass sie zu ihrem Existieren implizit bejahend oder verneinend Stellung nehmen“ (Tugendhat 1979, 37). Absichtsbekundungen sind nichts anderes als explizit gemachte Ja/Nein-Stellungnahmen zu möglichen Seinsweisen. Im nächsten Abschnitt wird dies näher erläutert.

[7] Zu diesem „wie jemand ist“ zählen nicht allein seine Handlungen und Tätigkeiten in Isolation, sondern auch seine sonstigen Eigenschaften: sein Aussehen, seine körperlichen Attribute, seine Herkunft, seine Neigungen und Haltungen – kurz alles, was irgendwie für seinen *Handlungsmöglichkeiten* relevant ist. Deshalb erscheint mir der deutlich umfassendere Ausdruck „Seinsweisen“ besser geeignet als die Rede vom „Tun“ und „Lassen“ der Person, obwohl auch letztere Bezeichnungen die sonstigen Eigenschaften einer Person

Auf analoge Weise können wir die wichtigste interpersonale Emotion verstehen, die wir kennen: die Liebe. Wenn sich die Liebe ohne Einschränkung auf eine Person in ihrer Ganzheit bezieht, dann bezieht sie sich nicht auf die Person als bloßen Gegenstand, sondern eben auf alle Seinsweisen und damit die personalen Belange dieser Person – folglich auf etwas, was sich propositional artikulieren lässt. Der Satz „Ich liebe X" drückt also nicht eine Beziehung des Sprechers zu einem Objekt, das zufällig ein Mensch ist, aus, sondern eine Beziehung des Sprechers zu einer spezifischen Sorte von Entität, deren So-Sein darin besteht, in der Weise zu existieren, dass sie ihre „Weisen zu-sein" aktiv und das heißt absichtlich vollzieht.[8,9] Mit Tugendhat können wir demnach folgendes festhalten:

> Wir haben gesehen, dass die sogenannten intentionalen Relationen zu anderen Personen Weisen des Sichverhaltens zu ihrem Sichverhalten sind, und je mehr das Sichverhalten zu einer anderen Person nicht ein Sichverhalten zu dieser oder jener ihrer Verhaltensweisen, sondern ein Sichverhalten zu dieser Person *selbst* ist – wie wenn wir sie schätzen oder verachten, lieben oder hassen –, ist es ein Sichverhalten zu ihrem Existieren, ein Ja- oder Nein-Sagen zu ihrer Existenz. (Tugendhat 1979, 161)

---

implizit mitmeinen: Schließlich bringen wir unser Aussehen, unsere Körperlichkeit und unsere Macken und Geneigtheiten jederzeit mit, wenn wir etwas tun oder lassen. Tun oder lassen wir jedoch gar nichts mehr, so sind auch all unsere anderen Eigenschaften verschwunden oder jedenfalls wirkungslos – wir sind dann schlicht tot (bzw. zumindest komatös oder dement).

[8] Wie steht es mit der Liebe zu Wesen, die ihre Existenz nicht in derselben Weise wie Personen absichtsvoll vollziehen, deren Leben also keine intrinsisch propositionale Struktur aufweist? Hier scheint es mir durchaus eine analoge Form von Liebe zu geben, die allerdings impliziert, dass das geliebte Wesen durch die liebende Person teilweise „personalisiert" wird. Wer seinen Hund liebt, fasst das Tier unweigerlich in einer Personen-analogen Weise auf, und dies äußert sich exakt in der Hinsicht, dass dem Tier Absichten, Wünsche, Charakterzüge, Überzeugungen – kurz: ein propositional strukturiertes Innenleben zugeschrieben wird. Mir scheint dies aber nicht die einzige Form der Liebe zu Tieren zu sein: Ebenso wie jemand Baseball lieben kann, weil er gerne bei Baseballspielen zugegen ist oder gern Baseball im Fernsehen anschaut, kann jemand eine Katze lieben, mit der er gerne zusammen lebt, ohne dass er seiner Katze deshalb implizit die Existenzstruktur einer Person unterstellt. Auch Anhänger Kants, Strawsons oder Davidsons können echte Tierliebhaber sein!

[9] Diese Bemerkungen zu Liebe und Hass stehen in deutlichem Gegensatz zur *mainstream*-Position in der Philosophie des Geistes. Für viele Autoren ist es schlicht selbstverständlich, dass sich Liebe und Hass direkt auf „Objekte" beziehen und deshalb als schlagende Gegenbeispiele zur Propositionalitätsthese gelten müssen. So schreibt etwa Tim Crane im Rahmen seiner ansonsten sehr erhellenden Analyse der Intentionalität mentaler Zustände: „Loving a place or a person or thing is most naturally understood as being a relation between the lover and the thing loved. Hate likewise. These states of mind are patently intentional: they have intentional objects and they involve intentional modes. But their contents are not propositional, and they are not reported in the 'S øs that p' style" (Crane 2001, 112). Crane diskutiert dann einige äußerst halbherzige Versuche der Propositionalitäts-Befürworter, ihre These zu verteidigen – auf die hier erläuterte Option geht er noch nicht einmal ansatzweise ein.

Dies verweist darauf, dass der Bereich der propositionalen Einstellungen nicht lediglich eine isolierte Enklave inmitten der für Personalität konstitutiven Faktoren ist, sondern dass die Dimension propositionaler Einstellungen geradezu die Struktur der personalen Existenz selbst ausmacht. Genuin geistbegabte Wesen sind Wesen, die ihre Existenz in der Weise eines ständigen impliziten Stellungnehmens zu möglichen Seinsweisen vollziehen. Sobald man sich das klar gemacht hat, erkennt man, dass dies bereits implizit in Davidsons Konzeption des Mentalen steckt – und wir kennen einen Ansatz zu dieser Überlegung auch von Dennett: propositionale Einstellungen ohne den Bezug auf sinnvolle Handlungen wären *pointless* – gleichsam ein Unding, weil sie aus der Beobachterperspektive eines Interpreten gar nicht zu detektieren wären.[10] Ein geistbegabtes Wesen, das nicht handelte – mehr noch: das nicht in der Weise eines ständigen Handelns (bzw. Unterlassens) existierte, wäre nicht als ein solches verständlich. Dies führt meines Erachtens dazu, dass die Philosophie des Geistes, wohlverstanden, unweigerlich in eine „Philosophie der *personalen Existenz*“ münden muss.

Dies gilt es nun ausdrücklich festzuhalten und vor allem weiter auszuarbeiten, weil es für eine angemessene Thematisierung der menschlichen Affektivität wichtige Konsequenzen hat. Im Folgenden wird der Handlungs- bzw. Tätigkeitscharakter der personalen Existenz näher erläutert und als Grunddimension dessen ausgewiesen, was fortan unter dem Titel *personale Perspektive in einer Welt* thematisiert wird. Dabei handelt es sich um die auf einen Slogan gebrachte umfassende Explikation der Begriffe „Geist“ bzw. „das Mentale“, die den Ausgangspunkt und die Grundlage der vorliegenden Untersuchung der menschlichen Affektivität bilden.

2.2 Die „personale Perspektive in einer Welt“

Die zu Anfang beschriebene intuitive Idee des Geistes liefert einen geeigneten allgemeinen Titel für das, worum es nun geht: Ich werde für die Ausdrücke „Geist“ bzw. „das Mentale“ im Folgenden die Bezeichnung *personale Perspektive in einer Welt* (kurz: „personale Perspektive“) verwenden. Damit knüpfe ich zum einen an die intuitive Idee an, dass ein geistbegabtes Wesen in der Weise in der Welt ist, dass ihm seine Welt „erschlossen“ ist – in den Worten Tim Cranes: „the ‘minded’ creature has a *point of view on things* or (as I shall mostly say) a *perspective*“ (Crane 2001, 4). Ich rede nun jedoch von einer „personalen“ und nicht von einer „subjektiven“ Perspektive, um deutlich zu machen, dass in der Idee der „Perspektive“ mehr steckt als lediglich das Verfügen über „subjektive mentale Zustände“. Bei letzteren könnte im Zusammenhang mit den primär optischen Konnotationen des Ausdrucks Perspektive der Eindruck entstehen, mentale Zustände wären

[10] Vgl. etwa Dennett 1971.

auch ohne einen engen Zusammenhang mit der Handlungsfähigkeit und dem faktischen Tun und Lassen eines Wesens verständlich. Es bestünde die Gefahr eines Abgleitens zu einer Konzeption des Mentalen als einer Art „innerer Schau" – so, als seien mentale Zustände ein teilnahmsloses Betrachten von etwas, ohne aktives Involviertsein und ohne den grundlegenden Handlungsbezug (deshalb auch der Zusatz „personale Perspektive *in* einer Welt" anstelle des lediglich optischen „... *auf* eine Welt").[11]

Das Handeln, die Dimension des Tätigseins wird damit zur zentralen Dimension dessen, was die personale Existenz ausmacht. Die nicht direkt handlungsbezogenen mentalen Zustände kommen dann hinsichtlich ihrer jeweiligen Relation zu den Seinsweisen der Person in den Blick. Ich wähle den Terminus „Verhaltung" als intentionalitätstheoretischen Oberbegriff, der sowohl Handlungen und Tätigkeiten als auch sonstige intentionale Zustände – Überzeugungen, Wünsche, Urteile, Wahrnehmungen, Haltungen und Einstellungen etc. – umfasst. Die Bezeichnung „personale Perspektive" soll das Primat des Tätigseins zum Ausdruck bringen, und zugleich an der Grundidee eines Weltbezugs von einer spezifischen Perspektive aus festhalten.[12] Unter einer Person verstehe ich folglich ein handlungsfähiges, denkendes und fühlendes Wesen, das sich zu jeder Zeit gewissen Projekten und Seinsweisen „verschrieben" hat und daher als von Hause aus aktiv betrachtet werden muss. Überdies sollte, wie im 1. Kapitel gesehen, eine Person prinzipiell als Mitglied einer Gemeinschaft vieler ihm hinreichend ähnlicher geistbegabter Wesen verstanden werden.[13] Als Person nimmt es

[11] Joseph Rouse (2002, Kap. 7) hat gezeigt, dass die Rede von einer Perspektive im Rahmen der Philosophie des Geistes und der Erkenntnistheorie nicht einen Standpunkt *außerhalb* dessen voraussetzt, worauf sich der- oder dasjenige, der/das die Perspektive einnimmt, bezieht, sondern dass die Rede von einer *Teilnehmerperspektive* sehr wörtlich genommen werden kann (und muss): „Perspective [...] does not indicate a standpoint outside of what it discloses, but must mark an active interplay between the exploratory capacities of a habituated body and the surroundings that solicit, accomodate, and resist its explorations. Reflection on perspectives thus leads back to active bodies as mutually configuring and configured by what thereby become their surroundings." (Rouse 2002, 253)

[12] Die Unterschiede zwischen Handlungen und Tätigkeiten können für die Zwecke dieser sehr allgemeinen Explikation vernachlässigt werden. Handlungen, Tätigkeiten und Unterlassen sind allesamt absichtliche Vollzüge – also etwas, was jemand *willentlich* tut oder nicht tut. Handlungen sind auf ein spezifisches Ziel gerichtet, während Tätigkeiten als solche nicht durch den Bezug auf ein spezifisches Ziel bestimmt sind – man kann auch etwas *um seiner selbst willen* tun, also ohne etwas bestimmtes damit zu bezwecken. Nähere Erläuterungen finden sich in Tugendhat 1979, vor allem S. 211 ff.

[13] Was natürlich nicht ausschließt, dass manche Personen kontingenterweise das Schicksal des aus ihrer Gemeinschaft Ausgestoßenseins treffen kann. Wer durch welche Umstände auch immer räumlich von der Gemeinschaft der Menschen getrennt wird, verliert nicht seine geistigen Fähigkeiten und seinen Personenstatus (jedenfalls nicht sofort). Die hier vertretene Konzeption des Mentalen geht jedoch davon aus, dass ein Mensch seine geistigen Fähigkeiten und damit seinen Personenstatus nicht erlangen könnte, wäre er nicht in der Phase seiner Entwicklung Teil einer Gemeinschaft. Ich kann dies im Rahmen dieser

einen bestimmten Status im Gefüge eines Sozialverbandes ein, hat, je nach Organisation der Gemeinschaft, gewisse Rechte und Pflichten, hat ein bestimmtes Ansehen, und kann sich – im Guten wie im Schlechten – auf die Geltung gewisser interpersonaler Normen und Gepflogenheiten, die das Leben der Gemeinschaft ausmachen, verlassen.[14]

Um deutlicher zu erhellen, was eine personale Perspektive ist, und insbesondere, um zu erläutern, wie Tugendhats Formulierung gemeint ist, dass das Leben bzw. die Existenz einer Person selbst „propositional strukturiert“ sei, werde ich im Folgenden den Aspekt des Selbstbewusstseins als Leitfaden verwenden. Selbstbewusstsein ist allein schon deshalb der aufschlussreichste Aspekt des zu Erläuternden, weil es sich dabei um eine Art Kenntnis dessen handelt, was eine personale Perspektive ist – bezogen auf den jeweils eigenen Fall. Folglich ist zu erwarten, dass es einen Weg gibt, anhand des Selbstbewusstseins die Idee einer personale Perspektive in einer ausgezeichneten Weise aufzuklären.

Rein formal besteht die Bedingung des Selbstbewusstseins „lediglich“ darin, dass ein geistbegabtes Wesen weiß, *dass* es ein geistbegabtes Wesen ist: Es ist zur Unterscheidung zwischen seiner subjektiven Erfahrung und dem, wovon diese Erfahrung handelt, fähig – es kennt also die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wirklichkeit. Im Anschluss an Kant, Strawson und Davidson hatten wir im ersten Kapitel gesehen, dass dies eine Minimalbedingung einer jeden kohärenten Konzeption von Erfahrung ist.

Wenn wir der Tatsache Rechnung tragen, dass das Handeln die grundlegende Dimension der personalen Perspektive ist, dann hat das auch Konsequenzen für unser Verständnis des Selbstbewusstseins. Bei diesem kann es sich dann nicht *lediglich* um ein Bewusstsein einer potentiellen Diskrepanz zwischen dem Gehalt meiner subjektiven Erfahrungen und dem, was in der Wirklichkeit tatsächlich der Fall ist, handeln. Es muss sich um ein *praktisches* Selbstbewusstsein handeln, das sich auf mein Handeln und mein Handlungsvermögen bezieht. Dieses Handlungs-Bewusstsein ist genauso fundamental wie die Bedingung der jederzeit möglichen Selbstreflexivität für die übrigen propositionalen Einstellungen: wer nicht irgendwie *weiß*, dass er jederzeit handelt (bzw. tätig ist) und dass er jederzeit auf verschiedene Weise handeln bzw. tätig *sein kann*, ist kein handlungsfähiges Wesen. „Bewusstloses“, und damit prinzipiell nicht-absichtliches Handeln ist ein

Arbeit nicht begründen, halte dies aber angesichts der überzeugenden diesbezüglichen Argumentationen von Davidson, Heidegger und Wittgenstein auch nicht für nötig.

[14] Diese soziale Eingebundenheit, deren Einflüsse sehr deutlich auch durch die in der jeweiligen Gemeinschaft gesprochene Sprache zur Geltung kommen, wird im weiteren Verlauf der Untersuchung wichtig. Es gilt, von Anfang an im Auge zu behalten, dass affektive Phänomene, wie andere personale Verhaltungen auch, in dieser grundlegenden intersubjektiven Dimension verortet sind.

Widerspruch in sich. Handelnkönnen setzt Selbstbewusstsein voraus.

Das Leben, die Existenz, das Sein einer Person besteht in dem, was die Person tut und lässt: ihre Tätigkeiten konstituieren ihre „Seinsweisen", und zu diesen tragen auch ihre Unterlassungen direkt bei. Damit wird keineswegs der Bereich dessen, was einer Person lediglich widerfährt, und auch nicht das, was eine Person als biologisches Lebewesen und als raum-zeitlich situiertes Individuum in einem bestimmten materiellen, historischen und kulturellen Kontext gleichsam als „Grundausstattung" schon mitbringt, ausgeschlossen. Tätigkeiten sind jederzeit bedingt durch Umstände äußerer und innerer Art. Es stimmt zwar formal, dass Personen die Freiheit haben, zu tun und zu lassen, *was sie wollen*, aber diese Freiheit ist jederzeit eine durch äußere und innere, biologische und sozio-kulturelle, psychische und den Beschaffenheiten der jeweiligen Umwelt geschuldete Faktoren *bedingte* Freiheit. Darin liegt auch der Grund, warum wir die Existenz einer Person mit ihrem Tätigsein identifizieren können: Weil sich das Tätigsein eben nur vor dem Hintergrund und in innigster Verschränkung mit all diesen bedingenden Faktoren vollzieht (und einige dieser Faktoren direkt oder indirekt in das Tätigsein der Person mit eingehen), umfasst das Tätigsein letztlich alles, was eine Person ist.[15] Es wäre also ein Fehler, die Tätigkeiten einer Person ihrem sonstigen Sein (körperliche und psychische Merkmale, materielle Konstitution, Charaktereigenschaften, etc.) sowie ihrer sozio-kulturellen Situierung antagonistisch entgegenzusetzen.[16]

Eine Person tut also immer irgendetwas, und (was wohl noch einsichtiger sein dürfte) sie *unterlässt* auch zu jeder Zeit etwas – bzw. sogar eine ganze Menge: nämlich trivialerweise alles, was sie unter den gegebenen Umständen *tun könnte*, aber nicht tut. Diesen Umstand eben ist es, der sich so charakterisieren lässt, dass sich das Leben einer Person selbst „in propositionaler Form" vollzieht. Dies lässt sich folgendermaßen verstehen: Handlungen und Tätigkeiten sind als Versuche, gewisse Weltzustände herbeizuführen, zumindest indirekt auch Versuche, gewisse Propositionen wahr zu machen. Ich sage „*zumindest* indirekt", weil man das „Herbeiführen von Weltzuständen" und das „Wahrmachen von Propositionen", je nach dem zugrunde gelegten Verständnis von Propositionalität, auch miteinander identifizieren kann. Wenn wir das, was der Fall sein kann, als Proposition verstehen, also mit Frege und Brandom Tatsachen als „wahre Gedanken" bezeichnen, besteht kein Unterschied zwischen dem, was

[15] Natürlich schließe ich damit nicht die Möglichkeit aus, dass eine Person von Zeit zu Zeit auch gerade *entgegen* den meisten ihrer Dispositionen, Neigungen, charakterlichen Prägungen und auch entgegen situativer Umwelteinflüsse etc. handeln kann. Bei solchen Handlungen wird es sich aber um Ausnahmen handeln, außerdem kann die Unabhängigkeit von bedingenden Faktoren nie total sein, weil dies dem Umstand widerspräche, dass Handlungen eine irgendwie geartete kausale Genese haben, in der endogene Faktoren eine wichtige Rolle spielen.

[16] Vgl. auch Tugendhats Diskussion dieser Thematik in 1979, 184 ff.

wir tun bzw. herbeiführen können, und einigem von dem, was der Fall sein kann.[17] Unterlassungen können dann ebenfalls als Bestrebungen betrachtet werden, den Wahrheitswert gewisser Propositionen zu kontrollieren: manche Propositionen sollen nicht wahr werden, andere sollen wahr bleiben – was bei der eben gelieferten Deutung nichts anderes besagt als: manches soll der Fall sein, anderes nicht.

Wer durch das Bisherige noch nicht davon überzeugt worden ist, dass wache, gesunde Personen tatsächlich *ständig* tätig sind, der sei an folgenden Tatbestand erinnert[18]: Zu jeder Zeit während des Wachlebens einer gesunden Person könnte die Person von einem plötzlich auftauchenden Beobachter gefragt werden, *was sie gerade tue*. In jedem Fall kann die gefragte Person – sollte sie sich kooperativ zeigen und aufrichtig sein – eine informative Auskunft nach einem der beiden folgenden Muster geben: Entweder kann sie sagen „Ich tue gerade dies oder das“ und irgendeine Handlung oder Tätigkeit beschreiben; oder aber sie sagt so etwas wie: „Ich tue gerade nichts, weil... ich mich ausruhe, ich Pause habe, ich heute faulenzen will, es hier für mich nichts zu tun gibt, ich aber nicht weg kann etc.“

Das für Personalität konstitutive ständige Tätigsein umfasst also selbst die Fälle, in denen die Person in einem umgangssprachlichen Sinne gerade „nichts tut“. Dieser Einschluss des „offensiven Nichtstuns“ in die Klasse der Tätigkeiten ist keine Trivialisierung des behandelten Punktes, sondern verweist auf den unhintergehbaren Charakter des beschriebenen Tatbestandes. Man sieht dies daran, dass man auch dann, wenn jemand augenscheinlich „nichts tut“, stets fragen kann: „Warum tust Du nichts? Was bezweckst Du? Worum geht es Dir gerade¿‘

Dass wir auf Fragen dieser Art stets informativ antworten können, macht die propositionale Struktur unserer Existenz als Personen explizit: Wir antworten mit Absichtsbekundungen. Den bewussten Lebensvollzügen einer Person laufen in gewisser Weise ständig implizite Absichtssätze vorweg, die auf Nachfrage explizit formuliert werden können. Diese Absichtssätze bleiben meist unartikuliert – und natürlich darf man sie sich nicht als ein inneres „Vorsagen“ dessen, was man als nächstes zu tun gedenkt, vorstellen. Die Absichten sind nichts von den Handlungen und Tätigkeiten prinzipiell Verschiedenes. Natürlich kann es Absichten geben,

[17] Vgl. zu diesem Verständnis von Propositionalität jetzt Rödl 2005, 24-29; Freges Auffassung findet sich in dem Aufsatz „Der Gedanke“ (1918, insb. S. 50). Auch John McDowell („the sort of thing one can think is the same sort of thing that can be the case“; 1994, 28) und Robert Brandom („facts are true claims“; 1994, 327-330) vertreten im Anschluss an Frege und den frühen Wittgenstein eine solche Identitätstheorie von Gedanken (bzw. Propositionen) und Tatsachen und opponieren damit gegen ein repräsentationalistisches Verständnis von Wahrheit und Weltbezug. Rouse (2002, 199) liefert hilfreiche Erläuterungen.

[18] Vgl. zum Folgenden Hampshire 1959, Kap. 3 sowie Tugendhat 1979, 222.

die *bloße* Absichten bleiben, die also nicht in Handlungen münden – doch das heißt nicht, dass wir dort, wo wir unsere Absichten in Taten umsetzen, eine ontologisch separate mentale Struktur mit dem Titel „Absichten" instantiieren. Etwas ist ja überhaupt erst dann eine Handlung oder eine Tätigkeit, wenn es absichtlich ist. Da wir Handlungen selbst als propositionale Einstellungen verstehen, wäre es irreführend, wenn wir von *zusätzlichen*, zu den Handlungsvollzügen als eine Art „Begleitskript" noch hinzukommenden Absichten reden würden. Gleichwohl ist es wörtlich wahr, dass Handlungen einen propositionalen Gehalt haben – der Fehler läge darin, dies *zu konkretistisch* zu deuten.

Damit können wir jetzt auch die Struktur des praktischen Selbstbewusstseins näher erläutern. Das Selbstbewusstsein erschöpft sich noch nicht in dem Vermögen, jederzeit auf die Frage „Was tust Du gerade" sinnvoll antworten zu können. Auf einer grundlegenderen Ebene besteht das praktische Selbstbewusstsein vielmehr darin, dass wir jederzeit *im Handeln selbst* zu uns selbst – das heißt: zu unserem Sein, unserer Existenz[19] – Stellung nehmen. Tugendhat hat das so erläutert, dass das Handeln selbst als eine performative Antwort auf die jederzeit implizit an eine Person ergehende Frage, *was sie zu tun gedenke*, verstanden werden kann. Und da eine Person in erster Linie das ist, was sie tut und lässt, ist die Antwort auf diese Frage in letzter Instanz als Antwort auf die grundlegendere Frage zu verstehen, wer––also *was für eine Person* – die Person sein will. Dies bedarf einiger Erläuterung.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass sich das Selbstbewusstsein einer Person in irgendeiner Weise auf diese Seinsweisen, also auf das Tätigsein der Person, beziehen muss. Nun gehört zur Idee der Handlung die Absichtlichkeit. Damit sind Handlungen und Tätigkeiten nicht irgendein Geschehen, das aus irgendwelchen Gründen „am Orte einer Person" einfach abläuft und insofern von der selbstbewussten Person einem Naturgeschehen gleich schlicht „beobachtet" werden könnte. Es wäre verfehlt, wenn wir zwischen Personen und ihren Handlungen und Tätigkeiten eine ontologische Kluft eröffnen würden, die dann von einem als eine Art „Selbstbeobachtung" verstandenen mentalen Vermögen irgendwie überbrückt werden müsse. Stattdessen ergibt sich aus dem Umstand, dass Handlungen nur als von einer Person vollzogene gedacht werden können, die Struktur des gesuchten Selbstverhältnisses: Handlungen können aufgrund dieser Struktur gar nicht anders denn als implizite Antworten auf eine grundlegende praktische Frage verstanden werden: Ob es eine Person will oder nicht, sie nimmt mit jeder ihrer Handlungen und mit jeder ihrer Unterlassungen

[19] „Sein" und „Existenz" hier im Sinne Heideggers verstanden. Vgl. dazu Tugendhat 1979, Vorlesung 8.

unweigerlich Stellung zu der Frage, *wer sie sein will*.[20] Wobei „Stellungnahme“ hier nicht im Sinne einer externen Bewertung zu verstehen ist, sondern im Sinne eines *aktiven Vorantreibens* just des „Prozesses“ (Leben, Existenz, Sein), zu dem Stellung genommen wird.[21]

Alles Handeln vollzieht sich in einem Spielraum mehrerer *möglicher* Handlungen. Das, was wir zu einem gegebenen Zeitpunkt tun, ist nie das einzige, was wir hätten tun können. Das gilt selbst für Grenzfälle: Selbst wenn uns ein zu allem entschlossener Bankräuber mit vorgehaltener Pistole dazu zwingt, den Tresor zu öffnen, und wir vielleicht nachher mit einer gewissen Berechtigung sagen „Ich hatte keine Wahl¡‘, so gilt doch, dass wir die Möglichkeit gehabt hätten, uns zu verweigern – auch wenn das unseren Tod zur Folge gehabt hätte. Letzteres ist überhaupt ein grundlegendes Merkmal des für Personen offenen Spielraums von (Seins-)Möglichkeiten: Eine Person kann immer auch zu ihrem Sein im ganzen „Nein“ sagen und den Tod wählen. Deshalb ist Tugendhats wiederholte Anleihe bei Shakespeare so treffend: die praktische Frage, vor die wir als Personen zu jeder Zeit unserer Existenz gestellt sind, entspricht in ihrer äußersten Form Hamlets berühmtem *to be or not to be*.[22]

Wie das Bankräuber-Beispiel zeigt, ist die Rede von „freiem Handeln“ und von einem „Spielraum von Möglichkeiten“ allerdings nicht so zu ver-

[20] Tugendhat hat überzeugend herausgearbeitet, inwiefern Handlungen als Ja/Nein-Stellungnahmen zu einer grundlegenden praktischen Frage verstanden werden können. Dazu kontrastiert er zwei Arten von Ja/Nein-Stellungnahmen: das theoretische Ja/Nein, mit dem wir auf assertorische Sätze antworten und so unsere Überzeugungen zum Ausdruck bringen, sowie das praktische Ja/Nein, das in Absichtssätzen zum Ausdruck kommt: „Diese Sätze sind diejenigen Sätze in der 1. Person, die den Imperativen in der 2. Person entsprechen. Wenn mir jemand sagt „geh nach der Vorlesung nach Hause“, so kann ich entweder mit „Ja“ oder mit dem entsprechenden Absichtssatz antworten. Beides ist äquivalent. Ein Absichtssatz ist also die bejahende Antwort auf einen Imperativ. Aber auf den Imperativ kann statt mit „Ja“ bzw. statt mit der Ausführung der Handlung auch mit „Nein“ geantwortet werden. Entsprechend kann man jeden Absichtssatz als eine Antwort auf eine praktische Frage ansehen („ist es das Beste – oder: besser – nach Hause zu gehen¿‘), eine Frage, auf die man auch mit „Nein“ hätte antworten können. Das „Ja“/„Nein“ der Absichtssätze hat also den Sinn, dass gewählt wird, so oder so zu handeln (zu sein), und nur wo dieser Freiheitsspielraum gegeben ist, sprechen wir überhaupt von Handlungen.“ (Tugendhat 1979, 182 f.)

[21] Daher Heideggers Ausspruch: „Die Frage der Existenz ist nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen“ (*SuZ*, 12). Ein Fußballer würde wohl einfach sagen: „Die Wahrheit liegt auf dem Platz.“

[22] Vgl. Tugendhat 1979, 36 f. sowie 177. In *Egozentrizität und Mystik* (2003) liefert Tugendhat die folgende aufschlussreiche Ausführung: „Wir stehen also vor einer weiteren staunenswerten anthropologischen Charakteristik, durch die sich Menschen von anderen Tieren unterscheiden: sie haben nicht nur, wie ich im 1. Kapitel zu zeigen versucht habe, „ich“-sagend ein objektivierendes Verhältnis zu sich, und sie haben nicht nur ein Bewusstsein davon, dass ihr Leben sich in die Zukunft erstreckt, sondern sie verhalten sich *zu* ihrem *Weiterleben*, und zwar in der Weise, dass sie zu ihrem Leben wertend Stellung nehmen und sich im Grenzfall auch den Tod wünschen können.“ (S. 92).

stehen, als könnte eine Person jederzeit ohne Einschränkung aus einem unbegrenzten Reservoir von Handlungs- oder Seinsmöglichkeiten nach Herzenslust auswählen. Der Möglichkeitsspielraum, in dem sich eine Person vorfindet und in dessen Rahmen sie frei handeln kann, ist der Person seinerseits *vorgegeben*. Eine Person findet sich in einem solchen Spielraum immer schon vor. Wenn also im Zusammenhang mit der personalen Perspektive von Freiheit die Rede ist, dann handelt es sich dabei um das, was Peter Bieri „bedingte Freiheit“[23] nennt. Auf der anderen Seite zeigt das Bankräuber-Beispiel, dass es selbst in den klarsten situativen Konstellationen nie nur eine einzige Möglichkeit und damit keine Wahl gibt. Hamlets Spruch verdeutlicht in drastischer Manier, dass es, wo überhaupt gehandelt wird, jederzeit mindestens zwei Möglichkeiten gibt: es zu tun oder es nicht zu tun.

Weil eine Person jederzeit in einem solchen Spielraum von Möglichkeiten steht, hat sie immer die Wahl – auch dann, wenn sie sich diesen Tatbestand, wie wir es so oft tun, nicht eingesteht und faktisch so lebt, als hätte sie gerade keine Wahl. Auch in unhinterfragten und selbstverständlichen Lebensvollzügen *könnten* wir zu jeder Zeit innehalten und uns fragen: Ist das, was ich hier tue, das einzige, was ich in meiner Situation tun kann? Ist das, was ich tue, das Beste, was ich unter diesen Umständen tun könnte? Bin ich durch das, was ich in der Vergangenheit getan habe, und durch das, was ich gegenwärtig tue, wirklich der, der ich sein will? Und schließlich sogar: Ist es überhaupt gut für mich, *zu sein* und nicht vielmehr *nicht zu sein*? Daraufhin könnten wir überlegen, was für uns das Beste ist, und entsprechend wählen. Dass wir dies jederzeit können, verweist auf die Grundstruktur unserer Existenz als handlungsfähige Wesen. Und da wir dieser Grundstruktur nicht entfliehen können – außer eben durch die bewusste Auslöschung der Existenz im Suizid – gilt, dass wir, faktisch immer

[23] Vgl. Bieri 2001, Erster Teil (S. 29 ff.). Generell impliziert die hier entwickelte Sichtweise ein bestimmtes Verständnis menschlicher Freiheit. Handelnkönnen als solches impliziert bereits Freiheit – und zwar nicht allein Handlungsfreiheit, sondern überdies Willensfreiheit. Die Idee eines ständigen Stellungnehmens zur eigenen Existenz besagt nichts anderes als dass eine Person nicht nur frei ist, indem und wenn sie ihren Willen in die Tat umsetzen kann, sondern überdies auch frei ist in dem Maße, wie sie es vermag, ihren eigenen Willen zu bestimmen. Wie eine solche Freiheit mit der Annahme einer durchgängig von Naturgesetzen bestimmten materiellen Wirklichkeit vereinbar ist, ist von Kompatibilisten wie Harry Frankfurt (1971) und Peter Bieri (ibid.) überzeugend gezeigt worden – die gegenwärtig populären naturwissenschaftlich „begründeten“ Leugnungen der Willensfreiheit hingegen basieren zum größten Teil auf einer weitgehenden Ignoranz bezüglich diesen kompatibilistischen Überlegungen. Stattdessen rekurrieren sie explizit oder implizit auf eine unhaltbare substanzdualistische Prämisse, nach der nur ein prinzipiell außerhalb jeglicher physischer Determination stehender, mithin immaterieller Geist die Möglichkeit echter Willensfreiheit besäße. Vgl. dazu auch die aufschlussreich zugespitzte Roth-Kritik von Wolfgang Lenzen (2005). Ein differenzierter Beitrag zur Freiheitsthematik aus dem Lager der „Neurophilosophie“ stammt von Henrik Walter (1999).

wählen, indem wir handeln. Unsere Handlungen sind ständige Antworten auf grundlegende praktische Fragen der genannten Art und damit in letzter Instanz Antworten auf die Frage, wer (d.h.: *welche Person*) wir sein wollen.

2.3 Vom Selbstbewusstsein zum (praktischen) Selbstverständnis

Ich möchte das bisher beschriebene praktische Selbstbewusstsein von Personen von nun an mit dem Titel *Selbstverständnis* belegen. Dass handlungsfähige Wesen jederzeit auf die Frage antworten können müssen, was sie gerade tun, und weil diese Frage letztlich auf die grundlegendere Frage verweist, was für eine Person die Person, um die es geht, letztlich ist, hat jedes handlungsfähige Wesen ein Verständnis seiner selbst. Zwei wichtige Merkmale dieses Selbstverständnisses können wir nach dem Vorherigen direkt benennen: Erstens ist es nicht in erster Linie ein theoretisches Verständnis, sondern ein praktisches – es manifestiert sich im Handeln selbst. Das verweist direkt auf den zweiten Aspekt: Beim Selbstverständnis handelt es sich keineswegs um eine vollständige und unfehlbare Transparenz des eigenen personalen Seins. Im Gegenteil: vielfach ist das faktische Selbstverständnis einer Person von Täuschungen und Verkennungen durchsetzt. Insbesondere der grundlegende Tatbestand, dass Personen sich in ihren freien Handlungen zu dem machen, was sie sind, und dass sie insofern in einem zwar jederzeit von äußeren und inneren Umständen hochgradig beschränkten, aber doch umfassenden Spielraum von (Seins-)Möglichkeiten stehen, steht den wenigsten Personen klar vor Augen. Diese Unterschiede im Ausmaß der jeweiligen Durchsichtigkeit der eigenen Existenz affizieren das jeweilige Handeln auf subtile Weise. Wer im vollen Bewusstsein dessen handelt, dass er sich in freien Handlungen und Tätigkeiten als Person realisiert, handelt potentiell anders als jemand, der ohne eigenes Überlegen und bewusstes Entscheiden einfach nur das tut, was „nahe liegt“ – was die anderen von ihm verlangen, was ihm die Gesellschaft an einfach zu ergreifenden Möglichkeiten bietet, etc.[24]

Das personale Selbstverständnis ist eine graduelle Angelegenheit. Kein Okkupant einer personalen Perspektive ist vollständig ohne ein solches Selbstverständnis. In *irgendeiner Form* versteht sich jede Person als handelndes Wesen und als Wesen, das durch sein Handeln und Tätigsein zu dem wird, was es als Person ist. Doch vielfach ist dieses Verständnis unausdrücklich. Personen gestehen sich den fundamentalen Tatbestand, dass sie

[24] Hier könnte nun noch auf Heideggers Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Existenz eingegangen werden, doch das würde an dieser Stelle zu weit vom eigentlichen Thema – der Grundidee einer personalen Perspektive – weg führen. Vgl. *SuZ*, vor allem §§ 54-60; sowie Tugendhat 1979, Vorlesungen 9 und 10.

jederzeit die Wahl haben und jederzeit auf grundlegende Weise überlegen können, was zu tun (und wer zu sein) für sie am besten ist, nicht ein oder führen sich dessen Tragweite nicht vor Augen.

Wichtiger für die vorliegende Untersuchung ist jedoch das Folgende. Von der beschriebenen grundlegenden Dimension des Selbstverständnisses, die auf die Struktur der personalen Existenz selber zielt – also darauf, was eine Person allein qua Person ist – ist eine andere Dimension zu unterscheiden: das gleichsam „alltägliche" Selbstverständnis einer Person als der konkreten, individuellen Person, die *sie selbst* ist. Hier ist das gewöhnliche propositionale Selbstwissen einer Person anzusiedeln: Jemand kann sich beispielsweise als Bankdirektor, als Familienvater, als Hobbykoch und als Tierliebhaber verstehen, zudem als Ehemann von V, bester Freund von W, guter Nachbar von X und als Konkurrent von Y. Er kann sich als kerngesund, als großzügig, als nervenstark betrachten, etc. Das alltägliche Selbstverständnis in diesem Sinne ist das Bild, das eine Person von sich selbst hat.

Es ist klar, dass es auch hier verschiedene Grade der Durchsichtigkeit gibt: Zum einen gibt es große Unterschiede in der *Artikuliertheit* dieses Selbstverständnisses – während manche Menschen einfach „sind, was sie sind" und nicht viel darüber nachdenken und auch auf Nachfrage nicht zu wortreichen Selbstcharakterisierungen in der Lage sind, verfügen andere über ein deutlich expliziteres Verständnis ihrer selbst und sind auch fähig, darüber ausführlich Auskunft zu geben. Unabhängig vom Ausmaß der Artikuliertheit ist das Ausmaß der *Angemessenheit* des alltäglichen Selbstverständnisses: Weder der einfach Drauflosleben de noch der Reflektierte sind davor gefeit, sich in ihrem Selbstverständnis mehr oder weniger deutlich zu verfehlen. Somit lassen sich zwei Erscheinungsformen oder „Formate" von Selbstverkennung unterscheiden. Zum einen die explizite Selbstverkennung: Man schätzt sich einfach in manchen Hinsichten falsch ein – so *glaubt* man etwa, ein Freund von X zu sein und *bekundet* dies auf Nachfrage auch bereitwillig, obwohl man seit Jahren nichts mehr für die Freundschaft getan hat und selbst, als es X offenkundig schlecht ging, keine Zeit für ihn hatte. X selbst mag sich längst enttäuscht von uns abgewendet haben, ohne dass es uns aufgefallen wäre.

Zum anderen eine implizite Selbstverkennung: Diese liegt dort vor, wo gar kein ausformuliertes, ausdrücklich vertretenes Selbstverständnis vorliegt. Implizite Selbstverkennungen manifestieren sich direkt im Handeln, und zwar in Form von Spannungen zwischen unterschiedlichen Verhaltens*mustern*.[25] Nehmen wir wieder das Freundschaftsbeispiel. Y könnte sich einerseits so verhalten, als sei er ein Freund von X: er könnte oft Zeit

[25] Vgl. zum Verständnis der praktisch verstandenen Selbstverkennung auch Tugendhat 1979, 141 ff.

mit X verbringen, ihm seine Probleme anvertrauen, sich des Zuspruchs von und der Unterstützung durch X erfreuen; kurz und hart formuliert: Y nimmt diverse „Freundschaftsdienste“ von X in Anspruch. Nun könnte es aber auf der anderen Seite sein, dass Y selbst in Bezug auf X keinerlei vergleichbare Freundschaftsdienste leistet. Geht es X einmal schlecht und sucht er die Nähe von Y, fällt Y immer eine Ausrede ein. Es gibt also in Ys Verhalten ein zweites konsistentes Muster, das der Annahme, Y sei mit X befreundet, fundamental zuwider läuft. Insofern sich Y *durch sein Handeln* als Freund von X versteht, *verkennt er sich*: denn insgesamt verhält Y sich nicht wie ein Freund von X, sondern wie jemand, der X lediglich für eigene Zwecke ausnutzt. An diesem Beispiel wird deutlich, was es heißt, dass das Selbstverständnis nicht allein ein theoretisches – „mentales“, „kognitives“, „bewusstseinsmäßiges“[26] – sondern ebenso sehr ein praktisches Verständnis ist.

Allerdings sollte man zwischen der theoretischen und der praktischen Dimension des Selbstverständnisses keine zu scharfe Trennlinie ziehen. Wenn die hier vertretene Konzeption des Personalen korrekt ist, dann *muss* der „unreflektierte“ Y trotz seiner Unreflektiertheit auch ganz bestimmte Überzeugungen bezüglich seines Verhältnisses zu X haben, in denen sein Selbstmissverständnis manifest wird. Zu Handlungen gehört immer auch ein gewisses Maß an Selbsttransparenz – das, was Heidegger „Durchsichtigkeit“ nennt.[27] Der Unreflektierte unterscheidet sich vom Reflektierten

[26] Ich setze diese Ausdrücke hier in Anführungsstriche, weil ich sie hier abweichend von der üblichen Verwendung in dieser Arbeit so verwende, wie wir es in der vortheoretischen Umgangssprache gewöhnlich tun: als Bezeichnungen von Vermögen, die das Handlungsvermögen nicht mit umfassen. Im Rahmen meines erweiterten Verständnis des Mentalen ist dieser Gegensatz von theoretisch (mental, kognitiv, bewusstseinsmäßig etc.) und praktisch (handlungsbezogen) von vornherein aufgehoben. Allerdings besteht immer wieder die Gefahr eines Rückfalls ins Standardverständnis dieser Ausdrücke. Die vortheoretische Kluft zwischen dem Bereich des Mentalen und dem des Handelns ist so tief und so fest verankert, dass sie sich immer wieder in die theoretischen Beschreibungen einzuschleichen droht.

[27] Vgl. *SuZ*, 146: „Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die *Durchsichtigkeit*. Wir wählen diesen Terminus zur Bezeichnung der wohlverstandenen „Selbstkenntnis“, um anzuzeigen, dass es sich bei ihr nicht um das wahrnehmende Aufspüren und Beschauen eines Selbstpunktes handelt, sondern um ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins *durch* seine wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*. Existierendes Seiendes sichtet „sich“ nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist.“ Heidegger sagt hier, dass die wohlverstandene Selbstkenntnis eine graduelle Angelegenheit ist, die in den Seinsvollzügen einer Person selbst liegt und nicht mit einem von diesen verschiedenen, äußerlichen Betrachten einer „Selbstinstanz“ verwechselt werden darf. Selbstkenntnis in diesem Sinne lässt sich näherungsweise mit Wendungen wie „im Einklang mit sich selbst handeln/leben“ einfangen – gemeint ist also eine Art innere Kohärenz im Verhalten, allerdings nicht eine sich zufällig ergebende Kohärenz, sondern eine, die sich einer Person als genuine Leistung zurechnen lässt.

lediglich dadurch, dass bei ihm deutlich weniger der seine „Seinsweisen" betreffenden Überzeugungen in ein *explizit artikuliertes* Selbstverständnis eingehen. Dass er seine Überzeugungen über sein Verhältnis zu X nicht *bereitwillig* äußert und eventuell auch nicht ohne weiteres äußern *kann*, ist nicht Beleg dafür, dass ihm solche Überzeugungen überhaupt fehlen.[28]

Wenn das personale Selbstverständnis nicht vom Vollzug der Existenz, von der es ein Verständnis ist, getrennt ist, sondern in diesem Vollzug selbst liegt, so gilt notwendig das Folgende: Was eine Person ist, ist nicht unabhängig von dem, als was sie sich versteht. Das personale Selbstverständnis ist teil-konstitutiv dafür, was bzw. wer eine Person als Person ist. Damit gilt aber, dass die Selbstverkennungen, die immer potentiell und vermutlich zumeist auch aktuell mit einem faktischen Selbstverständnis einhergehen, nicht lediglich den Status bloßer Fehleinschätzungen haben, sondern dass sie zu genuinen Bestandteilen der Existenz einer Person werden können. Dies führt zu einer Verkomplizierung der Beantwortung der Frage, was bzw. *wer* eine bestimmte Person ist. Es gibt hier prinzipiell keine eindeutige, ein für allemal festliegende Antwort, weil die Einschätzung ihrer selbst, zu der die Person im Zuge ihrer Existenz gelangt, einen deutlichen Einfluss auf ihre weitere Existenz als Person ausüben kann. Selbst wenn es nach allem bisher Geschehenen eine Fehleinschätzung meiner selbst sein sollte, wenn ich mich als Freund von X betrachte, kann es sein, dass mich eben diese Fehleinschätzung verleitet, mich *künftig* wie ein Freund von X zu verhalten und demnach (unter Umständen) auch wirklich ein Freund von X *zu sein*. Unsere Selbst(miss)verständnisse prägen, was wir sind.[29] Dies verweist auch auf die prinzipielle Zukunftsoffenheit der personalen Perspektive: Die Wahrheiten darüber, wer jemand ist, liegen nicht schon von vornherein fest, sondern der künftige Lebensvollzug entscheidet über

[28] Von Joseph Rouse stammt eine überzeugende Deutung von Heideggers Konzeption des personalen (Selbst-)Verstehens. Vor allem betont Rouse den Aspekt, dass es sich beim Verstehen im Sinne Heideggers nicht um irgendein geheimnisvolles oder „tiefes" Vermögen handelt, sondern im Gegenteil geradezu um ein Oberflächenphänomen des alltäglichen Lebens: „If we must persist with the metaphor of surface and deep truths, then Heidegger is talking about something that is on the surface. We do not need to look "behind" our everyday practices for some hidden understanding. Heidegger is talking about what is at work in everything we say or do and can be made manifest in our everyday grasp of things and our ways of dealing with them. What he denies is that this understanding can be grasped as something formal or otherwise abstractable from our actual involvement with one another in the world. "Understanding" in Heidegger's sense is always local, existential knowledge. In calling understanding local and existential, I mean that it is bound to concrete situations, embodied in an actual tradition of interpretive practices carried on from generation to generation, and located in persons shaped by specific situations and traditions. Understanding is thus not a conceptualization of the world but a performative grasp of how to cope with it." (Rouse 1987, 63)

[29] Ähnlich formuliert es Charles Taylor, dessen programmatischer Artikel „Self-Interpreting Animals" eine detaillierte Ausarbeitung dieses Gedankens enthält. Vgl. Taylor 1985.

sie. Deshalb kommt dem Prozess der Selbstinterpretation eine so große Bedeutung zu: es handelt sich potentiell um einen schöpferischen Prozess, in welchem sich eine Person zu dem macht, was sie ist bzw. sein wird.[30]

Diesem Merkmal des personalen Selbstverständnisses ist der Umstand geschuldet, dass Betrachtungen von Personen, die das Selbstverständnis nicht mitthematisieren, grundsätzlich Gefahr laufen, etwas Entscheidendes auszulassen. Man kann noch so viele „objektive Fakten“ über eine Person anhäufen – wenn man nicht mitberücksichtigt, wie die Person sich und ihre Situation selbst einschätzt, verfehlt man exakt die Ebene, auf der sich entscheidet, was die Person tun wird – und damit eben gerade das, was bzw. wer sie sein wird. Dies gilt auch und insbesondere für die menschlichen Gefühle. Das personale Selbstverständnis bildet den unverzichtbaren Bezugsrahmen für eine Thematisierung der Gefühle, weil die Gefühlsgehalte einerseits selbst durch und durch von den (Fehl-)Einschätzungen und (Fehl-)Deutungen der Person, und damit von den Begriffen, die in diesen Einschätzungen und Deutungen zur Anwendung kommen, geprägt sind, und weil die Gefühle zugleich umgekehrt entscheidend zur Ausprägung dieses Selbstverständnisses beitragen.[31] Weil das so ist, werden die personale Perspektive und insbesondere die Dimension des Selbstverständnisses für die folgende Betrachtung der menschlichen Affektivität als grundlegender Bezugsrahmen angesetzt. Es ist eine zentrale Zielsetzung der vorliegenden Arbeit, das wechselseitig konstitutive Verhältnis von Affektivität und Selbstverständnis weiter aufzuklären.

Wir haben nun gesehen, was es heißt, eine „personale Perspektive in einer Welt“ einzunehmen: Es handelt sich nicht bloß um einen „Blick“ auf die Welt im Sinne eines betrachtenden und vorstellenden Gewahrseins dessen, was um uns herum vor sich geht. Und es ist auch bestenfalls eine oberflächliche Bestimmung, wenn man die personale Perspektive lediglich als ein rationales System aus Überzeugungen, Wünschen, und sonstigen propositionalen Einstellungen betrachtet. Es geht nicht lediglich um ein mentales Repräsentieren von Gegenständen und Vorgängen. Sondern ein solches Gewahrsein dessen, was vor sich geht, geht untrennbar einher mit einem aktiven Involviertsein in ebenjene Geschehnisse, die um uns – und dann eben auch: *mit uns* – vor sich gehen. Der Blick auf die Welt ist vom partizipierenden *Sein in* der Welt nicht zu trennen. War das klassische cartesianische Verständnis des Mentalen orientiert am Modell des passiven

[30] Wie diese „Selbstschöpfung durch Selbstinterpretation“ im Einzelnen vor sich gehen kann und wie sie sich ohne Aporien explizieren lässt, hat Bennett Helm zu zeigen versucht (vgl. 2001, Kap. 7). Helms Überlegungen, für welche die Gefühle eine zentrale Rolle spielen, werden im Verlauf dieser Untersuchung noch verschiedentlich aufgegriffen werden.

[31] Aus diesem Grund setzt auch Peter Goldie in seiner viel beachteten Studie *The Emotions* (2000) den von ihm so genannten „personal point of view“ – für den er gelegentlich auch den Ausdruck „personal perspective“ verwendet – als grundlegenden und unhintergehbaren Bezugsrahmen an. Vgl.z. B. S. 1 sowie 103 f.

Zuschauers, so haben wir uns im Anschluss an Heidegger am Modell eines *aktiven Mitspielers* orientiert. Als Mitspieler sind wir jederzeit in unserer Welt situiert – das heißt, wir sind nicht in einem allgemeinen Sinne lediglich auf das bezogen, was gerade zufällig in unserer Umgebung vor sich geht. Stattdessen haben wir vornehmlich das im Blick, was für uns und unsere aktuelle Lebensvollzüge gerade relevant ist – und zwar *insofern* es relevant ist. Um im Bild zu bleiben: als aktive Spieler sind wir bezogen auf die aktuelle *Spielsituation*, auf eine konkrete, bedeutsame Konfiguration aus Spielfeld, Spielgerät, Mitspielern und Gegnern. Weniger bildlich gesprochen: Der primäre Weltbezug der personalen Perspektive ist bedeutsamkeitsbezogen und handlungsorientiert.[32] Wir werden im nächsten Kapitel sehen, inwiefern den Gefühlen eine zentrale Rolle im Rahmen dieser Konzeption zukommt.

Wenn wir nun vor dem Hintergrund dieses umfassenden Verständnisses von Personalität zur eingangs entwickelten Propositionalitätsthese bezüglich mentaler Zustände zurückkehren, ergeben sich einige Fragen. Denn auch nach der Explikation des personalen Seins in einer Welt dürfte die These von der propositionalen Verfasstheit mentaler Zustände weiterhin mit Assoziationen verbunden sein, die sie äußerst kontra-intuitiv erscheinen lassen – insbesondere, wenn es um affektive Zustände, Emotionen, Empfindungen und Stimmungen geht. Viele Gefühle scheinen einfach keinen wahrheitsfähigen Gehalt zu haben: Ein diffuses Unbehagen, ein Kribbeln in der Magengegend, ein stechender Schmerz – wo ist da der propositionale Gehalt? Andere affektive Zustände mögen zwar eine propositionale Oberflächenstruktur haben – etwa meine Furcht, dass mich die finstere Gestalt auf der anderen Straßenseite überfallen könnte – haben aber darüber hinaus Eigenschaften, die sich nicht in der Form möglicher Sachverhalte fassen lassen: die Furcht fühlt sich irgendwie an – *es ist irgendwie*, in einem Furchtzustand zu sein. Wie lässt sich diesen *phänomenalen Aspekten* bewusster mentaler Zustände in der hier vertretenen Konzeption einer propositional strukturierten personalen Perspektive angemessen Rechnung tragen? Dies sind zentrale Fragen der vorliegenden Untersuchung. Ihre Behandlung muss jedoch noch aufgeschoben werden. In einem ersten Anlauf werden sie im vierten Kapitel Gegenstand der Betrachtung; die Frage nach dem Verhältnis von Intentionalität und Phänomenalität affektiver Zustände wird jedoch auch in nahezu allen folgenden Kapiteln in ihren unterschiedlichen Facetten behandelt werden. Zunächst gilt es jedoch, den Begriff der Affektivität selbst in allgemeiner Form einzuführen und seine Rolle im Rahmen

[32] Was natürlich nicht heißt, dass es nicht auch andere Modi des Weltbezugs gibt – etwa den kontemplativ-distanzierten eines Theoretikers oder externen Betrachters. Mit Heidegger, Dreyfus, Rouse und anderen betrachte ich diese jedoch als aus den grundlegenden praktischen Bezügen abgeleitet.

der Konzeption der personalen Perspektive zu erläutern. Diesem Zweck dient das folgende Kapitel.

3 Affektivität als Bewegungsprinzip der personalen Perspektive

THESE 3: *Affektivität ist der Motor des Personalen. Gefühle lassen eine Person an dem, was mit ihr und in ihrer Umgebung geschieht, Anteil nehmen. Das bedeutet, dass durch Gefühle Begebenheiten als bedeutsam erfahren und kraft dessen sinnvolle Handlungen und Tätigkeiten motiviert werden. Affektive Zustände sind auf Bedeutsames bezogene intentionale Zustände mit den grundlegenden Merkmalen hedonische Valenz, motivationale Wirksamkeit und Passivität.*

Affektivität ist das Bewegungsprinzip der personalen Perspektive. In diesem und dem folgenden Kapitel wird diese zentrale These näher erläutert und begründet. Im weiteren Verlauf der Arbeit geht es um Aspekte, die mit dieser These zusammenhängen, sowie um systematische Verbindungen zwischen ihr und einigen zentralen Fragen und Themen der philosophischen Debatte über die Beschaffenheit und die Funktion der menschlichen Gefühle. Das Folgende schließt unmittelbar an die Charakterisierung der *personalen Perspektive in einer Welt* an: Sobald man die Zentralität des aktivischen Moments, des Handlungsvermögens, für die personale Perspektive bedenkt, liegt es nahe, dass es etwas gibt, das die personale Perspektive in einer grundlegenden Weise *antreibt*. Je grundlegender man das Handlungsvermögen ansetzt, desto zentraler wird auch der Status desjenigen Faktors, der Personen zum Handeln motiviert. Dieser motivierende Faktor ist die Affektivität. Gefühle motivieren jedoch nicht im Sinne einer blinden Antriebskraft, so dass sie etwa durch einen bewusstlosen „Antriebsmechanismus“ funktional äquivalent ersetzt werden könnten, sondern in der Weise, dass sie den Handelnden das mittels einer möglichen Handlung Anzustrebende (oder zu Meidende) als etwas erfahren lassen, das *wert ist*, angestrebt (oder gemieden) zu werden. Gefühle motivieren vermittels einer in der Erfahrung liegenden verspürten Qualität – etwas fühlt sich gut oder schlecht an und ist *deshalb* ein angemessenes Ziel handelnder Eingriffe. Motivation durch affektive Zustände ist somit ein Fall von *rationaler Motivation*. Die evaluative Dimension, die qualitative Differenzen erfahrbar macht und aufgrund dessen motivational wirksam ist, ist das zentrale Charakteristikum affektiver Zustände. Gefühle sind stets entweder gute oder schlechte Ge-

fühle – oder anders gesagt: Wer ein Gefühl erlebt, dem geht es in einer (im Folgenden zu präzisierenden) grundlegenden Weise gut oder schlecht, und eben das hat direkten Einfluss auf seine Geneigtheit, bestimmte Handlungen zu vollziehen oder bestimmte Tätigkeiten auszuüben, und ist zudem zumindest ein *prima facie* Grund dafür, diese Handlung auch tatsächlich auszuführen. In der Tradition wurde dieses Merkmal der Gefühle oft als Lust- bzw. Unlustkomponente thematisiert. Diese Bestimmung trifft etwas Wichtiges, wenngleich sie leicht zu Fehldeutungen verleiten kann. Hedonische Valenz und Motivationalität sind demnach zwei direkt zusammenhängende zentrale Merkmale affektiver Zustände. Ein drittes Merkmal, das mit den beiden zuerst genannten zusammenhängt, lässt sich wie folgt charakterisieren: Gefühle, und damit eben auch die durch hedonische Valenz ermöglichte Motivation, sind selbst keine Handlungen oder Tätigkeiten einer Person, sondern *Widerfahrnisse* und demnach in grundlegender Weise *passiv*. Das bedeutet: Personen verfügen nicht willentlich darüber, wie sie sich angesichts von etwas fühlen und folglich auch nicht darüber, in welcher Weise sie vermittels hedonisch qualifizierter Zustände zu Handlungen und Tätigkeiten motiviert werden. Die Passivität des Affektiven hat wichtige Konsequenzen für ein angemessenes Verständnis der personalen Perspektive in einer Welt.

Die drei genannten Merkmale hedonische Valenz, Motivationalität sowie Passivität sind zusammengenommen die *differentia specifica* der Kategorie „affektiver Zustand" – doch was ist ihr *genus proximum*? Die Antwort überrascht nach dem Bisherigen nicht: Affektive Zustände sind als Verhaltungen von Personen *intentionale Zustände*. Gefühle sind auf etwas gerichtet – und zwar nicht einfach auf irgendetwas, sondern auf Begebenheiten, die vermittels der hedonischen Valenz und der Motivationalität der Gefühle von fühlenden Person als etwas aufgefasst werden, das aus ihrer Sicht *bedeutsam* ist. „Bedeutsam" bedeutet: relevant für meine Existenz – und damit potentiell relevant hinsichtlich möglicher Handlungen und Tätigkeiten. Allgemein gilt: Gefühle sind auf Bedeutsames bezogen – Bedeutsamkeit ist das allgemeine formale Objekt affektiver Zustände. Diese intentionale Bezogenheit der Gefühle auf Bedeutsames bzw. auf *Wert* muss im Sinne der hier zugrunde gelegten Konzeption der personalen Perspektive als propositional verfasst betrachtet werden (was jedoch angesichts der grundlegenderen Tatsache, dass Gefühle überhaupt auf Bedeutsames bezogen sind, ein eher nebensächlicher Aspekt ist). Soweit ein erster grober Vorblick auf die relevanten Zusammenhänge, die im Folgenden detailliert entwickelt und begründet werden.

3.2 Gefühle in der personalen Perspektive

Der Ausgangspunkt der Untersuchung, die personale Perspektive in einer Welt bzw. das Selbstverständnis eines rationalen Akteuren in einem ihm vorgegebenen Feld möglicher Aktivitäten, erlaubt einen globalen Blick auf die Affektivität als solche. Da wir zunächst betrachtet haben, was Personen als solche sind, können wir unsere Betrachtung der Gefühle unter dem Gesichtspunkt ihrer globalen Relevanz für die personale Perspektive in Angriff nehmen und müssen nicht mit der Betrachtung irgendwelcher willkürlich ausgewählten einzelnen Gefühlsphänomene beginnen, um dann anschließend ihre Gemeinsamkeiten durch Abstraktion zu bestimmen. Wir haben die Existenz der personalen Perspektive als ein tätiges Involviertsein in Geschehnisse bezeichnet – im Gegensatz zu einer distanzierten Betrachtung oder „Repräsentation" von Vorgängen ohne eigene Beteiligung und Anteilnahme. Dieses Involviertsein in, diese Anteilnahme und persönliche Beteiligung an Geschehnissen und Vorgängen in unserer Umgebung ist ein erster Hinweis auf die Rolle der Gefühle im Rahmen der personalen Perspektive – schließlich sind es im Alltag offenkundig unsere Gefühle, in denen sich Interessen, Anteilnahmen, und ein in-etwas-Involviertsein spürbar manifestieren.

Wenn das Handeln oder Tätigsein in einer Welt der grundlegende Vollzugsmodus der personalen Existenz ist, und wenn der personalen Perspektive sowohl ihre eigene Existenz als zu vollziehende sowie jeweils spezifische Konfigurationen von Möglichkeiten, in denen gehandelt werden muss, vorgegeben sind, dann ist dies entweder eine Grundbestimmung der personalen Existenz, hinter die nicht weiter zurückgefragt werden kann, oder es gibt eine noch grundlegendere Struktur oder ein Prinzip, das diese existentiale Verfassung weiter erhellen kann. Falls es ein solches Grundprinzip gibt, scheint die Affektivität ein ausgezeichneter Kandidat zu sein: Gefühle wären dann das, was Personen Begebenheiten als bedeutsam erfahren lässt und sie motiviert, dieser Bedeutsamkeit entsprechend zu handeln. Gefühle wären die „Triebfedern" der personalen Existenz – ihr Bewegungsprinzip.

Dies scheint mir tatsächlich die globale Rolle der Affektivität im strukturellen Gefüge der personalen Perspektive zu sein. Allerdings ist es keine einfache Aufgabe, diesen Strukturzusammenhang zu explizieren. Eine einfache Fundierungsthese scheidet aus: Die Affektivität lässt sich nicht angemessen als etwas betrachten, das das Handlungsvermögen fundiert, ohne selbst mit dem Handlungsvermögen und anderen personalen Vermögen aufs Engste verschränkt zu sein. Das Handlungsvermögen lässt sich nicht ohne Bezug auf die Affektivität, diese aber im Gegenzug auch nicht vollständig ohne Bezug auf das Handlungsvermögen erläutern. Das eine ist ohne das andere nicht wirklich verständlich. Jedoch kommt durch die Affektivität eine Dimension ins Spiel, die sich nicht aus anderen „Zutaten"

rekonstruieren lässt. Deshalb sind die Gefühle für die personale Perspektive unverzichtbar.

Die Dimension, die allein durch die Affektivität in das strukturelle Gefüge der personalen Perspektive gebracht wird, ist die hedonische Valenz. Gefühle sind gute oder schlechte Gefühle. In einem affektiven Zustand zu sein bedeutet, sich gut oder schlecht zu fühlen. Traditionell wurde dies oft mit den Begriffspaaren „Lust und Unlust" oder „Lust und Schmerz" bezeichnet. Solche qualitativen Empfindungen seien allen Gefühlen, wie es etwa bei Husserl heißt, „eingewoben".[1] Es ist wichtig, hier direkt einer möglichen Fehldeutung vorzubeugen: Die Rede von Lust- bzw. Schmerzempfindungen als „Komponenten" von affektiven Zuständen legt zum einen eine problematische Komponententheorie der Gefühle nahe – also die Annahme, Gefühle „bestünden" aus verschiedenen, prinzipiell auch getrennt und unabhängig voneinander vorkommenden „Bestandteilen". Eine solche Ansicht ist sowohl phänomenologisch unangemessen, weil sie dem faktischen Gefühlserleben von Personen nicht hinreichend Rechnung trägt, als auch strukturell problematisch, weil sie die grundlegende rationale Verbundenheit der zu einer personalen Perspektive gehörenden Verhaltungen (zumindest implizit) in Frage stellt. Zum andern kann im Zusammenhang mit dieser komponententheoretischen Vorstellung die Idee aufkommen, dass die hedonischen „Elemente" – Lust und Unlust – selbst strukturell einfache Empfindungen ohne intentionalen Gehalt seien, für deren Verfasstheit keinerlei inhaltliche Verbindungen zu sonstigen Verhaltungen der Person bestimmend sind. Ein solcher Valenz-Primitivismus sollte vermieden werden. Das, was an Gefühlen qualitativ ist, weist konstitutive Verbindungen zu anderen personalen Verhaltungen, zu anderen rational verbundenen Gehalten der jeweiligen personalen Perspektive auf.

Eine dieser konstitutiven Verbindungen ist die Integration situativ erlebter positiver und negativer Gefühle zu einer *Gesamtbefindlichkeit*: Zu jeder Zeit im Wachleben einer gesunden Person *geht es* der Personen irgendwie – und zwar entweder gut oder schlecht. Zwar dürften vielfach Mittelzustände vorherrschen, die sich in der Nähe des virtuellen Nullpunkts des Valenzspektrums befinden, doch jederzeit kann etwas passieren, das die Befindlichkeit in den signifikant positiven oder signifikant negativen Bereich übergehen lässt. Tugendhat hat diese Befindlichkeit im Anschluss an Heideggers Thematisierung der Stimmungen in *Sein und Zeit* folgendermaßen charakterisiert:

> Ein grobes Kriterium dafür, ob ein Gefühlsausdruck für eine Stimmung steht, scheint mir darin zu liegen, ob er so verwendet wird, dass er eine mögliche Antwort auf die Frage „wie ist dir, wie geht es dir, wie fühlst du dich¿' ist. Auf diese Frage lässt sich zu jedem Augenblick, in dem wir bei Bewusstsein sind,

[1] Vgl. Husserl 1901, 47 ff.

> antworten, und insofern muss man Heidegger recht geben, dass wir immer so oder so gestimmt sind. [. . .] Man kann sogar auf die Frage „wie ist dir¿' mit einem einfachen Affektausdruck antworten, z.B. „ich bin zornig auf dich"; dann heißt das aber, dass dieser Affekt so dominant ist, dass er meine affektive Befindlichkeit im ganzen bestimmt. Die Übergänge zeigen, dass jede affektive Betroffenheit durch einen bestimmten Sachverhalt sich auswirkt auf meine affektive Befindlichkeit im ganzen. Aber diese besteht nicht in der Summe meiner affektiven Einstellungen zu diversen Sachverhalten. Die genannten Fragen „wie geht es dir¿' usw. setzen eine einheitliche Gesamtbefindlichkeit voraus, und die Art der Frage („wie ist *dir*¿') scheint zu bezeugen, dass es sich nicht einfach um irgendeinen Zustand der Person handelt, sondern um die Zuständlichkeit, in der die Person mit sich konfrontiert wird; das aber kann nur heißen: mit ihrem Leben, ihrem Zu-Sein. (Tugendhat 1979, 206)

Die Gesamtbefindlichkeit ist also eine Ebene der Affektivität, die über die jeweils gefühlte Qualität der einzelnen situativen affektiven Zustände einer Person hinausgeht. Die Befindlichkeit bildet einen Hintergrund, der situative affektive Zustände überlagern und somit abschwächen oder abändern kann. Natürlich verläuft die Beeinflussung auch in umgekehrter Richtung. Nicht nur können einzelne starke Gefühle die Gesamtbefindlichkeit einschneidend zum Guten wie zum Schlechten verändern, sondern auch weniger heftige Affekte tragen gewöhnlich zum Verlauf dieser „allgemeinen Gefühlskurve" bei.[2]

Diese Gesamtbefindlichkeit kann in ihrer Bedeutung für die personale Perspektive gar nicht hoch genug eingeschätzt werden: Was wäre ein menschliches Leben, wenn es einer Person niemals gut ginge? Was wäre, wenn eine solche grundlegende gut/schlecht-Dimension zwischen „Wohlergehen" und „Leiden", die durch die Affektivität aufgespannt wird, gänzlich fehlte? Das scheint nur sehr schwer vorstellbar. Einem solchen Leben fehlte die Dimension der *Lebensqualität* – und damit das, was wir den „Sinn" des Lebens nennen. Oder wie sollte ein Leben noch als intrinsisch „sinnvoll" erfahren werden können, wenn es darin keinerlei Gefühle gäbe? Was immer Personen sonst noch sein mögen – es handelt sich um Wesen, denen

[2] Natürlich steckt in dieser Idee einer sich über alle persönlichen Belange erstreckende und diese in jeweils angemessener Gewichtung zusammenfassende Gesamtbefindlichkeit ein gewisses Maß an Idealisierung. Zu einer gegebenen Zeit geht sicher nicht alles, was für eine Person und ihre Existenz relevant ist, in exakt angemessener Gewichtung in ihre Gesamtbefindlichkeit ein. Zumeist dürften gewisse aktuelle Projekte, Tätigkeiten, Situationen, Gedanken, etc. aufgrund ihrer Aktualität und situativen Bedeutung die weniger aktuellen Angelegenheiten dominieren und überlagern. Auf diese Weise kann es auch leicht zu Selbsttäuschungen und zu den charakteristischen Schwankungen im Befinden von Personen kommen. Gleichwohl ist es sinnvoll, die Dimension des Gesamtbefindens als einen evaluativen „Vereinheitlichungsmechanismus" aller personalen Belange zu betrachten. Vgl. dazu auch die erhellenden Erläuterungen Tugendhats in seiner jüngsten Monographie *Egozentrizität und Mystik*, (2003, 90 f.).

es gut oder schlecht gehen kann und für deren Existenz dieser Umstand eine grundlegende Bedeutung hat.[3]

Im Hinblick auf diese Gesamtbefindlichkeit kommt eine weitere zentrale inhaltliche Verbindung zwischen hedonisch positiv oder negativ qualifizierten Empfindungen und den sonstigen Verhaltungen einer Person in den Blick: Wie es uns jeweils geht, ob gut oder schlecht und in welcher Hinsicht gut oder schlecht, hängt in einem signifikanten Masse davon ab, wie wir uns in der Welt situieren – also wie wir unsere gegenwärtige Lage, unsere persönliche Lebenssituation, unser bisheriges und unser gegenwärtig und künftig zu vollziehendes Sein *einschätzen*. Die Gesamtbefindlichkeit ist eine Art globale Einschätzung unserer momentanen Existenz und insofern *auch* eine kognitive Angelegenheit.

Die Dimensionen gespürte Valenz („gutes Gefühl – schlechtes Gefühl") und die Dimension Einschätzung der persönlichen Lage sind eng miteinander verschränkt. Die Einschätzung der eigenen Lage wird zu einer echten, existentiell verankerten Einschätzung dadurch, dass sie affektiv fundiert ist – dass es sich *gut anfühlt*, Erfolg zu haben, Ziele zu erreichen, in guten Lebensumständen zu sein und dass es uns andererseits *weh tut*, dass es uns *schmerzt*, mit unseren Projekten zu scheitern, aus angenehmen Situationen verdrängt zu werden, Personen oder Dinge, die uns wichtig sind, zu verlieren, oder ganz allgemein in Umständen zu sein, die wir als negativ betrachten. Positive und negative Gefühle, Lust und Unlust im hier relevanten Sinne, werden ihrerseits wiederum nur dann in ausreichendem Maße verständlich, wenn der Gehalt der jeweiligen Einschätzung berücksichtigt wird, die in ihnen steckt: Der Schmerz über den Verlust einer geliebten Person ist ein anderer Schmerz als der Schmerz über eine böse Erniedrigung durch einen Arbeitskollegen und beide unterscheiden sich wiederum von der schmerzlichen Erkenntnis des Athleten, dass er ein großes sportliches Ziel nicht wird erreichen können. Noch einmal deutlich anders – wenn auch strukturell nicht so verschieden von den zuerst genannten Beispielen wie oft angenommen – verhält es sich im Falle des im engeren Sinne körperlichen Schmerzes: Ein leichtes Stechen im Brustbereich bei einem Herzpatienten ist ein anderer Schmerz als ein Stechen derselben Intensität und Schärfe in seinem Oberschenkel nach sportlicher Anstrengung. In all diesen Fällen (nicht nur in den zuletzt genannten!) haben wir es mit affektiven Zuständen zu tun, die als somatische Schmerz-

[3] An dieser Stelle weist die hier entwickelte Konzeption Parallelen zum „aufgeklärten Hedonismus" Wolfgang Lenzens auf, allerdings halte ich die Idee einer prinzipiellen Summierbarkeit positiver und negativer Erlebnisse zu einer bestimmbaren Gesamtgröße, welche den „intrinsischen Wert" eines Lebens ausmachen soll, für problematisch. Zentral ist jedenfalls, dass die Dimension der intrinsischen „Werthaftigkeit" eines Lebens überhaupt mit der Dimension der hedonischen Valenz affektiver Zustände zusammenfällt. Vgl. Lenzen 1999, Abschnitte 2.1. und 2.2. sowie Lenzen 2004a, Abschnitt 3.

bzw. Unlustgefühle auftreten – Theorien, die dies vernachlässigen, müssen als Über-Intellektualisierungen dieser Gefühle abgelehnt werden.[4] Wir würden affektiven Erfahrungen jedoch deutlich unterbestimmen, wenn wir ihren Bezug auf eine konkrete lebensrelevante Situation, also ihren intrinsischen Zusammenhang mit einer kognitiven Situierung der Person in bestimmten Umständen, nicht berücksichtigten. Gefühle aller Art werden über ihre intentionalen Gehalte individuiert – dies ist die bleibende Einsicht der kognitiven Gefühlstheorien.[5] Wir werden jedoch sehen, dass dieser intentionale Bezug nicht vom „Empfindungsgehalt", also davon, *wie es sich anfühlt*, das in Frage stehende Gefühl zu erleben, getrennt werden kann. Ähnlich wie bei Wahrnehmungszuständen sind bei Gefühlen intentionaler und phänomenaler Gehalt untrennbar verschränkt.[6]

Die Gefühle einer Person sind also in ihrer Zugehörigkeit zur Dimension der Gesamtbefindlichkeit zu thematisieren. Von hier aus kommen die zentralen Merkmale des Affektiven in ihrer Relevanz für die personale Perspektive am klarsten in den Blick. Tugendhat verdeutlicht den wichtigsten Zusammenhang wie folgt:

> Wenn wir uns an der Frage „wie geht es dir¿' orientieren, so gibt es offenbar zwei einfachste Standardantworten: „gut" und „schlecht". Mit diesen gröbsten, unbestimmten Antworten ist eine Skala angezeigt, die von „ich bin glücklich" bis zu „ich bin verzweifelt" reicht, und diese Antworten scheinen etwas damit zu tun zu haben, ob einem das Leben ‚sinnvoll' oder ‚sinnlos' erscheint. Die Stimmung scheint uns also keineswegs vor das ‚nackte' Zu-Sein zu bringen, vielmehr erfahren wir es in ihr in einem bestimmten Wie,

[4] Die kognitiven Theorien Robert Solomons und Martha Nussbaums wären hier zu nennen – was an diesen Konzeptionen gleichwohl richtig ist, wird im 9. Kapitel thematisiert. Vgl. Solomon 1976 und 1988 sowie Nussbaum 2001.

[5] In der Kontroverse zwischen den Vertretern kognitivistischer Ansätze mit den frühen Vertretern der so genannten Empfindungstheorie (z.B. James 1884) hat sich die Individuierungsproblematik als entscheidend erwiesen: Würden affektive Zustände lediglich über ihre „gefühlte Qualität" und nicht zudem auch über ihren intentionalen Gehalt individuiert, wäre die Vielfalt sprachlich unterscheidbarer Gefühlstypen (Freude, Stolz, Wut, Eifersucht, Liebe, Schuld, Groll, Scham, Empörung, Hoffnung, Wehmut, Furcht, Hass, usw.) ein Rätsel. Ohne Rekurs auf klar spezifizierbare begriffliche Gehalte wäre zudem schleierhaft, wie Gefühle ihre unbestreitbaren inhaltlichen Einflüsse auf sonstige mentale Zustände, Überzeugungen, Urteile, Wünsche und Handlungen ausüben könnten. Weltbezug, Differenziertheit und potentielle Rationalität (im Sinne von rationaler Verbundenheit mit sonstigen propositional verfassten Zuständen) sind schlagende Argumente für die zentrale Intuition kognitiver Theorien, ohne dass deshalb schon die Angemessenheit einer starken kognitiven Theorie, die Gefühle etwa mit Urteilen und Überzeugungen *identifiziert*, verbürgt wäre. Vgl. Kenny 1963; Döring 2002a; sowie Slaby 2004a u. 2004b. Im 9. Kapitel erfolgt eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem gefühlstheoretischen Kognitivismus.

[6] Es ist eine besondere Explikationsaufgabe, zu zeigen, dass die These von der Individuierung über intentionale Gehalte tatsächlich für *alle* affektiven Zustände – also auch für körperliche Empfindungen – gilt. Ich gehe diese Aufgabe im 4. sowie im 6. Kapitel direkt an. Die Analogie von Gefühlen und Wahrnehmungen wird im 9. Kapitel näher erläutert.

> als gut oder schlecht, sinnvoll oder sinnlos. Auch bei den Affekten haben wir gesehen, dass die Sachverhalte, auf die sie sich beziehen, uns immer in der Weise betreffen, dass sie unser Wohl betreffen, dass wir sie im Affekt als gut oder schlecht für uns erfahren. (Tugendhat 1979, 207)

Affektive Zustände eröffnen eine grundlegende evaluative Dimension innerhalb der personalen Perspektive und ermöglichen Personen damit die gezielte Führung ihres Lebens. Durch Gefühle kommt eine lebensrelevante Unterscheidung zwischen „gut für mich" – „schlecht für mich" ins Spiel, und es ist nach dem Bisherigen leicht zu sehen, dass diese Unterscheidung wiederum unmittelbar mit der Motivation einer Person einhergeht, etwas Bestimmtes zu tun bzw. zu lassen. An der Affektivität bemisst sich, was eine Person zu tun gedenkt – ob sie mit ihrem Leben so weiter macht wie bisher, oder ob sie motiviert ist, ihr Leben, ihre künftige Existenz, ihr Handeln und Tätigsein in bestimmten Hinsichten zu verändern. Tugendhat fährt dementsprechend wie folgt fort:

> Wir haben schon bei den Affekten gesehen, dass man sie ohne den motivational-voluntativen Aspekt gar nicht definieren kann, und dasselbe gilt für die Stimmungen. Heidegger betont zwar, dass alles Verstehen (...) befindliches sei und umgekehrt (*SuZ*, 142). Aber den Zusammenhang hat er faktisch unberücksichtigt gelassen. Dieser besteht darin, dass es – was ja eigentlich selbstverständlich ist – eben das Sein ist, um das es geht, das als solches in der Stimmung als zu-seiendes erfahren wird. In der Stimmung erleiden wir den Rückstoss des Erfolgs und Misserfolgs unseres Wollens und Wünschens. Und insofern ‚geht es' uns ‚gut' oder ‚schlecht'. Wenn schließlich unser Wollen und Wünschen gar keinen Angriffspunkt mehr findet, wenn nichts mehr einen Sinn hat, ergibt sich eine Stimmung der Depression oder Verzweiflung. Und wie bei den Affekten ist natürlich auch die Stimmung ihrerseits der motivationale Ausgangspunkt eines Wollens, in diesem Fall nicht eines auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Wollens, sondern von dem, was wir auch umgangssprachlich genau zutreffend den Lebenswillen nennen. Jede Stimmung besteht daher in einer voluntativen Gesamtdisposition. (Tugendhat 1979, 208)

Tugendhat unterscheidet hier noch zwischen ungerichteten Stimmungen und gerichteten „Affekten" (womit er auf konkrete Begebenheiten bezogene Emotionen – also z.B. Furcht, Wut, Freude, Stolz oder Eifersucht meint) – wie wir jedoch bereits implizit anhand der bisherigen Thematisierung der Affektivität gesehen haben, steht hinter den eher oberflächlichen Differenzen zwischen verschiedenen Arten affektiver Zustände eine grundlegende Gemeinsamkeit, die es angemessen macht, zunächst Affektivität insgesamt zu behandeln. Sowohl bei Heideggers Behandlung der Befindlichkeit in *SuZ*, als auch in Tugendhats Rekonstruktion wird deutlich, dass beide von den Gemeinsamkeiten aller affektiven Phänomene ausgehen und diese in den Mittelpunkt ihrer Analysen rücken. Grundlegend ist die Affektivität als

solche – an allen affektiven Zuständen, so auch unsere Annahme, manifestieren sich in irgendeiner Form *alle* der genannten Merkmale, also sowohl die drei spezifischen Merkmale Motivationalität, hedonische Valenz und Passivität als auch das generische Merkmal Intentionalität.[7]

In der zitierten Passage thematisiert Tugendhat teils explizit, teils implizit sämtliche relevanten Merkmale der Affektivität: Die hedonische Valenz in ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit der motivationalen Wirksamkeit affektiver Zustände und auch das Merkmal der Passivität – denn dass wir den „Rückstoss" unserer Initiativen in der Stimmung „erleiden" bedeutet, dass uns die Affektivität unerbittlich damit konfrontiert, „wie es um uns steht" – ob wir es wahrhaben wollen oder nicht. Natürlich können wir versuchen, uns dieser affektiven Erkenntnis weitgehend zu verschließen, indem wir ausblenden und verdrängen, was die Evidenz des Gefühls uns anzeigt, und uns in Ablenkungen zerstreuen. Auch besteht die Möglichkeit einer aktiven Einflussnahme auf die Gefühle – etwa in Form von bewussten Neubewertungen unserer Lebensumstände, die eventuell bei Lichte besehen und nach rationaler Überlegung anders erscheinen als es die spontanen Gefühle nahe legen. Es gibt zahlreiche Möglichkeiten einer aktiven Einwirkung auf Gefühle und manche setzen bereits so früh an, dass sie durchaus als eine Art Modellierung des Fühlens selbst betrachtet werden können. Gleichwohl gilt, dass das Affektive zunächst „über uns kommt" und dabei einer unwillkürlichen Erstbewertung von Aspekten unserer Lebenssituation gleichkommt. Außerdem bilden die Gefühle auch im weiteren Verlauf von Bewertungen und aktiven Lebensvollzügen eine wichtige Korrekturinstanz und markieren insofern eine natürliche Grenze für etwaige „Selbstbetrugsversuche".[8]

Eher beiläufig erwähnt Tugendhat in der zitierten Passage eine zentrale These Heideggers: Alles Verstehen sei befindliches und umgekehrt. Wir sind nun in einer Position, das damit Gemeinte zu verstehen und in seiner Relevanz für die Konzeption der personalen Perspektive in einer Welt einzuschätzen. Zu Beginn des § 31 von *Sein und Zeit* („Das Da-Sein als Verstehen") heisst es:

> Die Befindlichkeit ist *eine* der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des „Da" hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das *Verstehen*. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, dass sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes. Wenn wir dieses als fundamentales Existenzial interpretieren, dann zeigt sich damit an, dass dieses Phänomen

[7] Die ausführliche Begründung dieser weit reichenden Annahme erfolgt in Kap. 4–7.

[8] Dies zeigen auch erste empirische Untersuchungen zur Effektivität von Affekt-Unterdrückungen im Vergleich mit kognitiver Neubewertung. Wo lediglich „verdrängt" oder unterdrückt wird, scheint die Wahrscheinlichkeit eines Rebound-Effekts, also einer Wiederkehr der unterdrückten Gefühle, weitaus höher als im Falle einer begründeten Neubewertung der auslösenden Situation.

> als Grundmodus des *Seins* des Daseins begriffen wird. „Verstehen" dagegen im Sinne einer möglichen Erkenntnisart unter anderen, etwa unterschieden von „Erklären", muss mit diesem als existenziales Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens interpretiert werden. (*SuZ*, 142 f.)

Deutlich wird hier, dass Heidegger unter „Verstehen" nicht einen bestimmten Modus von Erkenntnis versteht, sondern die grundlegende Vollzugsform des Seins des Daseins – in unserer Terminologie: die grundlegende Vollzugsform der personalen Existenz. Verstehen wird dementsprechend von Heidegger auch als *Seinkönnen* bezeichnet (S. 143). Gemeint ist die aktivische Seite der personalen Existenz – das Handlungsvermögen, wie wir es im letzten Kapitel bestimmt haben.[9] Die Befindlichkeit ist die Kehrseite dieses Vermögens – gleichsam dessen natürliches Gegenstück: In der Befindlichkeit manifestiert sich, dass eine Person ihr Sein innerhalb ihr vorgegebener Umstände notwendig *zu vollziehen hat*. Steht das Verstehen für die *Möglichkeiten* einer Person, so oder so sein *zu können*, so steht die Befindlichkeit für die *Notwendigkeit*, im Rahmen vorgegebener Umstände jeweils irgendwie sein *zu müssen*. Dass Befindlichkeit je ihr Verständnis habe und umgekehrt jedes Verstehen „immer gestimmtes" sei, bedeutet demnach zunächst, dass die aktive Dimension des Handeln*können*s und die passive Dimension des (in einer bestimmten Situation im Rahmen vorgegebener Möglichkeiten) Handeln*müssens* engstens verschränkt sind. Angesichts des bisher Entwickelten kann dieser Zusammenhang auch so beschrieben werden: Die Affektivität konfrontiert eine Person mit ihrer aktuellen Situation in ihrer jeweiligen Bedeutsamkeit für mögliche Handlungen und zugleich damit, dass in irgendeiner Weise auf die vorliegenden situativen Umstände reagiert werden muss. Die passiv erlebte hedonische Valenz – dass es uns angesichts gegebener Umstände in irgendeiner Hinsicht gut oder schlecht geht – ist ein *gespürter Handlungsdruck*. Dieser manifestiert sich direkt, wenn es uns angesichts von etwas schlecht geht, denn dann sind wir unweigerlich bestrebt, diese missliche Situation zu verlassen oder die vorliegenden Umstände zum Positiven zu verändern. Indirekt gilt das aber auch für die positiven Gefühle – zwar ist eine Person laut Heidegger in der „gehobenen Stimmung" vorübergehend dem „Lastcharakter" ihrer Existenz, also dem als eine Belastung gespürten Zwang des ständigen Handelnmüssen, „enthoben",[10] doch das heißt nicht, dass sie deshalb ohne jegliche Motivation

[9] Vgl. *SuZ*, 143: „Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist." Vgl. dazu auch Tugendhat 1979, 210 ff.

[10] Vgl. *SuZ*, 135.

wäre. Im positiven Gefühl richtet sich die Motivation darauf, den angenehmen Zustand nach Möglichkeit zu erhalten. Kein noch so angenehmer Zustand dürfte als ein Zustand empfunden werden, zu dessen Aufrechterhaltung und zu dessen Genuss es *keinerlei* Initiative bedürfte. Insofern motivieren auch positive Gefühle unweigerlich.[11]

Heidegger und Tugendhat betonen zu Recht den praktischen Charakter von Verstehen und Befindlichkeit. Verstehen bedeutet *Seinkönnen*.[12] Gleichwohl geht man nicht fehl, wenn man Heideggers These *zudem* auch so versteht, dass sie den üblichen Sinn des Wortes Verstehen – Verstehen als eine Art von Erkenntnis – nach wie vor mit umfasst. Dann bedeutet, dass Befindlichkeit je ihr Verständnis habe und jedes Verstehen befindliches sei, *auch dies*: dass jeder affektive Zustand eine implizite Kenntnis der aktuell bedeutsamen Umstände einschließt und dass andersherum jedes Verstehen, zumindest aber jedes Verstehen lebensrelevanter Begebenheiten, affektive Anteile aufweist. Insofern taucht im Rahmen der Konzeption der personalen Perspektive die Grundidee der kognitiven Gefühlstheorien in einer gleichsam existentiell eingebetteten Form wieder auf: Gefühle sind immer auch eine implizite Einschätzung der aktuell herrschenden Situation hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit für die eigene Existenz. Gefühle haben insofern einen *kognitiven Gehalt* – auch wenn dieser als unselbständiges Element in einem umfassenderen Geschehen, also als „gebunden" im Vollzug der personalen Existenz mittels Handlungen und Tätigkeiten, verstanden werden muss.[13]

Dieser implizite kognitive Gehalt der Gefühle wird im Folgenden als ein Leitfaden für die genauere Thematisierung der Hauptklassen affektiver Zustände fungieren. Alle Gefühle müssen als auf *Bedeutsamkeit* bezogen betrachtet werden. Ein genaueres Verständnis der Bedeutsamkeit und des spezifischen Bezugs der personalen Perspektive auf Bedeutsamkeit läuft somit unmittelbar auf ein Verständnis affektiver Zustände hinaus. Wichtig

---

[11] Dies mag nicht *zu jeder Zeit* des aktualen Erlebens eines angenehmen Gefühls der Fall sein, aber mit Sicherheit zu irgendeiner Zeit – entweder während des Erlebens, oder danach, wenn man sich an das positive Gefühl erinnert und wünscht, wieder in einem solchen oder einem diesem Gefühl ähnlichen Zustand zu sein.

[12] Dies wird oft in Form der These vom Primat des *knowing how* vor dem *knowing that* rekonstruiert: Fertigkeiten, Fähigkeiten (und übertragen auf die Existenz im ganzen: die Fähigkeit, das eigene Leben zu führen) seien grundlegender als die distanzierte Erkenntnis von Sachverhalten. Insbesondere der amerikanische Heidegger-Exeget Hubert Dreyfus hat dies in den Mittelpunkt seiner Deutungen von *SuZ* gerückt (vgl. Dreyfus 1991 u. 2004).

[13] Also im Sinne dessen, was Heidegger die „Sicht" nennt – diejenige Art von Erkenntnis, die das praktische Verhalten „führt" und die sich in Heideggers Analyse differenziert in „Umsicht" (im Falle handwerklicher und sonstiger praktischer Verrichtungen („Besorgen")), „Rücksicht" (im Umgang mit Mitmenschen) und „Durchsichtigkeit" der eigenen Existenz (also die „wohlverstandene Selbsterkenntnis"). Vgl. *SuZ*, 146.

ist, dass bei dem Bestreben, ein solches geschärftes Verständnis von Bedeutsamkeit und affektiven Zuständen zu erlangen, die bis hierher beschriebenen für die personale Perspektive in einer Welt konstitutiven Zusammenhänge nicht ausgeblendet, sondern jederzeit mitbedacht und berücksichtigt werden müssen. Andernfalls käme es zu problematischen Verzerrungen – und letztlich zu unangemessenen Theorien der menschlichen Gefühle.[14]

Bedeutsamkeit als das formale Objekt affektiver Zustände hängt sowohl eng mit der hedonischen Dimension der Affektivität, als auch mit spezifischen materiellen Konfigurationen in der Umwelt der handelnden Person zusammen. Bedeutsamkeit ist damit kein rein objektives Phänomen, wenn die Objektivität einer Sache als ihre vollständige Unabhängigkeit sowohl von der Verfassung des sich auf diese Sache Beziehenden als auch vom Vorgang des Sich-Beziehens selbst verstanden wird. Und andererseits ist Bedeutsamkeit auch kein vollständig subjektives Phänomen, wenn die Subjektivität von etwas als das alleinige Resultat einer Projektion von Eigenschaften eines Wesens (Subjekt) auf eine Welt betrachtet wird, und die Beschaffenheit dieser Welt als von diesen Projektionen in jedem Sinne unabhängig aufgefasst wird. Bedeutsamkeit ist in Bezug auf diese komplementären Konzeptionen von „objektiv" und „subjektiv" ein Hybridphänomen, dessen ontologischer Status dringend einer genauen Klärung bedarf. Einerseits wollen wir an der robusten Intuition festhalten, dass gewisse Begebenheiten für eine handelnde Person objektiv bedeutsam sind – gewisse Konfigurationen in der Umwelt eines Akteurs sind so beschaffen, dass sie seine Aktivitäten ermöglichen, befördern, erleichtern etc. Andere Konfigurationen sind so beschaffen, dass sie Aktivitäten der Person erschweren, stören, verhindern oder sogar von vornherein unmöglich machen. Andererseits wird nur solches als bedeutsam *erfahren* und somit für eine Person *motivational relevant*, das von der Person in einer ganz spezifischen Weise aufgefasst wird – eben vermittels hedonisch qualifizierter Gefühle, oder,

[14] Sowohl kognitive Gefühlstheorien als auch die diesen direkt entgegen gesetzten Empfindungstheorien und die als eine Art Kompromiss zwischen beiden vorgeschlagenen Mehr-Komponenten-Theorien gehen m. E. vor allem auch deshalb fehl, weil sie diese konstitutiven Zusammenhänge zwischen Gefühlen und der personalen Perspektive nicht angemessen berücksichtigen. Dadurch wird der höchst komplexe Weltbezug affektiver Zustände falsch beschrieben. Die vorliegende Untersuchung verzichtet weitgehend auf ausführlichere Darstellungen und auf explizite Kritik dieser viel diskutierten philosophischen Gefühlstheorien. Allerdings werden an einigen Stellen deutliche Querverbindungen sichtbar und dann auch entsprechend ausgewiesen. Eine diese Verbindungen besteht, wie bereits angedeutet, zwischen der hier entwickelten Konzeption und den so genannten kognitiven Theorien der Gefühle. Vgl. dazu Kapitel 9. Das Verhältnis der Grundannahmen von kognitiver Theorie, Empfindungstheorie und Mehr-Komponenten-Theorie bildet zudem den Hintergrund der meisten Diskussionen von relevanten Aspekten der Gefühle in den nachfolgenden Kapiteln. Gute und aktuelle Übersichtsdarstellungen der einschlägigen gefühlsphilosophischen Debatten sind Deigh 1994, de Sousa 2003, Döring 2002a, Hartmann 2005 und Voss 2004, II. Teil.

wie wir auch sagen werden, vermittels *evaluativer Empfindungen*. Wenn wir zudem bedenken, dass evaluative Empfindungen auch entscheidend an der Auszeichnung gewisser Handlungen und Tätigkeiten der Person als möglicher Seinsweisen beteiligt sind (z.B. in Form von Freude an bestimmten Tätigkeiten), und insofern der Faktor „Aktivität der Person", der in vielen Fällen überhaupt erst bestimmt, welche Umweltkonfigurationen in welcher Form für die Existenz der Person relevant sind, selbst teilweise von affektiven Zuständen der Person abhängig ist, wird klar, dass die Bedeutsamkeit von etwas *auch* in einer grundlegenden Form von den Gefühlen der Person abhängig sein muss. Der evaluative Gehalt von Empfindungen ist konstitutiv daran beteiligt, dass gewisse Begebenheiten für die Person bedeutsam werden. Diese Überlegung zeigt zudem, dass gar nicht sauber getrennt werden kann zwischen denjenigen die Bedeutsamkeit konstituierenden Faktoren, die ausschließlich der Beschaffenheit der objektiven Welt geschuldet sind, und denjenigen, die ausschließlich auf das Konto von evaluativen Empfindungen gehen. Hier besteht eine derart enge Verschränkung, dass einfache und einseitige Lösungen zum Scheitern verurteilt sind. Es resultiert daher eine Konzeption, der zufolge Bedeutsamkeit *sowohl* objektiv in der Welt vorhanden *als auch* zugleich auf nachvollziehbare Weise abhängig von der spezifischen Verfassung (insbesondere der Affektivität) eines sich auf sie beziehenden Wesens ist.[15]

Dieser komplizierte Zusammenhang, der hier nur grob angedeutet werden konnte, markiert ein zentrales Explikationsziel der vorliegenden Untersuchung. Im übernächsten Abschnitt dieses Kapitels erfolgen weitere präzisierende Erläuterungen der dafür relevanten Ausgangssituation. Zuvor jedoch gilt es, den Aspekt der Motivationalität affektiver Zustände noch näher zu erläutern, da auch dieser eng mit dem Bedeutsamkeitsbezug zusammenhängt.

3.2 Affektivität und rationale Motivation

Affektive Zustände sind motivationale Zustände. „Der Schmerz ist der Stachel der Tätigkeit", wusste Kant.[16] Das lässt sich zunächst an einfachen

[15] Ein weiterer an der Konstitution von Bedeutsamkeit beteiligter Faktor wurde noch gar nicht genannt: Auch intersubjektive Normierungsprozesse gehen in die Bedeutsamkeitskonstitution ein – Bedeutsamkeitskonstitution ist immer *auch* ein soziales Geschehen. Autoren, die dies im Anschluss an Wittgenstein betont haben und die insgesamt Entscheidendes zur Entwicklung dieser komplexen Konzeption beigetragen haben sind John McDowell (1983, 1985) und David Wiggins (1987). Vor allem im 8. Kapitel wird die hier nur skizzierte Konzeption des ontologischen Status von Bedeutsamkeit im Anschluss an diese Arbeiten detailliert entwickelt.

[16] Kant 1798, 231. Aufschlussreich ist auch, was auf diesen Satz folgt: „Der Schmerz ist der Stachel der Tätigkeit, und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblosigkeit eintreten." Ohne Schmerz – wir sollten dies im Sinne der hier entwickelten

vortheoretischen Beobachtungen festmachen: In vielen Fällen veranlassen uns unangenehme Gefühle, unseren momentanen Zustand schnellstmöglich zu verlassen. Schmerzen lassen uns nach unmittelbarer Linderung streben; unangenehme Emotionen meistens danach, die Situation, auf die sie sich beziehen, entweder zum Positiven zu verändern oder ihr zu entfliehen. Positive Gefühle sind ebenfalls Motivatoren *par excellance*: Meistens streben wir sie an – vielfach auch dann, wenn wir sehr wohl wissen, dass sie schädliche Folgen für uns haben können (wir rauchen und trinken weiter). Angenehme Gefühlszustände verleiten uns dazu, uns nach Möglichkeit in ihnen zu halten oder sie sogar noch weiter zu intensivieren. Sehr wichtig sind in diesem Zusammenhang diejenigen positiven Gefühle, die direkt mit der Ausübung bestimmter Tätigkeiten zusammenhängen. Denn Tätigkeiten, die uns *als solche* angenehm sind, üben wir um ihrer selbst willen aus und nicht primär deshalb, weil wir mit ihnen ein Ziel erreichen wollen.[17] Tätigkeiten aber, die wir um ihrer selbst willen ausüben, sind wiederum Kandidaten für diejenigen unserer Tätigkeiten, durch die wir zu dem werden, was wir sind – jedenfalls im Idealfall: Diese Tätigkeiten wären dann Kandidaten für die *Seinsweisen*, aus denen unsere personale Existenz letztlich „besteht".

Dass affektive Zustände generell motivieren, ist allerdings nicht so zu verstehen, dass uns alle affektiven Zustände in der gleichen Weise motivieren. Denn es bedarf ebenfalls nur recht oberflächlicher Betrachtungen unseres alltäglichen Verhaltens um zu sehen, dass eine solche Einförmigkeit nicht gegeben ist. So spielen beispielsweise Unterschiede in der Intensität der Gefühle eine differenzierende Rolle: Starke Schmerzen motivieren stärker und anders als ein leichtes Unwohlsein. Rasender Zorn motiviert anders als eine kaum merkliche Verstimmtheit. Keineswegs stimmt auch die einfache Formel, wonach uns unangenehme Gefühle zu Versuchen motivieren, unseren Gefühlszustand zu verändern, während uns angenehme Gefühle dazu verleiten, uns in diesen Zuständen zu halten, in allen Fällen. Bei den unangenehmen Stimmungen und auch bei einigen Emotionen, ist es paradoxerweise oftmals genau umgekehrt: sie motivieren oft gerade nicht in die Richtung einer Änderung des affektiven Zustands zum Positi-

Konzeption ausweiten zu: ohne unangenehme Empfindungen – wäre unser Leben nicht das, was es faktisch ist, denn uns würde die Motivation fehlen, überhaupt irgendetwas zu tun. Die guten Gefühle betrachtet Kant ebenfalls als Motivatoren: „[W]as ebenso mich antreibt, [meinen Zustand] zu erhalten (in ihm zu bleiben): ist mir angenehm, es vergnügt mich" (ibid.). Im übrigen scheint es mir ein Mythos oberflächlicher Kant-Deutungen zu sein, dass Kant auch Motivation durch „reine Vernunft" unter Ausschluss *jeglicher* Verbindung zur Affektivität kenne und auszeichne – das moralische Handeln aus „Achtung vor dem Gesetz" muss ebenfalls als affektiv verankert betrachtet werden, da Kants „Achtung" als ein, wenngleich besonderer, Gefühlszustand verstanden werden muss. Darauf hat nicht zufällig Heidegger hingewiesen, vgl. Heidegger 1975, 188 ff.

[17] Vgl. zu dieser Thematik die aufschlussreiche Erläuterung Tugendhats (1979, 212).

ven, sondern veranlassen uns gerade, Dinge zu tun, welche die schlechte Stimmung noch verstärken. Depressionen scheinen sogar oft gerade zum Nichtstun „zu motivieren", d. h. sie schalten die sonstigen Antriebe aus und lassen den unter ihnen Leidenden träge vor sich hin dämmern – wodurch die Depression gewöhnlich noch verstärkt wird. Eifersucht, Hass, Wut und andere negative Emotionen können ebenfalls zu Handlungen führen, die diese negativen Gefühle noch verstärken: Der vom Eifersuchtswahn Befallene sucht zwanghaft nach Anhaltspunkten für die vermeintliche Untreue des Partners, auch wenn dadurch das schlimme Gefühl immer weiter gesteigert wird.

Diese Verschiedenheiten in der Art und Weise, wie unterschiedliche affektive Zustände jeweils motivieren, dürfen uns jedoch nicht von dem *globalen* Zusammenhang zwischen Affektivität und Motivation ablenken: Ohne Affektivität wären wir überhaupt nicht motiviert, irgendetwas zu tun. Das ist der entscheidende Punkt – die zentrale Rolle der Affektivität im Gefüge der personalen Perspektive. Und es ist weiterhin evident, dass dieser Umstand der Valenzdimension der Affektivität geschuldet ist: Weil Gefühle entscheidend daran beteiligt sind, dass es uns gut oder schlecht geht, und weil es uns – sehr vereinfachend gesagt – im Leben letztlich darum geht, dass es uns gut geht, sind Gefühle insgesamt die Motivatoren schlechthin. Dieser Grundtatbestand ist mit zahlreichen unterschiedlichen Ausprägungen der jeweiligen motivationalen Wirksamkeit der einzelnen Klassen von affektiven Zuständen vereinbar. Außerdem impliziert er keineswegs, was offenkundig falsch wäre: dass der Mensch jederzeit nur den Gefühlen und Neigungen des Augenblicks entsprechend handeln könne. Personen sind offenkundig in der Lage, einem gegenwärtigen Vergnügen zu entsagen, um damit ein späteres Gut anzustreben. Ebenso ist es ihnen auch umgekehrt möglich, zwischenzeitliches Unwohlsein bewusst auf sich zu nehmen, um ein als gut bewertetes Ziel zu erreichen. Als begrifflich denkende, sich selbst und die Welt verstehende Wesen verfügen Personen über von ihren unmittelbaren Gefühlen abstrahierte evaluative Kategorien wie „gut" und „schlecht",[18] durch die ihre Bewertungen nicht länger ausschließlich an die Gefühle des Augenblicks gebunden sind. Gleichwohl gilt, dass diese evaluativen Begriffe letztlich auf die Dimension des allgemeinen Wohlergehens bzw. Leidens verweisen, und dass diese nicht unabhängig von der Affektivität gegeben ist. Insofern gründen alle evaluativen Kategorien in der Affektivität.[19]

Der globale Zusammenhang zwischen hedonischer Valenz, Motivation und dem Ausführen bestimmter Handlungen, die jeweils darauf abzielen,

[18] Und überdies neben diesen allgemeinsten bzw. „dünnsten" natürlich über zahlreiche inhaltsreichere bzw. „dicke" evaluative Begriffe.

[19] Zur Thematik der „evaluativen Begriffe" vgl. unten Kapitel 11, Abschnitt 11.1.

unser momentanes oder künftiges affektives Befinden zu verbessern, ist ein rationaler Zusammenhang. Die Dimension der allgemeinen Befindlichkeit einer Person ist die tiefste Ebene subjektiver Vernunft – und zwar in folgendem Sinne: Wenn sich etwas schlecht anfühlt, haben wir einen *prima facie* Grund, es zu meiden; wenn sich etwas gut anfühlt, haben wir einen *prima facie* Grund, es anzustreben. Das heißt, die Motivation durch affektive Zustände ist nicht ein blinder Antrieb im Sinne eines bloßen Drangs, bestimmte Bewegungen auszuführen, sondern immer auch eine *rationale* Motivation: Der durch Gefühle Motivierte hat einen Grund, das zu tun, wozu er durch sein Gefühl motiviert ist und kann dies gegebenenfalls auch in Form einer expliziten Begründung seines Tuns anführen.[20] Die oben angesprochene und im Folgenden präziser zu entwickelnde These von der Verstrickung von intentionalem und phänomenalen Gehalt affektiver Zustände gewinnt in diesem Zusammenhang eine besondere Relevanz: Wie insbesondere Sabine Döring und Bennett Helm gezeigt haben, können affektive Zustände das meta-ethische Problem der rationalen Motivation gerade aufgrund dieses innigen Zusammenhangs von propositionalen Gehalten, die potentiell in rationale Rechtfertigungsbeziehungen eingehen, und den eine Person somatisch „bewegenden" phänomenal-hedonischen Empfindungen, lösen. Die körperlich und phänomenal fundierte Antriebskraft und der rationalisierende propositionale Gehalt fallen bei affektiven Zuständen in eins. Bennett Helm hat diesbezüglich die Rolle der hedonischen Valenz betont. Er liefert eine im Vergleich zu den üblichen Thematisierungen unkonventionelle Konzeption von Schmerz- und Lust-Empfindungen, die verständlich macht, wie Empfindungen dieser Art sowohl als begrifflich verfasst und somit als potentiell rationalisierend, als auch als motivierende positive bzw. negative Körpergefühle verstanden werden können. Das Ergebnis von Helms Überlegungen, das für die im Folgenden zu entwickelnde Explikation von zentraler Bedeutung ist, lässt sich vorgreifend so charakterisieren: Gefühle, verstanden als evaluative Empfindungen (bei Helm ganz explizit: „pleasures and pains") lassen die handelnde Person das mittels einer potentiellen Handlung Anzustrebende (oder zu Meidende) als etwas erfahren, das *wert ist*, angestrebt (oder gemieden) zu werden. Damit schließt sich der Kreis zur oben beschriebenen Bedeutsamkeit als dem formalen Objekt affektiver Zustände – etwas, das wert ist, angestrebt

[20] Bennett Helm ist demnach zuzustimmen, wenn er die Art der Motivation durch emotionale Zustände wie folgt charakterisiert: "The way in which emotions motivate is not merely by disposing us to behave in a certain way; emotions are not simply brute causes, pushing or pulling us in determinate ways. Rather, emotions motivate by providing reasons for intentional action, reasons that stem from the evaluation of their targets in light of their formal objects." (Helm 2001, 43). Wie wir unten sehen werden, versteht Helm diese affektiven Evaluationen, die unmittelbar motivational wirksam sind, als Formen eines spezifischen Gefallens bzw. Missfallens an etwas (als intentionale „pleasures and pains"; vgl. Helm 2001, Abschnitt 2.2.). Vgl. auch unten, Kapitel 4, Abschnitt 4.3.2.

oder gemieden zu werden ist nichts anderes als eine *bedeutsame* Begebenheit.[21]

3.3 Affektivität und Wünsche

Wenn man Davidsons Texte zur Natur mentaler Zustände nur oberflächlich liest, kann der Eindruck entstehen, es fehlte in ihnen jeglicher Bezug auf die hier thematisierte Dimension der Affektivität. Der Eindruck täuscht. Die Verbindung zwischen dem hier Beschriebenen und Davidsons Konzeption des Mentalen wird deutlich, wenn wir uns eine wichtige Klasse der von Davidson thematisierten propositionalen Einstellungen näher anschauen: die Wünsche.[22] Wünsche sind in vielen grundlegenden Fällen Erscheinungsformen der Affektivität im hier entwickelten Sinne des Wortes – viele unserer Wünsche sind affektive Zustände. Grundlegender ist allerdings der im letzten Abschnitt beschriebene Strukturzusammenhang: Wir hätten überhaupt keine Wünsche, wenn wir nicht „fühlende Wesen" wären. Ohne Affektivität keine Wünsche, folglich keine Motivation und kein Handeln. Dieser Zusammenhang besteht, weil der Begriff des Wunsches nur dann ein Existenzrecht hat, wenn sich Wünsche trennscharf von einer bloßen „Zielorientiertheit" einfacher intentionaler Systeme, denen niemand Bewusstsein und eine subjektive Perspektive zuschreiben würde, unterscheiden lassen: ein Wunsch ist etwas, das eine Evaluation des jeweils Erwünschten als für den Wünschenden *bedeutsam*, als wert, angestrebt oder gemieden zu werden, enthält. Solche Evaluationen aber verweisen auf die Dimension der Affektivität, weil nur diese einem Wesen das Vermögen verleiht, zwischen „gut für mich" und „schlecht für mich" gleichsam am eigenen Leibe zu unterscheiden.[23] Allerdings lässt diese These Raum für die Möglichkeit,

[21] Helm entwickelt seine umfassende Theorie in seiner Monographie *Emotional Reason* (2001); eine hilfreiche Kurzfassung des zentralen Gedankengangs findet sich in Helm 2002; auf Sabine Dörings strukturell ähnliche, in einigen zentralen Punkten jedoch signifikant von Helm abweichende Emotionstheorie gehe ich im Laufe der Untersuchung noch mehrfach ein. Ausführlich entwickelt Döring ihre Konzeption in ihrer Habilitationsschrift „Gründe und Gefühle. Rationale Motivation durch emotionale Vernunft" (vgl. Döring, *im Erscheinen*).

[22] Typisch für das, was sich in Davidsons Texten zu der hier diskutierten Thematik findet, sind wenig informative Passagen wie die folgende: „In addition to the relations among beliefs, there are the relations between beliefs on the one hand and evaluative attitudes on the other. It is doubtful that a creature could be credited with beliefs if it did not also have desires, for it is an essential aspect of beliefs that they affect, and are evidenced by, behavior. Evaluative attitudes, including desires, intentions, moral convictions, views about duties, and obligations, are also propositional attitudes" (Davidson 1997a, 125).

[23] Helm formuliert die Abgrenzung von Wünschen und blosser Zielorientiertheit wie folgt: „Desires must be distinguished from mere goals in that a desire normally says something in favor of pursuing the relevant course of action in light of its significance to the subject. What this notion of significance adds that is lacking from the mere notion of a

dass es auch Wünsche gibt, die nicht *selbst* affektive Zustände sind, auch wenn sie indirekt von der Affektivität der personalen Perspektive insgesamt abhängen und es sie also nicht gäbe, wenn Personen nicht fühlende Wesen wären. Dies aber passt wiederum gut zu den von Davidson stark gemachten Individuationskriterien propositionaler Einstellungen.

Die grundlegenden Fälle sind solche Wünsche, die mit einer mehr oder weniger auffälligen, spürbaren „Phänomenologie" einhergehen, also Wünsche, die zu haben sich gut oder schlecht anfühlt. Kandidaten dafür können nur *aktuale Wünsche* sein, also solche, die uns in irgendeiner Form als Wünsche bewusst sind. Aktuale Wünsche sind von *dispositionalen Wünschen* zu unterscheiden: dauerhaften Einstellungen, deren Bestand nicht davon abhängt, dass wir *zu jeder Zeit* irgendwelche ihnen gemäße Gedanken oder Gefühle haben. Gefordert ist lediglich, dass sich die dispositionalen Wünsche hin und wieder in Form von aktualen Wünschen manifestieren.

Ein Blick auf die alltägliche Erfahrung zeigt, dass es sich bei zahlreichen unserer aktualen Wünsche um affektive Zustände handelt. Wer Hunger hat und den dringenden Wunsch verspürt, etwas zu essen, der ist in einem Zustand, der die Kriterien des Affektiven erfüllt: es handelt sich um ein Widerfahrnis (Passivität), das sich entweder gut oder schlecht anfühlt (Valenz) und das uns, falls keine stärkeren anders lautenden Wünsche vorliegen, rational zu Handlungen motiviert, die uns der Erfüllung des Wunsches näher bringen (Motivation). Der Wunsch, etwas zu essen, hat keine in all seinen Erscheinungsformen gleichartige Valenz, sondern fühlt sich entweder gut oder schlecht an: Je nach den gegebenen Umständen kann es sich um ein schmerzliches Gefühl des Mangels – dann, wenn kein Essen verfügbar und der Weg zum nächsten Restaurant oder Supermarkt noch weit ist – oder aber um ein Gefühl der Vorfreunde handeln: etwa, wenn man weiß, dass es in Kürze ein leckeres Mittagessen geben wird.

Es gibt nun aber auch zahlreiche Wünsche, die wir aktual nennen würden, obwohl sie nicht mit heftigen angenehmen oder unangenehmen Empfindungen einhergehen. Nicht alle unsere Wünsche gründen in starken körperlichen Bedürfnissen. Nicht alle unsere Wünsche haben eine auffällige Phänomenologie als affektive Zustände. Ergibt sich daraus ein berechtig-

---

goal is that the end in question is good, at least in the sense of being worth pursuing for the subject" (1994, 319). Auch Wolfgang Lenzen weist auf diese konstitutiven Zusammenhang zwischen echten Wünschen und positiven oder negativen Empfindungen hin: „Der Begriff echten Wollens oder Wünschens (bzw. allgemeiner: jeder intrinsisch konative Begriff) setzt jedoch voraus, daß das jeweilige Subjekt S überhaupt in der Lage ist, irgendwelche positiven und negativen Empfindungen zu verspüren. Genauer muß S fähig sein, sich in irgendeiner Weise darüber zu freuen, wenn p tatsächlich eintritt, es hingegen als unerfreulich, unangenehm, eventuell schmerzhaft zu empfinden, wenn p nicht eintreten sollte. Wenn es für ein Wesen S gefühls- bzw. erlebnismäßig völlig egal ist, ob p eintritt oder nicht, dann kann man auch nicht davon sprechen, daß S wirklich wünscht daß p." (Lenzen 2004a, 99)

ter Einwand gegen die hier vertretene Konzeption des Affektiven als dem einzigen grundlegenden Motivationsvermögen?

Ein erster interessanter, aber letztlich erfolgloser Versuch, dieser Problematik zu begegnen, stammt von David Hume. Seine Strategie besteht in dem Versuch, nachzuweisen, dass entgegen dem ersten Anschein doch *sämtliche* Wünsche als affektive Zustände betrachtet werden müssen. In den Fällen, wo es uns so scheine, als seien wir zu etwas motiviert, ohne dass wir uns in einem auffälligen affektiven Zustand befänden, handele es sich eben nicht um auffällige, sondern um *unauffällige* affektive Zustände: um *calm passions*. Weil es sich dabei um „ruhige" Gemütsbewegungen handelte, tendierten wir dazu, sie mit reinen „Vernunftoperationen" zu verwechseln:

> These desires are of two kinds; either certain instincts originally implanted in our natures, such as benevolence and resentment, the love of life, and kindness to children; or the general appetite to good, and aversion to evil, consider'd merely as such. When any of these passions are calm, and cause no disorder in the soul, they are very readily taken for the determinations of reason, and are suppos'd to proceed from the same faculty, with that, which judges of truth and falsehood. (Hume 1739/40, 417)

In einem hat Hume sicher Recht: es gibt derartige *calm passions*, also schwache und daher phänomenologisch unauffällige Gefühle tatsächlich, und sie treten sehr häufig auf. Humes Beobachtung passt gut zur hier entwickelten Konzeption der Affektivität, wonach unser gesundes Wachleben ständig zumindest von Hintergrund-Gefühlen „durchprägt" ist und wonach die auffälligen Gefühle (die wir ja auch umgangssprachlich oft emphatisch als „Affekte" oder „Leidenschaften" bezeichnen), lediglich Modifikationen dieser stets gegenwärtigen Hintergrundaffektivität sind. Es mag auch stimmen, dass viele dieser ruhigen Gefühle an der Motivation unserer Handlungen und Tätigkeiten beteiligt sind. Gleichwohl erscheint es unplausibel, dass wirklich *jeder* unserer Handlungen ein spürbarer und folglich affektiver Wunsch vorhergehen soll. Wenn die These von der Hintergrundaffektivität stimmt, so geht zwar trivialerweise jeder Handlung irgendein affektiver Zustand vorher, aber das liegt eben nur daran, dass wir, solange wir gesund und bei Bewusstsein sind, ständig *irgendwelche* Gefühle haben – diese sind aber keineswegs immer auf die nächste anstehende Handlung bezogen. Nicht jede Handlung wird direkt von einem ihr vorhergehenden, starken oder schwachen affektiven Zustand motiviert.

Humes Fehler ist typisch für eine empiristische Philosophie des Geistes. Der wahre Satz „Ohne Affektivität keine Motivation und folglich kein Handeln" wird als empirischer Allsatz gedeutet: *Jeder einzelnen* Handlung müsse ein spezifischer affektiver Motivationszustand vorhergehen. Es wird übersehen, dass dieser Satz auch eine strukturelle Lesart hat. „Ohne Affektivität keine Motivation und folglich kein Handeln" kann auch so verstanden werden, dass Affektivität *insgesamt* als eine notwendige Bedingung für

die Handlungsfähigkeit von Personen ausgewiesen wird. So verstanden, impliziert dieser Satz keineswegs eine These bezüglich der unmittelbaren Vorgeschichte *jeder einzelnen* Handlung.

Liest man den genannten Satz als Aussage über eine notwendige Bedingung, kann man in Bezug auf Wünsche ohne weiteres die Davidsonschen Individuationskriterien ansetzen: Wünsche werden, wie andere propositionale Einstellungen auch, von einem Interpreten unter Rekurs auf Verhalten – einschliesslich Sprachverhalten – individuiert. Insofern ist das Vorliegen eines Wunsches unabhängig davon, ob das Subjekt des Wunsches diesen als affektiven Zustand „fühlt" oder nicht. Es wird damit Raum geschaffen für die nahe liegende Möglichkeit, dass Personen gelegentlich rein „intellektuelle" Wünsche haben: vollständig oder weitgehend affektfreie *Gedanken*, die sich auf etwas Herbeizuführendes beziehen; Gedanken, die etwas als gut und daher erstrebenswert ausweisen und die im Verbund mit den passenden Überzeugungen zu den entsprechenden Handlungen führen. Zudem wird so auch das gelegentliche Auftreten unbewusster Wünsche ermöglicht. Folglich legt uns die These von der Affektivität als grundlegendem Motivationsvermögen nicht auf eine problematische „Impetus-Theorie"[24] der Motivation fest. Wir müssen also keine Humeaner sein, selbst wenn wir einer zentralen These Humes *ihrem Wortlaut nach* zustimmen.[25]

Wir können also ganz im Sinne Davidsons genereller Konzeption des Mentalen einen motivationalen Holismus annehmen: Eine personale Perspektive muss *insgesamt* von einem gewissen Maß an Affektivität „getragen" sein. Es bedarf dieser somatischen Valenzdimension, damit überhaupt etwas für wert befunden wird, angestrebt oder gemieden zu werden. Daraus folgt aber nicht, dass zu jeder in eine Handlung mündenden Kombination von propositionalen Einstellungen ein bestimmter affektiver Zustand gehören muss. Die Anforderung ist geringer – die Verbindung von Handlung und Affektivität kann indirekter sein: Es reicht aus, wenn in der die Handlung rationalisierenden und verursachenden Sequenz von Einstellungen propositionale Gehalte zu finden sind, die in inferentiellen Verbindungen zu anderen Gehalten stehen, von denen manche die Gehalte affektiver Zustände sind. Durch den Holismus des Mentalen ist dies sichergestellt: Wenn ohnehin (fast) alles mit (fast) allem anderen verbunden ist, sind auch die Handlungsantezedentien *in irgendeiner Form* mit affektiven Gehalten verknüpft. (All das heißt natürlich wiederum nicht, dass nicht in vielen grundlegenden Fällen unsere Handlungen direktes Resultat von als

[24] Vgl. dazu Nida-Rümelin 2001, 39 ff.

[25] Vgl. auch Slaby 2003. Dort lehne ich im Rahmen einer etwas anders gelagerten Hume-Kritik ebenfalls eine solche Impetus-Theorie der Motivation ab, die vor jeder Handlung einen bewussten „Impuls" fordert, der die „Körpermaschine" in Bewegung setzten soll.

angenehm oder unangenehm empfundenen aktualen Wünschen oder von affektiven Zuständen anderer Art sein mögen.)[26]

3.4 Gefühlsmuster, Bedeutsamkeit und evaluative Rationalität

Das hier vertretene zu einer umfassenden Konzeption der personalen Existenz erweiterte Verständnis des Mentalen lässt sich zusammenfassend wie folgt charakterisieren: Intentionaler Weltbezug wird nicht länger als eine rein kognitive Angelegenheit, nicht als ein „Repräsentieren" oder „Vorstellen" von Gegenständen oder Sachverhalten, sondern als ein umfassendes Geschehen verstanden, das neben Wahrnehmungen, Überzeugungen, Wünschen und Gefühlen auch Handlungen und Tätigkeiten, und damit das gesamte „Sein" einer Person in ihrer Welt umfasst. Die klassischen intentionalen Zustände der *philosophy of mind* werden in diesem Bild zu unselbständigen Teilmomenten der personalen Existenz. Modell für den Weltbezug ist nicht länger der passive Betrachter sondern der aktiv Beteiligte, der „Mitspieler"; es geht nicht mehr um einen „Repräsentierer" von Sachverhalten, sondern um einen *Interagierer* – um jemanden, der sich gemeinsam mit anderen seiner Art tätig auf für diese Tätigkeiten bedeutsame Begebenheiten in der Welt bezieht. Die Welt ist der physische Ort und stellt das Material für die personalen Verhaltungen bereit; sie ist gleichermaßen Spielfeld und Spielgerät. Aus dem Distanzierten ist ein Involvierter geworden, dem seine Welt[27] auf den Leib rückt, indem sie ihn direkt angeht. Als Personen nehmen wir an den Geschehnissen in unserer Umgebung Anstoß und Anteil, weil und insofern sie für unseren tätigen Lebensvollzug relevant sind. *We mind – and things matter to us*.

Am Leitfaden dieses umfassenden Bezugs auf Bedeutsames lassen sich die unterschiedlichen Verhaltungen von Personen in aufschlussreicher Wei-

[26] Eine detaillierte Ausarbeitung eines solchen affektiv-motivationalen Holismus im Rahmen einer an Davidson orientierten Konzeption des Mentalen hat Sabine Döring vorgelegt. Vgl. Döring 2002b, 2003, 2004 sowie *im Erscheinen*.

[27] Man könnte auch sagen: „seine Welt*en*" – denn neben der physischen Dingwelt ist auch die soziale Umwelt gemeint, außerdem darf ja der Selbstbezug nicht zu scharf vom Weltbezug getrennt werden, folglich gehört zur Welt auch eine Art „Selbstwelt". Allerdings ist ein umfassender Weltbegriff, der das mit umfasst, was Heidegger „Mitsein" nennt, der Annahme einer Vielfalt von Welten vorzuziehen: „Die Welt artikuliert sich nach den möglichen Sorgensrichtungen als *Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt*" (Heidegger 1922, 15). In diesem Sinne meine ich fortan, wenn ich von der „Welt" der Person bzw. von ihrem „Weltbezug" rede, alle drei Dimension gleichermaßen – Weltbezug umfasst also sowohl den Bezug auf „außerpersonale" Dinge und Begebenheiten, zweitens Bezugnahme auf andere Personen und intersubjektive Phänomene (Institutionen, Normen, Gepflogenheiten) als auch drittens Bezugnahme auf das eigene „Sein" – auf die eigene Situiertheit in der Welt sowie auf die Handlungen, Tätigkeiten, Befindlichkeiten und sonstigen Gemütszustände der Person.

se erhellen. Die Bedeutsamkeit von etwas bildet den Brennpunkt von charakteristischen *Mustern* in der Existenz von Personen. Tun und Lassen, Wahrnehmen, Beurteilen, Denken, Fühlen und Wünschen von Personen sind systematisch auf Bedeutsames fokussiert. Wie im Rahmen der hier vertretenen rationalitätsbasierten Konzeption der Personalität nicht anders zu erwarten, erweist sich für den Bezug auf Bedeutsamkeit *Rationalität* als das zentrale Intelligibilitätsprinzip: Die Affektivität selbst und ihre Verbindungen zu den übrigen personalen Verhaltungen müssen als rational verstanden werden. Wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, bedeutet Rationalität im hier relevanten Sinne nicht ideale Rationalität, sondern dasjenige Maß an nachvollziehbarer sinnvoller Verbundenheit, das es einem Interpreten erlaubt, ein Lebewesen als einen sich auf seine Umwelt beziehenden, Ziele und Zwecke verfolgenden Akteur zu verstehen. Rationalität in diesem Sinne ist das konstitutive Ideal des Personalen und muss somit auch ein grundlegendes Strukturprinzip der Affektivität im Rahmen der personalen Perspektive sein.

Die folgenden Ausführungen liefern eine erste Skizze dieser rationalen Zusammenhänge zwischen affektiven Zuständen untereinander sowie zwischen affektiven Zuständen und den anderen personalen Verhaltungen für den Bezug auf Bedeutsamkeit, auf welche sich Gefühle aller Art in irgendeiner Form beziehen. Wie wir sehen werden, bilden rationale Muster in den Verhaltungen von Personen und die Bedeutsamkeit von Begebenheiten in der Welt zwei Seiten einer Medaille, so dass sich im Hinblick auf diese Muster der ontologische Status der Bedeutsamkeit aufklären lässt.

Betrachten wir zunächst zwei Beispiele für solche charakteristischen rationalen Muster: Körperliche Schmerzen stellen sich als Folge von Verletzungen oder körperlichen Fehlfunktionen ein und ziehen ein charakteristisches Schmerzverhalten und bestimmte Handlungen, die zur Linderung der Schmerzen und gegebenenfalls zur Behandlung der Verletzung oder Krankheit dienen sollen, nach sich. Außerdem treten in ihrem Umkreis häufig typische Emotionen auf: Besorgnis, weil es sich um eine ernsthafte Verletzung oder Krankheit handeln könnte; Ärger und Frustration, entweder einfach aufgrund der Schmerzhaftigkeit oder aber weil wir aufgrund der Verletzung nun nicht mehr das tun können, was wir eigentlich tun wollten (was ja für die aktivisch verstandene personale Perspektive potentiell eine existentielle Einschränkung und somit von höchster Relevanz ist). Später ist mit Freude bzw. mit dem charakteristischen Wohlbefinden zu rechnen, das eintritt, wenn der Schmerz spürbar nachlässt und „neue Lebenskräfte“ in uns erwachen. Umgekehrt würden wir einen Schmerz hochgradig seltsam finden, der in keinerlei Zusammenhang mit solchen typischen Reaktionen, Gefühlen und Handlungen stünde. Ein isolierter qualitativer Schmerz-Zustand, der uns nicht in Besorgnis versetzen, uns nicht zu Versuchen einer Linderung bewegen würde oder dessen Verschwin-

den uns nicht erfreuen würde, müsste wohl zumindest ein Schmerz sein, den wir *schon kennen* und um dessen Harmlosigkeit und Flüchtigkeit wir bereits wüssten. Wäre auch eine solche epistemische Einbettung nicht gegeben, dann wäre es fraglich, ob wir überhaupt noch verstünden, wie hier der Ausdruck „Schmerz" verwendet wird. Zuschreibungen solcher *vollständig* isolierter Schmerzzustände sind nicht verständlich.[28]

Ein zweites Beispiel: Furcht bezieht sich auf eine gefährliche oder als gefährlich eingeschätzte Situation, zieht Vermeidungs- oder Fluchtverhalten nach sich, mündet in Erleichterung, sobald die Gefahr vorüber ist, eventuell in Dankbarkeit, falls uns jemand aus der bedrohlichen Situation gerettet hat; oder aber führt zu Verzweiflung oder Entsetzen, falls das Gefürchtete eingetreten und sich tatsächlich als „furchtbar" erwiesen hat. Neben dieser globalen Einbettung, die in irgendeiner Variante bei den meisten Furchtzuständen von Personen gegeben ist, ist jeweils auch mit einer subtileren individuellen Einbettung zu rechnen: Jemand mag sich vor „dunklen Gestalten", die nachts seinen Weg kreuzen, mehr als die meisten anderen fürchten, weil er vor Jahren brutal überfallen wurde und immer wieder an dieses schreckliche Erlebnis zurückdenken muss. Andere fürchten sich stattdessen vor öffentlichen Auftritten, eventuell deshalb, weil sie in ihrer Kindheit schlechte Erfahrungen vor ihrer Schulklasse gemacht haben. Oft sind die Furchtquellen auch tief sitzende Abneigungen, vor deren Hintergrund manch eine Furcht erst verständlich wird: etwa die Furcht vor Spinnen oder vor verdorbenen Lebensmitteln im Kühlschrank. Wie beim Schmerz gilt auch bei der Furcht: Fehlte eine solche Einbettung bei einem vermeintlichen Furchtzustand gänzlich – stünde dieser nicht in einem engen Nexus von *passenden* Wünschen, Überzeugungen, Handlungen, Neigungen, Wahrnehmungen etc. – wäre zu bezweifeln, ob wir es überhaupt mit einer Instanz von Furcht zu tun hätten.[29]

Diesen Beispielszenarien ist etwas gemeinsam, das für alle Gefühlsphänomene gilt: In allen Fällen sind die intern-rationalen Muster von Wahrnehmungen, Gefühlen, anderen mentalen Zuständen sowie Handlungen auf etwas orientiert, das aus Sicht des Fühlenden *bedeutsam* ist: Im Schmerzbeispiel steht die körperliche Unversehrtheit bzw. das „leibliche Wohlergehen" der Person auf dem Spiel – die Handlungen sollen den Schmerz lindern (Wiederherstellung des Wohlbefindens) und/oder die Verletzung angemessen behandeln (Wiederherstellung der körperlichen Unversehrtheit). Bei der Furcht ist jeweils irgendein persönliches „Gut" bedroht – dies kann ebenfalls das leibliche Wohl („Leib und Leben"), aber auch etwas anderes sein: das Wohl geliebter anderer Personen, Besitztümer („Haus und

[28] Eine detaillierte Betrachtung von körperlichen Schmerzzuständen erfolgt im 6. Kapitel.

[29] Damit wird ersichtlich, warum Gefühle keinesfalls als „reine Qualia", als isolierte oder isolierbare sinnliche Qualitäten ohne intentionalen Gehalt, verstanden werden dürfen.

Hof"), das öffentliche Ansehen, der soziale Status, die Beziehung zu einer geliebten Person – kurz: alles, was die Person als bedeutsam und in einer konkreten Situation *gefährdet* betrachtet. Im Falle eines Eifersuchts-Musters drehte sich stattdessen alles um die Beziehung zum Partner und um die von ihm erwartete bzw. geforderte Zuneigung, und insofern wird alles bedeutsam, was damit zusammenzuhängen scheint – so z. B. auch ein potentieller Nebenbuhler.

Gefühle treten in umfassenden Mustern von personalen Verhaltungen auf, die dadurch charakterisiert sind, dass sie auf bedeutsame Begebenheiten orientiert sind. Die beschriebenen Gefühlsmuster ordnen sich systematisch um derartige Bedeutsamkeiten an. Solche personalen Güter sind im weitesten Sinne all das, worum es einer Person in irgendeiner Hinsicht geht – was ihr *wichtig* ist. Je nach dem, wie es in einer gegebenen Situation um ein solches personales Gut bestellt ist, hat die Person (idealerweise) bestimmte, zur Situation passende Gefühle. Die Gefühle sind also (wie ihr Name schon fast sagt) der „Fühler", mit dem eine Person den aktuellen Stand der Dinge bezüglich ihrer personalen Güter registriert – Gefühle als eine *Sensitivität* für bedeutsame Begebenheiten.[30]

Die Ausrichtung auf Bedeutsames unterscheidet also die Gefühlsmuster von den sonstigen aus dem Holismus des Mentalen bekannten Mustern mentaler Zustände. Dass mentale Zustände nur als Elemente in systematischen Mustern auftreten, und dass sich die „Systematik" dieser Muster näherhin als (minimale) Rationalität charakterisieren lässt, gilt im Rahmen der hier vertretenen Konzeption auch für affektive Zustände. Die Gefühlsmuster jedoch besitzen ein doppeltes Fundament, das sie von anderen Mustern intentionaler Zustände unterscheidet: Auf der „Subjektseite" sind sie in der somatisch fundierten Dimension der hedonischen Valenz verankert. Zwar geht nicht jedes einzelne Element eines solchen Gefühlsmusters mit aktualen Empfindungszuständen einher (schließlich sind auch nicht-affektive Zustände wie Wahrnehmungen und Überzeugungen genuine Bestandteile dieser Muster), aber ein Gefühlsmuster ohne jegliche Affektivität und damit ohne jegliche hedonische Valenz ist undenkbar. Auf der Objekt-

[30] Bennett Helm beschreibt die Grundzüge der rationalen Transformationsdynamik in den Gefühlsmustern wie folgt: „[F]orward-looking emotions [such as hope and fear] rationally ought to become the corresponding backward-looking emotions [such as relief and disappointment]: there is something rationally unwarranted, other things being equal, about feeling fear that one's prize Ming vase is about to be destroyed, but feeling neither relief when it miraculously escapes unscathed nor sadness or anger when one's fear is borne out. [...] [I]f one experiences a positive emotion in response to something good that has happened or might happen, then, other things being equal, one rationally ought to have experienced the corresponding negative emotion if instead what happened (...) were something bad; not to experience this emotion would be unwarranted." (Helm 2001, 68)

seite[31] korrespondieren den Gefühlsmustern bedeutsame Begebenheiten – gleichsam als die Korrelate der hedonischen Valenz. Die hedonische Valenz affektiver Zustände und die Bedeutsamkeit von Begebenheiten in der Welt sind zwei Seiten einer Medaille. Ohne die hedonische Valenz affektiver Zustände gäbe es keine Bedeutsamkeit.

Wie lässt sich der hier verwendete Begriff der Bedeutsamkeit präzisieren? Nicht gemeint ist damit, dass nur solches für uns bedeutsam ist, demgegenüber wir *faktisch* bestimmte Gefühle haben – dass also von Bedeutsamkeit unabhängig von *spezifischen, aktualen* Gefühlszuständen gar nicht gesprochen werden dürfe. Wäre lediglich dies gemeint, so wäre der Begriff der Bedeutsamkeit von geringem philosophischem Interesse. Wenn wir umgangssprachlich von „bedeutenden" oder „wichtigen" Dingen, Ereignissen oder Personen reden, dann meinen wir nicht einzig, dass wir in Bezug auf diese Dinge, Ereignisse oder Personen bestimmte Gefühle haben. Wir verwenden diese Ausdrücke stattdessen mit einem Objektivitätsanspruch. Häufig verweisen wir ja gerade auf die Relevanz oder die fehlende Relevanz von etwas, wenn wir Gefühle als unangemessen kritisieren.

Andererseits ist nach dem Bisherigen klar, dass Bedeutsamkeit auch nicht gänzlich unabhängig von affektiven Zuständen sein kann. Wenn wir von sich selbst verstehenden und ihre Existenz tätig selbst bestimmenden Personen ausgehen und nicht von bewusstlosen Maschinen, müssen wir einen (potentiell) selbstbewussten Bezug auf Bedeutsamkeit als grundlegend annehmen. Zudem muss dieser Bedeutsamkeitsbezug Raum lassen für eine gewisse „legislative Autorität" der Person hinsichtlich dessen, worum es ihr in ihrer Existenz letztlich geht. Bedeutsamkeit darf folglich nicht *ausschließlich* als ein der Person immer schon vorgegebener Tatbestand betrachtet werden. Eine solche potentielle Souveränität des Individuums bei der Determination von Bedeutsamkeit, die zugleich nicht in das andere Extrem einer *grenzenlosen* Freiheit und Unbeschränktheit durch externe und interne Gegebenheiten hinauslaufen darf, ist genau das, was die wohlverstandene Affektivität ermöglicht. Es ist daher zu konstatieren, dass es Bedeutsamkeit nur für fühlende Wesen gibt, und dass Bedeutsames in diesem Sinne nur als Korrelat affektiver Zustände mit einer hedonischen Valenz verstanden werden kann. Wie lassen sich aber diese scheinbar unvereinbaren Anforderungen – Bedeutsamkeit soll *zugleich* objektiv und subjektiv sein – in Einklang bringen?

Dass beides zusammenpasst wird ersichtlich, wenn wir erkennen, dass und wie die Affektivität eine doppelte Rolle spielt. Einerseits ist sie als die

[31] Zur „Objektseite" zählen in der hier vertretenen Konzeption durchaus auch Begebenheiten, die „an" oder „in" der fühlenden Person verortet sind. So gibt es offenkundig viele Emotionen, die auf die eigene körperliche Unversehrtheit, die eigene Gesundheit etc. als bedeutsame Güter bezogen sind.

hedonische Grunddimension der personalen Existenz dasjenige, was der Rede von Valenz und Wert überhaupt einen Sinn verleiht. Ohne die hedonische Valenzdimension der Affektivität gäbe es so etwas wie Lebensqualität überhaupt nicht, und folglich auch keinen einer personalen Perspektive intrinsischen Anhaltspunkt dafür, was wert ist, mittels Handlungen angestrebt, oder welche Tätigkeiten wert sind, um ihrer selbst willen ausgeübt zu werden. Mit anderen Worten: Ohne hedonische Valenz wäre nicht verständlich, wie etwas *aus der Sicht eines Subjekts* bedeutsam sein könnte. Nun sind jedoch für eine Person unabhängig davon, ob sie selbst sich dessen bewusst ist, gewisse Umweltbegebenheiten objektiv bedeutsam: Zum einen das, was für die Erhaltung ihrer organischen Lebensprozesse zuträglich bzw. abträglich ist. Und zum anderen (und damit zusammen hängend) all das, was für die erfolgreiche Ausübung ihrer Aktivitäten erforderlich ist bzw. was diese Aktivitäten umgekehrt zu vereiteln oder zu erschweren droht. Verstünde aber die Person selbst nicht von ihrem eigenen Standpunkt aus, was es heißt, dass etwas genuin bedeutsam für sie ist, hätte die Wendung „bedeutsam für die Person" einen ganz anderen, lediglich äußerlichen Sinn: Von gewissen Gegebenheiten (im Unterschied zu gewissen anderen) hängt ab, ob ihre organischen Lebensprozesse und ihre Aktivitäten weiterlaufen oder nicht weiterlaufen. Erst durch die hedonische Valenzdimension der Affektivität wird der Person die Bedeutsamkeit von etwas *erschlossen*. Durch die Affektivität kommt *für* das geistbegabte Wesen Bedeutsamkeit allererst *als solche* in den Blick. Und erst dann lässt sich von einer wie auch immer begrenzten Verfügung der Person über das, was ihr bedeutsam ist, überhaupt sinnvoll sprechen.

Heideggers Rede vom „Erschließen" und der entsprechenden „Erschlossenheit" erweist sich hier als hilfreich: Erschlossen wird etwas, das zwar zuvor schon in irgendeiner Form „da" war, das aber *für uns* noch nicht *zugänglich* war. Wenn ein Explorationskommando einen unbekannten und unbesiedelten Dschungelabschnitt *erschließt*, dann macht es ein Terrain zugänglich, das zuvor unzugänglich und deshalb unbekannt war. Ist das Terrain erst einmal erschlossen, können in ihm *Entdeckungen* spezifischer Art gemacht werden: welche Bodenschätze gibt es? Welche seltenen Pflanzen- und Tierarten kommen hier vor? etc. Das Erschließen sichert die *Zugänglichkeit von etwas*, ohne bereits vorzuentscheiden, ob dann auch tatsächlich etwas entdeckt oder erkannt wird. Ohne die vorgängige Erschlossenheit können keine Entdeckungen gemacht, kann kein neues Wissen erworben werden.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Affektivität und der Bedeutsamkeit auf der grundlegendsten Ebene ihres Zusammenspiels. Dass wir als Organismen von gewissen Umweltbegebenheiten abhängig sind und diese daher für uns bedeutsam sind, dass wir als soziale Wesen von gewissen sozialen Beziehungen abhängig sind und diese daher für uns bedeutsam

sind, dass wir als Akteure von gewissen materiellen Konfigurationen unserer Umgebung abhängig sind, die unsere Aktivitäten ermöglichen etc., sind Fakten von grundlegender Natur, die in gewisser Weise auch dann Bestand hätten, wenn wir, *per impossibile*, keine geistbegabten Wesen wären, kein Verständnis unserer selbst hätten und folglich keine Zugang von diesen Zusammenhängen hätten. Die Affektivität jedoch mit ihrer hedonischen Valenzdimension sichert uns die Zugänglichkeit der bedeutsamen Begebenheiten *als* bedeutsame Begebenheiten. Insofern Bedeutsamkeit für uns etwas ist, *konstituiert* Affektivität diese Bedeutsamkeit – und dieses „konstituiert" ist nun eben im Sinne eines *Erschließens* von Bedeutsamkeit zu verstehen, die zwar schon vorher objektiv vorhanden, aber für uns nicht zugänglich war. Da Bedeutsamkeit in dieser komplizierten Weise in unserer Affektivität fundiert ist, lässt sich mit einem gewissen Recht sagen: Bedeutsamkeit ist subjektiv.

Und nun lässt sich die zweite Rolle der Affektivität leicht verdeutlichen: Auf der Basis dieser vorgängigen Erschlossenheit von Bedeutsamkeit überhaupt können einzelne affektive Zustände bzw. einzelne Gefühlsmuster, in denen die affektiven Zustände ja jederzeit auftreten, als korrekte oder inkorrekte *Einschätzungen* der spezifischen Bedeutsamkeit bestimmter Begebenheiten betrachtet werden. In diesem Sinne sind affektive Zustände eine Art Sensitivität für Bedeutsamkeit, ein Detektionsvermögen für Bedeutsames. In Bezug auf diese Einschätzungen lässt sich sagen, dass sie auch fehlgehen und uns etwas als bedeutsam einschätzen lassen können, das tatsächlich gar nicht bedeutsam ist. In Bezug auf diese „Einschätzungsfunktion" des Affektiven lässt sich konstatieren, dass die Bedeutsamkeit von etwas einen Maßstab der Angemessenheit für affektive Zustände bzw. Gefühlsmuster abgibt. In diesem Sinne ist Bedeutsamkeit objektiv.[32]

Fortan werde ich für diese beiden grundlegenden Funktionen der Affektivität die Bezeichnungen „Bedeutsamkeits-Konstitution" sowie „Bedeutsamkeits-Detektion" verwenden. Es handelt sich hierbei um zentrale Aspekte der Affektivität, so dass es sinnvoll ist, sowohl die Affektivität insgesamt als auch die einzelnen Klassen affektiver Zustände hinsichtlich ihrer jeweils spezifischen Rolle in diesem verschränkten Konstitutions- und Detektionsgeschehen zu charakterisieren.

[32] Es dürfte unschwer zu erkennen sein, dass das in diesem Absatz Beschriebene auf die zentrale Idee der kognitiven Emotionstheorien hinausläuft: Emotionen seien Einschätzungen bzw. Evaluationen von Situationen, Objekten und Personen und insofern als eine besondere Art von kognitiven Zuständen zu verstehen. Erst wenn man diese Idee mit der soeben beschriebenen anderen grundlegenden Dimension der Affektivität, der Konstitution von Bedeutsamkeit, kombiniert, lässt sie sich in einer eingeschränkten Form verteidigen. Eine auf der Basis dieser zentralen Ergänzung erfolgende Einschätzung des gefühlstheoretischen Kognitivismus erfolgt im 9. Kapitel.

Teil II

Affektivität und affektive Phänomene

4 Affektivität und affektive Phänomene – allgemeine Charakterisierung

THESE 4: *Die drei Hauptklassen der Gefühle – Empfindungen, Emotionen, Stimmungen – lassen sich als verschiedene Modifikationen der grundlegenden Affektivität beschreiben. Alle affektiven Zustände sind intentionale Zustände und ihr intentionaler Gehalt ist begrifflich verfasst.*

Die hier entwickelte Konzeption unterscheidet sich in einigen Hinsichten von vielen aktuellen philosophischen Bestimmungen und Charakterisierungen der Gefühle. Anders als in den zahlreichen auf Emotionen im engeren Sinne beschränkten Untersuchungen stehen zunächst die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Gefühlsphänomene im Mittelpunkt, denn wir thematisieren sämtliche affektive Zustände als Erscheinungsformen einer grundlegenden Affektivität. Von dieser Affektivität nehmen wir an, dass sie in irgendeiner Modifikation zu jeder Zeit im Wachleben gesunder Personen auftritt und alle Weltbezüge einer personalen Perspektive jeweils charakteristische Weise prägt. Erst auf der Basis dieser grundlegenden Gemeinsamkeit und nach ihrer ausführlichen Behandlung werden die Unterschiede zwischen den drei großen Gruppen affektiver Zustände – Empfindungen, Emotionen und Stimmungen – zum Thema. Zudem basiert die vorliegende Konzeption auf der Überzeugung, dass nicht nur einige Arten affektiver Phänomene intentionale Zustände sind, sondern alle – wenn auch festzustellen ist, dass sich die Intentionalität der Gefühle bei den unterschiedlichen Klassen von affektiven Zuständen jeweils in verschiedener Weise manifestiert. Trotz dieser Unterschiede in der Art des affektiven Weltbezugs ist die folgende, grundlegende Gemeinsamkeit festzustellen: Der Gehalt affektiver Zustände ist *begrifflich verfasst*. Diese These bedarf einiger Explikation, weil sie verschiedene Lesarten hat und aus Sicht vieler üblicher Thematisierungen des Mentalen und des Personalen als kontraintuitiv erscheinen dürfte. Aus diesem Grund wird die „Begrifflichkeitsthese“ im weiteren Verlauf der Arbeit ausführlich behandelt und gegen Einwände verteidigt. Im vorliegenden Kapitel genügt es aber zunächst, diese These in Verbindung mit einer näheren Betrachtung der Intentionalität einzuführen und knapp zu erläutern.

Die Gesamtklasse des Affektiven, Gefühle als solche, unterscheiden sich, wie bereits gesehen, von anderen, nicht-affektiven mentalen Zuständen primär durch die drei folgenden Merkmale: Passivität (Widerfahrnis-Charakter); hedonische Valenz; (unmittelbare oder indirekte) motivationale Wirksamkeit. In diesem Kapitel werden diese Merkmale in allgemeiner Form charakterisiert, womit die in den nächsten Kapiteln erfolgenden Einzelbetrachtungen der drei Hauptklassen affektiver Zustände vorbereitet werden.

4.1 Affektivität

„Gefühle" ist die umgangssprachliche Bezeichnung für das, was sich theoretisch angemessener unter dem Titel „Affektivität" fassen lässt, weil es sich bei den in Frage stehenden Phänomenen nicht in erster Linie – wie der Plural „Gefühle" nahe legen könnte – um eine Ansammlung diskreter Zustände handelt, sondern letztlich um *ein* Grundphänomen: eine kontinuierliche *Gestimmtheit* im Wachleben gesunder erwachsener Personen. Diese Affektivität lässt sich durch folgende allgemeine Bestimmung charakterisieren: Affektivität ist im allgemeinen das, was Personen an etwas *Anstoß und Anteil nehmen* lässt; was Personen in die Begebenheiten ihrer Welt *involviert*, so dass diese Begebenheiten *als bedeutsam* erfahren werden und die fühlende Person in Folge dessen zu bestimmten Handlungen motiviert ist.[1]

Ich knüpfe damit an Thematisierungen der Affektivität an, die von phänomenologisch orientierten Philosophen vorgelegt wurden. Die folgende prägnante These des „Neu-Phänomenologen" Hermann Schmitz entspricht der Grundüberzeugung der vorliegenden Untersuchung:

> In unserer Lebenserfahrung sind die Gefühle und das leibliche Befinden die Faktoren, die merklich dafür sorgen, daß irgendetwas uns angeht und nahegeht. Denken wir sie weg, so wäre alles in gleichmäßige, neutrale Objektivität getaucht. Sogar der Einzelne für sich selbst wäre dann nur ein Objekt unter Objekten. (Schmitz 1989, 107)

In letzter Zeit sind im deutschsprachigen Raum einige ähnliche Konzeptionen vertreten worden. So liefert etwa Heiner Hastedt die folgende allgemeine Bestimmung der Kategorie „Gefühl": *Der Begriff des Gefühls steht für vielfältige Formen des leiblich-seelischen Involviertseins, das Besonderheit qualitativ erfahrbar macht und so Wichtigkeitsbesetzungen ermöglicht* (Hastedt 2005, 21 – kursiv im Original). Die Wendung „leiblich-seelisch" mag bei Philosophen, die der analytischen Philosophie des Geistes nahe stehen, Anstoß erregen – allerdings zu Unrecht. Wie wir später sehen werden, trifft

[1] Wir werden gleich sehen, dass die grundlegende „Gestimmtheit" zwei Grunddimensionen umfasst, von denen die eine sich zudem noch in zahlreiche spezifische Modalitäten ausdifferenziert. Beide zusammen ergeben indes die allgemeine Befindlichkeit, die es im Ganzen zu sehen gilt, ehe die Einzelmomente differenziert betrachtet werden können.

diese Bestimmung etwas, das durch die strikte disjunktive Trennung zwischen „Körperlichem“ und „Geistigem“ in Teilen insbesondere der angloamerikanischen *philosophy of mind* gar nicht recht in den Blick kommen kann. Das „Fühlen“ ist nicht aus körperlichen und geistigen Komponenten zusammengestückt, sondern eine im vollsten Wortsinne einheitliche Erfahrung, die einer Unterteilung des Erlebens in körperliche und geistige Aspekte voraus liegt.[2]

Eine umfassende Bestimmung der Gefühle, die in zentralen Hinsichten der hier vertretenen ähnelt, hat Holmer Steinfath im Rahmen seine Studie *Orientierung am Guten* vorgelegt. Steinfath geht ebenfalls von der umfassenden Kategorie der Gefühle aus, die sämtliche affektiven Phänomene umfasst, und bezieht sich dabei ebenso wie Hastedt auf eine Formulierung von Agnes Heller:

> Die in meinen Augen beste allgemeine Charakterisierung des Fühlens, die seiner Ubiquität und Vielfalt gerecht wird, stammt von Agnes Heller. Sie bestimmt Fühlen als *In-etwas-Involviertsein*. In Gefühlen sind wir an etwas beteiligt, wobei dieses „Etwas“ alles mögliche sein kann, also z. B. eine andere oder die eigene Person, eine Situation, ein Ereignis, ein Problem oder eine eigene oder fremde mentale Einstellung, bei der es sich auch ihrerseits um ein Gefühl handeln kann. Negativ zeigt sich dies daran, daß wir gefühllos sind, wenn wir nichts mehr als unsere Angelegenheit empfinden. Faktisch erreichen wir den Zustand völliger Gefühllosigkeit – gänzlicher A-pathie – nie. Vor allem wenn wir bedenken, daß wir fast immer eine Antwort auf die unser gefühlsmäßiges Befinden gerichtete Frage, wie es uns geht, geben können, spricht viel dafür, daß letztlich alle unsere Lebensäußerungen einen gefühlsmäßigen Hintergrund haben. (Steinfath 2001, 117 f.)

Mit Letzterem verweist auch Steinfath auf den wichtigen und aufgrund der bei vielen Autoren verbreiteten Tendenz, sich vornehmlich den „heftigen Affekten“ und „großen Gefühlen“ zuzuwenden, oft übersehenen Umstand,

[2] Das Fehlen einer angemessenen Begrifflichkeit im Englischen, mit der die Dimension des leiblichen Spürens thematisiert werden könnte, führt zu seltsamen Auswüchsen wie etwa der grotesken These Michael Stockers, dass es so etwas wie „psychic feelings“ gebe – rein „geistige“ Gefühle also, die in keiner Weise „bodily“ seien (vgl. Stocker 1983). Ein wichtiger britischer Autor, der die Unzulänglichkeit der eingeschliffenen Begrifflichkeit für affektive Phänomene erkannt hat, ist Peter Goldie – wie die folgende Passage belegt: „It is not so much that the emotions span the divide between mind and body, or even that, in the emotions, mind and body are ‘very closely joined and, as it were, intermingled’ to borrow a phrase of Descartes: more fundamentally, our ordinary, everyday way of thinking of the emotions, and the phenomenology of emotional experience, strongly suggest that it is the clarity of the preconceived distinction itself that should be thrown into doubt: the unity of emotional experience is prior to any such distinction.“ (vgl. Goldie 2002, 247). Auf die Wichtigkeit der Dimension des Leiblichen und insbesondere auf die Rolle des leiblichen Empfindens für die Intentionalität affektiver Zustände gehe ich im Kapitel 13 ausführlich ein.

dass *alle* menschlichen Lebensäußerungen – also zumindest das gesamte Wachleben von Personen – von Gefühlen begleitet werden.

Sehr wichtig ist die von Steinfath zumindest angedeutete Begründung dieser These: Personen können nahezu immer eine Antwort auf die Frage geben, wie es ihnen gerade gehe. Damit nimmt Steinfath genau die Thematik auf, die wir im Anschluss an Heidegger und Tugendhat bereits im letzten Kapitel erläutert haben. Zusätzliche Plausibilität gewinnt diese Überlegung dadurch, dass es in allen Sprachen eine sehr gebräuchliche Alltagsfrage des Typs „Wie geht es Dir¿' bzw. „How are you¿' zu geben scheint. Wo Fragen dieser Art noch nicht zu leeren Höflichkeitsfloskeln herabgesunken sind, wird mit ihnen der „Stand der Dinge" hinsichtlich der Belange und Anliegen einer Person erfragt. Allerdings wird nicht direkt nach einer objektiven Einschätzung („all things considered. . . ") der persönlichen Lage verlangt, sondern der Fragende will wissen, in welchem *allgemeinen Gefühlszustand* sich die Person befindet – er will wissen, *wie es ihr zumute ist*. Es geht uns in dieser Grundfrage um beides: sowohl um die „objektive Lage", um die aktuelle Lebenssituation der Person, als auch um ihre allgemeine affektive Befindlichkeit. Und dies ist ein Hinweis darauf, dass es erstens so eine allgemeine Befindlichkeit zu nahezu jeder Zeit im Wachleben einer Person tatsächlich gibt, und dass diese Befindlichkeit bzw. Stimmung zweitens eine einigermaßen zuverlässige Anzeige dessen ist, wie es um die Belange und Anliegen – und damit um die Existenz der Person – *im ganzen* gerade bestellt ist.[3]

Diese Überlegungen zur Gesamtbefindlichkeit zeigen, dass sich hinsichtlich der Affektivität eine Art *Vorrang der Stimmungen* vor den anderen Arten affektiver Zustände konstatieren lässt. Stimmungen bzw. stimmungsähnliche Hintergrundgefühle sind immer spürbar, während die ty-

[3] In seinem 2003 erschienen Buch *Egozentrizität und Mystik* beschreibt Tugendhat diesen grundlegenden Tatbestand in der folgenden, sehr aufschlussreichen Weise: „Wenn sich also, sobald der Gesichtspunkt des Zwecks für ein Wesen maßgebend wird, eine Pluralität von Selbst- und Endzwecken (. . .) ergibt, würde das zweckgerichtete Bewußtsein auseinanderfallen, wenn es nicht einen Mechanismus gäbe, der diese mannigfaltigen Belange in ihrer Bedeutung für mich zu einer Einheit bringt. Die Frage „wie geht es dir¿' setzt einen solchen Mechanismus voraus. Noch bevor „ich"-Sager sich explizit auf ihr Leben und die Einheit ihrer mannigfaltigen Belange ausrichten, erfolgt eine solche Vereinheitlichung im affektiven Sichbefinden. Man kann sich das so denken, daß der Stand der einzelnen Belange – ob es bei ihnen mehr oder weniger gut oder schlecht für mich bestellt ist – auf eine Weise gefühlsmäßig einheitlich wahrgenommen wird, die für das Individuum bezüglich dessen, worum es ihm geht, eine passive Rückmeldung darstellt. Das jeweilige Gesamtbefinden – die Stimmung, wie Heidegger sagte – ist offenbar eine Resultante der Art, wie sich in der Affektivität einer Person die mannigfaltigen gefühlsmäßigen Rückmeldungen darüber, wie es mit ihren Gütern und Übeln steht, verbinden und dabei in dem Stellenwert, den sie für die Person haben, irgendwie ordnen. Daß ein herausragendes Ereignis – ein Sieg, eine Liebe, ein Trauerfall – gelegentlich alle anderen Belange affektiv verdrängt, ändert an der Struktur nichts." (Tugendhat 2003, 90 f.)

pischen Emotionen – also die auf konkrete Begebenheiten gerichteten, zeitlich begrenzten Gefühle – nur hin und wieder auftreten. Personen sind zwar häufig emotionslos, aber nie vollkommen „ungestimmt". Die gerichteten Emotionen sind lediglich die extremen Ausschläge eines affektiven Pendels, das ständig schwingt, wenn auch oft nur leicht und deshalb kaum merklich.

Es gibt zudem ein kontinuierliches auf den Köper bezogenes Hintergrundempfinden, das eine Sensitivität dafür ist, wie es um unseren Körper in verschiedenen wichtigen Hinsichten bestellt ist. Dabei handelt es sich um ein vieldimensionales Spüren: Da wären zum einen die Propriozeptionen, also Wahrnehmungen der jeweiligen Positionen unserer Gliedmaße. Dazu kommen Empfindungen wie Hunger, Durst, Müdigkeit oder Erschöpfung, also Empfindungen, die mit essentiellen körperlichen Bedürfnissen zusammenhängen. Außerdem natürlich Schmerzen und somatische Lustgefühle. Ich bezeichne diese verschiedenen Register ständig präsenter Hintergrundempfindungen fortan in Anlehnung an die Terminologie Antonio Damasios als „Hintergrundgefühle".[4]

In Bezug auf dieses polydimensionale Empfinden gilt ähnliches wie für die Gesamtstimmung: Es ist immer in irgendeiner Form vorhanden, auch wenn uns die extremen Ausschläge in der körperlichen Anstrengung, im extremen Hunger oder der großen Müdigkeit viel deutlicher bewusst sind als der Normalzustand, wenn alles gleichsam „im grünen Bereich" liegt. Auch wenn wir gesättigt und ausgeruht in idealer Ruhepose schmerz- und beschwerdefrei auf dem Sofa liegen, spüren wir unseren Körperzustand, unsere Körperposition, und wir erleben ein moderates somatisches Wohlbefinden. Es lässt sich daher in Bezug auf diese Hintergrundgefühle eine deutliche Parallele zur Gesamtstimmung konstatieren. Für beide Kanäle der Affektivität gilt, dass sie kontinuierlich „auf Sendung" sind.

Die Gesamtstimmung bezieht sich auf personale Belange – darum, wie es der Person in ihrem Leben, also in Bezug auf ihre Wünsche, Ziele, Pläne und Hoffnungen insgesamt geht. Das körperliche Hintergrundempfinden bezieht sich nicht auf personale Belange, sondern auf die grundlegende Dimension dessen, was überhaupt die Voraussetzung dafür ist, dass ein Wesen eine Person sein und personale Belange verfolgen kann: gleichsam auf die „Belange des Organismus", der eine Person natürlich jederzeit *auch* ist.[5] Trotz dieses wichtigen Unterschieds hinsichtlich dessen, worauf sich

[4] Der Ausdruck ist eine Übersetzung von Damasios „background feelings" bzw. „background emotions" (vgl. Damasio 1994, 150 ff.; 1999, 285 ff.).

[5] Martin Hartmann formuliert diesen Zusammenhang in sehr lockerer Anlehnung an Heidegger kurz und bündig so: „Es kann uns in unserem Sein immer nur um unser Dasein gehen, wenn es unserem Organismus um „sein" Dasein geht" (Hartmann 2005, 152).

diese beiden Affektivitätsarten jeweils beziehen, bestehen enge Zusammenhänge zwischen beiden – und das ist auch gar nicht überraschend.

Von den organismischen Belangen gilt natürlich, dass auch sie jederzeit personale Belange sind: körperliche Unversehrtheit, ausreichend Nahrung, Gesundheit, etc. sind unabdingbare Voraussetzungen für eine personale Existenz und damit für das Verfolgen personaler Ziele. Insofern ist zu erwarten, dass das auf organismische Bedürfnisse und Belange bezogene Empfinden einen direkten Einfluss auf die Gesamtstimmung einer Person ausübt: Wer starke Rückenschmerzen hat, die sich nicht lindern lassen, dem kann es in Bezug auf seine Ziele und Pläne noch so gut gehen, er wird sich insgesamt schlecht fühlen und in einer schlechten Stimmung sein. Extremer Hunger, große Müdigkeit oder körperliche Erschöpfung haben ebenfalls direkten Einfluss auf die Gesamtbefindlichkeit, zumindest vorübergehend.

Allerdings lässt sich oft auch ein umgekehrter Einfluss beobachten: Es kann sein, dass uns eine Hochstimmung, in die wir aufgrund eines großen Erfolges, einer Liebe, einer Tätigkeit, die uns ausfüllt etc. geraten sind, jegliches körperliches Ungemach, Müdigkeit und Hunger vergessen lässt. Insbesondere bei Tätigkeiten, die wir gerne ausüben und deren Ausübung uns deshalb wichtig ist, lässt sich dieser Überlagerungseffekt beobachten. Wir steigern uns hinein und geraten in eine prächtige Stimmung, auch wenn uns eigentlich alles weh tut und wir uns vor Hunger und Erschöpfung kaum noch auf den Beinen halten können. Man denke nur an einen Radprofi, der bei der *Tour de France* nach langer Quälerei am Berg uneinholbar in Führung liegend dem sicheren Etappensieg entgegenrast. Das große Ziel des Siegens (personales Anliegen) überlagert im affektiven Befinden die körperlichen Leiden (organischer Zustand), so dass dem Fahrer womöglich noch nicht einmal voll bewusst ist, wie sehr ihm eigentlich jede Faser seines Körpers schmerzt.

Insofern gilt beides: es lässt sich sinnvoll zwischen den beiden Affektivitätsdimensionen der Stimmung bzw. Gestimmtheit und des Empfindens bzw. der Hintergrundgefühle unterscheiden, beide sind als unterschiedene Weisen des Fühlens im Wachleben gesunder Personen ständig präsent; aber zugleich spielen beide auf vielfache Weise ineinander.

Die Zustände der dritten Hauptkategorie des Affektiven, die uns nur gelegentlich heimsuchenden konkret situativ gerichteten Emotionen, sind ebenfalls in vielfacher Weise sowohl mit der Gestimmtheit als auch mit dem Empfinden verwoben.

4.2 Zur Intentionalität und begrifflichen Verfasstheit personaler Verhaltungen

Zunächst erfolgt nun eine Behandlung derjenigen Merkmalen von affektiven Phänomenen, welche entscheidend für die gesamte Phänomenfamilie sind, zu denen die Gefühle gehören: *Intentionalität* und *begriffliche Verfasstheit* personaler Verhaltungen. Da die vorliegende Untersuchung insbesondere hinsichtlich dieser Thematik in grundlegender und nicht-trivialer Weise von vielen gängigen Konzeptionen des Geistes und der Gefühle abweicht, ist es sinnvoll, die Überlegungen zur „Seinsart" des Personalen noch einmal explizit zu vergegenwärtigen. Die Intentionalität und die begriffliche Verfasstheit der Erfahrung müssen in Bezug auf die Konzeption der personalen Perspektive in einer Welt betrachtet werden, denn andernfalls drohen folgenreiche Missverständnisse. Erst anschließend erfolgt im Abschnitt 4.3 eine eingehende Behandlung der drei die affektiven Phänomene als solche charakterisierenden Merkmale: Passivität, hedonische Valenz und motivationale Wirksamkeit.

4.2.1 Intentionalität

Die hier vertretene Konzeption von Personalität steht, trotz gewichtiger Modifikationen, in der Tradition Brentanos: Intentionalität ist das grundlegende Merkmal dessen, was wir als die Existenz der personalen Perspektive bezeichnet haben. Intentionalität ist gleichsam die Währung des Personalen – Personalität ist nicht zu trennen vom intentionalen Bezogensein auf Welt, auf sich selbst und auf andere Personen. Im (allerdings durchaus problematischen) Vokabular der Philosophie des Geistes ausgedrückt: *Alle mentalen Zustände sind intentionale Zustände*. Im Rahmen der praktischen Wendung, die wir im Anschluss an Heidegger vollzogen haben, wird aus dem Mentalen die aktivisch verstandene „personale Perspektive in einer Welt". Intentionalität wird damit nicht als eine Eigenschaft von etwas thematisiert, das auch noch unabhängig von dieser Intentionalität irgendwie als gegenständlich verstanden wird, und ebenso wenig als eine Eigenschaft von Bewusstseinszuständen oder „Erlebnissen", die sich unabhängig vom Aspekt dieses Bezogenseins auf etwas individuieren ließen und somit als ein von der Intentionalität unabhängiger Träger derselben verständlich wären. Stattdessen wird Intentionalität verstanden als ein umfassendes Sich-zu-etwas-Verhalten. Intentionalität kann überhaupt nicht angemessen als eine Eigenschaft von etwas thematisiert, sondern muss als eine grundlegende Kategorie betrachtet werden: Personalität – die Existenzart der personalen Perspektive – ist selbst nichts anderes als Intentionalität, nichts anderes als tätiges Bezogensein auf Welt, sich selbst und die Anderen; eine Thematisierung von Personalität im Rahmen des klassischen

Substanz-Akzidenz-Modells würde diese Struktur irreparabel verzerren und aufsprengen.[6] Die Rede von der Intentionalität von mentalen Zuständen im engeren Sinne erweist sich demnach als eine Abstraktion – grundlegend und primär intentional ist das gesamte tätige *Sein* einer Person in der Welt.

Die personale Perspektive als ein solches sich selbst durchsichtiges (sich selbst verstehendes) Tätigsein in einer Welt erlaubt streng genommen nur eine Form der Artikulation, die nicht auf ein gewaltsames Sprengen ihrer Grundstruktur hinausliefe. Da das Sein einer Person in ihrem Tätigsein besteht, artikuliert sich dieses Sein in einer wichtigen Hinsicht nur in Form von *Handlungsbeschreibungen* und *Absichtssätzen* wirklich adäquat – in Form von Sätzen also, die angeben, was die Person gerade tut, was sie in der Vergangenheit getan hat, was sie zu tun im Begriff ist, tun wollte aber nicht konnte, tun würde, wenn nicht die und die ungünstigen Umstände sie daran hinderten, nicht tun will, aber zu tun gezwungen ist, weil... etc.[7] Tätigkeiten im weitesten Sinne sind die „natürlichen Einheiten", in denen

[6] Den Vorwurf, damit werde ein problematischer metaphysischer Dualismus nahe gelegt, halte ich für unangemessen. Ohne in eine umfassende ontologische bzw. metaphysische Diskussion einsteigen zu wollen, möchte ich hierzu Folgendes anmerken: Es ist ein äußerst zweifelhaftes Verfahren, wenn bereits im Vorfeld einer jeden Thematisierung des Mentalen – und damit des Personalen bzw. von Personalität – grundlegende ontologische Vorentscheidungen gefällt werden, wie etwa die Festlegung, dass alles, was es überhaupt gebe, letztlich „physisch" sein müsse. Der erste Schritt in einer Thematisierung des so genannten Mentalen sollte vielmehr eine phänomenologisch fundierte deskriptive Vergewisserung darüber sein, was sich in Bezug auf Personen – und aus der Sicht von Personen (denn aus welcher Perspektive sollte eine Untersuchung des Mentalen sonst vorgenommen werden?!) – beim besten Willen nicht bestreiten lässt. Ein solcher phänomenologischer Primärbefund, der nach meiner Überzeugung auf eine Konstatierung der Intentionalität der personalen Perspektive in einer Welt hinausläuft, darf keinen auf anderen (spekulativen oder vermeintlich „empirischen") Wegen erzielten Grundeinsichten untergeordnet werden. Dies ist ein Grundsatz der phänomenologischen Methode, den ich für unverrückbar halte. Im Idealfall resultiert daraus ein Ende der notorischen Überschätzung der philosophischen Bedeutung abstrakter und erfahrungsferner metaphysischer Grundpositionen und -Debatten wie Dualismus vs. Monismus; Naturalismus vs. Kulturalismus etc. Vorrang den Phänomenen!

[7] Der vielleicht kontra-intuitive Eindruck, den diese These auch jetzt noch erwecken mag, wird möglicherweise abgemildert, wenn man sich vergegenwärtigt, wie umfassend der Bereich der Tätigkeiten tatsächlich ist: selbst so passivisch anmutende Verhaltungen wie ein *Verweilen bei* oder *Betrachten von* etwas sind Tätigkeiten im vollsten Sinne des Wortes. Heideggers Wendung „Sich-Verhalten zu etwas" bringt diesen umfassenden Sinn der gemeinten Klasse der absichtsvollen Aktivitäten angemessen zum Ausdruck und lässt überdies in aufschlussreicher Weise erkennen, dass es sich um einen Nachfolgebegriff für den Ausdruck „Intentionalität" handeln soll. (Anders als Heidegger ziehe ich es vor, den Intentionalitätsbegriff weiter zu verwenden. Heideggers Neigung zur Totalopposition in Bezug auf die traditionelle philosophische Begrifflichkeit hat, obwohl oft sachlich angemessen, zu einer notorischen Verweigerungshaltung bei vielen Philosophen geführt und damit seine Rezeption erheblich behindert. Wo trotz aller inhaltlichen Akzentverschiebungen eine gewisse sachliche Kontinuität besteht, spricht nichts dagegen, dass sich diese auch in der verwendeten Terminologie niederschlägt).

sich die personale Existenz vollzieht. Das bedeutet aber auch dies: Zu jeder Person „gehört" ein Einflussbereich ihrer möglichen Tätigkeiten – Weisen, wie die Welt sein *kann*, wenn die Person es denn so will (und wenn nichts Ungewolltes verhindernd dazwischenkommt). Das kann man auch so formulieren, dass eine Person die Wahrheitswerte einer ausgezeichneten (faktisch natürlich unüberschaubar großen, gleichwohl jedoch jederzeit beschränkten) Menge von Propositionen (mit-)kontrolliert. Dabei handelt es sich um eine von zwei engstens verzahnten Weisen des Weltbezugs der personalen Perspektive.

Die Intentionalität der personalen Perspektive weist überdies, wie wir bereits gesehen haben, eine zweite Dimension auf, die in der Betonung ihres grundlegend aktivischen Charakters mitunter aus dem Blick geraten kann, obwohl sie ebenso grundlegend ist wie die Dimension des Tätigseins, ja sich gewissermaßen als deren „Kehrseite" erweist: Die Tatsache, dass sich eine Person zu jeder Zeit in gewissen Situationen *vorfindet*; Situationen, die – weil in ihnen gehandelt werden *muss* – für die Person (d.h. für ihr Handeln und Tätigsein) in besonderer Weise relevant sind.

Diese zweite Dimension des Weltbezugs der personalen Perspektive ist durch ein Zweifaches charakterisiert: erstens *ist* jede Situation trivialerweise *irgendwie*, ob es die Person selbst will oder nicht. Es handelt sich also um der handelnden Person *vorgegebene* Umstände, denen die Person in ihrem Tätigsein Rechnung tragen muss, da ihre Aktivitäten andernfalls misslingen würden. Zweitens, und noch fundamentaler, hat jede Situation, in der sich eine Person vorfindet, einen grundlegenden „Aufforderungscharakter":[8] Die Person hat in einer gegebenen Situation zwar innerhalb gewisser Grenzen die Wahl bezüglich dessen, *was* sie tun wird, aber sie hat keine Wahl bezüglich dessen, *dass* sie überhaupt irgendetwas tun *muss*. Da selbst bewusstes „Nichtstun" und sogar das Beenden der eigenen Existenz von der Person vollzogene Tätigkeiten sind, gilt: eine Person muss *immer* irgendetwas tun.

Diese neben dem (in Form von Absichtssätzen artikulierbaren) Tätigsein zweite Dimension des Weltbezugs der personalen Perspektive ist unschwer als die Dimension zu erkennen, die eng mit der Affektivität verknüpft ist. Wie Heidegger überzeugend zeigen konnte, wird in der Affektivität eine Person mit unverrückbaren Faktizität konfrontiert, *dass* sie *zu sein hat* – und das jeweils anhand einer bestimmten weltlichen Situation, *in der* sie ihre Existenz vollziehen muss, also mit den ihr jeweils vorgegebenen Handlungsoptionen. Auch diese zweite Dimension des Weltbezugs kann wie schon die erste als propositional verfasst betrachtet werden – und zwar in

[8] Der Ausdruck „Aufforderungscharakter" stammt ursprünglich von dem Gestaltpsychologen Kurt Lewin (z.B. 1926, 317); vgl. dazu auch Döring 1999, 59 ff. sowie Colombetti 2005, 104 ff, die u. a. auf die interessante Parallele zwischen diesem Terminus und dem für James J. Gibsons ökologische Psychologie zentralen Begriff der „affordance" hinweist.

folgendem Sinne: Im „mir ist so und so zumute“, „meine Umstände sind so und so“, etc. ist eine Person auf Sachverhalte bezogen – sowohl auf jeweils spezifische in der Welt, die situativ handlungsrelevant sind, und daneben auf den grundlegenden, dass die Person ihre Existenz zu jedem Zeitpunkt in irgendeiner konkreten Weise tätig fortsetzen muss. Alles, was einer Person spürbar widerfährt (was sie wahrnimmt, empfindet, erkennt etc.) ist potentiell für die ihr bevorstehende und durch sie zu vollziehende Existenz relevant. Der grundlegende Tatbestand, dass eine Person ihre Existenz in der erfahrbaren Welt zu vollziehen hat, ist demnach die Dimension, die sämtliche Erfahrungsgehalte aufnimmt und gleichsam zu verstehbaren Einheiten (Propositionen) verbindet.[9]

Die Phänomenologie dieses „empfundenen Handlungszwangs“ ist nicht leicht zu charakterisieren. Es ist klar, dass uns unser ständiges Handelnmüssen nicht als solches, in Form einer expliziten Aufforderung vor Augen steht. Wir sind mit unserer grundlegenden existentiellen Situation auf eine indirekte Weise konfrontiert, die in engem Zusammenhang mit dem Bezogensein auf faktische Situationen und deren konkreter situativer Bedeutsamkeit steht. Die entscheidende Rolle kommt hier wiederum der hedonischen Valenz des Affektiven zu: Weil affektive Zustände jeweils als positiv oder als negativ empfunden werden, *geht es uns* in Folge unserer Affektivität zu jeder Zeit *irgendwie* – nämlich entweder gut oder schlecht. Und da die hedonische Valenz in einem Registrieren dessen gründet, was sich hinsichtlich unserer Belange und Anliegen in der Welt tut, wie es um unsere Belange und Anliegen gerade „steht“, sind wir in der Affektivität mit dem „Stand der Dinge“ unserer Existenz und damit just mit dem, auf das es in unserer bevorstehenden Existenz zu reagieren gilt, konfrontiert.

Das Sich-gut-oder-schlecht-Fühlen zeichnet uns mögliche Weisen des *künftigen* Sich-Verhaltens vor, indem es uns spüren lässt, „wohin“ uns unser *bisheriges* Verhalten in der Welt gebracht hat. Ihren Aufforderungscharakter erhalten die Situationen, in denen wir uns vorfinden, also dadurch, dass sie sich uns in der hedonisch getönten Affektivität als für uns in jeweils spezifischen Hinsichten positive oder negative aufdrängen.

Wichtig ist dabei auch dieses „Aufdrängen“, also der Aspekt der Passivität des Affektiven. Denn dadurch, dass wir über das grundlegende „gut“ oder „schlecht“ der Affektivität nicht willentlich verfügen, sondern nur indirekt über den (oft beschwerlichen) Umweg des Handelns bzw. Tätigseins in der Welt darauf einwirken können, wird das Element der Unausweichlichkeit des Handelnmüssens offenbar. Dieses grundlegende „gut-oder-schlecht“ ist unverfügbar aber stets präsent – und wir können nicht anders, als uns dieser Dimension gegenüber irgendwie zu verhalten.

[9] Vgl. dazu Tugendhat 1979, 160 f. sowie die Kapitel bzw. Vorlesungen 8–10.

Die beiden hier beschriebenen Dimensionen des Weltbezugs sind also gemeint, wenn von Intentionalität (in Bezug auf Personen) die Rede ist. Und wir haben in dieser kurzen Explikation bereits in Ansätzen gesehen, inwiefern affektive Zustände am Weltbezug der personalen Perspektive beteiligt sind und welche besondere Rolle sie spielen.

Sobald diese anti-cartesianische und neo-existentialistische Grundkonzeption der personalen Perspektive erst einmal hinreichend expliziert ist, spricht nichts dagegen, zu einer aufgeklärten Verwendung des gewohnten Vokabulars der Philosophie des Geistes und zu den Kategorien des alltagspsychologischen Mentalismus zurückzukehren. Insbesondere Begriffe wie Erfahrung, Wahrnehmung, Urteil, Überzeugung und Entscheidung etc., die für unser vorphilosophisches Selbstverständnis grundlegend sind, können damit weiterhin in einer alltagsnahen Weise verwendet werden. Durch die Verwendung des Terminus „Verhaltung" als Oberbegriff für alle personalen und damit für sämtliche intentionalen Zustände erinnere ich dort, wo ich im weiteren Verlauf dieser Arbeit von der klassisch-mentalistischen Begrifflichkeit Gebrauch mache, an die praktisch-aktivische Wendung, die wir in Bezug auf das Intentionalitäts- und Personalitätsverständnis vollzogen haben.

In Bezug auf alle Spielarten von Brentanos Intentionalitätsthese werden nun jedoch häufig gerade einige Arten affektiver Zustände als Gegenbeispiele angeführt: etwa Körperempfindungen oder vermeintlich „ungerichtete" Stimmungen. Viele Autoren betrachten diese Gefühle als nicht auf irgendetwas bezogene, rein phänomenale Erlebnisse. Während die Intentionalität von Empfindungen und Stimmungen in den entsprechenden Teilabschnitten der nächsten Kapitel genauer expliziert wird, sind an dieser Stelle einige allgemeine Bemerkungen zur Erläuterung und Verteidigung des umfassenden Intentionalismus angebracht.

Im Rahmen der Explikation der personalen Perspektive als einer Erhellung dessen, was in unserer vortheoretischen Auffassung des Mentalen implizit ist, hat sich das Folgende eindeutig herauskristallisiert: Eine personale Perspektive ist kein Konglomerat von bloß aufgrund ihrer zeitlichen Sukzession verbundener, ansonsten aber diskreter Zustände oder Prozesse, sondern ein einheitlicher Handlungs- und Erfahrungszusammenhang. Von bewussten mentalen (personalen) Zuständen lässt sich nur dort sinnvoll sprechen, wo diese zu einer einheitlichen und sich ihrer selbst bewussten Perspektive *auf eine* und *in einer* Welt systematisch zusammengebunden sind. Aus diesem Grund haftet allen Versuchen, einzelne Arten mentaler Zustände unter Absehung von ihren konstitutiven Verbindungen zu anderen mentalen Zuständen und zur personalen Perspektive insgesamt zu thematisieren, von Anfang etwas Künstliches und potentiell Irreführendes an.

Wenn also Philosophen in introspektionistischer Manier einzelne Emp-

findungen beschreiben und daraufhin zu dem Ergebnis kommen, an diesen sei keinerlei intentionales Bezogensein auf etwas zu entdecken, vermögen diese Versuche nicht zu überzeugen. Die einzelne Bewusstseinsqualität im Sinne dessen, was beim kurzfristigen „Einfrieren" des Erlebnisstroms einer Person einzig noch übrig bleibt, ist nicht die richtige Einheit der Abstraktion für Thematisierungen des Mentalen und folglich auch für Thematisierungen von Intentionalität. Wir machen die Schnitte an den falschen Stellen, wenn wir Intentionalität, den Weltbezug der personalen Perspektive, auf künstlich isolierte Einzelzustände zu verteilen versuchen. Die angemessenen Abstraktionseinheiten für eine Zuschreibung von Intentionalität sind die Handlungen und Tätigkeiten der Person, ihre noch nicht in Handlungen umgesetzten Absichten sowie ihr Erfassen von Handlungsmöglichkeiten und von potentiell handlungsrelevanten Zusammenhängen.

Auf einer weiteren Abstraktionsstufe, als Teilmomente der beschriebenen Aktivitätsstruktur, kommen die Standardtypen der propositionalen Einstellungen, die Überzeugungen und Wünsche, ins Spiel. Die umfassende Eingebundenheit in die personale Perspektive ist an den Bedingungen ihrer Zuschreibung erkennbar: Zuschreibungen einzelner propositionaler Einstellungen müssen aufgrund des Holismus des Mentalen als *Abkürzungen* verstanden werden – denn implizit werden jederzeit kohärente Systeme von Überzeugungen und Wünschen und anderen Einstellungen und Verhaltungen mit zugeschrieben. Andernfalls wäre die Zuschreibung einer einzelnen Einstellung oder Verhaltung nicht verständlich. Implizit wird also stets eine Ganzheit, also potentiell bereits die gesamte personale Perspektive, angesetzt – diese ist der unverzichtbare Hintergrund für die Verständlichkeit einzelner Verhaltungen und Einstellungen der Person.

Dieser essentiellen Eingebundenheit müssen wir bei der Thematisierung sämtlicher aktualer mentaler Vorkommnisse – also auch in Bezug auf Gedanken, Imaginationen, Em-pfindungen etc. – Rechnung tragen. Zwar kann sich unter Umständen unsere introspektive Aufmerksamkeit für eine kurze Zeitspanne auf eine bestimmte Bewusstseinsqualität nahezu vollständig fixieren, etwa auf einen stechenden Zahnschmerz oder eine intensive Lustempfindung. Doch auch hier verfehlen wir den Gehalt dieser mentalen Episoden, wenn wir sie nicht in den Kontext der personalen Perspektive rücken, zu der sie gehören und die (zumindest potentiell) in ihrer Gesamtheit für ihren Gehalt (mit) konstitutiv ist.

Diese Abhängigkeit unserer mentalen Gehalte von Hintergrundwissen, von Erinnerungen, von dem, was der Person unmittelbar zuvor widerfuhr, von ihren Erwartungen und Erfahrungen, kurz von all dem, was sonst zu einer personalen Perspektive gehört, gerät natürlich dann, wenn wir eine heftige Empfindung erleben, nur allzu leicht aus dem Blick. In diesen Ausnahmefällen ist unsere *Aufmerksamkeit* einseitig auf die hervorstechenden Aspekte des Erlebens fokussiert, wodurch all die anderen beteiligten Fak-

toren in den Hintergrund treten. Aber sie sind deshalb keineswegs weniger wirksam. Das zeigt sich z. B. an den Handlungsabsichten bzw. -tendenzen, die aus diesen mentalen „Extremzuständen“ resultieren. Denn hier sind große Unterschiede zwischen verschiedenen Individuen zu beobachten, die sich nur durch Rekurs auf unterschiedliche Hintergründe mentaler Einstellungen und ihrer inferentiellen Verbindungen erklären lassen. Diese Überlegungen werden im Empfindungs-Kapitel (Kap. 6) anhand von Beispielen weiter verdeutlicht.

4.2.2 Begriffliche Verfasstheit

Begriffe sind die Währung der Verständlichkeit – die Bausteine des Intelligiblen. Es ist bereits betont worden, dass die Explikation der Idee einer Perspektive auf eine Welt nur dann kohärent ausfällt, wenn insbesondere der Aspekt der Verbindung der verschiedenen zur Perspektive gehörenden Elemente bzw. Einzelzustände – Wahrnehmungen, Gedanken, Urteile, Wünsche, Gefühle etc. – in angemessener Weise erläutert wird. Die Verknüpfung heterogener Elemente zu einer Perspektive, Selbstbewusstsein, Rationalität sowie die begriffliche Verfasstheit der zu verbindenden Elemente erweisen sich dabei als explikatorisch gleichursprüngliche notwendige Bedingungen. Die primäre Verknüpfung von Gehalten zu einer Perspektive erfolgt mittels rationaler Beziehungen. Rationale Beziehungen aber bestehen nur zwischen begrifflich verfassten Gehalten. Alles, was überhaupt im Rahmen einer personalen Perspektive in einer Welt auftritt – also sämtliche personalen Verhaltungen – muss demnach als begrifflich verfasst verstanden werden. Und insofern sind auch Gefühle begrifflich verfasst. Wir werden allerdings im 10. Kapitel sehen, dass wir eine Lesart der Begrifflichkeitsthese ansetzen können, die sehr weit gefasst ist und somit die kontra-intuitiven Intuitionen, die mit dieser These verbunden sind, nicht aufkommen lässt. Die Anforderungen, die mit der Möglichkeit einer Verbindung heterogener Elemente zu einer potentiell selbstbewussten Perspektive verbunden sind, lassen sich bereits dadurch erfüllen, dass sich die zu verbindenden begrifflich *artikulieren lassen* (was aber wiederum nicht so verstanden werden darf, dass diese Gehalte selbst deshalb nicht-begrifflich seien) – Begrifflichkeit steht also abkürzend für „begriffliche Artikulierbarkeit“ und für das, was diese ermöglicht. Somit wird deutlich, dass begrifflich verfasste Gehalte nicht immer schon satzartige Strukturen oder gar „innerlich aufgesagte“ Sätze sein müssen. Andererseits wird sich zeigen, dass dieses weiter gefasste Verständnis von Begrifflichkeit nicht auf eine Aufweichung des auf Kant zurückgehenden transzendentalen Arguments für die Möglichkeit einer personalen Perspektive hinausläuft. Die primäre Verdeutlichung dieser umfassenderen Lesart und die Verteidigung der Begrifflichkeitsthese gegen Einwände, die von Vertretern von Konzeptionen nicht-begrifflichen

mentalen Gehalts vorgebracht werden, wird uns ausführlich im 10. Kapitel beschäftigen. Daher ist es an dieser Stelle ausreichend, nur kurz und in Grundzügen die spezifische Begrifflichkeit affektiver Zustände zu skizzieren.

Die prinzipielle *Verständlichkeit* affektiver Zustände von Personen sowie die Tatsache, dass personale Gefühle jederzeit als *Gründe* für andere Verhaltungen fungieren können, verweisen auf ihre begriffliche Verfasstheit. Nur vermittels ihrer begrifflichen Gehalte vermögen es Gefühle, beispielsweise Urteile zu rechtfertigen und als Handlungsgründe zu fungieren. Andersherum informieren und prägen die Urteile, Überzeugungen und begrifflichen Differenzierungsmöglichkeiten einer Person das Spektrum ihrer Gefühle. Rationale Beziehungen verlaufen in beide Richtungen. Veränderungen im Verständnis gefühlsrelevanter evaluativer Begriffe schlagen unmittelbar auf das Fühlen selbst durch und modifizieren es. Gute Literatur etwa kann unser Verständnis für bestimmte Nuancen zwischenmenschlicher Beziehungen und Konstellationen prägen und schärfen, so dass sowohl unsere Wahrnehmung relevanter Umstände, als auch das eng mit dieser Wahrnehmung verwobene Fühlen fortan ein anderes, ein präziseres ist.

Umgekehrt kann aber auch im Fühlen selbst ein Mehr an Differenziertheit liegen, das einen Einfluss auf unser Verständnis relevanter Begriffe ausübt. Gefühle können auf diese Weise ein festgefahrenes, konventionelles Verständnis aufbrechen und neu justieren. Im Rahmen der weit gefassten Konzeption von Begrifflichkeit wird dieser *bottom-up*-Einfluss der Gefühle auf das Denk- und Urteilsvermögen einer Person nicht als Einfluss einer vor-begrifflichen Struktur auf das Begriffsrepertoire der Person verstanden, sondern als ein rationaler Zusammenhang zwischen begrifflichen Gehalten verschiedener Art. Bei über Begriffe verfügenden Wesen sind alle bewusstseinsfähigen Vorgänge, also alles, was in der Reichweite des artikulierbaren Selbstbewusstseins der Begriffsverwender liegt, begrifflich verfasst – es gibt in diesem Sinne kein „Außerhalb" des Begrifflichen.[10]

Anknüpfend an die Überlegungen John McDowells zur begrifflichen Verfasstheit der Erfahrung werden wir Gefühle im 10. Kapitel als zwar passiv generierte, aber gleichwohl begriffliche Zustände beschreiben. Die spezifischen, passiv in der Erfahrung und in Gefühlen zur Anwendung kommenden Begriffe lassen sich im Unterschied zu den in Überzeugungen und erfahrungsfernen Denk- und Urteilsakten auftretenden *doxastischen* als *phänomenale Begriffe* verstehen. Die Konzeption einer phänomenalen Begriffsverwendung hilft, die hier vertretene Sichtweise der Struktur affektiver Gehalte weiter zu stärken.

[10] Vgl. zu letzterem McDowell 1994, Lectures II u. III; sowie erläuternd und historisch perspektivierend Farshim 2002.

4.3 Die spezifischen Merkmale affektiver Zustände

4.3.1 Passivität

Manche Philosophen bestreiten die Passivität der Emotionen (etwa Sartre und Solomon)[11], andere gleichen sie der Passivität der Erfahrung insgesamt an und betrachten Emotionen somit als im Vergleich mit gewöhnlichen Wahrnehmungen nicht *in besonderer Weise* durch Passivität gekennzeichnet (Gordon 1986). Zudem begegnet man der Ansicht, dass die Passivität der Emotionen lediglich unsere Passivität gewissen Geschehnissen gegenüber reflektiere – Geschehnissen, die wir nicht kontrollieren, die aber für unser Wohlergehen bedeutsam sind (vgl. Nussbaum 2001, Kap. 1).

Keine dieser Ansichten ist rundheraus falsch, weil alle jeweils wichtige Aspekte der Affektivität bzw. unseres Umgangs mit affektiven Zuständen erfassen. Doch sie alle lassen das Entscheidende aus: Es lässt sich nur schwer leugnen, dass Gefühle auch eine ganz eigene Form von Passivität aufweisen. Wir befinden uns bisweilen regelrecht „im Bann" eines affektiven Zustands, was sich oberflächlich oft schon darin äußert, dass wir nur unter größter Anstrengung die unwillkürlichen Äußerungen in Mimik und Verhalten zu unterdrücken vermögen. Die motivationale Wirkung affektiver Zustände ist oftmals so stark, dass wir zu bestimmten Handlungen geradezu gedrängt werden, oder dass wir zumindest für einen gewissen Zeitraum den starken Impuls verspüren, etwas Bestimmtes zu tun – selbst wenn wir eine Handlung dieser Art eigentlich für unangemessen oder sogar für absurd halten. Außerdem – und dies ist der zentrale Punkt – untersteht die Dimension der hedonischen Valenz keineswegs unserer willentlichen Kontrolle. Wie uns etwas affektiv angeht, ob positiv oder negativ, ob als schmerzlich oder erfreulich, ob wir an etwas Gefallen finden oder ob es uns missfällt, ist nicht vollständig in unser Belieben gestellt und die bestehenden Einflussmöglichkeiten sind begrenzt (wenngleich sie sich sicherlich durch Training, Erziehung, meditative und sonstige Selbsttechniken erweitern lassen).

Affektive Zustände müssen folglich grundsätzlich von Tätigkeiten unterschieden werden. Es handelt sich um Widerfahrnisse. Aufforderungen wie „freu dich" oder „sei wütend" muten daher zu Recht paradox an – denn da ist nichts, was wir *tun* könnten, um ein Gefühl zu haben.[12] Wenn dennoch bisweilen solche Aufforderungen an uns gerichtet werden, dann handelt es sich nicht wirklich um Aufforderungen, sondern um Beschreibungen unserer Situation – etwa wenn uns jemand mitteilt, dass wir uns in

[11] Vgl. Sartre 1939; Solomon 1976.

[12] Wir können uns lediglich in Situationen begeben, in denen es wahrscheinlich ist, dass wir solche Gefühle erleben werden. Doch dadurch werden die Gefühle selbst nicht zu etwas, das wir tun.

Umständen befinden, in denen es *angemessen* wäre, eine bestimmte Emotion zu haben. Freilich können solche Situationsbeschreibungen mit einem kritischen Unterton versehen sein – dass eine bestimmte Emotion für uns angemessen ist, kann bedeuten, dass wir die Emotion empfinden *sollten*.

Dass eine solche Kritik an unserem affektiven Befinden möglich und nicht völlig absurd ist, ist ein Beleg dafür, dass affektive Zustände auch wiederum nicht jeglicher bewussten Kontrolle entzogen sind. Ihr Widerfahrnischarakter ist nicht von derselben Art wie derjenige völlig externer Geschehnisse – also etwa wie der eines Unwetters, in das wir zufällig hineingeraten – und auch nicht wie derjenige körperlicher Prozesse wie Verdauung oder Haarwachstum. Manche affektiven Zustände, insbesondere die Emotionen, lassen sich recht gut kontrollieren und regulieren, folglich ist eine solche Affektregulation etwas, was von Personen gefordert werden kann. Emotionen sind auch teilweise *lernbar* – es ist ein zentraler Bestandteil des Erziehungsprozesses, dem Kind ein angemessenes Emotionsrepertoire beizubringen. All das bedeutet jedoch nicht, dass es sich bei Emotionen um Tätigkeiten handelt. Worauf wir selbst oder unsere Mitmenschen einwirken, wenn wir Emotionen regulieren oder „trainieren", sind zum einen die Dispositionen, bestimmte Emotionen zu haben, und zum andern Weisen des Umgangs mit den Emotionen. Vielfach scheint es so zu sein, dass lediglich der Beginn einer affektiven Episode vollständig der Kontrolle durch die fühlende Person entzogen ist, aber dass es ihr bereits kurze Zeit später möglich ist, regulierend auf das Gefühl einzuwirken. Das Gefühl widerfährt uns, doch ob wir uns ihm in der Folge überlassen oder ob wir ihm widerstehen; ob wir es zeigen und zum Ausdruck bringen oder ein Pokerface zur Schau tragen – das sind Dinge, über die sich sehr wohl willentlich verfügen lässt.

Die Möglichkeiten einer Affektregulation und -Steuerung sollten jedoch nicht über Gebühr betont werden, weil sie vernebeln könnten, dass der Einfluss affektiver Zustände gerade auch dann sehr weit reichen kann, wenn das dem Fühlenden selbst gar nicht bewusst ist. Peter Goldie hat zuletzt auf die subtilen epistemischen Effekte von Emotionen hingewiesen: Emotionen verzerren bisweilen das Welterkennen in einer folgenreichen Weise. So mag sich jemand fürchterlich über einen Arbeitskollegen ärgern, der anscheinend einen wichtigen Termin versäumt hat. Kurz darauf stellt sich heraus, dass es gar nicht ein Fehler des Kollegen, sondern ein Irrtum der Sekretärin war. Der Ärger verfliegt daraufhin natürlich, schließlich hat er sich als grundlos erwiesen. Nachdem einige Jahre vergangen sind, muss der vormals Wütende seinen Kollegen beurteilen – und nun, so Goldie, könnte es durchaus sein, dass er seinen Kollegen ohne es zu merken benachteiligt und ihn schlechter beurteilt als andere, die genauso viel oder weniger geleistet haben als der fragliche Kollege. Vom Fühlenden unbemerkt hat die einstige Emotion die Wahrnehmung des damaligen Emotionsobjekts

nachhaltig und lang anhaltend verzerrt. Ein solcher Effekt kann über Jahre bestehen bleiben und tief greifende Folgen zeitigen. Auch bei diesem Effekt, den Goldie „skewing of the epistemic landscape“[13] nennt, handelt es sich um eine Manifestation der Passivität der Affektivität – um etwas, das mit uns geschieht, ob wir es wollen oder nicht.

Insgesamt lässt sich die Passivität des Affektiven am besten dadurch charakterisieren, dass wir uns die Passivität der Erfahrung – also etwa die von Wahrnehmungszuständen – zum einen als besonders stark und hartnäckig und zum andern als um die Dimension einer mehr oder weniger starken unwillkürlichen Motivation („Handlungsimpulse“) ergänzt denken. In affektiven Zuständen werden begriffliche Gehalte ohne unser aktives Zutun generiert, und diese Gehalte sind so stabil, dass sie oft auch dann bestehen bleiben, wenn wir eigentlich gegenteilige Gehalte für wahr halten. So kann die Furcht vor dem Hund auch dann unvermindert anhalten und uns das Tier als gefährlich erscheinen lassen, wenn wir aufgrund unseres Wissens über Hunde bereits erkannt haben, dass es sich um ein völlig harmloses Exemplar handelt. Die Eifersucht persistiert auch angesichts von überzeugenden Belegen dafür, dass sie völlig unbegründet ist. Und jeweils sind diese fixierten evaluativ-epistemischen Einstellungen mit mehr oder weniger starken Impulsen gekoppelt, uns auf charakteristische Weise zu verhalten. Das, was John McDowell für Erfahrung insgesamt feststellt, gilt folglich in deutlich verstärktem Maße für die Affektivität: „*In experience one finds oneself saddled with content*“ (McDowell 1994, 10).

4.3.2 Hedonische Valenz

Gefühle sind immer gute oder schlechte Gefühle. So hatten wir im dritten Kapitel das Merkmal der hedonischen Valenz auf einen Slogan gebracht und es als *das* Grundmerkmal des Affektiven schlechthin bezeichnet, das letztlich für die ausgezeichnete Bedeutung der Gefühle für die Existenz von Personen verantwortlich ist. Nun gilt es, diese zentrale Dimension der Affektivität näher zu erläutern. Das lässt sich am besten auf einem zunächst indirekten Wege bewerkstelligen – indem wir ein hartnäckiges Fehlverständnis der hedonischen Valenz aufzeigen, kritisieren, und erst anschließend die richtige Konzeption präsentieren (wobei es gilt, einen komplementären Fehler zu vermeiden: nämlich aufgrund des Wunsches zur Abhebung von dem genannten Fehlverständnis in ein anderes Extrem umzuschwenken).

Dieses Fehlverständnis kann als *hedonischer Primitivismus* bezeichnet werden. Es besteht in der Annahme, dass für die Valenzdimension des Affektiven einfache körperliche Empfindungen verantwortlich sind, die

[13] Goldie 2004a, 99 ff. u. 2004b, 258 ff.

als Elemente in sämtlichen affektiven Zuständen auftreten. Der Primitivismus besteht dabei nicht darin, dass überhaupt auf körperliche Empfindungen rekurriert wird, sondern darin, dass diese körperlichen Empfindungen selbst als *einfach*, d. h. als nicht-komplexe und isolierte Zustände verstanden werden, die auf einer einfachen plus/minus-Valenzskala angesiedelt sind. Nicht-intentionale, nicht begriffliche und nicht mit anderen personalen „Vermögen" verwobene rein körperliche Lust- und Schmerzgefühle sollen für die differentielle hedonische Wertigkeit affektiver Zustände verantwortlich sein. Alle Gefühle wären letztlich *nichts anderes* als solche angenehmen oder unangenehmen Körperempfindungen.

Soviel dürfte nach dem Bisherigen schon klar sein: In der personalen Perspektive gibt es solche einfachen mentalen Zustände schlicht und einfach nicht – jedenfalls dann nicht, wenn mit „einfach" ein Fehlen jeglicher inferentieller Eingebundenheit in das Gesamtsystem personaler Einstellungen, ein Fehlen von Intentionalität, ein nicht-begrifflicher Charakter und somit eine irgendwie geartete „Selbstgenügsamkeit" dieser Zustände gemeint ist. Außerdem könnte sich aus der Annahme, solche simplen Empfindungen seien sämtlichen affektiven Zuständen „eingewoben", leicht eine phänomenologisch unplausible Mehr-Komponenten-Theorie affektiver Zustände ergeben – denn affektive Zustände erschienen nun als zusammengesetzt aus einerseits intentionalen, begrifflichen Elementen, durch die ihr Weltbezug hergestellt würde, und andererseits einer nicht-intentionalen Lust- bzw. Unlustkomponente. Was uns in der Erfahrung als einheitlich erscheint, würde auf distinkte Prozesse verteilt und die resultierende Konzeption wäre nicht nur theoretisch sondern auch phänomenologisch unplausibel.[14]

Die hedonische Valenz muss sich also anders manifestieren. Aber wie? Worin gründet die Valenz des Affektiven? Was ist es, durch das affektive Zustände entweder zu „guten" oder zu „unguten" Gefühlen werden?

Die Konzeption der personalen Perspektive erlaubt keine nicht-intentionalen Empfindungen. Das heißt jedoch nicht, dass deshalb alle mentalen Zustände zu intellektuellen Einstellungen würden, denen jegliche somatische Beteiligung fehlen würde. Wenn die nicht-intentionalen „blinden" und primitiven Empfindungen verabschiedet sind, ist der Weg frei für eine Alternativkonzeption, die das Somatische und das Intentionale, den hedonischen und den begrifflichen Gehalt in *einer* Art von Zustand vereint. Gefühle sind *intentionale Empfindungen*. Es handelt sich um evaluative Einstellungen, die ihre Gegenstände nicht in Form einer gedanklichen, urteilsartigen Einschätzung bewerten, sondern in Form von angenehmen oder

[14] Ein besonders scharfer Kritiker solcher Mehr-Komponenten-Theorien, in denen Intentionales und Phänomenales (der „Empfindungsaspekt" bzw. im Englischen das „feeling") als real getrennte Elemente der emotionalen Erfahrung betrachtet werden, ist Peter Goldie. Sein despektierliches *label* für Mehr-Komponenten-Theorien dieser Art lautet „add-on-view". Vgl. Goldie 2000, Kap. 3.

unangenehmen Empfindungen. Solche Empfindungen sind nicht simpel und nicht-begrifflich, sondern haben komplexe intentionale Gehalte und können sich somit auf Begebenheiten in der Welt beziehen.

Bennett Helm vertritt eine solche Konzeption evaluativer Empfindungen. Dem Wortlaut nach scheint es sich zunächst um eine Version des problematischen Primitivismus zu handeln, denn Helm bezeichnet seine evaluativen Empfindungen, die er unter dem Titel *felt evaluations* abhandelt, als „pleasures and pains". Doch die Pointe seiner Konzeption der affektiven Valenz liegt gerade darin, dass er unter „pleasures and pains" *nicht* das versteht, was viele andere Theoretiker darunter verstehen – für Helm handelt es sich nicht um simple, nicht-intentionale Schmerz- und Lustempfindungen, sondern um intentionale Zustände, die auf das jeweilige Objekt des affektiven Zustands bezogen sind und unabhängig von diesem Objektbezug gar nicht intelligibel wären. Sämtliche affektiven Zustände, einschließlich der aktualen Wünsche, seien nichts anderes als *pleasures and pains* in dem nun zu erläuternden Sinne. In den folgenden Passagen formuliert er diese These zunächst für die Klasse der Emotionen:

> [T]o understand what is distinctive about emotions as such is to understand them to be a distinctive kind of evaluative response, namely that of pleasure or pain: to feel fear, for example, is to be pained by danger, where such pain just is the evaluation implicit in one's fear. (Helm 2002, 4)
>
> [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 redescribed 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 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. (16)

Die fraglichen Empfindungen sind also intentional und evaluativ und können als ein „Sinn" dafür, „wie es um einen steht" – nämlich entweder gut oder schlecht – verstanden werden. Dass eine Wendung wie „to be *pained* by danger" möglich ist, zeigt zudem, wie sich Helm die affektive Intentionalität vorstellt: die Empfindungen selbst sind auf die jeweils emotionsrelevante Begebenheit bezogen; im Fall der Furcht auf eine Gefahr.[15] Die Gefahr, also eine unter der abstrakten evaluativen Kategorie des „Gefährlichen" individuierte Begebenheit, soll im wörtlichen Sinne das sein, was den Fürchtenden *schmerzt*. Insofern handelt es sich um ein *begriffliches Empfinden*, von dem wir deshalb annehmen können, dass es mit anderen

[15] Die ausführliche Erläuterung der „emotionsrelevanten Begebenheiten" – also dessen, was im Rahmen kognitiver Emotionstheorien im Anschluss an Anthony Kenny als die „formalen Objekte" von Emotionstypen bezeichnet wird – erfolgt im nächsten Kapitel.

zur personalen Perspektive gehörenden begrifflichen Gehalten in inferentiellen Beziehungen steht. Auf diesem Wege erfüllen Helms „pleasures and pains“ die grundlegende Anforderung der inferentiellen Eingebundenheit.

Allerdings ist „schmerzt“ hier nicht die beste Übersetzung von „pained“. Das, was Helm im Blick hat, lässt sich nicht leicht in eine alltagssprachlich gebräuchliche Terminologie übertragen. Schauen wir zunächst, wie Helm das phänomenale Erleben der evaluativen Empfindungen näher beschreibt:

> Emotions are pleasures and pains not in the sense that they somehow involve certain bodily sensations as a conceptually separable component but rather in the sense that they essentially are a distinctive kind of evaluation, now revealed to be felt evaluations. Consequently, their phenomenology should be understood accordingly: what it is like to feel emotional pleasure and pain is to have one's attention gripped by the goodness or badness of something in such a way that one thereby feels the pull to act appropriately. (Helm 2002, 19 f.)

Es handelt sich also um positive oder negative Empfindungen, in denen unsere Aufmerksamkeit auf einen für uns bedeutsamen Weltausschnitt – auf eine aus unserer Sicht positive oder negative Begebenheit – fokussiert ist, und dies auf eine Weise, die einer rationalen Motivation gleichkommt: Die jeweilige Begebenheit zieht uns gewissermaßen in eine auf sie bezogene Aktivität, und zwar deshalb, *weil* sie durch unser Empfinden als eine „gute“ oder „schlechte“ Begebenheit bewertet wird.

Die Struktur dieser Explikation ist offen zirkulär. Dass es sich bei den in Frage stehenden Empfindungen um Evaluationen handelt, wird unter Rekurs auf ihren motivationalen Charakter expliziert – dieser motivationale Charakter wiederum wird im Gegenzug unter Rekurs auf ihren evaluativen Charakter erläutert: es handelt sich um eine „rationale Motivation“, nicht lediglich um einen blinden Antrieb, sondern um ein Anstreben dessen, was als „gut“, und ein Meiden dessen, was als „schlecht“ bewertet wird. Folglich gehört die Bedeutsamkeit in die Zirkelstruktur hinein: Helms „goodness or badness“ ist nichts anderes als das, was er in früheren Schriften *significance* und in seinen neueren Texten im Anschluß an Charles Taylor *import* nennt, und was wir bisher unter dem Titel „Bedeutsamkeit“ abgehandelt haben.[16]

Bedeutsamkeit ist das, worauf sich affektive Zustände beziehen. Das ist, wie im letzten Kapitel gezeigt, nicht so zu verstehen, dass Bedeutsamkeit etwas wäre, das von der Affektivität unabhängig in der Welt schlicht „vorkommt“ und dann von affektiven Zuständen lediglich irgendwie aufgespürt und „detektiert“ würde. Die Rede von einer Bedeutsamkeits-Detektion ist nur vor dem Hintergrund angebracht und verständlich, dass Bedeutsamkeit unter anderem deshalb existiert, weil es und insofern es

[16] Vgl. Taylor 1985, 48 f.

affektive Zustände gibt. Nur dadurch, dass gewisse Begebenheiten die Objekte affektiver Zustände sind, werden sie bedeutsam. Affektivität ist konstitutiv für Bedeutsamkeit (wenn auch nicht allein). Auch hier erscheint die charakteristische Zirkelstruktur: Ohne Bedeutsamkeit keine Affektivität – ohne Affektivität keine Bedeutsamkeit.[17]

Es ist entscheidend, diese Zirkelstruktur nicht als eine bösartige zu betrachten, sondern in ihr stattdessen die Pointe der hier propagierten Konzeption von Affektivität zu sehen. Wir haben es mit einem radikalen Anti-Fundamentalismus zu tun. Affektivität, Bedeutsamkeit, rationale Motivation, Evaluation, die zwischen den beiden Polen „Leiden" und „Wohlbefinden" aufgespannte qualitative Dimension in der Existenz von Personen und schließlich auch die vermeintlich basalen, hedonisch valenten Empfindungstypen Schmerz und Lust – erscheinen allesamt als *gleichursprünglich* und daher als nur wechselseitig, jeweils unter Rekurs auf andere, ontologisch gleichrangige Teilmomente dieser Zirkelstruktur, explizierbar. Es gibt hier keine Letztelemente, die grundlegender als die anderen Elemente wären und diese fundieren könnten. Die Explikation verläuft also gleichsam horizontal und nicht vertikal.

Entsprechend nicht-fundamentalistisch fällt die Erläuterung der hedonischen Valenz aus: Wir müssen eine solche qualitative Dimension annehmen, dürfen sie aber nicht dahingehend missverstehen, dass es sich um einfache Empfindungstypen handelte, die unsere Evaluationen irgendwie fundierten. Personen sind Wesen, für deren Existenz eine qualitative Dimension grundlegend ist – es geht ihnen entweder gut oder schlecht, und zwar in der Regel *in Bezug auf* und *aufgrund von etwas*, wobei es sich bei diesem „etwas" um bedeutsame Begebenheiten handelt. Das „Gutgehen" bzw. „Schlechtgehen" ist nicht unabhängig von der Bedeutsamkeit von Begebenheiten – von dem Umstand, dass sie jeweils „gut" bzw. „schlecht" *sind*.

Diese allgemeine evaluative Dimension ist nun ebenso fundierend für qualitative Einzelzustände, wie sie umgekehrt teilweise unter Rekurs auf ebensolche Zustände (einzelne „gute" oder „ungute" Gefühle aller Art, zu denen auch körperliche Lust- und Schmerzzustände gehören) expliziert werden kann. Die Moral dieses Anti-Fundamentalismus ist, dass wir uns hier mit einer allgemeinen Bestimmung derart, dass Gefühle *in irgendeiner Form* positiv oder negativ hedonisch gefärbt sind, zufrieden geben müssen. Die Suche nach einer Fundierung dieses Umstands wäre ein Fehler und könnte leicht wieder in den Primitivismus – also etwa zur unmotivierten Behauptung der Priorität einer simplen Lust/Unlust-Dimension – führen.[18]

[17] Im gesamten 8. und in Teilen des 9. Kapitels werden diese spezifische Bedeutsamkeitskonstitution mittels affektiver Zustände und der ontologische Status von Bedeutsamkeit ausführlich behandelt.

[18] Inwiefern wir gleichwohl eine gewisse Priorität der hedonischen Körperempfindungen

Als Übersetzungen von Helms „pleasure and pain“ kommen mehrere, je nach Kontext unterschiedliche deutsche Ausdrücke in Frage. Bezogen auf die personale Existenz im Ganzen bieten sich „Befindlichkeitswörter“ wie *Wohlbefinden* und *Leiden* an. Das verweist auf die allgemeine Dimension des personalen Wohlergehens und seines Gegenteils. Bezogen auf einzelne Begebenheiten ist es hingegen günstiger, stattdessen von einem *Gefallen* bzw. *Missfallen an etwas* zu sprechen.[19] In diesen Ausdrücken kommt der jeweilige Bezug der evaluativen Empfindungen angemessen zur Geltung. Gefallen und Missfallen werden intuitiv als affektive Vorgänge verstanden, sind aber zugleich in vielfältiger Weise inhaltlich – und das heißt: begrifflich – qualifizierbar, und können somit ein breites Spektrum verschiedener evaluativer Welt- und Selbstbezüge umfassen. Generell gilt hier jedoch, dass diese Bezeichnungen den Charakter von konzeptuellen Hilfsmitteln haben, die es uns erlauben, unsere theoretische Konzeption in einer Weise auf Einzelzustände zuzuspitzen und anwendbar zu machen, die eine gewisse Kontinuität mit den gängigen Redeweisen der Alltagssprache und dem Gefühlsverständnis der Alltagspsychologie bewahrt – keineswegs ist mit der Wahl dieser Übersetzungen selbst irgendein tieferer theoretischer Anspruch verbunden. Isolierte Einwände gegen diese Begrifflichkeit treffen demnach nicht die hier entwickelte Konzeption affektiver Zustände.

4.3.3 Motivationale Wirksamkeit

Die Motivation gehört in den explikativen Zirkel der Affektivität hinein. Die hedonische Valenz kann zum Teil in Bezug auf die motivationale Wirksamkeit affektiver Zustände expliziert werden: Gute bzw. positive Gefühle sind solche, die uns Dinge anstreben, Tätigkeiten ausüben oder uns an bestimmten Orten, in der Gegenwart bestimmter Personen etc. verweilen lassen. Schlechte bzw. negative Gefühle sind solche, die uns gewisse Dinge, Tätigkeiten, Orte oder Personen meiden lassen. Es handelt sich dabei nicht um Motivation im Sinne von „blinden Antrieben“, sondern um rationale Motivation: Wir streben gewisse Dinge an und meiden andere, *weil* sie es wert sind, angestrebt oder gemieden zu werden, und weil uns dieser Wert, die jeweilige Bedeutsamkeit der in Frage stehenden Begebenheiten, *in* unseren affektiven Zuständen und *durch sie* erschlossen wird. So ist Helms (bereits oben zitierte) Charakterisierung der „Phänomenologie“ der *felt evaluations* zu verstehen: „what it is like to feel emotional pleasure and pain is to have one's attention gripped by the goodness or badness of something

konstatieren können, ohne die grundlegende Struktur der hier entwickelten Explikation zu verlassen, wird im 6. Kapitel deutlich werden.

[19] Von „Weisen des Gefallens und Missfallens“ in Bezug auf wertende Gefühle, allerdings ohne Bezug auf die Konzeption und Terminologie Bennett Helms, spricht auch Steinfath (2001, 158 ff.).

in such a way that one thereby feels the pull to act appropriately" (Helm 2002, 19 f.).

Es gilt daher auch in Bezug auf den Aspekt der Motivation einen Primitivismus zu vermeiden, der darin bestehen würde, eine von den anderen relevanten Konstituenten der Affektivität real getrennte motivationale Komponente anzunehmen. Der motivationale Charakter affektiver Zustände ist stattdessen ein Teilmoment in einem homogenen Komplex.

Durch diese Konzeption eröffnet sich ein viel versprechender Mittelweg in der notorischen Debatte um die Natur rationaler Motivation. Es erfolgt eine Aufhebung des Gegensatzes von Vernunft und „Strebevermögen", von Kognition und Konation, der vor allem für Denker in der Tradition Humes bindend zu sein scheint. Für Humeaner ist vernünftige Einsicht allein niemals handlungswirksam, sondern nur in Kombination mit den einzig effektiven Motivatoren, den *passions*. Diese wiederum werden von Hume und vielen seiner Nachfolger nicht wie in der vorliegenden Konzeption als Zustände mit begrifflichem Gehalt verstanden, die rational in das die personale Perspektive konstituierende System intentionaler Gehalte eingebunden sind, sondern als a-rationale Triebfedern – eben als „blinde Antreiber", um den treffenden Ausdruck Robert Musils zu verwenden.[20] Das Problem dieser Konzeption ist, dass die motivationale Wirksamkeit und die rationalisierenden Gehalte auf unterschiedliche Prozesse verteilt werden, und dass damit Motivation zu einem außer-rationalen Geschehen wird, so dass es letztlich rätselhaft erscheint, wie eine Person ihr Handeln nach Maßgabe vernünftiger Einsicht leiten können soll.

Die klassische Gegenposition, die mit dem Namen Kant in Verbindung gebracht werden kann, optiert daher auch konsequent dafür, die Motivationskomponente in dem zu verorten, was die Handlungen rationalisiert: in dem vernünftigen Urteil bezüglich dessen, was unter den gegebenen Umständen zu tun das beste ist. Doch gegen diese kantianische Konzeption wenden Humeaner und andere wiederum ein, dass es ein Rätsel sei, wie „reine Vernunft", also das als vollkommen „affektfrei" konzipierte Urteilsvermögen allein, motivieren können soll. Die kantianische Konzeption sei psychologisch unplausibel. Das Pendel droht demnach zurück in die Richtung der Humeschen Theorie zu schwingen.[21]

Der Mittelweg, für den sich in der aktuellen Debatten neben Bennett Helm vor allem Sabine Döring einsetzt und den auch die hier entwickelte Konzeption eröffnet, besteht nun eben darin, dass affektive Zustände als

[20] Vgl. Musil 1978, 1193.

[21] Eine umfassende Darstellung der Debatte um rationale Motivation und eine Lösung, die in dieselbe Richtung geht wie die hier vertretene Konzeption der Affektivität, stammt von Sabine Döring. Für Döring sind Gefühle ebenfalls eine „irreduzible Kategorie in der Erklärung und Rechtfertigung von Handlungen" (*im Erscheinen*, 147). Vgl. Döring *Im Erscheinen*, zur Motivationsproblematik vor allem Kap. 3 und 4.

sowohl rationalisierend – aufgrund ihrer begrifflichen Gehalte und deren rationaler Eingebundenheit ins Gesamtsystem der personalen Perspektive – als auch als – aufgrund ihrer hedonischen Valenz – genuin motivierend verstanden werden. Diese Homogenität von rationalisierenden und motivierenden Faktoren wird dabei als so innig konzipiert, dass sich sagen lässt, dass sie in *einen* Prozess zusammenfallen: den evaluativen Empfindungen, die unsere Affektivität ausmachen. Aus der Sicht der Humeaner oder Kantianer dürfte diese Konzeption nur schwerlich verständlich sein, denn sie geht einher mit einer Abkehr von der tief verwurzelten strikten ontologischen Trennung von kognitiven und konativen Zuständen, also der, wie Bennett Helm es ausdrückt, Kognition-Konation-Dichotomie.[22] Affektive Zustände sind jedoch irreduzibel beides, und diese grundlegende Einheit ist fundamentaler als die in Teilen der Tradition etablierte Unterscheidung zwischen Vernunft und Strebevermögen, oder zwischen „reason" und „passion" im Sinne Humes.

Die von der Kognition-Konation-Dichotomie angenommene strikte Trennung der mentalen Vermögen wird von der hier entwickelten Konzeption als ein Artefakt der philosophischen Thematisierung betrachtet. Dass Erkennen etwas anderes ist als Wünschen oder Wollen heißt nicht, dass immer dann, wenn jemand etwas erkennt, eine spezifische Art von Prozess vorliegt, die mit dem Wünschen, Wollen oder auch Fühlen nichts zu tun hat, und von all diesem klar getrennt betrachtet und untersucht werden kann – ebenso wenig umgekehrt. Die Möglichkeit der *Unterscheidung* verschiedener geistiger Leistungen impliziert nicht das Vorkommen *real getrennter Prozesse*. Stattdessen ist anzunehmen, dass wir es faktisch zu jeder Zeit im Wachleben von Personen mit einer Gemengelage aus tendenziell eher affektiven, eher kognitiven und eher konativen Prozessen zu tun haben, deren Gesamtheit wir jeweils nach Maßgabe der aktuellen Umstände in einer situativ sinnvollen Weise als Kognition (Wahrnehmung, Urteil, Gedanke, etc.), als Gefühl (Emotion, Empfindung, Stimmung) oder als Konation (Wille, Wunsch, Verlangen, etc.) bezeichnen. Diese Bezeichnungen sind demnach als pragmatische Approximationen zu verstehen, als die Angabe von Tendenzen und nicht als Benennungen klar individuierter bzw. überhaupt nur individuierbarer mentaler Vorgänge.[23]

Das in Teilen der praktischen Philosophie diskutierte Motivationsproblem erweist sich damit ebenfalls als Artefakt bestimmter Thematisierungs-

[22] Diese Abkehr fungiert als „Aufmacher" für Bennett Helms Monographie *Emotional Reason* (2001). Ausgehend vom Motivationsproblem und dem Streit zwischen Kantianern und Humeanern und unter Hinweis auf die Natur der Emotionalität plädiert Helm für eine „rejection of the cognitive-conative divide" (vgl. ch. 1).

[23] Dieses pragmatische Verständnis der mentalen Begriffe und dann insbesondere der Gefühlswörter wird im 7. Kapitel in Anlehnung an Überlegungen Robert Musils näher erläutert (vgl. unten, Abschnitt 7.2).

weisen: Oftmals ist vernünftige Einsicht bereits als solche handlungswirksam, aber das liegt nicht daran, dass vollkommen affektfreie Urteile – störungsfreie Ausübungen „reiner Vernunft“ – auf irgendeine rätselhafte Weise unabhängig von Affekten und Wünschen motivational wirksam wären, sondern ist dem Umstand geschuldet, dass eine solche reine Vernunftausübung gar nicht vorkommt. Stattdessen sind die Verhaltungen der personalen Perspektive stets auch affektiv getönt und insofern liegt auch dann, wenn eine Person urteilt oder vernünftige Überlegungen anstellt, immer auch ein der Affektivität geschuldeter motivationaler Einfluss vor.[24]

Soweit die erläuternde Übersicht zu den zentralen Merkmalen der Affektivität im Rahmen der personalen Perspektive. Wenden wir uns nun den drei Hauptklassen affektiver Zustände im Einzelnen zu.

[24] Auf dieses nicht-klassische Verständnis von rationaler Motivation durch affektive Zustände und die „Hintergrundaffektivität“ der personalen Perspektive gehe ich im 9. Kapitel im Rahmen einer Diskussion der Position Sabine Dörings ausführlicher ein.

5 Emotionen – die Heideggersche Normalform

THESE 5: *Die Grundstruktur der Emotionen lässt sich gut anhand von Heideggers Furcht-Analyse verdeutlichen: Die Struktur einer Emotion umfasst erstens eine die fühlende Person „angehende" bedeutsame Begebenheit in der Welt (Heideggers „Wovor der Furcht"), zweitens einen für die fühlende Person spezifischen bedeutsamen Hintergrund – etwas, worum es der Person jeweils geht („Worum der Furcht") –, sowie drittens eine spezifische Weise des Emotionserlebens („das Fürchten selbst").*

In der analytischen Philosophie der Emotionen werden seit den 60er Jahren einige Vorschläge diskutiert, wie sich die unterschiedlichen Typen von Emotionen formal charakterisieren und damit trennscharf individuieren lassen. Das zentrale Argument der Vertreter kognitivistischer Theorien gegen die in der Tradition von Hume und James stehende *feeling theory* der Emotionen bezog sich auf dieses so genannte *Individuierungsproblem*: Werden die unterschiedlichen emotionalen Zustände einzig auf die Weise charakterisiert, dass es sich jeweils auf eine bestimmte Weise anfühlt, in diesen Zuständen zu sein, 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 (vgl. Kenny 1963, 189). Wut und Empörung, Eifersucht und Neid etc. unterscheiden sich hinsichtlich ihres jeweils spezifischen wertenden Bezugs auf Begebenheiten in der Welt. Das entscheidende 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 belebt hat, 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 einordnet. 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 konstitutiven Zusammenhang von Affektivität und Bedeutsamkeit – zentrale Aspekte, die in vielen analytischen Behandlungen der Emotionen noch weitgehend unterbelichtet sind. Da Heidegger zudem keine übertrieben scharfe Trennung zwischen den auf konkrete Begebenheiten bezogenen Emotionen und den in ihrem Weltbezug deutlich unspezifischeren Stimmungen vornimmt, sondern ebenso wie die vorliegende Untersuchung von einer Grundkategorie der Affektivität („Befindlichkeit") ausgeht, ist es ein lohnenswertes Unterfangen, die Idee einer formalen Charakteristik von Emotionstypen anhand der Furcht-Analyse in *SuZ* zu erörtern. Die folgende Rekonstruktion des § 30 von *SuZ* stellt damit zugleich eine Terminologie bereit, die zur präzisen Thematisierung der allgemeinen Struktur aller affektiver Zustände, insbesondere aber der Emotionen, dienen kann.[1]

5.1 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" komme (S. 140)[2]. 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" (ibid.). 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 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" (ibid.).

[1] Allerdings übernehme ich nicht die eigenwillige Terminologie Heideggers, sondern halte mich stattdessen eher an die Wortwahl in der analytischen Debatte.

[2] Alle Seitenangaben in diesem Kapitel beziehen sich auf *SuZ* (Heidegger 1927).

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" (ibid.). Bedrohlich ist etwas, das in irgendeiner Form „abträglich", also im weitesten Sinne schädlich ist und 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" (ibid.). 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, als 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" (141). 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.[3]

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". (ibid.)

Das Fürchten selbst „entdeckt" das jeweils Bedrohliche *als* Bedrohliches. 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 also Heidegger zufolge als eine Weise des Weltbezugs zu verstehen und nicht als ein auch unabhängig von diesem Bezug zu

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

verstehendes, bloßes „Sich-Anfühlen“ (Furcht-Qualia).[4] 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. Es handelt sich um die spezifisch *affektive* Form der Intentionalität.

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.[5] Damit nehmen 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 verständlich 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 erlebte 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-Weltseins, die „Furchtsamkeit“, hat die Welt schon daraufhin erschlossen, daß aus ihr so etwas wie Furchtbares nahen kann. (ibid.)

Das besagt, dass jede konkrete Furcht vor etwas auf einer existenzialen Grundverfassung des sich Fürchtenden basiert, seiner „Furchtsamkeit“.

---

[4] 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)

[5] Vgl. Husserl 1901, 47 ff. Eine hilfreiche Rekonstruktion dieser Passage liefert Frese (1995).

Der Fürchtende ist auch dann, wenn er sich nicht aktual vor etwas Bestimmtem fürchtet, in dieser Verfassung, so dass 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 kann (vgl. 137) – im Falle der Furcht dann eben dahingehend, 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. (ibid.)

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“ (ibid.)), 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 existieren (vgl. § 41) – 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, 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 allerlei anderes Seiendes bedeutsam ist, weil wir in den für unser Sein konstitutiven Tätigsein auf dieses andere Seiende angewiesen sind, ist

prinzipiell gefährdet. Insofern nun zur personalen Perspektive Selbstverständnis gehört, gehört auch ein irgendwie geartetes „Gewahrsein" dieser grundlegenden Gefährdetheit zu ihr. 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 Gefährdungspotentiale im Blick haben.[6]

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.[7] Die verschiedenen Weisen des Fürchtens sind Weisen des Gewahrseins dieser jeweiligen Bestimmtheiten.[8] Die existentiale „Furchtsamkeit" ist als grundlegende Furcht*bereitschaft* 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 *Sich*fürchten. Befürchtet ist dabei das Mitsein mit dem Anderen, der einem entrissen werden könnte.

---

[6] 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.

[7] 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" (ibid.).

[8] 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.

> 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. (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.

5.2 Spezifischer und unspezifischer Situationsbezug

Heideggers Furchtanalyse erlaubt es, eine strukturelle Normalform für Emotionstypen zu bestimmen, anhand derer sich unterschiedliche Emotionstypen analysieren und vergleichen lassen und von der wir im weiteren Verlauf der Untersuchung Gebrauch machen können. Neben den drei Strukturmomenten Furchtgegenstand, Fürchten selbst sowie dem, worum jeweils gefürchtet wird, hat uns Heidegger mit einer Art „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 Gewahrseins 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.[9] Darauf wird im Kapitel zu den Stimmungen (Kap. 7) noch ausführlicher einzugehen sein. Zunächst jedoch gilt es,

[9] Aktuell hat Matthew Ratcliffe dieses konkrete Bezugnahmen vorstrukturierende Hintergrundempfinden detailliert beschrieben und zahlreiche Belege für seine Existenz aus dem Bereich der Neuropsychologie und -Psychiatrie angeführt und diskutiert. Eines seiner Ergebnisse lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass die heutige Neurowissenschaft

die Struktur der „gewöhnlichen" objektbezogenen Emotionen herauszuarbeiten. Wie sich in Kürze zeigen wird, ist auch für diese die genannte Tiefendimension von einiger Bedeutung.

Zuerst sollte definitiv festgehalten werden, dass Emotionen in der Tat jederzeit auf etwas bezogen sind: in der Regel 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 Freude, zu Neid, zu Stolz, zu Scham oder zu einem anderen bestimmbaren Emotionstyp. Emotionen unterscheiden sich durch die jeweilige Weise ihres Bezugs voneinander – die spezifische Weise des affektiven Weltbezugs individuiert die einzelnen Emotionstypen.[10]

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 Furcht[11]. 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 irgendetwas *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?[12]

---

der Gefühle auf dem besten Weg ist, zentrale Komponenten von Heideggers Konzeption der Befindlichkeit empirisch zu untermauern. Vgl. Ratcliffe 2002, 2005 und 2008.

[10] Es ist sehr wahrscheinlich, dass die bekannten Emotionswörter keineswegs alle möglichen Emotionstypen erschöpfen – d. h. es gibt vermutlich zahlreiche mögliche Arten evaluativer Objektbezüge, für die es keine etablierten Benennungen gibt. Vgl. dazu Campbell 1997.

[11] 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.

[12] 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

Die Antwort kann hier eben nur lauten, dass wir in diesen Fällen ein Bewusstsein unserer eigenen Gefährdetheit haben. In diesem Gewahrsein gründet unser Unbehagen, und durch dieses Gewahrsein 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 konkret 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 „unfocused 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" (Taylor 1985, 48).

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" (ibid.).[13] 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

---

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.

[13] 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 – Kursivierungen im Original).

machen, als allgemeiner „Bezugsgegenstand" von affektiven Zuständen zu fungieren. Die persönliche Situation eines Menschen enthält subjektive und objektive Anteile in unentwirrbarer 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 oder Ähnliches 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.[14]

Damit sind wir auf einem neuen Weg bei einer der zentralen Thesen dieser Arbeit angelangt: Affektive Zustände sind auf (in verschiedener Hinsicht) *Bedeutsames* bezogen. Nichts anderes soll Charles Taylors Rede von einem „sense of our situation" besagen. Emotionen – und wie wir in den nächsten Kapiteln wiederum sehen werden: 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 uns steht. In gewisser Weise steckt diese evaluative Dimension schon in der Rede von der *eigenen* oder *persönlichen* Situation, insofern in der Bindung an eine persönliche Perspektive und deren spezifische Belange schon ein Bedeutsamkeitsbezug steckt. Da es aber offensichtlich auch ein nicht-affektives Gewahrsein der eigenen Situation gibt – also eine „nüchterne Einschätzung" der Lage – wären affektive Zustände als „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 eine nahe liegende Option.[15]

---

[14] 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.

[15] Vgl. hierzu Ratcliffe 2002, 2005 und 2008.

5.3 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 Maßgabe der eigenen Wertmaßstäbe 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.[16]

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 – sich also mit der Wendung „in irgendeiner Hinsicht positiv oder negativ" umschreiben lässt.[17] 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 verwende Rede von der affektiven „Einfärbung" ist in erster Näherung durchaus

[16] 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 „Defizienz" 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 Helm eine basale Variante der Freude – *pleasure* – als Explikationsbasis für sämtliche positiven Gefühle heranziehen (vgl. Helm 2001; 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" (*SuZ*, 135). Angemessener erscheint mir Bollnows positive Charakterisierung der gehobenen Stimmungen als die Erfahrung eines „Getragenwerdens" von demjenigen, das unser Leben befördert (vgl. Bollnow, Kap. VII).

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

sinnvoll, auch wenn sie der Anlass zu Fehldeutungen sein kann.[18]

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.[19] Heidegger hat diesen Zusammenhang in seiner Vorlesung über die Grundprobleme der Phänomenologie (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 Sichfühlen. (Heidegger 1975, 187 f.)

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 Husserl übernehmen müssen, auch wenn uns das bisweilen zu sprachlichen Verrenkungen zwingt. Es handelt sich

[18] Vgl. Husserl 1901, 47 ff. – wo sich unter anderem die folgende interessante 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 1901, 52)

[19] 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. Im Kapitel 7 greife ich diese Thematik unter dem Stichwort der Intentionalität der Stimmungen wieder auf.

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 (vgl. Goldie 2000 u. 2002).[20]

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 vermeintlichen „Wert“ der eigenen Person erhöht (Stolz); Gut im Besitz eines anderen, das wir selbst gerne besäßen (Neid); 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 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, die es zu einer Instantiierung des entsprechenden formalen Objekts machen. 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 steht es aber um die anderen beiden Teilmomente? 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-angehenlassende Freigeben“ von etwas (im Falle der Furcht) Bedrohlichem charakterisiert (*SuZ*, 141). Man erhält die gewünschte Verallgemeinerung, indem man anstelle des Bedrohlichen die Spezifizierungen anderer formaler Objekte von Emotionstypen einsetzt. Hierzu lässt 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). Die ausführliche Diskussion dieser Thematik erfolgt in Kapitel 12 und 13.

[20] Ich werde diesen Punkt im vierten Teil dieser Arbeit ausführlicher diskutieren.

Fehlt also noch das dritte Strukturmoment: das „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. 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" (*SuZ*, 12).

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 „zuträglich" oder „abträglich" ist.

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 zerstochen sind, sollte uns zur Fortbewegung dienen – jetzt, wo es beschädigt ist, können wir es nicht benutzen, um irgendwo hin 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 Bedeutsamkeitsquel-

le – 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, welches 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 („zuträglich" oder „abträglich") tangiert wird: dies bezeichne ich von nun an als situativen *Bedeutsamkeits-Fokus*[21]. 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 Emotionen und ihrer evaluativen Situationsbezüge – insbesondere hinsichtlich der Frage, ob und inwiefern eine gegebene Emotion angemessen oder unangemessen, rational oder irrational ist.

[21] 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).

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. Die zwei zentralen Fragen diesbezüglich lauten:

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 zerstochenen 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).[22]

Während der Bezug auf die formalen Objekte als Angemessenheitsbedingungen in zahlreichen philosophischen Untersuchungen der Emotionen eine wichtige Rolle spielt, werden Emotionen bisher nur selten im Hinblick auf ihren jeweiligen Bedeutsamkeits-Fokus thematisiert. Dadurch vernachlässigen viele Untersuchungen 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 ganz 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 z. B. seine Gattin 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 seine Frau aus der Gefahr gerettet, wird er dem Retter gegenüber Dankbarkeit verspüren; geht es seiner 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 robusten Kenntnissen über die

[22] Vgl dazu Helm 2002, 15 ff.

Gefühle von Y, auch wenn wir sonst kaum etwas über diese Person wissen. Natürlich kann es gelegentlich sein, dass eine nach Maßgabe des angenommenen Musters angemessene Emotion ausbleibt – dann haben wir es mit einem Fall zu tun, in dem 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 bis dato unbekannten 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 wirklich 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 Flüchtigkeitsfehler auf Seiten des Interpreten handeln.

Die Dimension der Bedeutsamkeits-Foki 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.

6 Empfindungen

THESE 6: *Auch körperliche Empfindungen sind intentionale Zustände und als solche konstitutiv in das System begrifflicher Gehalte der personalen Perspektive eingebunden. Dies wird am Beispiel des Schmerzes in Grundzügen verdeutlicht. Es zeigt sich eine Priorität der hedonisch qualifizierten körperlichen Empfindungen bei der Konstitution von Bedeutsamkeit, die jedoch weder auf einen Empfindungs-Primitivismus, noch auf eine einfache Fundierungsthese hinausläuft.*

Wenn in der gegenwärtigen Debatte der Philosophie des Geistes von Empfindungen die Rede ist, dann sind damit üblicherweise körperliche Empfindungen gemeint, und zwar vornehmlich die folgenden drei Arten: Propriozeptionen aller Art – also die gefühlte Position und Bewegung unserer Gliedmaße und Körperpartien, einschließlich eines allgemeinen Körperempfindens; zweitens somatische Schmerz- und Lustgefühle; drittens grundlegende körperliche Befindlichkeiten wie Hunger-, Durst-, Müdigkeits- und Erschöpfungsgefühle.

Mit phänomenologischen Beschreibungen der mannigfachen Empfindungstypen, ihrer Zusammenhänge untereinander und mit anderen affektiven und nicht-affektiven mentalen Zuständen ließen sich leicht Bücher füllen. Ich werde mich in diesem Abschnitt auf drei Punkte beschränken: Zunächst erfolgt eine knappe Begründung der Intentionalität von Empfindungen im Rahmen der zuletzt vielfach vertretenen Wahrnehmungstheorie („perceptual account of bodily sensation"). Anschließend knüpfe ich an die wichtigen Überlegungen aus dem Abschnitt zur hedonischen Valenz an und thematisiere beispielhaft körperlichen Schmerz im Anschluss an die Konzeption der evaluativen Empfindungen von Bennett Helm. Es gilt zu zeigen, dass Schmerzen keine einfach strukturierten, rein qualitativen Bewusstseinszustände sind, sondern motivierende, auf Bedeutsamkeit bezogene Evaluationen. Es wird deutlich werden, dass die Struktur der Empfindungen nicht so verschieden ist von derjenigen der Emotionen. Zudem wird sich die für die Konzeption der personalen Perspektive wichtige Verwobenheit von Schmerz- und Lustzuständen mit einem Hintergrund anderer mentaler Gehalte – mit dem, was die Person weiß, was sie wünscht, was sie hofft, was sie zu tun gedenkt, d. h. mit ihrem *Selbstverständnis* – erweisen. Im Verlauf des Kapitels wird zudem konkreter deutlich werden,

wie die wichtigsten Arten von Empfindungen in einem plausiblen Sinne als begrifflich verfasste Zustände verstanden werden können.

6.1 Allgemeines zur Intentionalität von körperlichen Empfindungen

Bezüglich der Intentionalität von körperlichen Empfindungen gibt es in der jüngeren Geschichte der Philosophie des Geistes eine interessante Dynamik: Während für die frühen Phänomenologen wie beispielsweise Brentano körperliche Empfindungen paradigmatische intentionale Zustände waren, wurden dieselben Empfindungen einige Jahrzehnte später vor allem von analytischen Philosophen unisono für nicht-intentional erklärt. Erst in den letzten Jahren, im Zuge einer verstärkten Rückkehr zu intentionalistischen Positionen, werden Empfindungen wieder zunehmend als intentional verstanden – allerdings in einer anderen Weise, als dies bei Brentano geschah.[1] Peter Goldie fasst die Wahrnehmungstheorie körperlicher Empfindungen wie folgt zusammen:

> A bodily feeling or sensation, the feeling from the inside of the condition of one's body, is intentional in the sense that the feeling is directed towards an object, one's body, as being a certain way or as undergoing certain changes. I will call this, as others have done, the perceptual account of bodily feelings. When you feel an agonising pain in your elbow, the object of the sensation is your elbow which feels a certain way: agonisingly painful. Similarly, when you feel the prickly sensation of the hairs going up on the back of your neck, the object of the feeling is the hairs on the back of your neck which feel a certain way: prickly, as if they were rising. When intentionality is thus understood, in terms of directedness towards an object rather than in terms of 'aboutness', bodily feelings are unproblematically intentional, being directed towards a part of one's body in a certain location. (Goldie 2002, 236)

Besser als durch die ohnehin problematische Rede von „aboutness" läßt sich die Intentionalität der körperlichen Empfindungen also als die verschiedenen Weisen eines Bewusstseins von körperlichen Vorgängen beschreiben. Es handelt sich um körperliche Selbstwahrnehmung. Das können wir zunächst an der gespürten Position der jeweiligen Empfindung festmachen: Die Empfindungen existieren nicht in der Ortlosigkeit des reinen Bewusstseins, sondern sind meistens an einer bestimmten Position im oder am Körper lokalisiert. Manche Empfindungen – z. B. Müdigkeit, Erschöpfung oder das allgemeine Unwohlsein etwa als Symptom eines

[1] Eine hilfreiche, problemorientierte Rekonstruktion dieser Entwicklung hat Tim Crane (1998) vorgelegt. Dort findet sich auch ein hilfreicher Vergleich von Brentanos Intentionalitätskonzeption und aktuelleren Versuchen, die Intentionalität von Empfindungen zu erweisen. Vgl. auch den umfassenden Ansatz eines Intentionalismus bezüglich sämtlicher mentaler Zustände in Crane 2001.

grippalen Infekts – sind zwar nicht an bestimmten körperlichen Positionen lokalisiert, aber dafür diffus in vielen Körperregionen oder sogar im ganzen leiblichen Feld spürbar. Hinzu kommt dann jeweils eine bestimmte „inhaltliche" Modifikation des Körpers oder der entsprechenden Körperregion oder Körperstelle: Die Stelle oder Region schmerzt auf eine bestimmte Weise oder sie fühlt sich angenehm an; es kribbelt oder es juckt, wir verspüren ein Pochen oder ein gleichmäßiges Wohlgefühl, es fühlt sich „normal" an – so wie immer oder meistens – oder aber irgendwie anders, so dass wir uns fragen, ob mit dem fraglichen Körperteil möglicherweise etwas nicht in Ordnung ist.

Die Grundidee der Wahrnehmungstheorie des körperlichen Empfindens besagt demnach, dass diese Empfindungen verschiedene Weisen des Gewahrseins des spürbaren Körpers sind. In die hier vorgeschlagene Konzeption der personalen Perspektive fügt sich diese Ansicht gut ein. Eine für die personale Perspektive zentrale Dimension, das personale Selbstverständnis, ist unmittelbar mit diesem somatischen Empfinden verwoben. Das Selbstverständnis einer Person hat einen „Ableger", der den Körper und die körperlichen Vorgänge und das darauf fußende allgemeine körperliche Befinden betrifft. Jede entwickelte Person verfügt über das, was im Englischen das „body image" genannt wird: ein begriffliches Verständnis des eigenen Körpers und der körperlichen Prozesse aus der Innenperspektive. Dieses Verständnis lässt sich trainieren und kultivieren, so dass manche Personen ihren Körper deutlich besser kennen als andere. Bei keiner normal entwickelten Person fehlt ein solches Verständnis ganz.

Von diesem perzeptiv-begrifflichen Körperschema und den körperlichen Empfindungen, die es konstituieren, ist allerdings noch eine weitere wichtige Klasse von Empfindungen zu unterscheiden: ganzheitliche „leibliche" Empfindungen, die nicht primär ein Spüren des eigenen Körpers und seiner Zustände sind, sondern die vielmehr am affektiven Bezogensein auf äußere Begebenheiten konstitutiv beteiligt sind: So kann es sein, dass uns etwas in der Welt – etwa eine herannahendes Unwetter oder eine Person, die sich uns drohend entgegenstellt – spürbar leiblich beengt. Wir fühlen uns dann von der Bedrohung gleichsam niedergedrückt; die Gegenwart des Anderen schnürt uns die Kehle zu oder lässt uns „das Herz in die Hose rutschen". Hierbei sind wir sind im Spüren nicht primär auf unsere Kehle oder auf andere spürbare Körperregionen, sondern auf die bedrohliche Person, die bedrohliche Begebenheit in der Welt bezogen. Es handelt sich hier um das, was in komponenten-theoretischen Ansätzen oft als der „Empfindungsaspekt" von Emotionen und Stimmungen thematisiert wird – und damit ebenso um das, was bei Goldie schon deutlich angemessener als „feeling towards", also als *intentionales Fühlen* bezeichnet wird.[2]

[2] Vgl. Goldie 2000, Kap. 3 u. 2002, 241 ff.

Der spürbare Körper ist hier zwar gleichsam der Resonanzboden für ein affektives Geschehen, aber nicht zugleich der Gegenstand, auf den der Fühlende im Fühlen bezogen ist. Vor allem in der „Neuen Phänomenologie" ist diese von bloßen Körperempfindungen unterschiedene Dimension des Empfindens ein zentrales Thema und wird dort als *leibliches Spüren* bzw. *leibliches Befinden* bezeichnet.[3] In der vorliegenden Untersuchung wird dieses, ebenso wie der schillernde und in der analytischen Philosophie des Geistes vollkommen ungebräuchliche Begriff des „Leibes" im 13. Kapitel gesondert behandelt. Das vorliegende Kapitel beschränkt sich auf eine Thematisierung der körperlichen Empfindungen im engeren Sinne, also auf solche, bei denen der Körper oder Teile bzw. Partien desselben im Fokus des affektiven Gewahrseins stehen.

Dieses körperliche Empfinden ist bei erwachsenen Personen zu jeder Zeit von einem mehr oder weniger umfassenden Hintergrundwissen informiert: Wir kennen unseren Körper, wissen um seine möglichen Verfassungen, Positionen, Zustände; können einschätzen, ob etwas gut oder schlecht für unseren Körper ist. Natürlich können wir uns damit gewaltig irren und zu falschen Einschätzungen gelangen. Doch darum geht es hier nicht – es geht einzig darum, dass auch diese im engeren Sinne körperlichen Empfindungen nicht „blind" sind, sondern dass es sich bei ihnen um intentionale Zustände handelt. Die allgemeinen Merkmale affektiver Zustände sind natürlich leicht auszumachen: neben der Intentionalität zunächst die Passivität – das körperliche Empfinden ist zunächst etwas, das mit uns geschieht. Zwar können wir auch aktiv „in uns hinein horchen", doch auch da verfügen wir nicht willentlich über das, *was* wir jeweils im Empfinden erfahren.

Zweitens eignet dem Empfinden der Aspekt der hedonischen Valenz, die allerdings nicht in jeder körperlichen Empfindung in der gleichen Weise erscheint. Schmerz und körperliche Lust sowie körperliche Gesamtbefindlichkeiten wie Hunger, Durst oder Erschöpfung sind eindeutig hedonisch qualifiziert; viele Propriozeptionen jedoch nicht direkt. Gleichwohl ist auch bei letzteren eine enge Verbindung zur Valenzdimension gegeben: die Körperempfindungen tragen zur allgemeinen körperlichen Befindlichkeit bei, und diese ist jederzeit auf der Valenzskala verortbar. Auch körperlich geht es uns zu jeder Zeit „irgendwie" – also eher gut, eher schlecht oder tendenziell „indifferent", wobei letzteres ebenfalls eine Position auf der Valenzskala ist – eine Mittelposition zwischen den extremen Polen des Wohlbefindens und des Leidens. Und mit dieser Valenzdimension hängt wiederum der Aspekt der motivationalen Wirksamkeit eng zusammen.[4]

---

[3] Vgl. etwa Schmitz 1969.

[4] Allerdings widerspräche es der Konzeption der personalen Perspektive, die ja als *einheitlicher* Handlungs- und Erfahrungszusammenhang zu verstehen ist, wenn wir den

6.2 Explikation am Beispiel des körperlichen Schmerzes

Zur besseren Verdeutlichung der intentionalen Struktur von Empfindungen ist eine ausführlichere Diskussion eines Beispiels angebracht. Weisen *körperliche Schmerzen* tatsächlich all die Merkmale auf, die wir als Merkmale der Affektivität ausgezeichnet und expliziert haben? Sind Schmerzen intentionale Zustände mit einem begrifflichen Gehalt, kraft dessen sie konstitutiv in einen begrifflichen Hintergrund, in Teilbezirke des personalen Selbstverständnisses, eingebettet sind? Nun, es ist zunächst relativ leicht einsichtig, dass Schmerzen die drei besonderen Merkmale affektiver Zustände aufweisen: Schmerzen sind sicherlich Widerfahrnisse – etwas, das wir erleiden und auf das wir nur indirekt und oftmals erst nachträglich Einfluss nehmen können. Schmerzen sind hedonisch qualifiziert – sie sind geradezu das Paradigma negativer Gefühle, so dass man sogar geneigt sein könnte, sämtlichen negativen Gefühlen eine „Schmerzkomponente" beizulegen. Und auch hinsichtlich der motivationalen Wirksamkeit von Schmerzen sind kaum Zweifel möglich: Schmerzen sind ein ausgezeichneter „Stachel der Tätigkeit" (Kant); wer Schmerzen hat, ist, wenn man von ans Pathologische grenzenden Ausnahmefällen absieht, unmittelbar motiviert, sich von ihnen zu befreien.

Viel weniger einleuchtend ist indes, dass es sich auch bei körperlichen Schmerzen um intentionale Zustände, und noch dazu um solche mit einem begrifflichen Gehalt handeln soll. Sind Schmerzen nicht lediglich phänomenale Zustände, also Schmerz-Qualia? Für diese Sichtweise scheint zu sprechen, dass es uns in Bezug auf Schmerzen so scheint, als sei ihr phänomenaler Gehalt gänzlich kontext-unabhängig. Schmerzen fühlen sich irgendwie an – und wie sie sich anfühlen, scheint unabhängig von unseren sonstigen Einstellungen, Meinungen, Präferenzen, Wünschen und Aktivitäten zu sein. Von der „konstitutiven Eingebundenheit" in das rationale System propositionaler Gehalte einer personalen Perspektive kann doch keine Rede sein. Schmerzen sind, was sie sind – unabhängig davon, unter welchen Umständen und vor welchem Hintergrund sie auftreten.

Ist es wirklich so? Oder stehen wir, wenn wir Schmerzen in dieser Weise als nicht-intentionale, „rein qualitative" Zustände beschreiben, bereits unter dem Einfluss eines bestimmten Verständnisses mentaler Zustände, das uns diktiert, wie Schmerzen beschaffen sein *müssen*? Könnte es sein, dass

---

Affektivitätstypus des körperlichen Empfindens zu deutlich von den anderen Affektivitätsdimensionen abspalten und für eigenständig erklären würden. Die motivationale Wirksamkeit von Empfindungen darf folglich nicht als unabhängig von der sonstigen affektiv verwurzelten Motivation aufgefasst werden. Natürlich treten gelegentlich körperliche Empfindungen auf, die unmittelbar und scheinbar ohne weitere Vermittlung durch andere mentale Prozesse handlungswirksam werden, aber das berechtigt uns nicht, von einem eigenständigen Motivationstypus zu sprechen.

uns ein problematisches (Vor-)Verständnis des Mentalen die klare Sicht auf das eigentliche Schmerz-Phänomen verstellt?

Wenn wir uns Schmerzen im Hinblick auf die drei Hauptmerkmale affektiver Zustände (Passivität, hedonische Valenz, Motivationalität) unbefangen anschauen, dann ergeben sich Befunde, die auch ein durchaus anderes Bild der Verfasstheit von Schmerzempfindungen stützen können. Ein Bild, das gut zur Konzeption der personalen Perspektive und dem entsprechenden Verständnis mentaler Zustände passt.

Schmerzen fühlen sich in einer Weise „schlecht" an, dass wir durch sie unmittelbar motiviert sind, etwas gegen sie zu unternehmen. Folglich ist es nahe liegend, Schmerzen als *Evaluationen* zu verstehen. Wenn uns von einem Schmerz berichtet wird, der nicht als Evaluation eines bestimmten körperlichen Vorgangs als unmittelbar „schlecht" verstanden werden kann, geraten wir in Verständnisschwierigkeiten: was soll das sein – ein Schmerz, der sich nicht „schlecht" anfühlt und uns nicht motiviert, irgend etwas zu tun, um unsere Lage zu verbessern?

Wenn aber Schmerzen als Evaluationen verstanden werden müssen, spricht das bereits dagegen, sie als „rein qualitative" Zustände – als Schmerz-Qualia – zu verstehen. Als *gefühlte* Evaluationen sind sie als affektive Bewertungen des Zustands gewisser Körperpartien zu verstehen. Schmerzen sind daher Bedeutsamkeits-Besetzungen: die schmerzende Körperregion wird im und durch den Schmerz zu einer in einer spezifischen Weise bedeutsamen Körperregion: Dass es uns dort weh tut heißt, dass etwas an oder mit dieser Körperstelle *nicht in Ordnung* ist und dass dies in der aktuellen Situation *wichtig* ist. Schmerzen haben demnach sehr wohl einen evaluativen Gehalt.

Um dies weiter zu erhellen, ist es hilfreich, auf Bennett Helms Konzeption der Affektivität zurückzukommen. Wir erinnern uns: Helm expliziert Emotionen wie Furcht, Freude, Ärger etc. unter Rekurs auf „pleasures and pains" – was wir wahlweise und je nach Kontext übersetzen können als „Weisen des *Gefallens* bzw. *Missfallens*" (wenn es um auf konkrete Begebenheiten bezogene Gefühle geht) oder als „Wohlbefinden bzw. Leiden" (wenn es eher um die Dimension der Gesamtbefindlichkeit geht). Emotionen sind für Helm „pleasures and pains" in dem Sinne, dass es sich um unmittelbar motivierende, auf Bedeutsamkeit bezogene Evaluationen handele – um „a sense of how things are going" (Helm 2002, 16). Das phänomenale Erleben dieser evaluativen Empfindungen hatte Helm wie folgt charakterisiert:

> [W]hat it is like to feel emotional pleasure and pain is to have one's attention gripped by the goodness or badness of something in such a way that one thereby feels the pull to act appropriately. (Helm 2002, 19 f.)

Exakt dieselbe Bestimmung lässt sich auch auf Schmerzen anwenden: Schmerzen fokussieren unsere Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Kör-

perstelle; und zwar in der Weise, dass unsere Aufmerksamkeit gerade davon gefesselt wird, dass und inwiefern sich die fragliche Stelle „schlecht" anfühlt – und aufgrund dessen sind wir unmittelbar motiviert, etwas bestimmtes zu tun (normalerweise versuchen wir, etwas gegen den Schmerz zu unternehmen, z. B. indem wir so auf die entsprechende Körperstelle einwirken, dass der Schmerz gelindert wird). Von Emotionen unterscheiden sich körperliche Schmerzen also in erster Linie „nur" hinsichtlich der *Art* der Bedeutsamkeit, auf die sie bezogen sind: das „Schlechte" bzw. „Negative", auf das sie bezogen sind, sind körperliche Vorgänge. Im Schmerz manifestiert sich also eine unmittelbare somatische Bedeutsamkeit, während Emotionen sich zumeist auf abstraktere und körperfernere Angelegenheiten beziehen.

Schmerzen und andere körperliche Empfindungen können also ebenso wie Emotionen als evaluative Empfindungen, als *felt evaluations* beschrieben werden:

> [P]articular bodily sensations are pleasant or painful because they are feelings of the goodness or badness of what is going on (or intelligibly seems to be going on) in the relevant body part, where such goodness or badness impresses itself on and enthralls us by grabbing and holding our attention and motivation. (Helm 2001, 94)

Natürlich haben Schmerzen darüber hinaus weitere phänomenale Merkmale: es lassen sich stechende von dumpfen, brennende von ziehenden Schmerzen und viele andere Varianten des Schmerzempfindens unterscheiden. Das sich-schlecht-Anfühlen des Schmerzes ist also nicht dessen einzige unterscheidbare Qualität. Allgemein gilt aber, dass Schmerzen die generelle negative Qualität aufweisen, die unsere Aufmerksamkeit fesselt und uns zu Handlungen motiviert.[5]

Bisher klingt es so, als seien Schmerzen auf eine ihnen jeweils vorgängige Bedeutsamkeit bezogen: Der körperliche Schaden ist vorhanden, er ist wichtig, weil abträglich für das Funktionieren des Organismus, und im Schmerz kommt einer Person dieser Tatbestand und seine Bedeutung zu Bewusstsein. Schmerzen erscheinen als Detektoren bestimmter Vorgänge und deren Wichtigkeit für den Organismus. Helms Rede von „feelings of the goodness or badness of what is going on" scheinen klar in diese Richtung zu deuten – betrachtet man diese Textstelle für sich, kann es so scheinen, als vertrete Helm eine Art kognitive Theorie des Schmerzes.

[5] Die sonstigen Aspekte des Schmerzerlebens stehen meist ebenfalls unmittelbar mit der Natur der jeweiligen körperlichen Prozesse in Verbindung. Eine Verbrennung fühlt sich anders an als ein Stich mit einer Nadel oder eine Muskelzerrung. Im Schmerz empfinden wir folglich oftmals mehr als lediglich, *dass* irgendwas an einer bestimmten Körperstelle nicht in Ordnung ist, sondern zudem, *was* an dieser Stelle vorgeht oder vorgegangen ist. Hier hat die Wahrnehmungstheorie der Körperempfindungen ihre Stärken.

Wäre es so, handelte es sich in der Tat um eine unangemessene Über-Intellektualisierung der körperlichen Empfindungen. Die Empfindungen würden zu reinen Detektionsmechanismen. Es wäre dann vorstellbar, dass ihre Funktion auch von einer anderen Art von mentalem Zustand übernommen werden könnte – etwa von einem nicht-affektiven Urteil bezüglich des aktuellen Körperzustands. Damit wäre gerade das Spezifikum der hedonisch qualifizierten körperlichen Empfindungen – dass es sich um angenehme bzw. unangenehme Gefühle handelt – zu einem kontingenten Faktum, zur zufälligen Erscheinungsform eines Mechanismus geworden, der auch ganz anders realisiert sein könnte. Eine solche Auffassung des Schmerzes ist jedoch mit der Phänomenalität des Schmerzempfindens nicht vereinbar.

6.3 Schmerzen und Bedeutsamkeits-Konstitution

Wir wissen allerdings nach dem Bisherigen bereits, dass eine solche kognitivistische Lesart eine Fehldeutung von Helms Konzeption der evaluativen Empfindungen wäre. Die Tatsache, dass affektive Zustände als Detektoren von Bedeutsamkeit fungieren, ist nur die eine Seite der Medaille. Der andere, ebenso wichtige Aspekt ist, dass affektive Zustände die Bedeutsamkeit, auf die sie bezogen sind, zugleich auch konstituieren. Ohne hedonische Gefühlszustände gäbe es gar keine bewusst erlebte Bedeutsamkeit. Spezifischer auf körperliche Empfindungen bezogen: Ohne Schmerzen und ohne somatische Wohlgefühle wären körperliche Vorgänge für Personen nicht von Bedeutung. Dieser zweite zentrale Aspekt ist nun zu erläutern. Durch ihn verliert die hier vertretene Konzeption der Empfindungen ihren intellektualistischen Charakter und gewinnt an Plausibilität.

Dadurch, dass wir unter gewissen Umständen Schmerzen empfinden, erhalten bestimmte körperliche Vorgänge Bedeutsamkeit. Das ist zunächst an der schieren Evidenz der einzelnen Empfindung festzumachen: Wenn mich etwa eine Position meiner Gliedmaße schmerzt, so wird durch die negative hedonische Qualität dieses Gefühls diese Position für mich zu etwas Negativem, das es zu meiden gilt. Das ist die Grundevidenz des Schmerzes (bzw. mit umgekehrtem Vorzeichen der Lust): An dieser Evidenz führt zunächst kein Weg vorbei – Ambivalenz ist nahezu ausgeschlossen. Diese Evidenz scheint auch dafür verantwortlich zu sein, dass wir dazu neigen, Schmerzen als isolierte Qualia zu betrachten. Ein heftiger, stechender Zahnschmerz ist „an sich“ schlecht – unabhängig davon, was mit dem Zahn los ist, ob der Zahn geschädigt ist oder nicht; und wohl auch weitgehend unabhängig davon, inwiefern diese Empfindung in irgendein Gesamtsystem mentaler Zustände eingebunden ist.

Die Evidenz der unmittelbaren Empfindung ist nicht zu leugnen – allerdings ist ebenso klar, dass die „konstitutive Autorität“ der einzelnen Empfindung nicht viel weiter reicht als die Zeitspanne, während welcher

die einzelne Empfindung andauert. Wenn es sich nur um einen kurzen Schmerz handelt, der von einem Moment auf den anderen vergeht, so ist auch die spezifische Bedeutsamkeit, die er uns erschließt („mit diesem Zahn ist etwas nicht in Ordnung"), nur von kurzer Dauer. Ein Zahnschmerz, der nur ein einziges Mal kurz und heftig aufflackert, und dann wieder spurlos verschwindet, ist ein Schmerz, der schnell vergessen ist, an den man schon nach kurzer Zeit keinen Gedanken mehr verschwendet. Bemerkenswert ist, wie sich die empfundene „Negativität" selbst eines sehr heftigen Schmerzes relativiert, wenn es sich um einen Schmerz handelt, den wir kontrollieren können: Zum Beispiel können wir uns durch Kneifen an bestimmten Körperstellen mitunter äußerst heftige Schmerzempfindungen zufügen, die jedoch sofort weichen, sobald wir das Kneifen einstellen. Dies zeigt, dass die situative Empfindungsqualität als solche nicht allein über die hedonische Valenz eines Schmerzzustandes entscheidet, sondern dass weitere Faktoren entscheidend beteiligt sind.

Erst wenn ein Schmerz andauert, immer wieder in bestimmten Situationen auftaucht, uns zu spezifischem Schmerzverhalten verleitet, weitere affektive Zustände (Frustration, Besorgnis, Hoffnung) nach sich zieht – mit einem Wort: wenn der Schmerz Teil eines stabilen und systematischen *Musters* ist, erschließt uns dieser Schmerz einen körperlichen Vorgang als bedeutsam in einem robusten Sinne. Dann ist uns klar, dass dort – an der schmerzenden Stelle – etwas vor sich geht, das negativ ist, das für unser Wohlbefinden abträglich ist, und gegen das wir dringend etwas unternehmen müssen. Das, was für alle affektiven Zustände gilt, gilt folglich auch für Schmerzempfindungen: nur wenn es sich um dauerhafte und systematisch eingebundene Zustände handelt, können sie als auf etwas genuin Bedeutsames bezogen betrachtet werden. Ein erratisches Aufflackern einer isolierten Empfindung hingegen vermag es nicht, uns einen körperlichen Vorgang als einen dauerhaft bedeutsamen zu erschließen.[6]

6.4 Die konstitutive Eingebundenheit der Einzelempfindung

Im dritten Kapitel hatte ich bereits auf die Abhängigkeit der Einzelempfindung vom „mentalen Hintergrund" hingewiesen, als ich einen schmerzenden Stich im Oberschenkel mit einem schmerzenden Stich in der Herzgegend verglich. Helm liefert ein noch drastischeres Beispiel, das diesen zen-

[6] Natürlich kann es sein, dass uns ein isolierter schmerzender Stich – etwa in der Herzgegend – in höchstem Maße besorgt und Anlass zu größter Aufregung wird. Doch wenn es so ist, handelt es sich bereits um den Anfang eines größeren Musters der Sorge um unser Herz und sein Funktionieren. Der Herzstich mobilisiert unser Hintergrundwissen über gewisse Krankheitsbilder und führt in Verbindung mit diesem zu Besorgnis und Furcht und motiviert uns zu spezifischen Handlungen. Insofern ist es bereits kein isolierter affektiver Zustand mehr.

tralen Punkt sehr anschaulich verdeutlicht.[7] Er betrachtet eine identische Reizung der Haut unter drei grundlegend unterschiedlichen Umständen – ein sanftes Streicheln der Hand, das in identischer Form einmal von einem Geliebten, einmal von einem Vergewaltiger, und ein drittes Mal durch Zufall beim Entlangstreifen an einem Seidenvorhang verursacht wird. Was im ersten Fall als Liebkosung durch den Geliebten in höchstem Maße angenehm („pleasant") ist, ist im zweiten Fall entsetzlich – in äußerstem Maße unangenehm („painful"), während es im dritten Fall beim zufälligen Berühren des Vorhangs eine bedeutungslose Reizung ist und sich nahezu neutral anfühlt. Helm betont, dass in diesen Fällen keineswegs dieselbe Empfindung unterschiedlich bewertet wird, sondern dass es sich jeweils um grundverschiedene Empfindungen handelt – einzig die Hautstimulation ist identisch, nicht jedoch „wie es sich anfühlt". Das Hintergrundwissen um die konkrete Situation (Liebesakt vs. Vergewaltigung) und das Sorgen um die eigene körperliche und psychische Integrität bzw. um das eigene Wohlbefinden sind nicht Faktoren, die als äußerliche Ergänzungen zu der eigentlichen Empfindung hinzukommen und diese bewerten, sondern sind konstitutiv für die Empfindung selbst. Alles andere wäre eine Fehlbeschreibung der Phänomenologie eines solchen Empfindens:

> [A]lthough it may be correct in some cases to describe a rape victim as not pained by the caress itself but only by an emotional sense of what is happening to her, to think that this must be true in every case presupposes an overly simplistic phenomenology. The rapist's touch itself can seem to sear the victim's flesh, and she may shrink away not merely from the rapist (because of her terror) but also from his touch itself (because of how it feels). Notice that I am here denying that the sensation of the rapist's caress is the same as the sensation of a lover's caress, as if the sensation where one thing and the evaluation of it something else (as the objection assumes). For, in the case I am describing, it is the rapist's caress itself that feels bad and motivates the victim's recoil for this reason, and this badness cannot be separated from the feeling (or "sensation") without changing its phenomenology. (Helm 2002, 23 f.)

Das Beispiel zeigt, dass selbst die grundlegende Natur einer Empfindung – ob es sich um eine angenehme oder um eine unangenehme, um Lust oder um Schmerz handelt – in zentralem Maße auch vom jeweiligen Hintergrundverständnis der fühlenden Person abhängt. Dass Helm hier auf die Phänomenologie des Schmerzerlebens verweist liegt zudem genau auf der Linie, die wir im letzten Kapitel bezüglich der Emotionen verfolgt haben: Das „Sich-Wähnen" in einer bestimmten Situation ist vom Gefühlszustand selbst nicht zu trennen – es prägt diesen in entscheidendem Maße. Bei Gefühlen durchdringen sich die Einschätzung der bedeutsamen Situation und

[7] Vgl. Helm 2001, 93 f sowie 2002, 23 f.

das phänomenale Erleben wechselseitig. Das eine lässt sich vom anderen nicht isolieren.

Weitere anschauliche Beispiele für diese Abhängigkeit der Empfindungen vom kognitiven und evaluativen Hintergrund finden sich im Umkreis ärztlicher Diagnosen: Das bedrohliche Ziehen im Brustbereich oder die unbehaglichen Stiche in der Leistengegend ändern ihren Charakter grundlegend, sobald uns der Arzt mitteilt, dass unsere Herzwerte einwandfrei sind und wir auch keinen Leistenbruch, sondern lediglich eine Muskelverspannung haben. Umgekehrt kann eine negative Diagnose aus einem leichten Ziehen einen schlimmen Schmerz machen – vor dem Hintergrund der Gewissheit, dass eine ernsthafte Verletzung vorliegt, fühlt sich das vormals leichte Ziehen geradezu furchtbar an. Empfindungen sind also eingelassen in die umfassendere Struktur unseres Sorgens um die eigene Gesundheit, um das körperliche „Funktionieren", und erhalten von dieser Struktur zum Teil ihren Gehalt.

Damit ist zunächst eine gewisse Strukturanalogie zwischen körperlichen Empfindungen und Emotionen aufgewiesen. Das im letzten Kapitel erstellte Strukturschema der Emotionen lässt sich – allerdings nur in einem recht oberflächlichen Sinne – auf körperliche Empfindungen anwenden: Im Falle der Schmerzen wäre der zentrale Bedeutsamkeits-Fokus das einwandfreie Funktionieren des Organismus, die körperliche Integrität. Dieser Bedeutsamkeits-Fokus trägt dazu bei, dass spezifische am und im Körper ablaufende Prozesse als bedeutsam erfahren werden – es ist uns nicht egal, ob unser Gewebe, unsere Knochen und Bänder, unsere inneren Organe geschädigt sind oder ob sie einwandfrei funktionieren. Sobald etwas Ungewöhnliches am Körper vor sich geht und wir unser körperliches Funktionieren gefährdet sehen, erleben wir entsprechend negative Empfindungen, die unsere Aufmerksamkeit fokussieren und uns zu sinnvollem Handeln motivieren. Die „körperliche Schädigung" wäre insofern ein dem körperlichen Schmerz zugeordnetes Analogon zum formalen Objekt einer Emotion. Zudem aber beeinflussen auch andere als primär körperliche Anliegen den Empfindungsgehalt, so dass es sinnvoll ist, hier nicht eine Engführung auf körperliche Belange vorzunehmen. In Helms Beispiel steht zwar im Falle der Vergewaltigung auch die körperliche Integrität des Opfers auf dem Spiel, doch ist dies nicht die einzige Hinsicht einer potentiellen Gefährdung. Leicht kann man sich Abwandlungen des Beispiels vorstellen, bei denen keine im engeren Sinne körperliche Bedrohung vorliegt, und dennoch eine Empfindung als physischer Schmerz erlebt wird – so etwa bei körperlichen Zuwendungen von Personen, die wir zutiefst verabscheuen. Die Abscheu vor einer solchen Person prägt hier den Empfindungsgehalt in derselben Weise, wie es beim Wissen um die schreckliche Lage in der Vergewaltigungssituation der Fall ist. Insofern scheint es angemessener, die umfassendere Kategorie des „personalen Wohlbefindens" als den Be-

deutsamkeitshintergrund von Schmerzempfindungen auszuzeichnen. Damit ist zwar ein gewisser Präzisionsverlust verbunden – nicht zuletzt, weil die Grenze zu den ebenfalls aus einer solchen Dimension des allgemeinen Wohlbefindens heraus verständlichen Emotionen und Stimmungen aufgeweicht wird –, andererseits wird so eine verfälschende Engführung vermieden. Eine solche resultiert potentiell überall dort, wo Schmerzen ausschließlich anhand strukturell einfacher, im engeren Sinne auf körperliche Begebenheiten bezogener Beispielfälle thematisiert werden.

Gleichwohl hat diese Strukturanalogie von Emotionen und Empfindungen Grenzen – was sich ja auch im phänomenalen Erleben dieser Zustände in deutlicher Weise äußert.[8] Es ist zudem klar, dass wir in Bezug auf Empfindungen nicht in demselben Maße von Angemessenheit und Unangemessenheit sprechen, wie wir es im Falle von Emotionen tun. Bei Schmerzen kann die Rede von formalen Objekten nicht in exakt derselben Weise gemeint sein wie etwa bei Furcht, Ärger oder Eifersucht. Zwar gibt es in Ansätzen durchaus eine Praxis der Kritik „unangemessener" Schmerzen – etwa wenn wir kleinen Kindern, die bei jeder Kleinigkeit zu weinen oder zu schreien beginnen, ihre Überempfindlichkeit abzugewöhnen versuchen – aber diese Praxis steht nicht auf der selben Stufe wie die der rationalen Kritik von Emotionen. Schmerzen sind normalerweise kein angemessener Gegenstand von Kritik. Die Evidenz des Schmerzes ist über die meisten Arten von Kritik erhaben.[9]

Dieser Unterschied zwischen Schmerzen und Emotionen lässt sich so beschreiben, dass im Falle eines Schmerzzustands der Anteil der bedeutsamkeits-konstituierenden Eigenevidenz größer ist als bei Emotionen: Wenn z. B. unser Bein nicht bloß erratisch-sporadisch, sondern beständig schmerzt, dann ist es auch dann in der schmerztypisch negativen Weise für uns bedeutsam, wenn es nicht erkennbar verletzt oder sonstwie geschädigt ist und wenn uns das ein Arzt auch nach allen Regeln seiner Kunst nachweist. Mit dem Bein ist nach wie vor *für uns* etwas nicht in Ordnung – daran kann auch ein vernünftiges Argument und die ärztliche Überzeugungskraft nichts ändern. Es geht uns insgesamt schlecht, wenn unser Bein beständig schmerzt.[10] Zwar besitzen auch Emotionen einen

[8] Ich schreibe „scheint", weil das phänomenale Erleben als solches keine sichere Quelle ist, wenn es um die Verfasstheit geistiger Zustände geht. Das jeweilige explizite oder implizite Vorverständnis des Mentalen und der einzelnen mentalen Zustandstypen tendiert dazu, introspektive Befunde zu „infiltrieren" und derart zu prägen, dass sich vermeintliche phänomenale Belege für viele konfligierende Sichtweisen anführen lassen. Allerdings können introspektive Befunde gewisse Konzeptionen mit einer *prima-facie*-Evidenz versehen.

[9] Dies gilt offenkundig umso mehr, je stärker der Schmerz ist.

[10] Dieses aus dem Schmerz im Bein resultierende allgemeine Unbehagen dürfte durch die Beteuerung des Arztes, mit unserem Bein sei alles in Ordnung, sogar noch verstärkt werden. Schließlich trägt die Rätselhaftigkeit eines Krankheitssymptoms für gewöhnlich nicht dazu bei, einen Patienten zu beruhigen. Diesen Umstand lasse ich jedoch hier außer

unmittelbaren Evidenzcharakter – im Augenblick des Emotionserlebens *ist* das konkrete Objekt der Emotion in einer bestimmten Weise (als Ärgernis, Bedrohung, Glücksfall etc.) bedeutsam – doch dieser ist in größerem Maße von unserer bewussten Einschätzung der vorliegenden Umstände abhängig als es bei Schmerzempfindungen der Fall ist. Diese Asymmetrie darf nicht unterschlagen werden, auch wenn es deutlich mehr Parallelen zwischen Emotionen und Schmerzempfindungen gibt, als gemeinhin angenommen wird.

6.5 Vorrang des Hedonischen: Die explikative Doppelrolle der Empfindungen

Es gilt, diesen spezifischen Evidenzcharakter von Schmerz- und anderen Empfindungszuständen sowie seine spezifische Relevanz für die hier entwickelte Konzeption präziser zu beschreiben. Auf diese Weise lassen sich die *prima-facie*-Differenzen zwischen körperlichen Empfindungen und (vermeintlich) komplexeren, höherstufigen affektiven Zuständen genauer verorten und erläutern. Allgemein und vage umrissen lautet die Antwort wie folgt: Hedonisch qualifizierte Empfindungen wie Schmerzen und ebenso die am anderen Ende des Valenzspektrums angesiedelten Lustzustände unterscheiden sich von anderen affektiven Zuständen durch ihre direktere Beteiligung am Zustandekommen der für die personale Perspektive zentralen affektiven Grunddimension des allgemeinen Wohlbefindens einer Person. Wichtig ist, diesen konstitutiven Vorrang der Empfindungen in einer Weise zu explizieren, durch welche die Empfindungen nicht zu einfachen *unexplained explainers* werden. Empfindungen müssen vielmehr eine explikative Doppelrolle erfüllen: Sie müssen sowohl als begrifflich informiert und informierbar verstanden werden, d. h. als offen für rationale Einflüsse verschiedener Art, die direkt auf den phänomenalen Gehalt „durchschlagen"; als auch zugleich der „Stoff" sein, aus dem letztlich das Wohlergehen oder Missbehagen bzw. Leiden einer Person besteht – und zwar ohne dass diese affektive Grunddimension dadurch auf eine lediglich intellektuelle Einschätzung reduziert würde. Die „hyletische Komponente" wird dadurch, dass sie als in Einschätzungen und begriffliche Strukturen essentiell eingebettet konzipiert wird, nicht eliminiert, sondern muss als notwendige Bedingung für empfundene Qualitäten jeglicher Art verstanden werden. Andernfalls würde die Konzeption der personalen Perspektive überintellektualisiert – das Affektive würde auf kognitive Prozesse reduziert, und dies verstieße gegen die Evidenzen des phänomenalen Erlebens von Gefühlen aller Art und ebenso gegen die Evidenzen des Erlebens dessen, wie es ist, eine Person zu sein. Vollkommen „reine" Empfindungen, reine

Acht – es kommt mir auf einen allgemeineren Zusammenhang an.

Qualia ohne begriffliche Einbettung gibt es vermutlich nicht oder zumindest nicht für Wesen, die über ein begriffliches Selbst- und Weltverständnis verfügen. Doch dies sollte uns nicht zu der falschen Ansicht verleiten, es gebe kein als solches thematisierbares qualitatives Empfindungsmoment.

Empfindungen sind demnach echte Hybride aus Stoff und Form, unauflösliche Stoff-Form-Einheiten, deren Strukturmomente sich nur um den Preis einer Aufsprengung des Phänomens trennen lassen. Schema und Inhalt, begriffliche Struktur und phänomenaler Gehalt, fallen also in eins, ohne jedoch deshalb im strengen Sinne *dasselbe* zu sein. Es lässt sich zwischen Struktur und Gehalt *unterscheiden*, doch diese Unterscheidung darf weder als reale Trennung noch auch nur als potentielle Trennbarkeit missverstanden werden.[11]

Wichtiger noch als die angemessene Beschreibung der Phänomenologie des Erlebens von Empfindungen und wichtiger als die grundsätzliche Erkenntnis, dass sich das begriffliche Verständnis bis in die äußersten Regungen des somatischen Empfindens hinein erstreckt, ist das Folgende: Die Konzeption dieser Klasse affektiver Zustände muss verständlich machen, dass die Empfindungen eine wirkungsvolle *Gegeninstanz* zur intellektuellen Einschätzung und zum begrifflichen Verständnis einer Person bilden können. Es gilt zwar, dass völlig reine Empfindungselemente als solche nicht vorkommen und demnach auch keine *selbständige* Rolle im Rahmen einer Explikation affektiver Zustände und der Konstitution von Bedeutsamkeit spielen können, gleichwohl muss ein Empfindungsmoment als „Einspruchsinstanz" gegen höherstufige Einschätzungen fungieren können. So gilt ja, wie oben gesehen, dies: Wenn irgendetwas uns beständig schmerzt, kann die intellektuelle Einschätzung unserer Lage noch so positiv und überdies noch so gut begründet und allgemein einsichtig sein – irgendetwas stimmt nicht, uns geht es nicht gut, etwas muss verändert werden, wir sind entgegen aller „offiziellen" Einschätzungen unserer Situation motiviert, unsere aktuelle Lage zu verändern. Zumindest aber haben wir einen sehr guten Grund, unsere Einschätzung zu überdenken und kritisch zu prüfen. In solchen Situationen manifestiert sich die „Autorität" des Empfindens als potentiell eigenständiger Stimme im Verbund derjenigen Faktoren, welche die allgemeine Befindlichkeit einer Person und somit auch die jeweilige Motivationslage konstituieren.

[11] Merleau-Ponty bemüht sich, eine Überzeugung ganz ähnlicher Art zu äußern, wenn er in einer allerdings alles andere als klaren Wendung davon spricht, dass „die Materie mit ihrer Form schwanger" gehe (vgl. Merleau-Ponty 2003, 26). Seine Analysen in der Phänomenologie der Wahrnehmung ergeben ein dem hier entworfenen in Grundzügen ähnliches Bild von Empfindungen (wobei es Merleau-Ponty natürlich primär um die Struktur und die Verfasstheit von Wahrnehmungen und allenfalls am Rande auch um affektive Zustände geht).

Um angesichts dieses Befundes ein Umkippen der Konzeption der personalen Perspektive in den klassischen Dualismus aus begrifflicher Erkenntnis einerseits und somatischer Empfindung andererseits als zwei klar separierbaren und strukturell deutlich unterschiedlichen mentalen „Vermögen" zu vermeiden, gilt es, folgende Punkte festzuhalten: Erstens lässt sich keine klare, über die Zeit stabile und Einzelfälle übergreifende Grenze markieren zwischen dem, was zur intellektuellen Einschätzung und dem, was zur körperlichen Empfindung gehört. In einem gegebenen Moment kann ein Schmerzgefühl einer ansonsten homogenen und akzeptierten situativen Einschätzung eindeutig zuwider laufen – schon Sekunden später jedoch kann sich die zunächst vermeintlich „reine" und von dem gedanklichen Hintergrund klar unterschiedene Empfindung mit Aspekten unseres Hintergrundwissens vermengen, welches wiederum in bestimmten Beziehungen zur Dimension der zuvor dominierenden Einschätzung steht, woraufhin sich auch diese verändern kann. So kann schon kurz nachdem sich ein vermeintlich klarer Antagonismus zwischen Empfindung und gedanklicher Einschätzung konstatieren ließ, eine einheitliche affektiv-intellektuelle gedankliche Formation gebildet haben. Da zudem im Rückblick das vermeintlich zunächst „rohe" oder „diffuse" Gefühl als von vornherein einen bestimmten Gehalt habend gedeutet wird, erweist sich selbst der kurzzeitig (vermeintlich) erlebte Gegensatz von Empfindung und Einschätzung als fiktiv: In der Rückschau wird klar, dass sich vermittelt über eine bestimmte (schmerzhafte/angenehme. . .) Empfindung ein Aspekt unseres Selbst- oder Weltverständnisses situativ manifestiert hat, der zuvor kurzzeitig ausgeblendet war, mit dem wir uns jedoch durchgängig identifiziert hatten. In solchen Situationen zeigt sich, dass die begriffliche Einheit der personalen Perspektive in den meisten Fällen grundlegender ist als ihre kurzzeitigen situativen Fragmentierungen, von denen wir in Fällen wie beim plötzlichen Auftauchen einer zunächst erratischen oder diffusen Empfindung sprechen können.

Zweitens muss aber klar sein, dass solche Fälle nicht die Normalfälle des Auftretens körperlicher Empfindungen sind, so häufig sie auch faktisch vorkommen mögen. Die Normalfälle sind von vornherein leicht als begrifflich informierte, gleichsam als die Vehikel der Einschätzung fungierende Empfindungen zu verstehen. Bei den meisten Schmerzzuständen *wissen* oder *ahnen* wir von Anfang an, was uns fehlt; wir wissen oder haben zumindest eine Ahnung, wie schwer die körperliche Schädigung ist und welchen Einfluss auf unsere Gesamt-Lebenssituation sie vermutlich haben wird. Dieses Wissen manifestiert sich in der Empfindung und ist vom Empfindungsgehalt nicht zu trennen. Wie zu Beginn des Kapitels gesehen, besitzen wir mit der Wahrnehmungstheorie der (körperlichen) Empfindungen eine Konzeption, in der Empfindungen in einer einfachen Weise als begriffliche Erfahrungen gedeutet werden können, als ein spezifisch hedonisch

qualifiziertes Gewahrsein von körperlichen Vorgängen und ihrer (*prima facie*) Relevanz für unser allgemeines Wohlergehen. Eine entsprechende Konzeption lässt sich auch für nicht primär auf lokalisierbare Körperprozesse bezogene Empfindungen entwickeln: Hunger, Durst, Müdigkeit, Erschöpfung, allgemeines körperliches Behagen sowie Unbehagen – auch hier gehen Empfindung und das Gewahren unserer momentanen Situation unentwirrbar ineinander. Diffuse, rätselhafte, nicht-integrierte Empfindungen müssen hingegen eindeutig als Ausnahmen betrachtet werden.

Drittens gilt aber auch von diesen Ausnahmefällen, dass solche Empfindungen schon von Anfang an als in das begriffliche System einer personalen Perspektive eingebunden und folglich als begrifflich verfasst verstanden werden können: Allein der Umstand, dass Empfindungen dieser besonderen Art als zunächst völlig unintegrierte Störfaktoren auftreten, verleiht ihnen gleichsam *ex negativo* einen bestimmten Gehalt: „irgendetwas ist anders (als erwartet/als gewöhnlich, etc.)“ – und zumeist steht überdies auch von Anfang an fest, in welcher allgemeinen Hinsicht irgendetwas „anders“ ist: entweder ist „etwas nicht in Ordnung“ oder aber „etwas ist gut/fühlt sich gut an“. Empfindungen dieser Art wären für die personale Perspektive völlig ohne Belang, wenn sie nicht in irgendeiner minimal verständlichen Beziehung zu dem stehen würden, was die Person ansonsten glaubt, wahrnimmt, denkt oder fühlt – und da es sich der Annahme gemäß um nicht (nachvollziehbar) integrierte Empfindungen handelt, muss die fragliche Beziehung als ein Gegensatz, ein „Einspruch“ gegen das ansonsten Geglaubte oder Gefühlte verstanden werden. Ein solcher intelligibler Gegensatz kann aber nur zwischen Gehalten bestehen, die prinzipiell begrifflich verfasst sind. So kann die widerstreitende, störende Empfindung, wie Charles Taylor bemerkt hat, als eine Art *Frage* oder als ein *Rätsel* verstanden werden, das mit der Aufforderung einher geht, der Sache auf den Grund zu gehen und herauszufinden, was in der gegebenen Situation nicht stimmt. Denn andernfalls liefe die Person Gefahr, die Kohärenz ihrer Perspektive auf die Welt und auf sich selbst zu verlieren.[12]

In der Binnenperspektive des Individuums fungieren einige hedonisch qualifizierte Empfindungen auf diese Weise als Korrekturinstanz für problematische Festlegungen kognitiver, affektiver und praktischer Art. Das Selbstverständnis einer Person wird entweder von einem solchen basal-affektiven Empfindungshintergrund vollständig oder weitgehend getragen – d. h. die affektive Grunddimension der Befindlichkeit und die verschiedenen Dimensionen praktischer und intellektueller Einschätzungen bilden eine weitgehende Einheit[13] –, oder das Selbstverständnis wird von ihm

[12] Vgl. Taylor 1985, 76. Am Ende des 11. Kapitels gehe ich ausführlicher auf diese Deutung „diffuser Gefühle“ ein, die ja nicht nur Empfindungen wie Schmerzen, sondern potentiell affektive Zustände aller drei Gattungen betrifft.

[13] Die Erscheinungsformen dieser kognitiv-affektiv-praktischen Einheit scheinen mir das

widerstreitenden Empfindungen in einer Weise gestört und konterkariert, dass sich die Person früher oder später veranlasst sieht, ihr Selbst- und Weltverständnis (inklusive bestimmter Handlungsmuster und Praktiken) kritisch zu überprüfen und gegebenenfalls zu modifizieren.

Indem wir den Schmerz- und Lustempfindungen diese komplizierte Rolle zuweisen, haben wir einerseits einen Primitivismus und „Fundamentalismus" bezüglich hedonischer Empfindungen vermieden, ohne deshalb andererseits das konstitutive Primat einer somatisch-empfindungsmäßigen Dimension bei der Konstitution von Bedeutsamkeit und beim Zustandekommen der affektiven Grunddimension des allgemeinen Befindens einer Person aufzugeben. Wir können also, ein Diktum Kants geringfügig ergänzend, konstatieren, dass Schmerz und Lust „immer das erste" sind,[14] also das, was Bedeutsamkeitsbesetzungen überhaupt ermöglicht und allen Wertungen und Evaluationen, und darüber hinaus allen bewusst erlebten Lebensvollzügen überhaupt in gewisser Weise zu Grunde liegt. Gleichzeitig aber halten wir mit Helm an der Einsicht fest, dass sich faktisch Empfindungs- und Einschätzungsmomente nicht trennen lassen. Man kann die resultierende Sichtweise als eine „Fundierung ohne Fundament" bezeichnen, weil dasjenige, was die Fundierung leistet, nicht eine isoliert existierende Art von mentalem Zustand, keine auch nur potentiell unabhängige Instanz ist, sondern stets nur ein unselbständiges Moment in einem komplexen und in sich heterogenen, irreduzibel kognitiv-affektiven Geschehen.

Dasselbe Muster einer Fundierung ohne Fundament ergibt sich auch für den Zusammenhang, der zwischen der beschriebenen hedonischen Empfindungsdimension und den biologischen Bedürfnissen des menschlichen Organismus besteht. Problematisch wäre es, klare „Bedürfnistypen" auszuzeichnen und sie als etwas anzusetzen, was jeden gesunden Menschen *unter allen Umständen* in nahezu *identischer Weise* zu bestimmten affektiven Reaktionen evaluativen Einstellungen disponiert, so dass es überflüssig wäre, in diesen Fällen die konkreten Einschätzungen, das sich situativ manifestierende Verständnis der Person zu betrachten. Je konkreter solche Zusammenhänge im Einzelnen beschrieben werden, desto falscher wird dieser Versuch, weil sich für alle vermeintlichen biologischen Fundierungen Ausnahmen finden werden, deren pauschale Pathologisierung höchst problematisch wäre. Ein solcher Bio-Fundamentalismus würde gerade das zentrale Merkmal des personalen Seins in einer Welt unterschlagen: die

---

zu sein, was wir umgangssprachlich als Formen der allgemeinen „Zufriedenheit" sowie der darauf fußenden intensiver positiv empfundenen Allgemeinzustände des „Glücklichseins" betrachten.

[14] Vgl. Kant 1798, § 60. Bei Kant soll allerdings ausdrücklich nur der Schmerz „immer zuerst" auftreten. Eine überzeugende kritische Rekonstruktion der Kantischen Affektlehre hat Hans-Peter Schütt verfasst (vgl. Schütt 2004).

Freiheit, sich über Prägungen biologischer und sozialer Art hinwegzusetzen, eigene Wertmaßstäbe zu entwickeln, sich an Gründen zu orientieren, die den einfachen Disponiertheiten des eigenen Organismus oder der Gemeinschaft, zu der man gehört, zuwider laufen, sowie die erstaunliche Flexibilität unseres Gefühlsrepertoires, das sich trotz einer gewissen Trägheit derart modifizieren lässt, dass es mit unseren begründeten Einschätzungen und Urteilen auch dann im Einklang liegen kann, wenn diese Einschätzungen und Urteile unseren ursprünglichen Disponiertheiten stark entgegengesetzt sind.[15]

Allerdings wäre es umgekehrt ähnlich problematisch, würde aufgrund dieser Freiheit jeglicher Einfluss der „biologischen Grundausstattung" geleugnet. *Global betrachtet*, führt an dem Faktum, dass Personen Naturwesen mit einer entsprechenden biologischen Konstitution und entsprechenden Bedürfnissen sind, kein Weg vorbei. Und es ist sehr plausibel, dass gerade die Dimension der hedonisch qualifizierten Empfindungen sowie die von ihr aufgespannte Dimension des personalen Befindens eine Manifestation dieser biologischen Prägungen ist. Die Situation entspricht demnach der Weise, in der „Empfindungsmomente" als solche die Dimension des allgemeinen Befindens konstituieren. Ebenso wie für dieses hypothetisch angesetzte „hyletische Material", gilt von den biologischen Bedürfnissen, dass sie global die Grundlage des positiv oder negativ qualifizierten Empfindens und damit indirekt die des positiven oder negativen personalen Befindens bilden, jedoch ohne dass es deshalb möglich wäre, diesen globalen Fundierungszusammenhang in informativer Weise in einzelne Fundierungsbeziehungen aufzulösen. Bestenfalls lassen sich einige sehr allgemeine und nahezu triviale Beziehungen wie die zwischen dem biologischen Bedürfnis nach Nährstoffen und Hunger- und Durstgefühlen oder zwischen dem Bedürfnis nach Schlaf und dem Gefühl der Müdigkeit konstatieren (wobei es auch hier unter Umständen zumindest zeitweilig Ausnahmen geben kann). Schon bei der Beziehung zwischen dem Bedürfnis nach körperlicher Unversehrtheit und den Schmerzgefühlen sind, wie oben gesehen, wichtige kognitiv-evaluative Vermittlungen durch das Selbstverständnis der Person und durch den Hintergrund ihrer Wertschätzungen anzusetzen, so dass sich die triviale Konstatierung der allgemeinen Beziehung zwischen biologischem Bedürfnis und affektiver Disposition kaum in informativer Weise wird konkretisieren und auf Einzelfälle anwenden lassen.

Sicher ließe sich weit mehr zur biologischen Fundierung von Empfindungen sagen; da es in dieser Arbeit jedoch vornehmlich um eine allgemeine Strukturskizze der menschlichen Affektivität insgesamt geht, belasse ich

[15] Wie diese Anpassung der Gefühlsmuster an sich wandelnde Einschätzungen und Urteile von statten gehen kann und inwiefern sie gelegentlich auch fehlschlägt, hat wiederum Helm ausführlich erörtert: vgl. 2001, Kap. 5 u. 6.

es bei diesen allgemeinen, einem charakteristischen Fehlverständnis vorbeugenden Bemerkungen.[16]

Gleiches gilt für die Charakterisierung von Empfindungen insgesamt: Das in diesem Kapitel Dargelegte ist bestenfalls der erste grobe Entwurf eines Ansatzes, der in viele Richtungen weiter ausgearbeitet werden kann. In diesem Kapitel ging es vornehmlich darum, Empfindungen in die umfassende Konzeption der Affektivität zu integrieren, die in dieser Untersuchung entwickelt wird. Zentral ist dafür die Einsicht in die Verstricktheit selbst der einfachsten Empfindungen in das begriffliche Geflecht von Einschätzungen und Evaluationen, das insgesamt den Gehalt einer personalen Perspektive in einer Welt ausmacht. Gleichwohl hat sich in einer zentralen Hinsicht eine Priorität der hedonischen Empfindungen gezeigt: Die für Affektivität jeglicher Art und darüber hinaus für die Existenz einer personalen Perspektive insgesamt grundlegende hedonische Dimension des allgemeinen Befindens ist von der qualitativen Dimension körperlicher (Schmerz- und Lust-)Empfindungen in einer Weise abhängig, die sich nicht in rein intellektuelle Einschätzungen auflösen lässt. Empfindungen fundieren Evaluationen aller Art, ohne deshalb als isoliert existierende, von den Evaluationen selbst real unterscheidbare „Fundierer" sinnvoll thematisierbar zu sein.

[16] Eine vergleichbare explikative Konstellation gilt m. E. auch für die These vom *evolutionären Ursprung* der Gefühle (vgl. Tooby/Cosmides 1990): Global betrachtet stimmt es vermutlich, dass die Kapazität zu affektiven Einstellungen als ein Produkt der Evolution und insofern auch als einen evolutionären Zweck erfüllend konzipiert werden kann, ohne dass sich aus diesem Grunde auch für einzelne, beim „heutigen Menschen" auftretende affektive Einstellungstypen informative „evolutionäre Geschichten" finden und als wahr auszeichnen lassen müssen. Im Gegenteil: es gibt sehr gute, sowohl methodologische als auch begriffliche Gründe für die Annahme, dass dies unmöglich ist. Eine hilfreiche kritische Auseinandersetzung mit dem evolutionspsychologischen Paradigma der Gefühlsforschung hat Griffiths (1997, Kap. 3-5) geführt; vgl. dazu auch Slaby 2001.

7 Stimmungen und Hintergrundgefühle

THESE 7: *Stimmungen und Hintergrundgefühle sind im Wachleben gesunder Personen allgegenwärtig. Stimmungen sind intentional – und zwar in einer Weise, die grundlegend für Intentionalität überhaupt ist. Der Unterschied zwischen Emotionen und Stimmungen ist weitgehend graduell; und es besteht eine wechselseitige Transformationsdynamik zwischen Emotionen und Stimmungen.*

Der Betrachtung der Stimmungen kommt in einer Untersuchung affektiver Phänomene eine wichtige Rolle zu. Dafür gibt es vor allem zwei Gründe: Erstens, und wie bereits an mehreren Stellen erwähnt, sind die den Stimmungen eng verwandten Hintergrundgefühle direkt oder indirekt an allen bewussten mentalen Vorgängen beteiligt und stehen in vielfachen Wechselwirkungen mit personalen Verhaltungen aller Art. Zweitens ist eine dieser Wechselwirkungen von ausgezeichneter Bedeutung: die zwischen Stimmungen bzw. Hintergrundgefühlen und Emotionen. Oft kann es sogar den Anschein haben, dass gar kein substantieller Unterschied zwischen Stimmungen und Emotionen besteht, sondern dass hier lediglich eine graduelle Differenz vorliegt, die sich in einer charakteristischen Transformationsdynamik manifestiert: Emotionen neigen dazu, sich zu Stimmungen zu „entspezifizieren" – während Stimmungen sich häufig zu spezifischen Emotionen verdichten und es ein wichtiges Charakteristikum der Stimmungen ist, dass sie auf diese Weise zahlreiche „ihnen gemäße" Emotionen ausbilden. Wichtige Beobachtungen und Analysen dieser Dynamik stammen aus Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*.[1]

Um zu sehen, was Stimmungen sind, wird uns zudem ein Blick zurück auf die von Heidegger beschriebene Dimension der „Furchtsamkeit" weiterhelfen. Diese, spezifische Furcht-Episoden ermöglichende Grundbefindlichkeit teilt ein wesentliches Strukturmerkmal mit den Stimmungen. Auch Stimmungen können als grundlegende Weisen eines je spezifischen *Aufgeschlossen-* bzw. *Verschlossenseins* gegenüber Begebenheiten betrachtet werden, auf dessen Grundlage sich konkrete, auf je charakteristische Weise vorgezeichnete Bezugnahmen überhaupt erst ausbilden. Stimmungen unterscheiden sich indes dadurch von einer bloßen Disposition, sich in

[1] Vgl. Musil 1978, Bd. II, sowie Döring 1999 u. Goldie 2000, insb. Kap. 6.

bestimmter Weise von etwas affizieren zu lassen, dass sie uns als affektive Zustände einer bestimmten Art (zumindest präreflexiv) bewusst sind.[2] Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen für ein Verständnis der Intentionalität der Stimmungen.

Des Weiteren wird im vorliegenden Kapitel die Valenz der Stimmungen, die sich anhand der Unterscheidung zwischen gehobenen und bedrückenden Stimmungen zeigen lässt, sowie der Handlungsbezug der Stimmungen thematisiert. Das Kapitel schließt mit Bemerkungen zum Verhältnis von Stimmung und Haltung: Die Haltung ist in einer wichtigen Hinsicht strukturell parallel zur Stimmung, da auch sie als eine Bezugnahmen und Verhaltungen auf je spezifische Weise vorzeichnende Grundstruktur betrachtet werden kann – allerdings sind Haltungen keine affektiven Dispositionen, sondern Einstellungen, die in stärkerem Maße Ausdruck freier und verantwortlicher Stellungnahmen der Person sind.

7.1 Die Omnipräsenz der Stimmungen

Wir sind immer irgendwie „gestimmt", zu keiner Zeit fehlt Hintergrundaffektivität ganz. Stimmungen und Hintergrundgefühle bilden den Nährboden, auf dem andere mentale Zustände und Vorgänge gedeihen. Stimmungen prägen das personale Geschehen in einer charakteristischen Weise. Dies ist auch die These der umfassenden phänomenologischen Untersuchung, die Otto Friedrich Bollnow den Stimmungen gewidmet hat:

> Diese Schicht der immer vorhandenen Stimmungen bildet den tragenden Untergrund, aus dem sich das gesamte sonstige Seelenleben entwickelt und von dem es in seinem Wesen durchgehend bestimmt bleibt. Durch eine bestimmte Grundstimmung werden gewisse Erlebnisse möglich gemacht und gewisse andre wieder von vornherein ausgeschlossen, weil sie sich mit dem Rahmen dieser Stimmung nicht vertragen. Durch diese Grundstimmung werden alle einzelnen Erlebnisse in einer ganz bestimmten Richtung geleitet. Welche höheren Leistungen sich in der Seele entwickeln können, und die Art und Weise, wie sie sich entwickeln, ist von dem jeweils herrschenden Stimmungsuntergrund abhängig. (Bollnow 1956, 54)

[2] Die Unterscheidung zwischen reflexivem und vorreflexivem Bewusstsein betrifft das Format des Selbstwissens, mit dem jede Form von Bewusstsein einher geht: Reflexiv bewusste Zustände sind solche, bei denen uns etwas bewusst ist und uns zugleich auch bewusst ist, *dass* es uns bewusst ist, während vorreflexiv bewusste Zustände solche sind, die nicht aktual mit einem solchen reflexiven Bewusstsein einhergehen, bei denen wir jedoch potentiell jederzeit (z.B. auf Nachfrage) mittels einer reflexiven Wendung erfassen bzw. uns erinnern können, was uns bewusst ist bzw. war (das typische Beispiel hierfür sind routinierte Tätigkeiten wie Autofahren). Die Überlegungen von Strawson und Davidson zur Notwendigkeit eines potentiellen Selbstbewusstseins aller bewussten Zustände meint diese prinzipielle Artikulierbarkeit auch zunächst präreflexiver Zustände. Eine Diskussion dieser beiden Bewusstseinsmodi in Bezug auf Emotionen und Stimmungen liefert Goldie (2000, 62-72).

Bollnow weist nicht nur auf die Allgegenwart von Stimmungen und Hintergrundgefühlen im Wachleben von Personen hin, sondern zudem bereits auf die Art und Weise, wie sie am Welt- und Selbstbezug von Personen beteiligt sind. Wie wir in Kürze deutlicher sehen werden, sind die oft auf den ersten Blick fälschlich als „ungerichtet" betrachteten Stimmungen entscheidende Faktoren bei dem, was Heidegger die „Weltoffenheit des Daseins" genannt hat – also das grundlegende Merkmal der personalen Existenz, das überhaupt ermöglicht, dass Personen ihr Sein in Form von mannigfachen Selbst-, Welt- und Fremdbezügen vollziehen.

Der grundlegende Charakter der Stimmungen kann uns leicht entgehen, wenn wir der alltagspsychologischen Neigung folgen, unter Stimmungen in erster Linie die extremen Ausschläge des affektiven Spektrums zu verstehen – Euphorie, Depression, Angst oder die ausgelassene „Hochstimmung" in einer feucht-fröhlichen Festgesellschaft. Wir übersehen dann die zahlreichen schwächeren, diffuseren Stimmungszustände, die gewissermaßen den Normalmodus des Wachlebens ausmachen. Erst wenn etwas Besonderes geschieht, woraufhin die Stimmung „umschlägt", wird klar, dass auch schon zuvor eine bestimmte Stimmungslage vorherrschte, wenn sie auch kaum spürbar und gleichsam transparent gewesen sein mag:

> Zunächst und zumeist treffen uns nur besondere Stimmungen, die nach ‚Extremen' ausschlagen: Freude, Trauer. Schon weniger merklich sind eine leise Bangigkeit oder eine hingleitende Zufriedenheit. Scheinbar überhaupt nicht da und doch da ist aber gerade jene Ungestimmtheit, in der wir weder mißgestimmt noch ‚gut' gestimmt sind. Aber in diesem ‚weder-noch' sind wir gleichwohl nie nicht gestimmt. (. . .) Wenn wir sagen, daß ein gut aufgelegter Mensch in eine Gesellschaft Stimmung bringt, so heißt das nur, daß eine gehobene oder ausgelassene Stimmung erzeugt wird. Es heißt aber nicht, daß vorher keine Stimmung da war. Es war eine Ungestimmtheit da, die scheinbar schwer zu fassen ist und etwas gleichgültig Indifferentes zu sein scheint, es aber in keiner Weise ist. Wir sehen erneut: Stimmungen tauchen nicht immer im leeren Raum der Seele auf und verschwinden wieder, sondern das Dasein als Dasein ist immer schon von Grund aus gestimmt. Es geschieht nur immer ein Wandel der Stimmungen. (Heidegger 1983, 102)

In einem ganz anderen Vokabular und im Rahmen eines ganz anderen theoretischen Verständnisses formuliert der Neurologe Antonio Damasio Thesen, die denen der Phänomenologen eng verwandt sind. Zudem liefert Damasio Hypothesen bezüglich der für die Hintergrundgefühle verantwortlichen Mechanismen:

> The inducers of background emotions are usually internal. The processes of regulating life itself can cause background emotions but so can continued processes of mental conflict, overt or covert, as they lead to sustained satisfaction or inhibition of drives and motivations. For example, background emotions can be caused by prolonged physical effort – from the "high" that

> follows jogging to the "low" of uninteresting, nonrhythmical physical labor – and by brooding over a decision that you find difficult to make – one of the reasons behind Prince Hamlets dispirited existence – or by savoring the prospect of some wonderful pleasure that may await you. In short, certain conditions of internal state engendered by ongoing physiological processes or by the organism's interactions with the environment or both cause responses which constitute background emotions. Those emotions allow us to have, among others, the background feelings of tension or relaxation, of fatigue or energy, of well-being or malaise, of anticipation or dread. (Damasio 1999, 52)

Auf die Details der kausalen Basis der Hintergrundaffektivität soll hier nicht näher eingegangen werden. Festzuhalten bleibt, dass Damasio von einer grundlegenden affektiven Dimension ausgeht, die im Wachleben von gesunden Personen niemals vollständig fehlt.

Matthew Ratcliffe hat unlängst diese Dimension der Hintergrundgefühle analysiert und dabei auf Parallelen zwischen den Konzeptionen Heideggers und Damasios verwiesen.[3] Es handele sich um eine grundlegende affektive Tönung allen Erlebens, um eine Befindlichkeit, die alle konkreten Bezugnahmen der fühlenden Person auf charakteristische Weise vorzeichne und vorstrukturiere. Weil diese affektive Dimension entscheidend an der Situiertheit einer Person in der Welt beteiligt sei, spricht Ratcliffe von „existential feelings" – „general, all-encompassing world-orientations" (2005, 46 u. 45). Er liefert folgende Charakterisierung:

> The world can sometimes appear unfamiliar, unreal, distant or close. It can be something that one feels apart from or at one with. One can feel in control of one's situation as a whole or overwhelmed by it. One can feel like a participant in the world or like a detached, estranged observer, staring at objects that do not feel quite 'there'. Such relationships structure all experiences. Whenever one has a specific experience of oneself, another person or an inanimate object being a certain way, the experience has, as a background, a more general sense of one's relationship with the world. This relationship does not simply consist in an experience of being an entity that occupies a spatial and temporal location, alongside a host of other entities. Ways of finding oneself in the world are presupposed spaces of experiential possibility, which shape the various ways in which things can be experienced. (Ratcliffe 2005, 45)

Im Gegensatz zu Damasio und ähnlich wie Heidegger betont Ratcliffe also den spezifischen intentionalen Charakter der Hintergrundaffektivität. Es handele sich nicht nur um Gefühle, die den aktuellen Körperzustand registrieren und „anzeigen" – hier wären etwa Müdigkeit, Hunger, Frische und Mattigkeit zu nennen –, sondern um grundlegende Modi des Weltbezugs, um spezifische Weisen einer „Aufgeschlossenheit" bzw. „Verschlossenheit" gegenüber der Welt und den Begebenheiten in ihr.

[3] Vgl. Ratcliffe 2005, 51 ff.

Wichtige Belege dafür, dass es die grundlegende Dimension des Hintergrundbefindens wirklich gibt, stammen aus dem Bereich der Psychopathologie. Wenn das Hintergrundbefinden ausfällt oder sich auf pathologische Weise modifiziert, gerät es oftmals erst als separate mentale Kategorie in den Blick, während es ansonsten, im gesunden Wachleben normal entwickelter Personen, der reflexiven Aufmerksamkeit und der theoretischen Besinnung leicht verborgen bleiben kann. Sowohl die von Damasio beschriebenen Patienten, die infolge von Schädigungen des ventromedialen präfrontalen Cortex ein deutlich vermindertes affektives Erleben aufweisen, als auch Fälle von „Realitätsverlust" bei Schizophrenen, als auch die so genannte „Capgras-Täuschung", bei der Patienten ihnen eigentlich vertraute Personen wie die eigene Ehefrau oder die eigenen Kinder plötzlich als fremde Eindringlinge betrachten, können als Störungen oder Ausfälle des ansonsten allgegenwärtigen Stimmungs-Hintergrundes betrachtet werden.[4]

7.2 Die Transformationsdynamik zwischen Emotionen und Stimmungen

Die reichhaltigen und anschaulichen Betrachtungen zur Natur der Gefühle, die Robert Musil in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* anstellt, eignen sich gut als Ausgangspunkt einer Charakterisierung der Stimmungen und ihres Erfahrungsumkreises. Das gilt nicht nur für die inhaltlichen Thesen, sondern auch für die methodologisch wichtige Frage nach dem Status der Begriffe, mit denen wir uns den affektiven Phänomenen zu nähern versuchen. Bei der näheren Betrachtung der Stimmungen wird besonders deutlich, dass diese Begriffe nicht als schlichte Benennungen konkreter Erlebnistypen fungieren, die unabhängig von unseren begrifflichen Charakterisierungen als diskrete Prozesse oder Zustände vorliegen und gleichsam nur auf ihre Benennung und Beschreibung warten, sondern dass es sich bei diesen Begriffen zunächst nur um gedankliche Schablonen handelt, die wir zu Zwecken der Systematisierung an ein mehr oder minder diffuses Erfahrungsmaterial anlegen. Schon die Titel einzelner Emotionstypen wie Furcht, Freude, Eifersucht, Stolz oder Wut fungieren eher wie idealtypische Kategorien, denen nicht jederzeit diskrete Elemente in der „psychischen Wirklichkeit" entsprechen, und in noch größerem Maße gilt dies für Allgemeinbegriffe wie Emotion und Stimmung, und – zumindest in einem gewissen Ausmaß – ebenso von anderen mentalen Grundkategorien wie Denken, Wollen, Entscheiden, Beabsichtigen oder Empfinden. Von der vermeintlichen Klarheit der unterschiedlichen Begriffe sollte daher nicht auf

[4] Detaillierte Erörterungen dieser Pathologien als Belege für die Existenz „existentieller Hintergrundgefühle" liefert Ratcliffe (2005, 53 ff.).

eine klare ontologische Disktretheit der benannten Phänomene geschlossen werden. Musil lässt seinen Protagonisten Ulrich in diesem Sinne das Folgende notieren:

> Nun ist das aber nichts anderes, als allenthalben jetzt das psychologische Denken kennzeichnet. Man sieht in den seelischen Grundbegriffen ohnehin bloß gedankliche Vorlagen, nach denen sich das innere Geschehen ordnen läßt, erwartet aber nicht mehr, daß es sich wirklich aus Elementen solcher Art aufbaue wie ein Vierfarbendruck. In Wahrheit sind nach dieser Anschauung die reinen Beschaffenheiten des Gefühls, der Vorstellung, der Empfindung und des Willens in der inneren Welt so wenig anzutreffen wie etwa in der äußeren ein Stromfaden oder einer schwerer Punkt, und es gibt bloß ein verflochtenes Ganzes, das bald zu wollen und bald zu denken scheint, weil diese oder jene Beschaffenheit in ihm überwiegt. (Musil 1978, 1169)

Was für das Mentale insgesamt gilt, gilt insbesondere für den Bereich des Affektiven – und hier wird nun deutlich, dass sich bei Musil die methodologische Überlegung mit einer inhaltlichen These über die Natur der Gefühle verbindet:

> Es bezeichnen die Namen der einzelnen Gefühle also bloß Typen, denen die wirklichen Erlebnisse nahekommen, ohne daß sie aber mit ihnen ganz übereinfielen; und damit tritt, mag alles das auch ein wenig grob gesprochen sein, an die Stelle des Axioms der älteren Psychologie, wonach das Gefühl, als eines der elementaren Erlebnisse, eine unverwechselbare Beschaffenheit hätte, oder auf eine Weise erlebt würde, die es von den anderen Erlebnissen ein für allemal unterschiede, ein Leitsatz ungefähr folgenden Inhalts: Es gibt keine Erlebnisse, die von Anfang an ein bestimmtes Gefühl sind, ja nicht einmal Gefühl schlechthin; sondern es gibt bloß Erlebnisse, die dazu berufen sind, zum Gefühl und zu einem bestimmten Gefühl zu werden. (ibid.)[5]

Mit letzterem meint Musil die Beobachtung, dass affektive Prozesse nicht während ihrer gesamten Dauer eine gleich bleibende Beschaffenheit aufweisen, sondern dass sie sich dynamisch verändern und während ihres Ablaufs sowohl verschiedene Einflüsse (z.B. durch Wahrnehmungen) aufnehmen, als auch andere Prozesse in Gang setzen (z.B. Handlungen) oder beeinflussen (z.B. Gedanken), und sich infolge der Rückwirkungen dieser

[5] Hier ist eine gewisse Parallele zu den Ansichten von William James zu erkennen, auch wenn sich die Gefühlstheorie Musils ansonsten deutlich von der Theorie James' unterscheidet. Vgl. die folgende emphatische Passage aus *The Principles of Psychology*: „The trouble with the emotions in psychology is that they are regarded too much as absolutely individual things. So long as they are set down as so many eternal and sacred psychic entities, like the old immutable species in natural history, so long all that can be done with them is reverently to catalogue their separate characters, points, and effects. But if we regard them as products of more general causes (as 'species' are now regarded as products of heredity and variation), the mere distinguishing and cataloguing becomes of subsidiary importance." (James 1891, 449)

ausgelösten Prozesse – etwa der Ergebnisse des handelnden Eingriffs – wiederum verändern. Musil wählt ein schönes Bild zur Verdeutlichung dieser Entwicklung und Transformation eines Gefühls:

> Die eigentümliche Weise, auf die das Gefühl dabei sowohl von Anfang an vorhanden als auch nicht vorhanden ist, läßt sich aber durch den Vergleich ausdrücken, daß man sich sein Wachsen und Werden nach dem Bild eines Waldes vorstellen müsse, und nicht nach dem eines Baumes. Eine Birke beispielsweise bleibt vom Keimen bis zum Absterben sie selbst; ein Birkenwald kann dagegen als gemischter beginnen und wird ein Birkenwald, sobald diese Bäume – zufolge von Ursachen, die recht verschieden sein können – in ihm überwiegen und die Abweichungen vom reinen Gepräge des Birkenschlags nicht mehr ins Gewicht fallen. So verhält es sich auch mit dem Gefühl und, was immer mißverstanden werden kann, mit der Gefühlshandlung. Sie haben immer eine Eigenart, aber diese ändert sich mit allem, was in sie hineinspielt, bis sie mit wachsender Bestimmtheit die Merkmale eines bekannten Gefühls annimmt und seinen Namen ‚verdient', was immer eine Spur von freier Würdigung an sich behält. Gefühl und Gefühlshandlung können sich aber von diesem Typus auch wieder entfernen und sich einem anderen annähern, was nichts Ungewöhnliches ist, weil doch ein Gefühl schwanken kann und überhaupt verschiedene Verfassungen durchmacht. (1171)

Für eine Charakterisierung der Stimmungen ist insbesondere eine grundlegende Dynamik von besonderer Wichtigkeit: die Tendenz, dass sich einerseits gerichtete Emotionen leicht in (vermeintlich) ungerichtete Gefühle verwandeln, indem sich ihr Weltbezug entspezifiziert – etwa wenn sich unser Ärger über etwas Bestimmtes in ein allgemeines und unspezifisches Verärgertsein verwandelt, und dass sich andererseits die ungerichteten Stimmungen an konkrete Begebenheiten heften und zu spezifischen Emotionen werden – wenn sich beispielsweise eine zunächst gegenstandslose Traurigkeit zur Trauer über den Verlust einer Jugendfreundschaft verdichtet. Musil hält diese Transformationsdynamik für so grundlegend, dass er sie jedem Gefühl attestiert: „Ich werde also sagen, dass an jedem Gefühl eine Entwicklung zur Bestimmtheit und eine zur Unbestimmtheit zu unterscheiden ist" (1197). Die Entwicklung zur Bestimmtheit ist üblicherweise die Fokussierung auf eine bestimmte bedeutsame Begebenheit, die zudem in eine spezifische Handlung oder zumindest eine Handlungsabsicht mündet, woraufhin sich die Emotion zumeist verändert, in ihrer Intensität nachlässt oder nicht selten auch einfach endet. Die Entwicklung zur Unbestimmtheit ist hingegen eine Ablösung von konkreten Bezügen hin zu einem allgemeinen „Sich-irgendwie-Fühlen", das nur noch in einem unbestimmten Sinne ein „Angesichts-von-etwas-Fühlen" ist.[6] Der Weltbezug der unbestimmten Gefühle ist diffus und unspezifisch und scheint

[6] Vgl. oben, Kap. 5.

sich nahezu unterschiedslos auf alles das zu erstrecken, was überhaupt im Wahrnehmungsfeld des Fühlenden liegt. Es ist klar, dass Musil mit der Unterscheidung von bestimmten und unbestimmten Gefühlen die Unterscheidung zwischen (konkret gerichteten) Emotionen und (nicht auf etwas Konkretes gerichteten) Stimmungen im Blick hat. Stimmungen sind „unbestimmte Gefühle". Die Unterschiede zwischen diesen beiden fließend ineinander übergehenden Gefühlsklassen verdeutlicht Musil wie folgt:

> Denn unterscheidet man zwischen Gefühl und Stimmung, so ist leicht zu bemerken, daß das „bestimmte Gefühl" allemal einem Etwas gilt, einer Lebenslage entspringt, ein Ziel hat und sich in einem mehr oder minder eindeutigen Verhalten ausdrückt, wogegen die Stimmung von alledem ungefähr das Gegenteil zeigt; sie ist umfassend, ziellos, ausgebreitet, untätig, enthält bei aller Deutlichkeit etwas Unbestimmtes und ist bereit, sich auf jeden Gegenstand zu ergießen, ohne daß etwas geschieht und ohne daß sie sich dabei ändert. So entspricht dem bestimmten Gefühl ein bestimmtes Verhalten zu etwas und dem unbestimmten ein allgemeines, ein Verhalten zu allem, und das eine zieht uns ins Geschehen, während uns das andere bloß hinter einem farbigen Fenster daran teilnehmen läßt. (1197 f.)
>
> Wenn sich ein Gefühl zur Bestimmtheit entwickelt, spitzt es sich gewissermaßen zu, es verengt seine Bestimmung und endet schließlich außen wie innen wie in einer Sackgasse; es führt zu einer Handlung oder zu einem Beschluß, und wenn es darin auch nicht aufhört zu sein, so geht es doch später so verändert weiter wie Wasser hinter der Mühle. Entwickelt es sich hingegen zur Unbestimmtheit, so hat es anscheinend gar keine Tatkraft. Aber während das bestimmt entwickelte Gefühl an ein Wesen mit greifenden Armen erinnert, verändert das unbestimmte die Welt auf die gleiche, wunschlose und selbstlose Weise, wie der Himmel seine Farben, und es verändern sich in ihm die Dinge und Geschehnisse wie die Wolken am Himmel; ... (1198)

Die hier beschriebene Transformationsdynamik ist von ausgezeichneter Bedeutung für die nähere Charakterisierung der Stimmungen. Es wäre sachlich unangemessen, würde man Stimmungen vollständig unabhängig von den gerichteten Emotionen thematisieren, die sie immer wieder ausprägen. Das, was Musil die „Entwicklung zur Bestimmtheit" nennt, ist ein wesentliches Merkmal einer jeden Stimmung. Die Verwobenheit von Emotionen und Stimmungen lässt sich auch so beschreiben, dass jede Emotion Stimmungsanteile aufweist und umgekehrt jede Stimmung Elemente gerichteter Emotionen enthält.[7] Für die Thematik der Intentionalität

[7] Dazu Musil: „Es gibt keine „Stimmung", die nicht auch bestimmte Gefühle enthielte, die sich in ihr bilden und wieder auflösen; und es gibt kein bestimmtes Gefühl, das nicht wenigstens dort, wo sich von ihm sagen läßt, daß es „ausstrahle", „erfasse", „aus sich selbst wirke", sich „ausdehne" oder „unmittelbar", ohne eine äußere Bewegung, auf die Welt einwirke, die Eigenart des unbestimmten durchblicken ließe. Wohl aber gibt es Gefühle, die mit großer Annäherung dem einen oder dem anderen entsprechen." (1978, 1199)

der Stimmungen ergibt sich damit die Konsequenz, dass den Stimmungen *auch* die Intentionalität der gerichteten Emotionen zukommt, insofern diese gerichteten Emotionen in vielen Fällen eben als Entwicklungsstufen der Stimmung betrachtet werden können. Damit ist bereits der oft gegen die hier vertretene intentionalistische Position gerichtete Einwand ausgeräumt, demzufolge Stimmungen ungerichtete, also nicht-intentionale affektive Zustände seien. Allerdings weist auch die andere Entwicklungsstufe der Stimmung – die unbestimmte – eine spezifische Art von Intentionalität auf.

7.3 Der Welt- und Selbstbezug der Stimmungen

Den anschaulichen Ausführungen Robert Musils können wir einen wichtigen Hinweis bezüglich des Weltbezugs der Stimmungen entnehmen. Wie Musil feststellt, drängen viele Stimmungen nicht in erster Linie zur Handlung, sondern sie „verändern die Welt". Anstelle einer Fokussierung auf eine bestimmte Begebenheit oder einen bestimmten Gegenstand, erscheint in der Stimmung alles – die „ganze Welt" – in einem spezifischen Licht. „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen" (Wittgenstein).[8] Die Stimmung färbt die Brille, durch die wir die Welt betrachten, und versieht sämtliche Begebenheiten und Gegenstände, mit denen wir es zu tun haben, mit einem spezifischen Gepräge. Musil spricht davon, dass ein Gefühl die Welt „teilweise nach seinem eigenen Muster und Sinn zu schablonisieren" vermag.[9]

Dieser „Schablonisierungsvorgang" ist zum einen so zu verstehen, dass in der Stimmung unsere Aufmerksamkeit von vornherein weitgehend nur noch auf solche Begebenheiten gelenkt wird, die zu unserer jeweiligen Stimmung passen – dass also einem Traurigen hauptsächlich traurige Geschehnisse auffallen, während er erfreuliche Begebenheiten geflissentlich

[8] *Tractatus logico-philosophicus*, Satz 6.43 (Wittgenstein 1984a).

[9] Ich zitiere die entsprechende Passage in ihrem Zusammenhang: „Solange sich ein Gefühl das Innere unterwirft, kommt es auch in Berührung mit Tätigkeiten, die am Erleben und Verstehen der äußeren Welt mitwirken; und so wird es auch die Welt, wie wir sie verstehen, teilweise nach seinem eigenen Muster und Sinn zu schablonisieren vermögen, um durch den rückwirkenden Anblick in sich selbst bestärkt zu werden. Die Beispiele dafür sind bekannt: Ein heftiges Fühlen macht blind gegen das, was Unbefangene wahrnehmen, und macht gewahren, was andere nicht sehn. Der Traurige sieht Schwarz und straft mit Nichtachtung, was es aufhellen könnte; dem Heiteren leuchtet die Welt, und er ist nicht imstande, etwas wahrzunehmen, wovon das gestört werden könnte; dem Liebenden begegnen die bösesten Wesen mit Vertrauen; und der Argwöhnische findet nicht nur sein Mißtrauen allerorten bestätigt, sondern die Bestätigungen suchen ihn geradezu heim. Auf diese Art schafft sich jedes Gefühl, wenn es eine gewisse Stärke und Dauer erlangt, eine ausgewählte und anzügliche, seine eigene Welt, was keine kleine Rolle in den menschlichen Verhältnissen spielt¡' (1159)

übersieht. Hingegen erblickt ein Fröhlicher überall erfreuliche Begebenheiten und die traurigen und besorgniserregenden bemerkt er scheinbar gar nicht. Neben dieser spezifischen *Vorauswahl* der Wahrnehmungsgehalte, liegt andererseits ein spezifisches, einseitiges *Bewerten* von Vorgängen und Objekten vor, von denen sich bei „anders gestimmter" Betrachtung erweisen könnte, dass sie auch ganz andere Einschätzungen zuließen. Die Stimmung beeinflusst insofern unser *Abduktionsvermögen* – die Weise, *wie* und *als was* wir das, was um uns herum geschieht, auffassen und einschätzen.

Hier können wir ganz direkt an die Ausführungen aus dem 5. Kapitel anknüpfen. Auch das, was Heidegger als „Furchtsamkeit" bezeichnet und als die Bedingung der Möglichkeit spezifischer Furcht-Episoden fungiert, besitzt diese Struktur: Die Furchtsamkeit ist als eine *Bereitschaft*, sich von Bedrohlichem „angehen" zu lassen, der Nährboden jeder konkreten Furcht vor etwas. Der Furchtsamkeit vergleichbare Weisen der Erregbarkeit bzw. „Angänglichkeit" (Heidegger) können als Ermöglichungsbedingungen der anderen Emotionstypen angesetzt werden. Da es sich bei diesen Angänglichkeiten um Emotions-Dispositionen handelt, können wir sie trotz der strukturellen Ähnlichkeit noch nicht direkt mit den Stimmungen gleichsetzen. Die Furchtsamkeit manifestiert sich in spezifischen affektiven Zuständen, ist aber nicht selbst ein affektiver Zustand. Eine Stimmung hingegen ist ein Gefühl; sie wird bewusst erlebt – und zwar auch gerade dann, wenn sie sich nicht an eine konkrete Begebenheit heftet und sich zur Emotion verdichtet. Gerade dieses diffuse, objektlose Fühlen ist für die Stimmung charakteristisch. Außerdem verlieren wir unsere Furchtsamkeit nicht, wenn wir uns in einer anderen Stimmungslage befinden – auch in einem euphorischen Zustand sind wir weiterhin offen für Bedrohliches, wenn auch unsere Reizschwelle für bedrohliche Begebenheiten nun höher liegt als gewöhnlich. Sobald sich etwas signifikant Bedrohliches nähert, manifestiert sich die Furchtsamkeit auch bei der euphorischen Person in konkreten Furchtzuständen (was aber natürlich bedeutet, dass die Euphorie ein jähes Ende findet). Nur in extremen Rauschzuständen ist jegliche sonstige Affektivität vorübergehend ausgeschaltet.

Am Beispiel der (vermeintlich) ungerichteten Furcht habe ich bereits im 5. Kapitel demonstriert, dass in diesem Fall zwar kein affektiver Bezug auf eine spezifische Gefahrenquelle, aber gleichwohl ein affektives Bewusstsein der eigenen Gefährdetheit vorliegt. Es handelt sich insofern um eine Form von *affektivem Selbstbewusstsein* – der Gehalt des ungerichteten Gefühls zielt gleichsam nach innen, zur Person hin, und nicht nach außen, auf konkrete Begebenheiten in der Welt. Das diffuse Unbehagen der vermeintlich ungerichteten Furcht (bzw. Angst) ist ein Gefühl, in dem wir mit dem grundlegenden Tatbestand konfrontiert sind, dass wir als in vielerlei Hinsicht verletzliche Wesen prinzipiell gefährdet sind. Doch dieser

selbstbezogene Gehalt ist wiederum nur die Kehrseite eines potentiellen Sich-Beziehens auf etwas in der Welt: Jederzeit kann uns etwas begegnen, das unsere Existenz als Personen beeinträchtigt oder sogar auslöscht. In der Stimmungsvariante der Furcht ist uns dies „unthematisch" bewusst. „Unthematisch" bedeutet, dass es sich nicht um ein explizites Denken des Gedankens „Ich bin gefährdet" handelt, sondern um ein „diffuses" Gefühl, dessen Gehalt nicht anders charakterisiert werden kann als anhand einer Formulierung, die einen Inhalt dieser Art zum Ausdruck bringt.[10]

Es ist nicht leicht, diesen diffusen Stimmungsgehalt exakt in der Weise zu charakterisieren, wie er sich uns in der Stimmung präsentiert. Wie kann uns der Gehalt „Ich bin gefährdet (verletzlich, bedroht, etc.)" in einer Weise gegeben sein, die nicht eine ausdrückliche Instantiierung eben dieses propositionalen Gehaltes wäre? Es ist nur bedingt hilfreich, die Gegebenheitsweise dieses Gehaltes durch den Versuch erfassen zu wollen, das „reine Gefühl" dieser Stimmungslage detaillierter zu beschreiben. Viel eher hilft hier der Rekurs auf die oben beschriebene Transformationsdynamik zwischen ungerichteten und gerichteten Gefühlen eines Typs weiter: Der unbestimmte Gefühlszustand ist von der Art, dass in ihm die potentielle Entwicklung zur Bestimmtheit bereits angelegt ist. In Anknüpfung an Überlegungen von Charles Taylor wurde dies im 5. Kapitel so charakterisiert, dass die unbestimmte Furcht eine Objektstelle frei habe und gleichsam „darauf warte", dass etwas in den Blick kommen möge, an das sie sich in Form einer konkret gerichteten Furcht heften kann: „The empty slot where the object of fear should be is an essential phenomenological feature of this experience" (Taylor 1985, 48). Das lässt sich auch in einem „introspektiven Selbstversuch" bestätigen: Wenn wir uns in einem solchen objektlosen Furchzustand befinden, dann fällt es uns besonders leicht, uns durch Imaginationen konkreter Gefährdungsszenarien in eine objektbezogene Furcht zu versetzen. Die Reizschwelle für ein affektives Auffassen bedrohlicher Begebenheiten ist in diesem Zustand so niedrig, dass uns bereits der bloße Gedanke an ein solches Szenario – z. B. an einen Einbruch, einen Überfall, den Jobverlust oder eine Naturkatastrophe – in akute Furcht versetzen kann. Das zeigt sich auch daran, dass wir in solchen diffusen Furchtzuständen auch ganz von selbst dazu neigen, uns immer wieder bestimmte Gefährdungsszenarien vorzustellen. Auch diese Imaginationstendenz ist ein grundlegendes phänomenologisches Merkmal von Stimmungen und Emotionen.

Die Art und Weise, wie Stimmungen die Bezugnahmen auf spezifische Begebenheiten jeweils vorzeichnen, hat auch Heidegger in den Mittelpunkt seiner Analyse der Befindlichkeit gerückt. Die Befindlichkeit trage entscheidend bei zur „Erschlossenheit" des Daseins – womit die Dimensi-

[10] Vgl. dazu jetzt Slaby/Stephan 2008.

on bezeichnet ist, die jedem intentionalen Bezogensein einer Person, jedem Gewahrsein von etwas und jedem Gewahrsein ihrer selbst (Selbstverständnis), fundierend zu Grunde liegt. Die Stimmung, die Heidegger im Rahmen seiner Befindlichkeitsanalyse hauptsächlich thematisiert, habe *„je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und [mache] ein Sichrichten auf . . . allererst möglich*“ (137 – Kursiv im Original). Es handele sich um eine „existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz“ (ibid.).[11]

Aufgrund des affektiven Hintergrunds des Bewusstseins, der Befindlichkeit, sind Personen für das verschiedentlich bedeutsame Seiende „angänglich“, d. h. sie existieren in der Weise, dass für sie bedeutsames Seiende jeweils auf bestimmte Weise zugänglich ist:

> Diese vorgängige, zum In-Sein gehörige Erschlossenheit der Welt ist durch die Befindlichkeit mitkonstituiert. Das Begegnenlassen ist primär *umsichtiges*, nicht lediglich noch ein Empfinden oder Anstarren. Das umsichtig besorgende Begegnenlassen hat – so können wir jetzt von der Befindlichkeit her schärfer sehen – den Charakter des Betroffenwerdens. Die Betroffenheit aber durch die Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit des Zuhandenen wird ontologisch nur so möglich, daß das In-Sein als solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, daß es in dieser Weise von innerweltlich Begegnendem *angegangen* werden kann. Diese Angänglichkeit gründet in der Befindlichkeit, als welche sie die Welt zum Beispiel auf Bedrohbarkeit hin erschlossen hat. Nur was in der Befindlichkeit des Fürchtens, (. . .), ist, kann umweltlich Zuhandenes als Bedrohliches entdecken. Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins. (ibid.)

Diese Passage lässt sich im Sinne der hier entwickelten Konzeption der personalen Perspektive wie folgt deuten: Dass die Befindlichkeit die Welt „auf Bedrohbarkeit hin erschlossen hat“, gründet in einer spezifischen Form des Selbstbewusstseins bzw. Selbstverständnisses: einem grundlegenden Gewahrsein der eigenen Gefährdetheit in ihren verschiedenen Hinsichten (körperliche und psychische Verletzbarkeit; Anfechtbarkeit des gesellschaftlichen oder materiellen Status; „etwas zu verlieren haben“ im materiellen, interpersonalen oder spirituellen Sinne, etc.). Die Hintergrundaffektivität allgemein ist ein solches grundlegendes Gewahrsein von verschiedenen Hinsichten, in denen für die Person „etwas auf dem Spiel steht“. Es ist die Voraussetzung dafür, dass überhaupt etwas für eine Person bedeutsam sein kann und somit die Voraussetzung für kurzzeitige, auf konkrete Begebenheiten gerichtete affektive Zustände.

[11] Soviel ist ja auch in der Analyse der Furcht deutlich geworden: die Furcht erschließt zum einen die Welt hinsichtlich des Bedrohlichen in ihr, zum zweiten die eigene Existenz hinsichtlich seiner Bedrohtheit und drittens auch das „Mitdasein“, d. h. das Sein mit den Anderen, indem auch dieses im *Fürchten für* als bedroht erfahren wird.

Es ist sinnvoll, hier das eher ungebräuchliche Wort „Gewahrsein" zu verwenden, weil das affektive Selbstverständnis in seiner gewöhnlichen Erscheinungsform eben kein thematisches Wissen ist, das etwa schon in Satzform vorläge. Es kann zwar durchaus in einer reflexiven Wendung nachträglich explizit gemacht und artikuliert werden, doch es kann auch dauerhaft im Vorreflexiven verbleiben und wir können uns hinsichtlich seines Gehaltes auch gehörig täuschen (was allerdings nicht bedeuten muss, dass dieses Verständnis deshalb „unbewusst" wäre). Dieses Gewahrsein ist als ein spezifischer Bewusstseins*modus* zu verstehen: als das (passive) *Bereitsein* dafür, sich in bestimmter Weise von bestimmtem Seienden affizieren zu lassen. Wir können demnach Heidegger darin folgen, hier von einer jeweils verschiedentlich ausgeprägten „Aufgeschlossenheit"[12] zu sprechen – eine Aufgeschlossenheit, die natürlich auch eine Art „Verschlossenheit" sein kann, z. B. dann, wenn ein Depressiver gleichsam „zu macht" und nichts anderes mehr sieht als das eintönige Grau-in-Grau, das zu seiner Gemütsverfassung passt.

Matthew Ratcliffes von Heidegger inspirierte Untersuchung von „existential feelings" erweist sich im Lichte dieser Überlegungen als sehr anschlussfähig. Gefühle dieser Art prägen während ihres Verlaufs sämtliche Bezugnahmen der Person in einer jeweils charakteristischen Weise, wobei die existentielle Situation der fühlenden Person jeweils „mitrepräsentiert" wird. Die unauflösliche Verwobenheit von affektivem Selbst- und Weltbezug ist hier besonders auffällig. Ratcliffes an die Adresse anderer Gefühlsforscher gerichteter Forderung, diese Kategorie der Gefühle nicht länger zu vernachlässigen oder gar ganz zu übersehen, können wir uns aus Sicht der vorliegenden Untersuchung vorbehaltlos anschließen.[13]

Folgendes ist bezüglich der Intentionalität der Stimmungen festzuhalten: Das für Stimmungen „in Reinform" charakteristische ungerichtete Gefühl ist ein Sich-Fühlen ohne konkretes Objekt – ein affektives Bewusstsein der eigenen Situation in irgendeiner qualitativen Hinsicht (Gefährdetheit, Gereiztheit, Hoffnungslosigkeit, Verärgertheit, Traurigkeit, Zufriedenheit, etc.). Stimmungen sind insofern *Selbstgefühle* – in ihnen ist der Fühlende in ausgezeichneter Weise mit sich selbst (also mit seinem momentanen „Sein") konfrontiert.[14] Mit dieser für Stimmungen spezifischen Intentionalität ist eine zweite Art von intentionalem Bezogensein direkt verbunden: die Intentionalität derjenigen gerichteten Gefühle (zumeist Emotionen), zu denen sich eine Stimmung immer wieder verdichtet – also eine Bezogenheit auf spezifische Begebenheiten, die in der für den jeweiligen Stimmungstyp

[12] Heidegger selbst verwendet den Terminus „Aufgeschlossenheit" zur Erläuterung der Erschlossenheit (*SuZ*, 75).

[13] Vgl. Ratcliffe 2005, 45 ff. Vgl. auch Slaby/Stephan 2008.

[14] Vgl. Frank 2002.

charakteristischen Weise evaluiert werden. Ein Depressiver fühlt sich also zum einen insgesamt traurig, ohne Hoffnung, von der Welt und seinem Existierenmüssen bedrückt, einsam, ziel- und wertlos, und zum andern bedauert und betrauert er Spezifisches: Sein Beruf passt ihm nicht, er ist unzufrieden mit seiner Ehe, er denkt voller Sorgen an zukünftige Aufgaben und Verpflichtungen und betrauert den Verlust seiner Jugend. Bei den zuletzt genannten Gefühlen handelt es sich um Emotionen, allerdings um solche, die sich auf der Basis seiner depressiven Grundstimmung ausgebildet haben und von denen wir deshalb mit Recht sagen können, dass auch ihre Intentionalität die Intentionalität der Depression ist.[15]

7.4 Stimmung, Valenz und Motivation

„In der Stimmung erleiden wir den Rückstoß des Erfolgs und Mißerfolgs unseres Wollens und Wünschens. Und insofern ‚geht es' uns ‚gut' oder ‚schlecht'" (Tugendhat 1979, 208). Tugendhat benennt hier in wenigen Worten grundlegende Zusammenhänge: den Zusammenhang zwischen Stimmungen und Handlungen, Initiativen und Wünschen der Person einerseits, und die damit wiederum zusammenhängende Verbindung von Stimmungen und Hintergrundgefühlen mit der grundlegenden Dimension „existentieller Valenz" andererseits – also den Umstand, dass Personen jederzeit auf einer qualitativen Skala des Wohlbefindens situiert sind, dass es Personen in ihrem Leben jeweils insgesamt und zudem in spezifischen Hinsichten „gut oder schlecht geht".

Die grundlegende Dichotomie zwischen positiver und negativer hedonischer Valenz ist im Bereich der Stimmungen besonders auffällig. Wir unterscheiden gewöhnlich zwischen gehobenen und gedrückten Stimmungen, und auch solche Stimmungen, die auf den ersten Blick neutral und daher weder positiv noch negativ erscheinen, erweisen sich bei näherer Betrachtung als hedonisch qualifiziert. Im mittleren Bereich der unauffälligen und diffusen Stimmungen – paradigmatisch dürften hier die Erscheinungsformen der Langeweile sein – ist das, was uns zunächst als Neutralität erscheinen mag, zumeist leicht negativ getönt: auch die Langeweile, selbst die im Vergleich zur „drückenden" eher diffus-unauffällige, ist letztlich eine Missstimmung, eine Form des Unbehagens. Daneben kann der Eindruck der stimmungsmäßigen Neutralität auch von changierenden Stimmungslagen herrühren: In den oben beschriebenen Transformationsprozessen zwi-

[15] Mit diesem Beispiel erhebe ich nicht den Anspruch, den Zustand der Depression (geschweige denn den klinischen) angemessen zu beschreiben; es soll lediglich verdeutlichen, inwiefern eine Grundstimmung und die ihr gemäßen und auf ihrer Basis ausgebildeten Emotionen einen inhaltlichen Zusammenhang bilden. Möglicherweise passen Bezeichnungen wie „Missmut" oder „Verstimmung" besser zu den hier geschilderten Beispielgefühlen.

schen affektiven Zuständen kann es auch zu einem Wechselspiel zwischen einem hedonisch positiven und einem hedonisch negativen Gefühl kommen, etwa wenn sich vor einem großen öffentlichen Auftritt Vorfreude und nervöse Anspannung die Waage halten.

Bezeichnungen wie Behagen und Unbehagen eignen sich gut als Titel für die spezifische hedonische Valenz der Stimmungen. Stimmungen und Hintergrundgefühle sind entscheidend an der Konstitution der für unser personales Sein so grundlegenden Dimension der subjektiven Lebensqualität beteiligt. Dies ist im 3. und 4. Kapitel schon in allgemeiner Form abgehandelt worden. Nun gilt es, diesen Zusammenhang näher zu erläutern. Woran bemessen sich die „Positivität" der gehobenen und die „Negativität" der drückenden Stimmungen? Wie manifestiert sich der Aspekt der hedonischen Valenz bei Stimmungen und Hintergrundgefühlen?

Auch hier gilt es wiederum, eine reduktive Engführung der Explikation zu vermeiden. Es ist auch hier eine komplexe Struktur mehrerer gleichursprünglicher Faktoren als tiefste Ebene der Explikation anzunehmen. So ist die Valenz der Stimmung einerseits nicht von der spezifischen Motivationalität der Stimmungen zu trennen: Stimmungen sind spezifische Motivationslagen – gefühlte Geneigtheiten, bestimmtes zu tun oder zu lassen bzw. das ausdrückliche Gegenteil davon, also eine spezifische Handlungsunlust, ein Erlahmen jeglicher Initiativen, das sich besonders in gewissen Formen der Missstimmung manifestiert (z.B. Depression, Langeweile). Andererseits darf die Valenz der Stimmungen nicht vom evaluativen Bezug auf Situationen getrennt werden – die Intentionalität der Stimmungen als eine Bezogenheit auf positive oder negative Begebenheiten und als ein damit einher gehender, qualitativer Selbstbezug muss ebenso als Erscheinungsform der hedonischen Valenz verstanden werden. Zugleich soll damit keineswegs der spezifische Empfindungscharakter der Stimmungen und Hintergrundgefühle verleugnet werden. Wie im letzten Kapitel gesehen, sind Empfindungen selbst als intentionale Verhaltungen mit motivierender Kraft zu verstehen, wobei zudem ein spezifisches „Mitwahrnehmen" des eigenen Körpers – ein „leibliches Spüren" – vorliegt, wodurch sich Empfindungen primär von anderen intentionalen Verhaltungen unterscheiden. Motivationalität, intentionaler Welt- und Selbstbezug und Empfindungscharakter konstituieren gleichursprünglich die hedonische Valenz der Stimmungen.

Auffällig ist das direkte Zusammenwirkungen vieler Stimmungen mit den Handlungen und Tätigkeiten der fühlenden Person auf. Wie manifestiert sich die positive Stimmung beim Tätigen? In den interessantesten Fällen so, dass er in der seiner Tätigkeit voll und ganz aufgeht – dass er sich in seine Tätigkeit „verliert", an nichts anderes denkt und sich insofern an seiner Tätigkeit unmittelbar erfreut. Die positive hedonische Valenz der Hochstimmung ist in diesem Fall in der Tätigkeit (bzw. in ihrem Vollzug)

gewissermaßen gebunden und es wäre daher künstlich, sie vom Tätigsein der Person deutlich abtrennen und separat thematisieren zu wollen. Aber auch dann, wenn die positive Stimmung nicht direkt etwas mit den aktuell zu verrichtenden Tätigkeiten zu tun hat, ist ein Einfluss derselben auf die Tätigkeiten zu beobachten. Ein ansonsten monotones oder nur widerwillig vollzogenes Tun wird vom Euphorischen zumeist freudig, zumindest aber ohne den ansonsten zu erwartenden Verdruss verrichtet – was ansonsten beschwerlich wäre, geht ihm nun leicht oder zumindest weniger mühevoll von der Hand. Allerdings ist es nun durchaus möglich, dass die Hochstimmung und ihr Grund den Handelnden von seinen Tätigkeiten ablenken und dass sich seine Aufmerksamkeit immer wieder auf die Begebenheit(en) richtet, die zur Ausprägung der Stimmung geführt haben. Wenn das bisher zur Motivationalität der Gefühle Gesagte stimmt, ist vor allem damit zu rechnen, dass die positive Stimmung die Tendenz hat, den Tätigen zu anderen Handlungen zu verleiten: zu solchen, die in einem direkten inhaltlichen Zusammenhang mit der Hochstimmung stehen. Triviale Beispiele: Wer sich so sehr über den ersten warmen Frühlingstag freut (Hochstimmung), mag geneigt sein, sein Büro und seine Arbeit – obwohl diese ihm in dieser Stimmungslage keineswegs schwer fiel und mit Leichtigkeit verrichtet wurde – zu verlassen und stattdessen einen Spaziergang zu unternehmen, um die Frühlingssonne zu genießen.

Auch bei negativen Stimmungen ist ein direkter Einfluss auf die Motivation zu beobachten. Hier ist die Tendenz genau umgekehrt. Nun werden auch solche Tätigkeiten beschwerlich und mitunter gar zur Qual, die ansonsten freudig oder zumindest ohne größere Anteilnahme vollzogen würden. Die gedrückte Stimmung affiziert die gesamte Lebenssituation und damit sämtliche Handlungsneigungen. Hier ist zudem oftmals ein nahezu vollständiger Ausfall sämtlicher Antriebe und Absichten zu verzeichnen – dem Kummervollen, dem Depressiven wird alles gleichgültig, sämtliche Initiativen erlahmen, er wird apathisch und antriebslos. Strukturell ist der Fall der negativen dem der positiven Stimmungen vergleichbar: Wenn die gerade zu verrichtenden Tätigkeiten selbst Grund der gedrückten Stimmung sind – man denke an einen Fließbandarbeiter, den die Monotonie seiner Arbeit zur Verzweiflung treibt oder an ein Schulkind, das über schweren Hausaufgaben brüten muss, während draußen lockend die Sonne scheint –, dann handelt es sich um ein widerwilliges und insofern von Unlust begleitetes Tun. Auch hier ist die Valenz der Stimmung im Vollzug der Tätigkeit gebunden, von diesem also nicht zu trennen, so dass eine separate Thematisierung einer „Unlustkomponente“ eine essentiell einheitliche Struktur sprengen würde. Sobald es der missmutigen Person möglich ist, wird sie die verdrießliche Tätigkeit einstellen und etwas anderes tun – sich ablenken oder versuchen, sich angenehmeren Tätigkeiten zuzuwenden. Oder aber – und hier unterscheidet sich die Motivationalität der negativen von

der der positiven Stimmungen – die Person tut fortan gar nichts mehr und verfällt gleichsam in Apathie. Ein solcher umfassender Motivationsausfall ist ein Spezifikum vieler negativer Stimmungszustände. In ähnlicher Weise sind auch solche Tätigkeiten von der negativen Stimmung betroffen, die in keinerlei inhaltlichem Zusammenhang mit der Stimmung stehen.

Dies sind natürlich nur kursorische Bemerkungen. Es sollen lediglich einige grundlegende Zusammenhänge angesprochen und Fehlauffassungen der Valenz sowie des Zusammenhangs von Valenz und Motivationalität der Stimmungen vorgebeugt werden. Deutlich geworden ist zudem ein enger Zusammenhang zwischen Stimmungen und den bisher nicht explizit thematisierten direkt an Handlungen bzw. Tätigkeiten gebundenen Gefühlen – also dem, was oft als „Freude an einer Tätigkeit" bzw. im entgegen gesetzten Fall (etwas indirekt) als „Widerwille" bezeichnet wird. Diesen Gefühlen kommt für ein Verständnis von Personalität eine wichtige Rolle zu, weil sie eine zentrale Motivationsquelle darstellen, deren Relevanz vielfach unterschätzt bzw. gar nicht gesehen wird. Wer sich an einer Tätigkeit erfreut, ist auch dann zu dieser Tätigkeit motiviert, wenn er mit ihrem Vollzug kein spezifisches als positiv bewertetes Ziel verfolgt. Solche Tätigkeiten werden daher *um ihrer selbst willen* vollzogen, und nicht als Mittel zu von ihnen unterschiedenen Zwecken. Wer gerne schwimmt, der schwimmt oftmals einfach so – ohne irgendwo hin schwimmen oder eine bestimmte Strecke zurücklegen zu wollen. Wer gerne liest, bezieht seine Befriedigung aus dem Lesen als solchem, und nicht primär daraus, dass er durch die Lektüre etwas lernt oder zum Kenner gewisser Werke wird. Es ist angebracht, Gefühle dieser Art dem Bereich der Stimmungen zuzurechnen, weil sie wie die sonstigen Stimmungen nicht primär auf konkrete Begebenheiten bezogen sind, sondern (im Vollzug der jeweiligen Tätigkeit) die Person insgesamt erfassen und während ihres Verlaufs sämtliche Bezugnahmen vorstrukturieren oder zumindest beeinflussen.

Fassen wir zusammen: Stimmungen sind ausgezeichnete Motivatoren – nicht so sehr, weil sie den Fühlenden zu spezifischen Handlungen verleiten, sondern weil sie ihn insgesamt zu bestimmten Handlungen geneigt machen und andere ausschließen. Zudem verleiten manche Stimmungen die Person dazu, bestimmte Tätigkeiten um ihrer selbst willen auszuüben und andere von vornherein zu meiden. Stimmungen und Hintergrundgefühle sind zudem wichtige Maßstäbe, an denen sich das subjektive Wohlbefinden einer Person zu einer gegebenen Zeit bemisst. Bei der Explikation dieser Merkmale sind Motivationalität, hedonische Valenz, und evaluativer Welt- und Selbstbezug gleichursprüngliche Faktoren, die sich nur wechselseitig untereinander explizieren lassen.

7.5 Stimmung und Haltung

Das Kapitel über Stimmungen ist ein geeigneter Ort für eine Thematisierung eines personalen Phänomens, das zwar selbst nicht primär ein affektives Phänomen ist, das aber einerseits in engem Zusammenhang mit den affektiven Zuständen von Personen steht, und das andererseits eine signifikante strukturelle Parallele zum Phänomen der Stimmung aufweist. Die Rede ist von der *Haltung* der Person.[16] Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als stehe die Haltung dem Affektiven insgesamt in einer wichtigen Hinsicht kontrastierend gegenüber: Stimmungen und das Affektive insgesamt sind passiv und kommen als Widerfahrnisse über uns, während wir von Haltung dann reden, wenn wir eine habitualisierte Form einer aktiven, freien und verantwortlichen Stellungnahme der Person im Sinn haben. Zwar sind sowohl affektive Zustände als auch Haltungen intentional – eine Haltung nimmt eine Person *zu etwas* oder *in Bezug auf etwas* ein – jedoch scheinen wir es hier aufgrund dieser grundlegenden passiv/aktiv-Dichotomie mit zwei verschiedenen Weisen des Weltbezugs zu tun zu haben.

Die genannte Kontrastierung ist weder uneingeschränkt richtig, noch uneingeschränkt falsch. Erneut zeigt sich hier, dass wir bei der Thematisierung der Gefühle und derjenigen Einstellungen und Verhaltungen, die in irgendeiner Form in Beziehung zu den Gefühlen stehen, zu einem Denken in charakteristischen Gegensätzen neigen. Weder ist eine solche Dichotomisierung rundheraus falsch in dem Sinne, dass ihr Gegenteil wahr wäre, noch gilt andererseits, dass eine solche Gegenüberstellung die Phänomene bereits angemessen erschließen würde. Die Haltung kann der Stimmung vor allem deshalb nicht einfach diametral als ein komplementäres Vermögen entgegengestellt werden, weil die Haltung selbst zu einem gewichtigen Teil auf Stimmungen basiert und ohne Stimmungen oder anderen affektiven Zuständen und Dispositionen kaum möglich wäre. Es gilt: Keine Haltung ohne Affektivität. Dies ist zu bedenken, wenn die in mancherlei Hinsicht durchaus angebrachte Kontrastierung von Stimmung und Haltung vorgenommen wird.

Was ist also die Haltung? Es handelt sich um eine Habitualisierung von Bezugnahmen verschiedener Art unter einem einheitlichen Prinzip, einer gemeinsamen Art, einem gemeinsamen Stil. Charaktereigenschaften sind oft Haltungen in diesem Sinne: Ein Moralist betrachtet alles und jeden im

[16] Das Thema Haltung kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nur kursorisch behandelt werden. Die folgenden Bemerkungen können als erste Anregung und als Ausgangspunkt einer noch zu schreibenden umfassenden Bestimmung des Haltungsbegriffs und des Verhältnisses von Gefühlen zur Haltung der Person betrachtet werden. Frauke A. Kurbacher arbeitet an einer Habilitation zum Thema Haltung und wird damit ein Vakuum in der philosophischen Debatte ausfüllen. Erste, viel versprechende Überlegungen finden sich in Kurbacher 2005, vor allem ab S. 254 ff.

Hinblick darauf, ob es seinen jeweiligen moralischen Prinzipien gemäß ist oder gegen sie verstößt und verhält sich entsprechend zustimmend oder ablehnend, unterstützend oder sanktionierend. Wer hingegen eine gleichmütige Haltung an den Tag legt, der steht den Wechselfällen seines Lebens und allem, was ihm widerfährt, unaufgeregt und ohne emphatische Anteilnahme gegenüber. Wir sprechen von einer aufgeschlossenen Haltung, wenn jemand bereit ist, sich auf Neues einzulassen und bestehende Meinungen im Lichte neuer Eindrücke und Einflüsse zu revidieren, und wenn er keine Scheu hat, neue Erfahrungen zu machen und bereit ist, dafür seine gewohnten Wege und Routinen zu verlassen. In vergleichbarer Weise reden wir von einer freundlichen oder einer feindlichen, einer drohenden oder einer unterwürfigen, einer fortschrittlichen oder einer antiquierten, einer militaristischen oder einer pazifistischen Haltung.[17]

Deutlich wird hier zunächst der strukturelle Zusammenhang von Haltung und Stimmung: Wie die Stimmung ist auch die Haltung eine spezifische Vorstrukturierung von Verhaltungen aller Art. Die Haltung prägt alle Weltbezüge und kann daher wie die Stimmung als die jeweilige Weise der Aufgeschlossenheit oder Verschlossenheit einer Person gegenüber der Welt betrachtet werden. Besonders deutlich dürfte dies an der Art des Bezugs und des Verhältnisses einer Person zu anderen Personen erkennbar sein: Es ist die Haltung, die festlegt, ob und in welcher Form wir Beziehungen zu Anderen aufnehmen und kultivieren. An der Haltung bemisst sich, wen wir wie und wie nah „an uns heranlassen".[18] Die Haltung umfasst demnach Wahrnehmungen, Gefühle, Urteile und Bewertungen sowie Handlungen und umgreift damit das gesamte Sein der Person. Bereits die nicht ohne Grund so genannte Körperhaltung, außerdem Gestik und Mimik, der Tonfall und die Modulation der Stimme und andere körperlich-behaviorale Aspekte und Merkmale von Personen gehören zur Haltung, die folglich keineswegs ausschließlich als ein im engeren Sinne mentales Phänomen zu verstehen ist, auch wenn sie ohne kognitive, konative und affektive Anteile nicht möglich wäre.

Die Haltung unterscheidet sich auf spezifische Weise vom bloßen Verhalten. Sie ist das Ergebnis einer Kultivierungsleistung und unterscheidet sich insofern von dem, was einer Person einfach aufgrund des Umstandes, dass es sich bei ihr um ein Naturwesen handelt, zukommt und zustößt (vgl.

[17] Bei den letzteren beiden Beispielpaaren dürften wir geneigt sein, anstelle von „Haltung" auch den Ausdruck „Gesinnung" zu verwenden, womit der Aspekt des Theoretisch-Weltanschaulichen betont wird. Haltungen sind gleichsam Hybride aus Theorie und Praxis – daher ist es nicht überraschend, dass einige ihrer Erscheinungsformen tendenziell eher praktischer, andere tendenziell eher theoretischer Natur sind.

[18] „Die Haltung legt von vornherein fest, wieweit und in welcher Art ich den anderen Menschen an mich heranlasse, d. h. sie bestimmt schon von sich aus die Möglichkeiten menschlichen Kontakts. Die Haltung spannt, [. . .], den Raum um den Menschen, in dem die Begegnung mit dem andern Menschen allererst geschehen kann" (Bollnow 1956, 158).

Bollnow 1956, 157). Die Haltung ist demnach die Form, die eine Person sich und ihren Bezügen zur Welt, zu den Anderen und zu sich selbst aus freien Stücken verleiht. Eine Form, die nach ihrer Ausprägung als stabile Struktur eine gewisse Unabhängigkeit von bewussten Entscheidungen und absichtlichen Vollzügen gewinnt. Die Haltung kann dem Menschen in diesem Sinne zur *zweiten Natur* werden – sie nimmt dann einen naturwüchsigen Charakter an, indem sie zusehends von bewussten Vollzugs- und Stabilisierungsakten unabhängig wird und ihren Träger *vor* der bewussten Reflexion prägt.[19] Als Bestandteil der zweiten, durch Kultivierungsleistungen (Erziehung, etc.) erworbenen Natur steht die Haltung somit dem gegenüber, was nach verbreiteter Meinung zur „ersten Natur" des Menschen gehört. In dieser siedelt Bollnow die Stimmung an, so dass er sich zu der folgenden Gegenüberstellung berechtigt sieht:

> Die Haltung, in der sich der Mensch von innen her eine selbstgeprägte Form gibt, steht der Stimmung gegenüber, in die er sich schon immer geworfen findet. Wurzelt die Stimmung in der Schicht des noch ungeteilten natürlichen Daseins, so verkörpert die Haltung diejenige der Freiheit, in der der Mensch sein Dasein verantwortlich in die Hand nimmt. (Bollnow 1956, 155)

Die Stimmung soll demnach das ursprüngliche und erste, also ein noch unkultiviertes Spiel natürlicher Regungen sein; die Haltung hingegen nachträglich erworbene, kulturell geprägte und gesellschaftlich vorgeschriebene bzw. verlangte Form und somit auch dasjenige, was den Stimmungen und Affekten gegenübersteht als das, wodurch sie geordnet und in kontrollierte Bahnen gelenkt werden:

> Die in der Stimmung gegebene natürliche Grundverfassung des menschlichen Daseins wird dann in der Haltung von seinem freien Verhalten zu sich selber überformt. [. . .] [Die Haltung] formt und modelliert nicht nur den allgemeinen Stoff der Affekte in einer bestimmten, individuellen Weise, sondern sie kann das Aufkommen der Affekte zugleich fördern und hemmen, und sie ist so ein Mittel, wie der Mensch sich wieder in die Gewalt bekommen kann, wenn er im Affekt sich selber entgleiten will. (Bollnow 1956, 159)

Soviel ist sicher richtig: Die Haltung ist im Gegensatz zu Gefühlen und Stimmungen weit mehr Resultat von Modellierungsprozessen, für die eine Person berechtigterweise verantwortlich gemacht wird. Die Haltung ist die Ebene des personalen Seins, dem die aktiven Stellungnahmen der Person entspringen – Urteile, Einschätzungen, Entscheidungen. Und ebenso trifft es zu, dass durch und in Haltungen eine Person einen kontrollierenden und modellierenden Einfluss auf ihre Gefühle ausübt. Hier ist jedoch sogleich eine Differenzierung vorzunehmen, die sich bei Bollnow nicht in der

[19] In der aktuellen philosophischen Debatte hat insbesondere John McDowell produktiv an die Konzeption der zweiten Natur angeknüpft (vgl. 1994, insb. 84 ff.).

erforderlichen Deutlichkeit findet: Bei Bollnow steht die Haltung den (in ebenfalls höchst problematischer Manier) als naturwüchsig konzipierten Affekten und Stimmungen als etwas von ihnen klar getrenntes und auf sie von außen einwirkendes gegenüber. Sicherlich gibt es gelegentlich dieses Kräftespiel von Haltung und Stimmung. Man denkt hier an Situationen, bei denen die Redewendung „Haltung bewahren¡' angemessen ist – jemand erlebt einen heftigen Gefühlssturm, doch lässt sich davon nicht „aus der Fassung bringen", sondern bleibt cool und tut äußerlich ungerührt das, was in der gegebenen Situation sinnvoll ist.

Doch dies ist keineswegs die einzige Art des Wechselverhältnisses von Stimmung (bzw. Gefühl) und Haltung. Wichtiger und vermutlich deutlich häufiger ist eine zweite, subtilere Art der Affektkultivierung mittels Haltung: Die Haltung kann auch zur Form, zum Rahmen werden, innerhalb dessen die affektiven Prozesse ablaufen. Bei dieser Art der Affektkontrolle sind die Haltungen nicht Gegenspieler der Affekte, sondern gleichsam die „geordneten Bahnen", innerhalb derer sich Gefühle überhaupt erst entwickeln und vollziehen. Das heißt jedoch nicht, dass die solchermaßen durch Haltungen kontrollierten Gefühle deshalb per se gezähmte, domestizierte, „kleine" Gefühle sein müssen – warum soll es nicht auch Haltungen geben, die große, heftige, extravagante Gefühle einspannen? Entscheidend ist vielmehr, dass die im Rahmen einer Haltung auftretenden Gefühle solche sind, die von der Person gewollt und als angemessene Reaktion auf die gegebene Situation anerkannt sind – es handelt sich gleichsam um „Gefühle im Dienste der Person". Wie die Haltung ab einem gewissen Habitualisierungsgrad insgesamt, laufen zwar auch diese Gefühle unwillkürlich ab und sind demnach nicht Resultat bewusster Entscheidungen, gleichwohl sind sie etwas, das die Person auf Nachfrage als den angemessenen Ausdruck ihrer Einschätzungen, Ansichten und Absichten bezeichnen würde. Es Gefühle dieser Art, die entscheidend zu dem beitragen, was wir Personen als ihre Charaktereigenschaften zuschreiben.

Somit erweist sich die Lage als komplexer, als es die einfache Gegenüberstellung von Haltung und Stimmung (bzw. Affektivität insgesamt) zunächst suggeriert haben mag. Gefühle können Bestandteile von Haltungen sein und „erben" in diesem Fall diejenigen Merkmale der Haltung, durch welche sich die Haltung von den naturwüchsigen und unwillkürlichen Prozessen, die an und mit Personen ablaufen, unterscheidet. Die Verwobenheit von Gefühl und Haltung ist damit wohl auch dasjenige, was die verbreitete Praxis einer rationalen Kritik an Gefühlen und Gefühlsäußerungen erklärt und als berechtigt erweist: Es sind die Haltungen einer Person, in denen sich ihre Stellungnahmen zur Welt, ihre Einstellungen und Anschauungen, ihr ethischer, moralischer, politischer und sonstwie qualifizierter „Standpunkt" manifestieren – und somit sind es die Haltun-

gen, auf die sich unsere rationalen Einflüsse (Lob und Tadel, Kritik und Erziehungsbemühungen etc.) in erster Linie beziehen.[20]

Mir scheint, dass es diese in die Haltungen von Personen integrierten Gefühle waren, die Robert Solomon im Blick hatte, als er seine auf den ersten Blick so unintuitiven Thesen über Emotionen formulierte: Emotionen seien bewusste, freie, aktive Stellungnahmen von Personen zur Welt, zu sich selbst und den Anderen, und daher keineswegs passive und unwillkürliche Widerfahrnisse. Emotionen seien demnach etwas, für das Personen in der gleichen Weise wie für ihre Handlungen und Entscheidungen voll verantwortlich zu machen seien.[21] Was bezogen auf Emotionen insgesamt stark überzogen klingt, trifft auf die Haltung durchaus zu – und wenn wir dann wiederum viele Emotionen (und andere Gefühle) als essentielle Elemente, als Erscheinungsformen von Haltungen verstehen, erweisen sich Solomons Thesen als zumindest zum Teil angemessen.

Es dürfte ersichtlich geworden sein, warum ich die Haltung zum Abschluss des Teils über die drei Hauptklassen affektiver Zustände thematisiere. Die Haltung integriert nicht nur Gefühle aller Art und verbindet sie zu einer Struktur, die in ihrer Gesamtheit wohl nichts anderes als die Existenzweise der personalen Perspektive selbst ist –, sie ist dadurch zugleich auch das, durch das die von Helm thematisierten und von uns aufgegriffenen rationalen Gefühls- und Evaluationsmuster ihre innere Einheit erhalten und zu genuinen Erscheinungsformen personaler Existenz werden. Während der Rede von rationalen Mustern ein wenig der Eindruck des Äußerlichen und Abstrakt-Deskriptiven anhaftet – diese *patterns* kommen schließlich hauptsächlich für externe Beobachter und Interpreten in den Blick – ist die Haltung das subjektive Prinzip, durch das rational zusammenhängende Elemente in einer Perspektive organisch vereint werden. Die Haltung ist gleichsam das *gelebte* rationale Muster, das sämtliche personale Verhaltungen umfasst. Insofern gehört zu einer angemessenen rationalitätsbasierten Konzeption der Personalität neben der Konzeption rationaler Muster als externe Thematisierungsperspektive die Haltung als der interne, subjektive

[20] Dies gerät besonders in solchen philosophischen Thematisierungen aus dem Blick, in denen primär von Überzeugungen und Urteilen als Einzelzuständen die Rede ist. Eine bestimmte Überzeugung kann sich jedoch ändern, während die Haltung unverändert bleibt. Die Haltungen als der strukturelle Hintergrund, das inhaltliche Muster, auf dessen Grundlage sich charakteristische Überzeugungen ausprägen und bestimmte Urteile gefällt werden, sind weit wichtiger als die Einzelzustände. Dies ist auch eine der fundierenden Einsichten der Tugend-Erkenntnistheorie, die anstelle einzelner als wahr zu erweisender Überzeugungen die einwandfreie epistemische Haltung des Erkenntnissubjekts als das primär normativ Auszuzeichnende betrachtet (vgl. z. B. Greco 1992; Zagzebski 1998; sowie für eine Anwendung tugend-erkenntnistheoretischer Überlegungen auf die epistemischen Effekte von Emotionen Goldie 2004b).

[21] Vgl. Solomon 1976, vor allem „Introduction" sowie Kap. 3 und 5; sowie 1988.

Vollzugsmodus des Individuums. Rationale Muster als externes Strukturprinzip und Haltung als subjektive Vollzugsform erscheinen als die zwei Seiten derselben Medaille.[22]

[22] Allerdings ist dieses letzte Bild insofern nicht ganz passend, als die von Helm thematisierten Muster umfangreicher sind als der Bereich dessen, was den Haltungen einer Peson zugerechnet werden kann. Die Muster umfassen ja auch viele der noch „unkultivierten" affektiven Regungen und vor allem solches, das der reflexiven Selbstvergewisserung der Person zwischenzeitlich oder dauerhaft entzogen bleibt. Es gibt in diesem Sinne einen gewissen Vorrang der Beobachterperspektive, weil aus ihr nicht selten „mehr" zu sehen ist, als das Subjekt selbst prinzipiell zu sehen vermag. Zwar sind sicherlich auch viele Haltungen umfassender als der Bereich des einer Person reflexiv Zugänglichen, doch die von außen sichtbaren Muster dürften in jedem Fall nochmals umfassender sein. An dem grundlegenden Zusammenhang von rationalem Muster und Haltung ändert sich durch diese Verkomplizierung jedoch nichts.

Teil III
Affektiver Weltbezug

8 Zur Objektivität, Intersubjektivität und Normativität von Bedeutsamkeit

THESE 8: *Der ontologische Status evaluativer Eigenschaften (Bedeutsamkeit) ist demjenigen sekundärer Qualitäten vergleichbar. Evaluative Eigenschaften sind das Ergebnis subjektiver und intersubjektiver Konstitutionsleistungen – das heißt, sie lassen sich weder unabhängig von den Reaktionen empfindungsfähiger Subjekte, noch von den Eigenschaften subjektunabhängiger Objekte bestimmen.*

Im diesem und dem nächsten Kapitel geht es um die Art und Weise, in der Gefühle auf Bedeutsamkeit bezogen sind, und um den ontologischen Status der Bedeutsamkeit. Was ist unter Bedeutsamkeits*konstitution* zu verstehen? Diese Frage wird, anders als bei Bennett Helm, im Sinne eines modifizierten Objektivismus beantwortet: Es *gibt* Bedeutsamkeit in der Welt – auch wenn die Bedeutsamkeit nicht zur Gänze unabhängig ist einerseits von den biologischen Bedürfnissen und den affektiven Reaktionen der Individuen und andererseits von den evaluativen Maßstäben der jeweiligen sozialen Gemeinschaft der sich auf die Bedeutsamkeit beziehenden Personen. Der Objektivismus ist mit dieser komplexen Art einer „Subjekt-Abhängigkeit" vereinbar. Diese Abhängigkeit von Konstitutionsleistungen wiederum lässt sich im Rahmen eines intersubjektivistischen Ansatzes explizieren, wie er von der Konzeption der personalen Perspektive impliziert wird. Eine wichtige Rolle kommt hier der Natur und Funktionsweise evaluativer Begriffe zu (Kap. 8). Sind wir an diesem Punkt angelangt, bietet es sich an, die hier entwickelte gefühlstheoretische Position mit den im engeren Sinne kognitivistischen Emotionstheorien von Autoren wie Martha Nussbaum und Robert Solomon zu vergleichen. Wie sich zeigt, kann unser Ansatz deren zentrale Einsichten in einer intuitiveren Weise integrieren und erweist sich damit als diesen radikaleren kognitivistischen Ansätzen überlegen. Außerdem verrät die Art und Weise, wie in affektiven Zuständen evaluative Eigenschaften erfasst werden, sowohl einiges über die Natur dieser Eigenschaften als auch über die Phänomenologie des Gefühlserlebens (Kap. 9).

8.1 Der ontologische Status der Bedeutsamkeit

Es ist ein zentrales Element der hier entwickelten Konzeption der Affektivität, dass in ihr Gefühle als Phänomene verstanden werden, die, obwohl es sich bei ihnen um *subjektive Reaktionen* handelt, gleichwohl einen *objektiven Gehalt* haben. Gefühle sind auf Bedeutsamkeit bezogen. Diese Bedeutsamkeit ist nicht lediglich das Produkt von subjektiven Projektionsleistungen – dies wäre die These einer non-kognitivistischen Position – sondern etwas, das objektiv in der Welt vorhanden ist. Auf der anderen Seite darf der ontologische Status der Bedeutsamkeit auch nicht als schlechterdings von allen subjektiven Vorgängen und organischen Prozessen und Bedürfnissen unabhängig konzipiert werden, denn das hieße, dass es Bedeutsamkeit auch dann gäbe, wenn es keine Lebewesen gäbe, *für die* etwas bedeutsam sein könnte, was ein völlig unintuitiver Befund wäre. Gesucht ist die angemessene Mitte zwischen den Extremen: einem Subjektivismus, der evaluative Eigenschaften als Ergebnis einer Projektion in eine an sich wertneutrale Welt betrachtet,[1] und einem harten Objektivismus, welcher den evaluativen Eigenschaften unplausiblerweise den ontologischen Status von primären Qualitäten zubilligt.

Die im Rahmen der vorliegenden Arbeit entwickelte Konstitutionsthese stellt einen solchen Mittelweg dar. Bedeutsamkeit erscheint in ihr als etwas, das *sowohl* subjekt-abhängig ist *als auch* als objektiv vorhanden ist. Der ontologische Status von Bedeutsamkeit ist damit dem von sekundären Qualitäten wie z.B. der Farben vergleichbar. Farben „gibt es" einerseits nur für Subjekte mit einem spezifischen Wahrnehmungsvermögen, aber andererseits auch nur dann, wenn es Gegenstände mit spezifischen Oberflächeneigenschaften gibt. Subjekt und Objekt kooperieren gewissermaßen, um die Erfahrung dieser Eigenschaften zu ermöglichen. Wichtige Wegbereiter dieses Verständnisses evaluativer Eigenschaften sind David Wiggins und John McDowell. Der Ansatz Bennett Helms geht in die selbe Richtung, aber nicht weit genug: Bei Helm bleibt letztlich das subjektive Muster affektiver Reaktionen maßgebend dafür, ob eine Situation oder ein Gegenstand bedeutsam ist oder nicht. Bei Wiggins und McDowell ist die ontische

[1] „Evaluative Eigenschaften" sind die Erscheinungsformen von Bedeutsamkeit in konkreten Situationen, folglich verwende ich diese Bezeichnungen in gleicher Bedeutung. Auch „Werteigenschaften" bzw. „Werte" sind andere Bezeichnungen für das unter diesen Titeln befasste. Der Terminus mag etwas irreführend klingen, weil „evaluativ" sowohl für etwas stehen kann, das selbst etwas anderes bewertet (im Sinne von „evaluierend"), oder aber für etwas, das lediglich (von oder mittels etwas anderem) evaluiert wird. Gemeint ist hier weder das eine noch das andere, sondern das, was faktischen Bewertungen von Personen auf der Objektseite korrespondiert – die Gegenstände von Wertungen bzw. das verallgemeinerte formale Objekt von Evaluationen. Ich favorisiere die Verwendung von „evaluative Eigenschaften", weil sich damit die problematischen Konnotationen des Wert-Begriffs umgehen lassen.

Verankerung in der empfindungsunabhängigen Wirklichkeit von den subjektiven Reaktionen in stärkerem Maße losgelöst. An entscheidender Stelle kommt bei diesen Autoren die Überlegung hinzu, dass die Verbindung zwischen der subjektiven Reaktion und dem objektiven evaluativen Gehalt über die *intersubjektive Praxis* der Normierung und Kritik von (weitgehend) gemeinsamen Reaktionen auf Sachverhalte in einer gemeinsamen Welt hergestellt wird. Die Route von der Subjektivität des affektiven Zustands zu einer (im Vergleich zur Konzeption Helms) robusteren Objektivität der Bedeutsamkeit führt über die Intersubjektivität – Bedeutsamkeit wird von interagierenden Subjekten in die Welt „hineintrianguliert". Insbesondere *evaluative Begriffe* spielen für diese kollektive Bedeutsamkeitskonstitution eine wichtige Rolle.

Ist ein Objektivismus bezüglich Bedeutsamkeit überhaupt plausibel? Wie wir uns in Bezug auf ein Objekt oder einen Sachverhalt *fühlen* ist doch eine subjektive Angelegenheit – etwas, das nur unseren eigenen mentalen Zustand betrifft und deshalb nicht Anspruch auf Objektivität und Wahrheit erheben kann! Auf theoretischer Ebene wiederholt sich dieser intuitive Einwand als ein Angriff auf ein zentrales Theorem unserer Konzeption der Emotionen (vgl. Kapitel 5). Wenn wir im Anschluss an Kenny das Individuierungsproblem bezüglich einzelner Emotionstypen dadurch lösen, dass wir die *formalen Objekte* dieser Emotionstypen spezifizieren, dann scheinen wir etwas vorauszusetzen, was nach Ansicht der Kritiker gar nicht möglich ist: dass sich die formalen Objekte der Emotionen spezifizieren lassen, ohne dass dazu auf die jeweiligen Emotionstypen selbst rekurriert werden müsste. Dass sich also etwa das „Beneidenswerte" unabhängig von dem Umstand charakterisieren lasse, dass es üblicherweise Neid erregt und das „Ärgerliche" unabhängig davon, dass es gewöhnlich Ärger auslöst. Alle Versuche, dies zu bewerkstelligen, scheitern nach Ansicht der Kritiker – entweder geraten diese Konstruktionen zu artifiziell und haben einschlägige Gegenbeispiele oder sie rekurrieren implizit doch bereits auf den Emotionstyp, den sie bestimmen sollen.

Beide Einwände sind in einem gewissen Umfang berechtigt, doch ihr Wahrheitsgehalt ist mit der hier vertretenen Konzeption des Affektiven vereinbar. Wie sich zeigen wird, basiert die gegenteilige Sicht auf einem unhaltbaren Verständnis von Objektivität.

Ein guter Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist die Beantwortung einer Frage, die seit Plato und Aristoteles wiederholt im Zusammenhang von Überlegungen über die Natur des Affektiven gestellt wurde: „*Begehren wir etwas, weil es gut ist, oder nennen wir etwas gut, weil wir es begehren?*" Für „Begehren" lassen sich hier auch beliebige Emotionswörter einsetzen, etwa: „*Fürchten* wir uns vor etwas, weil es *bedrohlich* ist, oder ist

etwas *bedrohlich*, weil wir uns davor *fürchten*?"[2] oder „*Ärgern* wir uns vor etwas, weil es *ärgerlich* ist, oder ist etwas *ärgerlich*, weil wir uns darüber *ärgern*¿' Das Folgende ist der Versuch, diese Frage nicht entweder mit „*ja*" oder mit „*nein*", sondern stattdessen mit „*sowohl. . . , als auch. . .* " zu beantworten. Es ergibt sich die These von der Ko-Konstitution von evaluativen Eigenschaften und evaluierenden Reaktionen – von Bedeutsamkeit und affektiven Zuständen.

Betrachten wir zunächst ein Diktum David Humes: „It must be allowed that there are certain qualities in objects which are fitted by nature to produce particular . . . feelings" (Hume 1757, § 16).[3] Dabei dürfte es sich um eine unproblematische Ausgangsthese handeln: manche Gegenstände (Begebenheiten, Situationen, etc.) sind „von Natur aus" derart, dass sie in Lebewesen bestimmte Gefühle (oder zumindest: „gefühlsartige Zustände") auslösen. Dies mag man als ein allgemeines biologisches Faktum ansetzen. Organismen haben grundlegende Bedürfnisse; diese verweisen auf gewisse Umweltbegebenheiten, welche die Bedürfnisse befriedigen bzw. konterkarieren würden; affektive Reaktionen" gehören zur Art und Weise, wie ein Organismus auf diese bedürfnisrelevanten Begebenheiten reagiert. Wenn wir nun nicht von irgendwelchen, sondern von sprachfähigen Lebewesen ausgehen, die für das, was ihnen in der Erfahrung begegnet, jeweils sprachliche Kategorien bilden, dann dürfte es nicht abwegig sein, den folgenden Effekt anzunehmen: Für Objekte[4], die regelmäßig und gleichförmig bestimmte affektive Reaktionen hervorrufen, entwickelt sich ein System von Kategorien, das eng an die Bezeichnungen für die jeweils ausgelösten affektiven Reaktionen angelehnt ist. Aus der Sicht der fühlenden Wesen ist die Tatsache, dass diese Objekte bestimmte Gefühle auslösen, derart grundlegend, dass es eine solche *anthropozentrische* Kategoriebildung nahe liegend erscheinen lässt. Es entwickeln sich also Kategorien wie das „Erfreuliche", das „Lustige", das „Frustrierende" oder das „Ärgerliche", etc.

Nun ist zu erwarten, dass es in vielen Fällen unmöglich ist, die Eigenschaften von Objekten, zu deren Bezeichnung diese Kategorien gebildet wurden, vollständig unabhängig von den Reaktionen zu charakterisieren, die sie gewöhnlich auslösen. Die affektiv relevante Wirklichkeit und die

---

[2] „Bedrohlich" soll hier als Abkürzung für das formale Objekt von Furcht fungieren, eine Alternative wäre „gefährlich"; korrekt aber uninformativ wäre natürlich „furchterregend".

[3] Für einen Subjektivisten wie Hume ist das bereits ein ziemliches Zugeständnis, schließlich vertritt er die These, dass es sich bei Wert-Eigenschaften um etwas handelt, das von qualifizierten Betrachtern in die an sich wertfreie Welt *hineinprojiziert* wird. Da es mir hier aber nicht um eine Hume-Interpretation geht, kümmere ich mich nicht weiter um den etwas unklaren Status dieser Aussage innerhalb der Theorie Humes. Vgl. dazu Wiggins 1987, 194 sowie Döring 2005.

[4] Die Ausdrücke „Objekt" und „Gegenstand" werden hier in einem weiten Sinn verwendet: sie bezeichnen also neben konkreten und abstrakten Gegenständen, Lebewesen und Personen auch Ereignisse, Sachverhalte und Situationen.

Bedürfnis- und Wertschätzungsstruktur der Menschen ist zu komplex, um eine solche unabhängige Kodifizierung in allen Fällen zu ermöglichen. Aber ebenso ist das Umgekehrte zu erwarten: vielfach wird sich auch die affektive Reaktion, die ein Objekt mit einer bestimmten Eigenschaft auszulösen pflegt, nicht ohne eine zumindest indirekte Bezugnahme auf diese Eigenschaft individuieren lassen. Denken wir an Robert Musils Hinweis: Viele Gefühle sind in ihrer Initialphase so diffus, dass der Fühlende selbst oftmals noch nicht recht weiß, in welche Richtung sich sein Gefühl entwickeln wird.[5] Die sprachlich gestützte Bezugnahme auf konkrete Objekte kann den Prozess der Ausgestaltung und Verfestigung eines Gefühls in Gang bringen und in eine klare Richtung lenken. Allgemein gilt ja ohnehin, dass affektive Reaktionen anhand ihrer (realen oder vermeintlichen) Objektbezüge individuiert werden – anders ließe sich wohl weder Scham von Schuld, noch Wut von Empörung, noch Neid von Eifersucht unterscheiden. David Wiggins liefert ein gutes Beispiel für diese andere Seite des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen affektiven Reaktionen und ihren Objekten:

> Amusement for instance is a reaction we have to characterize by reference to its proper object, via something perceived as funny (or incongruous or comical or whatever). There is no object-independent and property-independent, 'purely phenomenological' or 'purely introspective' account of amusement. And equally there is no saying what exactly the funny is without reference to laughter or amusement or kindred reactions. Why should we expect there to be such an independent account? (Wiggins 1987, 195)

Mit Wiggins können wir folgern, dass bestimmte relevante Eigenschaften und bestimmte Gefühle, weil sie Resultat eines solchen natur- und kulturhistorischen Abstimmungsprozesses sind, gleichsam *füreinander gemacht* sind. Erfreuliche Objekte gibt es nicht ohne die Freude, aber ebenso wenig gibt es die Freude ohne erfreuliche Objekte – und es gibt keinen Grund, hier einen der beiden Pole, den subjektiven der Reaktion oder den objektiven der auslösenden Eigenschaft, zu privilegieren. Es handelt sich um einen *Konstitutionsprozess*: gewisse anthropozentrische Klassen von Merkmalen und gewisse Typen von Reaktionen auf diese Merkmale formieren sich wechselseitig – in Anlehnung an Musil formuliert: sie gestalten einander aus und verfestigen sich zu (relativ) stabilen *property-response*-Paarungen.[6]

Das bedeutet nicht, dass sich nicht sehr früh in diesem Prozess von den jeweiligen Reaktionen unabhängige Kriterien dafür angeben lassen, ob ein bestimmtes evaluatives Merkmal vorliegt, und auch umgekehrt, dass sich viele Reaktionen nicht auch bis zu einem gewissen Grade unabhängig von

[5] Vgl. oben, Abschnitt 7.2.

[6] Zur Thematik der Ausgestaltung und Verfestigung von Gefühlen bei Musil vgl. Musil 1978, 1163-1174; Döring 1999, 54 ff.; Goldie 2000, 143 ff.

den Merkmalen, auf die sie üblicherweise reagieren, charakterisieren lassen. Unmöglich ist jedoch eine vollständige *Reduktion* des Merkmals auf von der Reaktion unabhängige Faktoren – also auf vollständig objektive Eigenschaften der Dinge – ebenso wie eine *Reduktion* der Gefühlsreaktion auf vom Merkmal unabhängige, etwa rein physiologische oder rein phänomenologische Faktoren.

David Wiggins bezeichnet die resultierende Position als „Subjektivismus". Daran, dass das nicht die glücklichste Bezeichnung ist, ändert auch die Tatsache nichts, dass er von einem „*sensible subjectivism*" spricht. Entscheidend ist jedenfalls, dass dieser vermeintliche Subjektivismus einem Objektivismus *nicht* diametral entgegengesetzt ist.[7] Die Eigenschaften, auf welche die „subjektiven Reaktionen" reagieren, sind Ergebnisse von Konstitutionsleistungen, aber sie werden dadurch nicht zu „Projektionen" unserer Affektivität, sondern sie sind robust in der Welt verankert – es sind diejenigen Aspekte der Welt, die mit gewissen kollektiv stabilisierten subjektiven Reaktionen in einem Passensverhältnis stehen – gleichsam wie Schlüssellöcher auf der einen und die dazu passenden Schlüssel auf der anderen Seite. Entgegen Wiggins, der den Subjektivismus mit Hilfe dieser Konstitutionsthese verteidigen möchte, ist es angemessener, die Rede von „subjektiv" und „objektiv" hier aufzugeben. Es ist doch gerade die Pointe einer Konstitutionsthese, einen echten Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen hindurchzubahnen.[8]

Eine erläuternde Bemerkung zum Ausdruck „Konstitution": Man darf das mit diesem Ausdruck Bezeichnete nicht missverstehen, und gerade ein Wort wie „Konstitutionsleistung" kann leicht irreführende Assoziationen wecken. Es geht nicht um ein irgendwie geartetes „Hervorbringen von etwas", nicht um eine *creatio ex nihilo*, sondern um etwas, das sich mit Ausdrücken wie „bestimmen" oder „individuieren" besser charakterisieren lässt. „Konstitutionsleistungen" sind keine geheimnisvollen Akte, sondern etwas, das Personen bereits dadurch vollziehen, dass sie in sinnvollen, zielgerichteten Aktivitäten engagiert sind und dass diese Aktivitäten in einer Welt statt finden, die sie *ermöglicht*. Gewisse Aspekte der Welt bilden die ontische Basis – „Spielfeld und Spielgerät" – für personale Verhaltungen, und insofern ergibt sich ein spezifisches Passungsverhältnis zwischen bestimmten Konfigurationen in der Welt und den mit und dank diesen vollziehbaren Verhaltungen von Personen. Konstituieren ist also

[7] Vgl. Wiggins 1987, 201 ff.

[8] Bezeichnend ist allerdings, dass Wiggins selbst den Terminus „Konstitution" nicht verwendet, obwohl er einen Prozess beschreibt, auf den dieser Ausdruck genau passt. Stattdessen betrachtet er einen wichtigen Teilaspekt dessen, was aus seiner Position einen „Konstitutionismus" macht, als einen Grund, an der Bezeichnung „Subjektivismus" festzuhalten: „The point of calling this position subjectivism is that the properties in question are explained by reference to the reactions of human subjects" (1987, 195).

nicht ein Hervorbringen, sondern ein *sinnvoll Finden* von Aspekten (Objekten, Eigenschaften...) der Welt, im Hinblick auf und im Rahmen von personalen Verhaltungen (absichtvollen Aktivitäten und Handlungen aller Art). „Individuieren" oder „als etwas bestimmen" sind daher geeignete Umschreibungen: Konstituierte Entitäten sind solche Entitäten, *kraft derer* gewisse Verhaltungen möglich sind, ohne dass diese Entitäten *als solche* auch unabhängig von diesen Verhaltungen erkennbar wären.[9] Es bedarf keiner *spezifischen* Leistung, keines *besonderen* Aktes neben den gewöhnlichen Verhaltungen von Personen, in welchem die Konstitution vor sich ginge, denn Konstitution ist – in jeweils verschieden grundlegendem Sinne – bereits ein Grundzug eines jeden sinnvollen Sich-Verhaltens in der Welt.[10]

Es handelt sich also um ein Zusammenspiel von subjektiven und objektiven Faktoren, die nur in diesem Zusammenspiel jeweils als das, was sie sind, zu ihrer Bestimmung kommen. Evaluative Eigenschaften, die wir bisher zumeist unter dem Titel „Bedeutsamkeit" abgehandelt haben, erscheinen in dieser Konzeption als irreduzibel *phänomenale* Eigenschaften. Daher die Analogie zu den sekundären Qualitäten: Auch Farben sind Eigenschaften, die den Gegenständen kraft einer Disposition, unter bestimmten Bedingungen für Lebewesen mit einer bestimmten perzeptiven Ausstattung *farbig auszusehen*, zukommen.[11] In der Definition einer sekundären Qualität taucht aus diesem Grund die zu definierende Qualität zwangsläufig im *definiens* wieder auf. Das Empfinden konstituiert die sekundären Qualitäten in der eben beschriebenen Art: Gewisse „an sich" heterogene (und daher „als solche" unbestimmt bleibende) Objekteigenschaften ergeben nur im Zusammenspiel mit der passenden Sensitivität wahrnehmungsfä-

[9] Ein einfaches Beispiel für konstituierte Entitäten sind Spielfiguren: sie sind zwar in gewisser Weise auch unabhängig vom Spiel, deren Figuren sie sind, schon da, jedoch nicht *als* Spielfiguren – eine Spielfigur (z.B. den König im Schach) *gibt es* nur im Rahmen des Spiels. Das Konstituieren etwa von Schachfiguren als Schachfiguren erfolgt dementsprechend im und durch das Schachspielen und nur dort. Vgl. dazu die erhellenden Analysen John Haugelands in 1998b, vor allem S. 325 ff.

[10] Diese Position – die Annahme also, dass letztlich *alle Entitäten* konstituierte Entitäten sind – läuft auf die Gegenthese zur Annahme einer „ready made world" hinaus, welche besagt, dass die Welt ganz unabhängig von den sie erkennenden und in ihr tätigen Wesen bereits in diskrete Entitäten unterteilt sei. Stattdessen mache es gar keinen Sinn, von einer Welt *vor* allen individuierenden Zugriffen erkennender und tätiger Wesen zu sprechen. Ein solcher universaler Konstitutionismus ist seit Kant in zahlreichen allerdings zum Teil deutlich unterschiedlichen Ausprägungen vertreten worden. Ich nenne als beispielhafte Vertreter nur den frühen Heidegger, den späten Wittgenstein, Goodman, Putnam und Haugeland.

[11] "A secondary quality is a property the ascription of which to an object is not adequately understood except as true, if it is true, in virtue of the object's disposition to present a certain sort of perceptual appearance: specifically, an appearance characterizable by using a word for the property itself to say how the object perceptually appears. Thus an object's being red is understood as something that obtains in virtue of the object's being such as (in certain circumstances) to look, precisely, red." (McDowell 1985, 133)

higer Wesen die fraglichen Eigenschaften. Diese lassen sich weder einzig unter Bezug auf empfindungsunabhängig spezifizierbare primäre Qualitäten, noch einzig unter Bezug auf die Beschaffenheit des Sinnesapparats der sie wahrnehmenden Wesen bestimmen – wer dies bestreitet, übersieht das Individuierungsproblem, das er sich unweigerlich einhandelt, wenn er sich den Rekurs auf die jeweils andere Seite des Zusammenspiels nicht gestattet. Es gilt: Eigenschaften dieser Art existieren im vollsten Sinne des Wortes *zwischen* Subjekt und Objekt. Und eine Teilklasse dieser Eigenschaften sind die evaluativen Eigenschaften – die Bedeutsamkeit von etwas.

Wenn wir folglich Emotionen unter Rekurs auf formale Objekte spezifizieren, oder gewisse evaluative Eigenschaften unter Rekurs auf die Emotionen, welche sie gewöhnlich auslösen und auch auslösen sollen, oder auch spezifische Handlungen als den Emotionen und den diese auslösenden Situationen angemessen auszeichnen, bewegen wir uns unweigerlich in einem *hermeneutischen Zirkel*. Kein Element kann ohne Bezug auf die anderen zureichend bestimmt werden. Charles Taylor hat dies treffend beschrieben:

> [O]ur understanding of these terms moves inescapably in a hermeneutical circle. An emotion term like 'shame', for instance, essentially refers us to a certain kind of situation, the 'shameful', or 'humiliating', and a certain mode of response, that of hiding oneself, of covering up, or else 'wiping out' the blot. That is, it is essential to this feeling's being identified as shame that it be related to this situation and give rise to this type of disposition. But this situation in turn can only be identified in relation to the feelings which it provokes; and the disposition is to a goal which can similarly not be understood without reference to the feelings experienced: the 'hiding' in question is one which will cover up my shame; it is not the same as hiding from an armed pursuer; we can only understand what is meant by 'hiding' here if we understand what kind of feeling and situation is being talked about. We have to be within the circle. (Taylor 1971, 23)

Diese explikative Zirkelstruktur ist sowohl ein Grundmerkmal der in dieser Untersuchung entwickelten Konzeption der Personalität insgesamt, als auch ein spezifisches Merkmal des entsprechenden Verständnisses der Affektivität. Wie nun noch einmal deutlich wird, umfasst dieser Konstitutionszusammenhang nicht allein die personalen Vermögen, sondern eben auch die Welt, in der Personen existieren und auf die sie sich erkennend, handelnd und wertend beziehen. Es gilt nun, dies weiter zu verdeutlichen.

8.2 Die Realität evaluativer Eigenschaften

Wir sehen nun auch, dass ein Punkt erneut auftaucht, der schon mehrfach im bisherigen Verlauf dieser Untersuchung zur Sprache gekommen ist, und den wir meist in Form der These von der „Verwobenheit" von phänomenalem Erleben und intentionalem Gehalt affektiver Zustände charakterisiert

haben. Die hier angestellten Überlegungen zum ontologischen Status der evaluativen Eigenschaften entsprechen exakt dieser These. Bei den der Bedeutsamkeit von etwas entsprechenden Eigenschaften handelt es sich einerseits um *phänomenale* Eigenschaften, die es also nur gibt, insofern es das phänomenale Erleben entsprechender empfindungsfähiger Wesen gibt, aber andererseits eben auch um real in der Welt vorkommende Eigenschaften: Etwas hat eine evaluative Eigenschaft auch dann, wenn es *nicht* (aktuell oder zu irgendeinem anderen Zeitpunkt) von einem Wesen mit dem richtigen Empfindungsvermögen in der richtigen Weise affektiv erfasst wird. Evaluative Eigenschaften sind ontisch robust in der Welt verankert und somit nicht lediglich das „Projektionsprodukt" einer bestimmten Affektivität.[12] Gleichwohl ist ihr Status nicht absolut – Eigenschaften dieser Art sind zwar real, aber gleichwohl *relativ* auf das jeweilige Auffassungsvermögen der Wesen, die sich auf sie beziehen. Eine solche Relativität (die sich sowohl auf Individuen, als auch auf Kulturen – „evaluative Gemeinschaften" –, als auch zumindest potentiell auf Wesen mit anderen Bedürfnissen und Sinnesapparaten erstreckt) steht jedoch der Objektivität der fraglichen Eigenschaften nicht entgegen. Die Kohärenz und Plausibilität dieser auf den ersten Blick ungewöhnlichen Sichtweise wird sich im Folgenden erweisen.[13]

Die hier vertretene Konzeption des affektiven Weltbezugs steht der verbreiteten Sichtweise entgegen, dass phänomenale Qualitäten („Qualia") nicht Bestandteile der wahrnehmbaren Welt, sondern lediglich „im Subjekt" vorkommende Eigenschaften seien. Nach der hier entwickelten Position sind Qualia ebenso sehr in der Welt wie sie „im Subjekt" sind. Das suggestive Reden von „Bewusstseinstatsachen" oder „subjektiven Fakten" kann dies leicht verschleiern, weshalb wir diese Bezeichnungen vermeiden bzw. nur mit erläuterndem Zusatz verwenden sollten. Aus diesem Grund ist Wiggins' Bezeichnung „Subjektivismus" als Titel für die Konstitutionstheorie für unpassend. Stattdessen sollten wir in diesem Punkt McDowell folgen, der den umgekehrten Weg einschlägt und die subjekt-abhängigen sekundären und evaluativen Qualitäten explizit zu Bestandteilen der Wirklichkeit erklärt:

> Secondary-quality experience presents itself as perceptual awareness of properties genuinely possessed by the objects that confront one. And there is no general obstacle to taking that appearance at face value. An object's being such as to look red is independent of its actually looking red to anyone on any

[12] Im nächsten Kapitel werde ich ausführlicher auf die Art und Weise eingehen, wie die zumeist höherstufigen evaluativen Eigenschaften von Eigenschaften einfacherer Art instantiiert werden. Ich werde mich dazu auf die sehr erhellenden Überlegungen von Jonathan Dancy und Sabine Döring stützen.

[13] Allerdings kann im Rahmen dieser Untersuchung keine erschöpfende Behandlung der metaphysischen Konsequenzen eines solchen moderaten Werte-Realismus erfolgen.

> particular occasion; so, notwithstanding the conceptual connection between being red and being experienced as red, an experience of something as red can count as a case of being presented with a property that is there anyway – there independently of the experience itself. And there is no evident ground for accusing the appearance of being misleading. (McDowell 1985, 134)

Was für die „Röte" gilt, gilt *mutatis mutandis* auch für evaluative Eigenschaften wie „bedrohlich":

> For an object to merit fear just is for it to be fearful. So explanations of fear that manifest our capacity to understand ourselves in this region of our lives will simply not cohere with the claim that reality contains nothing in the way of fearfulness. (144)

Diese Passage taucht im Kontext der Auseinandersetzung McDowells mit dem gängigen Argument der Gegner einer solchen erweiterten Realitätskonzeption auf. Das Argument der Gegenseite bestreitet die explanatorische Relevanz der in Frage stehenden Eigenschaften („*argument from explanatory superfluity*") und hält dies für einen Grund, ihre Realität zu bestreiten: Dass gewisse Gegenstände rot aussehen, lasse sich vollständig erklären, ohne dass dazu auf die Eigenschaft der Röte verwiesen werden müsste – Röte kommt in wissenschaftlichen Erklärungen von Wahrnehmungszuständen nicht vor; stattdessen beziehen sich solche Erklärungen direkt und ausschließlich auf die die Röte *realisierenden* Oberflächeneigenschaften der entsprechenden Gegenstände.

Unabhängig davon, ob sich solche Erklärungen tatsächlich werden finden lassen (was angesichts des Individuierungsproblems bereits sehr fragwürdig ist), ist dieser Einwand aus dem folgenden Grund unwirksam: Ein explanatorischer Test, der das gewünschte Beweisziel erbringen würde, bestünde nicht in einer Erklärung der Roterfahrung, die nicht auf die Qualität der Röte Bezug nimmt, sondern in einer Erklärung der Roterfahrung, welche mit der *Nichtexistenz* von Röte vereinbar wäre. Der Erklärer müsste in der Lage sein, die Existenz der entsprechenden sekundären oder evaluativen Qualität konsistent zu bestreiten. Doch wie er dies – ohne dogmatisch zum eliminativen Materialismus überzulaufen – leisten können soll, bleibt ein Rätsel. Denn wie soll ein Erfahrungszustand als Roterfahrung individuiert werden, ohne dass dabei auf die Qualität der Röte Bezug genommen würde?[14] McDowell ist mit dieser Zurückweisung des

[14] „Still, however optimistic we are about the prospects for explaining colour experience on the basis of surface textures, it would be obviously wrong to suppose that someone who gave such an explanation could in consistency deny that the object was such as to look red. The right explanatory test is not whether something pulls its own weight in the favoured explanation (it may fail to do so without thereby being explained away), but whether the explainer can consistently deny its reality" (McDowell 1985, 142). Jonathan Dancy setzt sich ebenfalls in aufschlussreicher Weise mit diesem Argument auseinander. Vgl. Dancy 1993, 84 ff.

Redundanz-Arguments dem Lager der „phänomenologischen Realisten" zuzurechnen und befindet sich damit voll im Einklang mit der hier entwickelten Konzeption der Personalität. Es ist zunächst einmal offenkundig, dass es phänomenale Qualitäten *gibt*, und die Aufgabe besteht darin, diesen Umstand bestmöglich mit allem, was wir sonst über die Welt und über uns selbst wissen, in Einklang zu bringen. Konzeptionen, die das Offenkundige bestreiten oder es – wie etwa Mackie im Rahmen seines „argument from queerness"[15] – auf eine Weise explizieren, die es unweigerlich mit zentralen Elementen unseres sonstigen Weltverständnisses konfligieren lassen, ist daher mit Skepsis zu begegnen. Was, abgesehen von einem „philisterhaften Szientismus" (McDowell), hindert uns daran, den für die menschliche Lebenswirklichkeit so zentralen phänomenalen und insbesondere den evaluativen Eigenschaften die robuste Realität zuzusprechen?

Allerdings scheint es so, als ließen sich sekundäre Qualitäten und evaluative Eigenschaften nicht unterschiedslos in einen Topf werfen – die evaluativen Eigenschaften unterscheiden sich von den sekundären Qualitäten dadurch, dass sie nicht lediglich gewisse evaluative Reaktionen auslösen, sondern diese darüber hinaus *angemessen* machen:

> The disanalogy, now, is that a virtue (say) is conceived to be not merely such as to elicit the appropriate "attitude" (as a colour is merely such as to cause the appropriate experiences), but rather such as to *merit* it. (McDowell 1985, 143)

Dies ist ein zentraler Punkt – damit ist die essentielle Normativität von Zuschreibungen evaluativer Eigenschaften angesprochen. Eine evaluative Eigenschaft (z.B. „bedrohlich sein") ist nicht lediglich die Disposition, gewisse wertende Reaktionen – hier: Furcht – auszulösen, sondern ist überdies etwas, das diese Reaktionen *verdient*. Furcht *soll* resultieren; und es ist *richtig*, dass Furcht resultiert, wenn eine bedrohliche Situation vorliegt. Allerdings halte ich es für falsch, in dieser Hinsicht einen grundlegenden Unterschied zwischen sekundären Qualitäten und evaluativen Eigenschaften zu behaupten. Auch die Zuschreibungen beispielsweise von Farbeigenschaften sind normativ. Wenn mir ein Gegenstand rot erscheint, gehe ich zunächst keineswegs davon aus, dass er nur *für mich* rot aussieht, sondern ich verlange auch von anderen, dass sie den Gegenstand als rot erfahren und meinem Erfahrungsurteil daher zustimmen. In Konfliktfällen reichte es nicht aus, bloß auf die faktischen Reaktionen von normalen Beobachtern

[15] Mackie rekonstruiert die Phänomenologie des Erlebens von Farben und evaluativen Eigenschaften nach dem Modell der Wahrnehmung *primärer Qualitäten*, um dann leichtes Spiel zu haben mit der Behauptung, Eigenschaften wie die Röte, das Furchterregende oder das Tugendhafte verstanden als primäre Qualitäten wären ontologisch in höchstem Maße „seltsam", weshalb wir die Phänomenologie unseres Erlebens solcher Eigenschaften als irrtümlich zurückweisen müssten („error theory"). McDowell (1985) entwickelt seine Konzeption in erster Linie als Antwort auf Mackie. Vgl. Mackie 1976 u. 1977.

unter Standardbedingungen zu verweisen – der rote Gegenstand selbst ist zu betrachten.[16]

Aus der Normativität von Zuschreibungen evaluativer Eigenschaften ergibt sich eine Verstärkung der Zurückweisung des „argument from explanatory superfluity“: Aufgrund der Normativität von Zuschreibungen einer Eigenschaft wie „bedrohlich“ reichen uns kausale Erklärungen hier prinzipiell nicht aus – wir wollen eben nicht *nur* wissen, was einen Furchtzustand verursacht hat, sondern überdies, ob der Furchtzustand in der gegebenen Situation angemessen oder unangemessen ist. Die gesuchte Erklärung sollte zwar *auch* eine kausale (oder kausal interpretierbare) sein, aber dies ist eben nicht ihr Hauptaspekt. Ihr Hauptaspekt ist, den Furchtzustand *verständlich* zu machen, indem sie deutlich werden lässt, welche Aspekte der auslösenden Situation derart sind, dass die Furcht als (zumindest potentiell) angemessene Reaktion erscheint. Eine solche Erklärung würde unter anderem zeigen, was an der auslösenden Situation aus Sicht des sich Fürchtenden gefährlich oder bedrohlich ist, denn allein dadurch wird die Furcht als solche intelligibel – nur dadurch erscheint die Furcht als begründet und rechtfertigbar. Das heißt aber nichts anderes, als dass wir in einer solchen Erklärung unweigerlich auf die Eigenschaft „bedrohlich“ Bezug nehmen müssen – womit wir wieder bei der bereits bekannten Feststellung McDowells angelangt sind:

> For an object to merit fear just is for it to be fearful. So explanations of fear that manifest our capacity to understand ourselves in this region of our lives will simply not cohere with the claim that reality contains nothing in the way of fearfulness. Any such claim would undermine the intelligibility that the explanations confer on our responses. (McDowell 1985, 144)

Der harte Objektivist, dem Eigenschaften wie „bedrohlich“ als ontologisch nicht respektabel genug erscheinen, verwehrt sich demnach eine für

[16] Der Unterschied zwischen der Zuschreibung von Farben und der von evaluativen Eigenschaften liegt stattdessen woanders. Während wir für die Zuschreibungen evaluativer Eigenschaften *Gründe anführen* (können sollten), tun wir dies bei Farbzuschreibungen nicht. Farbzuschreibungen sind im normativen Diskurs basal. Ich folge diesbezüglich der Diagnose Dörings: „Nach meiner Diagnose ist dies zum einen darauf zurückzuführen, daß es sich bei Werteigenschaften um komplexe Gestaltqualitäten handelt, während Farbeigenschaften sozusagen monadisch sind. Indem Werteigenschaften durch andere Eigenschaften instantiiert werden, die oftmals ihrerseits Gestaltqualitäten sind, können die jeweils basaleren Eigenschaften zur Begründung des Vorliegens der jeweiligen Gestaltqualität ins Feld geführt werden. Dagegen markieren Farbeigenschaften, insofern sie monadisch sind, immer schon die basalste Ebene, da sie sich ja als Monaden nicht weiter zerlegen lassen. Zum anderen manifestieren sich in Wertzuschreibungen subjektive Anliegen, die in die Ko-Konstitution mit eingehen. Nur bei der Zuschreibung von Werten, nicht aber bei der Zuschreibung von Farben geht es darum, wie die Welt aus der Perspektive des Subjekts beschaffen sein sollte. Diese Anliegen lassen sich explizit machen und können dann ebenfalls bei der Begründung einer Wertzuschreibung eine Rolle spielen“ (Döring *im Erscheinen*, 342). Auf die These, dass evaluative Eigenschaften „komplexe Gestaltqualitäten“ sind, komme ich zu Beginn des nächsten Kapitels zurück.

die menschliche Interaktionspraxis grundlegende Intelligibilitätsdimension. Er privilegiert das „scientific image“ auf Kosten des „manifest image“ (Sellars) und verliert damit die Ebene aus dem Blick, in der sich Personen als Personen verstehen. Die in der vorliegenden Arbeit entwickelte Konzeption der personalen Perspektive hingegen operiert von vornherein auf dieser Ebene: *Es gibt* die Bedeutsamkeit, auf die sich Personen in ihren affektiven und sonstigen evaluativen Einstellungen beziehen. Die Rekonstruktionen evaluativer Eigenschaften, wie sie Wiggins, McDowell, Taylor und neuerdings Döring liefern, zeigen, dass es keinen Grund gibt, die Bedeutsamkeit von Begebenheiten, mit der uns unsere Alltagserfahrungen konfrontieren, lediglich für das irrtümlich für objektiv gehaltene Resultat subjektiver Projektionen zu halten.

8.3 Zur Intersubjektivität und Normativität der Bedeutsamkeit

Noch fehlt jedoch eine entscheidende Zutat der zu entwickelnden Konzeption evaluativer Eigenschaften. Woher stammt letztlich die Normativität der evaluativen Eigenschaften? Was ist es, das im Rahmen der Bedeutsamkeits-Konstitution über den Bereich subjektiver Reaktionen und ihrer jeweiligen Korrelate in der Außenwelt hinausweist? Zunächst ist festzustellen, dass der bisher beschriebene Konstitutionsprozess keine individuelle Leistung der empfindungsfähigen Wesen ist, sondern eine weitgehend *intersubjektive*. Das wird schon daran deutlich, dass es sich um einen *Klassifikationssprozess* handelt: subjektive Reaktionen bilden die Basis für die Herausbildung von „anthropozentrischen Kategorien“ – und solche Kategorien (das „Furchterregende“, das „Lustige“, das „Beleidigende“, etc.) sind natürlich, wie alle Kategorien, von Hause aus intersubjektiv, d. h. in ihnen kristallisieren sich die intersubjektiven *Schnittmengen* des je individuellen Reagierens auf Stimuli heraus.[17] Eine *explizite* intersubjektive Leistung zeigt sich dann insbesondere darin, dass die ursprünglich reaktions-abhängigen Kategorien nun auch – soweit dies möglich ist – *reaktions-unabhängig* spezifiziert werden können. So bildet sich nach und nach ein Konsens darüber heraus, was als lustig, was als bedrohlich, was als ärgerlich gilt, d. h. das Lustige, das Furchterregende und das Ärgerliche werden unter Bezugnahme auf Merkmale charakterisiert, die von den spezifischen Reaktionen, die die lustigen, bedrohlichen oder ärgerlichen Objekte auslösen, (zumindest teilweise) unabhängig sind. Es resultieren die bereits im 5. Kapitel besprochenen abstrakten Charakterisierungen der formalen Objekte von Emotionstypen. Ein Beispiel wäre: „bedrohlich ist

[17] Andernfalls wären es eben gar keine Kategorien, sondern es blieben subjektive, idiosynkratische Reaktionen. Kategorien basieren auf *gemeinsamem* Klassifizieren.

das, was eine potentielle Gefahr für Leib und Leben darstellt". Wie sich folglich zeigt, haben viele der relevanten Stimulusklassen einen sachlichen Kern, einen *point*, etwas, kraft dessen ihre jeweilige Bedeutsamkeit einsichtig wird. Und dabei kann es sich nicht bzw. nur in seltenen Ausnahmefällen um etwas handeln, was nur für eine einzelne Person gilt und sich für *alle* anderen ganz anders darstellt. Auf dieser Basis kann dann ein rationaler Prozess der Normierung von Reaktionen einsetzen, kollektive Standards der Angemessenheit für und damit Maßstäbe rationaler Kritik von affektiven Reaktionen können etabliert werden.[18]

David Wiggins beschreibt diesen natur- und kulturhistorischen Prozess wie folgt:

> One may surmise that at any stage in the process some <property, response> pairs will and some will not prove susceptible of refinement, amplification and extension. One may imagine that some candidate pairs do and some do not relate in a reinforceable, satisfying way to the subjectivity of human life at a given time. Some pairs are such that refinement of response leads to refinement of perception and vice versa. Others are not. Some are and some are not capable of serving in the process of interpersonal education, instruction and mutual enligthenment. Those pairs that do have this sort of advantage, we may expect to catch on and survive, and then to evolve further, generate further <property, response> pairs and make room for the discovery of yet further properties that lie at a progressively greater distance from specific kinds of affect. Those pairs that do not have this sort of viability will no doubt fall by the wayside. (Wiggins 1987, 196 f.)

Wiggins' Ziel ist die Formulierung eines tragfähigen Subjektivismus, daher betont er in erster Linie die subjektive Seite dieses Prägungsgeschehens: die Verfeinerung der Reaktionen, das Auffinden genau der Merkmal/Reaktions-Paarungen, die sich auch wirklich stabilisieren lassen. Doch es ist klar, dass der Prozess nicht auf dieser Stufe stehen bleibt. Die zunächst direkt affektiv verankerten Kategorien beginnen, ein Eigenleben zu führen. Aufgrund ihrer rationalen Basis können sich die kulturellen Standards der Angemessenheit zusehends von den ursprünglichen Reaktionsdispositionen lösen – jedenfalls wird ihre Formulierung von diesen nach und nach unabhängiger. So lässt sich zwar sicherlich die Klasse des „Bewundernswerten" nicht unabhängig von dem affektiven Zustand der Bewunderung spezifizieren, doch sobald es Bewunderung gibt und wir das faktisch Bewunderte näher betrachten, zeigt sich, dass es jeweils bestimmte Eigenschaften hat, deren Vorliegen uns zur Bewunderung verleitet und die Bewunderung auch angemessen macht. Es lässt sich dann zwar trefflich darüber streiten, was unsere Bewunderung verdient und

[18] Wiggins dazu: „When this point is reached, a system of anthropocentric properties and human responses has surely taken on a life of its own. Civilization has begun" (1987, 196).

was nicht – und hier sind gewichtige Meinungsverschiedenheiten denkbar – aber allgemein wird anerkannt, dass jede angemessene Bewunderung einen solchen spezifizierbaren „Grund in der Sache" hat.[19]

Wiggins' Subjektivismus – ein „*subjectivism of subjects and properties mutually adjusted*" (Wiggins 1987, 199) – sowie unsere mit diesem eng verwandte Konstitutionsthese bezüglich Bedeutsamkeit kann auf dieser Basis eine Grundintuition der hier entwickelten Theorie der Affektivität stützen: die Intuition, dass Gefühle (insbesondere Emotionen) tatsächlich in einem robusten Sinne als ein *korrektes* oder *inkorrektes* Erfassen von etwas verstanden werden können, das wirklich vorhanden ist.

Dass und wie Wiggins diese explikative Aufgabe löst, lässt erkennen, inwiefern er trotz der unglücklichen Betitelung seiner Position wie McDowell zum Lager der Realisten in Bezug auf Bedeutsamkeit gezählt werden muss, denn hier zeigt sich gerade der *objektivistische* Charakter seines vermeintlichen „Subjektivismus".[20] Die entsprechende Formulierung lautet so:

> We shall do this [i. e., „maintain the distinction between sound and mistaken judgment", J. S.] by insisting that *genuinely* (funny/ appalling/ shocking/ consoling/ reassuring/ disgusting/ pleasant/ delightful/ . . .) things are things that not only (amuse/ appal/ shock/ console/ reassure/ disgust/ please/ delight/. . .) but have these effects precisely because they *are* (funny/ appalling/ shocking/ consoling/ reassuring/ disgusting/ pleasant/ delightful/ . . .) – at the same time insisting that this 'because' introduces an explanation that both explains and justifies. (Wiggins 1987, 199 f.)

Damit erreicht Wiggins bezüglich des ontologischen Status der Bedeutsamkeit dieselbe Position wie McDowell: In der Furcht erscheint uns eine Situation oder ein Objekt als „bedrohlich"; und diese Situation oder dieses Objekt kann auch wirklich bedrohlich sein – allerdings gilt: nichts in der Welt wäre *überhaupt* bedrohlich, wenn es nicht Wesen gäbe, die Furcht empfinden. Gegeben aber, dass es solche Wesen gibt, und gegeben, dass sich aufgrund ihrer weitgehend geteilten Furcht-Dispositionen eine einigermaßen stabile Klassifikationspraxis bezüglich des Bedrohlichen herausgebildet hat, so gilt in jedem einzelnen Fall von Furcht: ob das Objekt,

[19] Auf die unbestreitbaren individuellen Differenzen, die insbesondere im Bereich von Präferenz- und Abneigungsgefühlen häufig auftreten, gehe ich unten in Abschnitt 8.4. gesondert ein.

[20] Auch dies ist ein Indiz dafür, dass die *labels* „Subjektivismus" und „Objektivismus" nicht mehr sonderlich viel zur Erhellung dieser Position beitragen. Wenn ich sie dennoch gelegentlich verwende, so lediglich als vereinfachende Darstellungsmittel für eine Position, die sich jenseits dieser Pole befindet: lässt man die Subjekte, die sich auf Objekte beziehen, diese *Objekte* selbst *konstituieren*, ist der Gegensatz dieser beiden Positionen aufgehoben – das Resultat nenne ich, aus Mangel einer besseren Bezeichnung, „Konstitutionismus" (eine umfassende Neufassung dieser Idee, die natürlich in Kant und insbesondere im frühen Heidegger wirkmächtige Fürsprecher hat, findet sich bei Haugeland 1998b; vgl. auch oben, Fußnote 15).

das in dieser Furcht-Episode evaluiert wird, *tatsächlich* bedrohlich ist, ist ein von *dieser spezifischen Reaktion* unabhängiges Faktum. Kein *einzelnes* Gefühl macht etwas zu einem bedrohlichen Objekt – insofern besitzt das Objekt und seine Eigenschaft die normative Autorität über den Einzelfall – während *insgesamt* eine evaluative Eigenschaft wie „bedrohlich" nur deshalb existiert, weil es bestimmte affektive Reaktionen und die auf diesen gründende Klassifikationspraxis gibt (wobei natürlich dieses „nur" wiederum nicht überinterpretiert werden darf: natürlich spielt, wie bei jeder gehaltvollen Klassifikationspraxis, die Welt mit, d. h. sie liefert die ontische Grundlage dafür, dass etwas überhaupt bedrohlich sein kann).[21] Es resultiert eine reichere Konzeption der Realität, in der es Werte, Bedeutsamkeit, und andere phänomenale Eigenschaften ebenso *gibt* wie die metaphysisch robusten Entitäten, mit denen wir es in den so genannten „härteren" Wissenschaften zu tun haben. Im Hinblick auf die evaluativen Eigenschaften lässt sich sagen, dass in einer solchen erweiterten Konzeption der Realität der physischen Realität diese „ethische Realität" *hinzugefügt* wird, ohne dass dadurch geheimnisvolle nicht-physische Entitäten postuliert werden müssten.[22]

Aufgrund der essentiellen Abhängigkeit der evaluativen Eigenschaften von (inter-)subjektiven Einstellungen, kann die Frage, ob ein Objekt eine bestimmte evaluative Eigenschaft auch wirklich hat, nicht von einem externen Standpunkt aus beurteilt werden, also von einem Standpunkt aus, der zur Gänze unabhängig von den Neigungen und affektiven Dispositionen und den darauf gründenden Klassifikationen der Mitglieder einer kulturellen Gemeinschaft wäre. Der Standard, an dem sich die evaluative Korrektheit bemisst, ist ein der jeweiligen Gemeinschaft *internes* Maß: „a

[21] Nochmals McDowell in diesem Sinne: „Values are not brutely there – not there independently of our sensibility – any more than colours are: though, as with colours, this does not prevent us from supposing that they are there independently of any particular apparent experience of them" (McDowell 1985, 146).

[22] Dieser Gedanke lässt sich folgendermaßen ergänzen: Die „Gegenstände" der ethischen Realität (also die evaluativen Eigenschaften) sind in der physischen Realität verankert, haben jedoch keine rein physikalischen Beschreibungen. Damit wende ich mich explizit gegen die Ansicht, die Davidson im Rahmen seines anomalen Monismus vertritt, nach der etwas eine physikalische Beschreibung „haben" können soll, auch wenn faktisch niemals irgendein sprachfähiges Wesen dazu in der Lage sein wird, eine solche Beschreibung zu liefern (vgl. Davidson 1970). Davidson überschreitet hier die Grenzen des Sinns: Beschreibungen sind das Werk von sprachfähigen Wesen, welche die Beschreibungen erstellen – Beschreibungen, die *kein* sprachfähiges Wesen *jemals* aufstellen kann, sind somit ein Unding. Folglich können Gegenstände zwar „ultimativ" physischer Natur sein – nämlich dann, wenn zu Zwecken der Demonstration ihrer Existenz keine außer-physischen Entitäten postuliert werden müssten – aber keine physikalischen Beschreibungen haben. Zu der Art und Weise, wie die ontische „Verankerung" von evaluativen Eigenschaften in der physischen Realität zu denken ist, erfolgt im nächsten Kapitel eine ausführlichere Erläuterung.

subject-involving[23] and property-involving, piecemeal standard" (Wiggins 1987, 200). Die Meta-Praxis der Evaluation und Kritik von emotionalen Bewertungen und evaluativen Einstellungen ist nicht etwas, das diesen Bewertungen und Einstellungen *äußerlich* wäre. Die von McDowell, Wiggins und anderen propagierte erweiterte Konzeption der Realität läuft auf die Verabschiedung des Mythos eines solchen *view from nowhere* hinaus. Übrig bleibt ein internes Maß. Nur ein überzogener Objektivismus – der in der Annahme bestünde, dass *nur* etwas, das von einem (wenn auch unerreichbaren) *view from nowhere* zu erkennen ist, als wirklich objektiv gelten könne – kann den irreduzibel auf unserer Affektivität basierenden evaluativen Eigenschaften der Dinge ihren Status als wirklich, als genuine Bestandteile des *fabric of the world* streitig machen.[24]

Das interne Maß, mit dem wir es anstelle des übertrieben objektiven zu tun haben, entnimmt seine Bewertungskriterien derselben Praxis, die es bewertet: „The practices and the standards stand or fall (. . .) together" (Wiggins 1987, 201). Insofern haben wir es auch bei der Praxis der Kritik von evaluativen Einstellungen mit einer hermeneutischen Situation zu tun. Auch lassen sich hier die bekannten Wittgensteinschen Überlegungen zum Regelfolgen anschließen: die Regeln, die alle Bereiche unseres Zusammenlebens, inklusive unseres Sprachverhalten, leiten, liegen unseren Praktiken nicht irgendwie voraus – sie existieren in keiner Weise unabhängig von diesen Praktiken. Keine Regel, ohne die ihr gemäße Praxis – keine intelligible Praxis, ohne die entsprechenden (impliziten) Regeln. Es ist uns nicht möglich, aus unseren Praktiken und Bedeutungen vollständig hinauszutreten und sie gleichsam von außen zu begutachten – und daher sollten wir konsequent sein und auch die impliziten Überreste einer solchen Vorstellung (etwa der Gedanke, dass es die Regeln unabhängig von der Praxis doch „irgendwie geben müsse") verabschieden. Somit wird jede Kritik an evaluativen Einstellungen früher oder später auf Elemente Bezug nehmen, die nur im Rahmen derselben evaluativen Praxis verständlich sind, aus der auch die kritisierten Einstellungen stammen. Und daher werden sich auch keine zirkelfreien Bestimmungen von Emotionstypen anhand formaler Objekte finden lassen – ab einer gewissen Präzisionsstufe gehen in die

[23] Wiggins sollte im Sinne der intersubjektivistischen Konzeption an dieser Stelle besser „subjects-involving" schreiben.

[24] Eine umfassende Kritik an dieser Konstellation – dass ein in dieser Weise überzogener „absolutistischer" Objektivismus dazu führt, dass viele Philosophen die Realität von Werten bestreiten – stammt von McDowell. Vgl. McDowell 1983 u. 1985. Auf den Wert-Realismus, den McDowell vertritt, dürfte in etwa Putnams Bezeichnung „interner Realismus" passen: Die Werte bzw. die evaluativen Eigenschaften sind real, aber nicht in einem absoluten, von jeglicher Subjektivität unabhängigen Sinne, sondern als etwas, das nur im Rahmen von faktischen Bewertungs-Praktiken in den Blick kommt. Eine ähnliche Konzeption vertritt bekanntlich Charles Taylor (1985).

Spezifikation der formalen Objekte Bestimmungen ein, die ihrerseits auf der zu bestimmenden Emotion basieren.

Für die Praxis der Kritik von Gefühlen und als angemessene Haltung gegenüber den eigenen Gefühlen ergibt sich somit dasselbe, was dieser wittgensteinschen Ansicht zufolge für sämtliche personalen Einstellungen (Überzeugungen, Einschätzungen, Handlungsabsichten, etc.) gelten sollte. McDowell formuliert es für den spezifischen Bereich der Werte wie folgt:

> Indeed, awareness that values are contentious tells against an unreflective contentment with the current state of one's critical outlook, and in favour of a readiness to suppose that there may be something to be learned from people with whom one's first inclination is to disagree. The aspiration to understand oneself is an aspiration to change one's responses, if that is necessary for them to become intelligible otherwise than as defective. But although a sensible person will never be confident that his evaluative outlook is incapable of improvement, that need not stop him supposing, of some of his evaluative responses, that their objects really do merit them. He will be able to back up his supposition with explanations that show how the responses are well-placed; the explanation will share the contentiousness of the values whose reality they certify, but that should not prevent him from accepting the explanations any more than (what nobody thinks) should prevent him from endorsing the values. (McDowell 1985, 145)

Vielleicht lässt sich diese Haltung als ein universaler Fallibilismus bezeichnen, der auf die Einsicht in die menschliche Beschränktheit gestützt ist und auch mit den zu jeder Zeit möglichen Verzerrungen unseres (individuellen und kollektiven) Erkenntnisvermögens durch erkenntnisfremde Einflüsse rechnet,[25] aber zugleich selbstbewusst genug ist, trotz allem davon auszugehen, dass wir es mit der Realität zu tun haben, wenn unsere Urteile, Einschätzungen und Wertungen der Kritik standhalten. Es ist die Abkehr von der Tradition philosophischer Überreaktionen auf die Einsicht in die konstitutive Subjektivität (und Intersubjektivität) von Erkenntnis (im weitesten Sinne): eine wohlverstandene Subjekt-Abhängigkeit von etwas ist nicht gleichbedeutend mit seiner Irrealität. Unsere wahren Überzeugungen handeln weiterhin von der Welt; unsere korrekten Evaluationen beziehen sich auf genuine Werte – doch unfehlbar sind wir nicht, folglich kann sich immer herausstellen, dass das, was uns wahr schien, falsch ist, und das, was uns ein Wert zu sein schien, keiner ist. Damit – und das ist zweifellos das Ziel von Wittgenstein und McDowell – sind grundlegende Ansichten des *Common Sense* (ein allgemeiner Realismus sowie die Praxis ernsthafter

[25] Hierbei steht natürlich die Affektivität ganz oben auf der Liste: Bei aller gebotenen Fokussierung auf die Bedeutsamkeits-konstituierende sowie -detektierende Funktion dürfen wir nicht vergessen, dass Gefühle auch hartnäckige Täuschungsquellen sind. Dies hat Peter Goldie in seinen neueren Texten in Erinnerung gerufen (vgl. Goldie 2004a u. 2004b).

Kritik an Wertungen aller Art) verteidigt, ohne dass dafür der Preis einer übergroßen Naivität zu bezahlen wäre.[26]

8.4 Helms übertrieben subjektivistische Konstitutionsthese

In dieser generellen Fassung kann die bisher entwickelte Sichtweise der Affektivität den Eindruck nahe legen, als ließe sie keinen Platz für die spezifisch *individuellen* Neigungen, Präferenzen und Wertungen von Personen. Doch gerade von diesen nehmen wir doch üblicherweise an, dass sie in den Gefühlen ihren Ausdruck finden. Mit anderen Worten: Läuft die hier vertretene Position auf eine *intersubjektivistische Nivellierung* von Individualität hinaus? Die bereits mehrfach angesprochene Konzeption von Bedeutsamkeit, die Bennett Helm entwickelt hat, kann als Versuch gelesen werden, eine solche Nivellierung zu vermeiden und dem fühlenden Individuum die legislative Autorität über Bedeutsamkeit zu übertragen. Allerdings schießt er damit über das Ziel hinaus. Wie ich im Folgenden zeigen werde, ist die in den vorherigen Abschnitten entwickelte intersubjektivistische Konstitutionstheorie derjenigen Helms überlegen.

Bedeutsamkeitskonstitution ist bei Helm eine individuelle Angelegenheit. Stabile Muster affektiver Einstellungen *des Einzelnen* konstituieren die Bedeutsamkeit von etwas, während einzelne affektive Zustände vor dem Hintergrund solcher übergreifender Muster als die (korrekten oder inkorrekten) Detektionsversuche von Bedeutsamkeit verstanden werden sollen. Helm bedient sich bei der Konstruktion seiner Theorie einerseits offen bei McDowell: Wie dieser unterscheidet er zwei Arten der Objektivität von etwas, von denen eine *nicht* mit einer essentiellen Subjektivität konfligiert. Doch er übernimmt die Analogie zu den sekundären Qualitäten nicht: Anders als McDowell verankert er die Bedeutsamkeit nicht in Eigenschaften des Objekts („*being such as to look red*“ oder „*being such as to merit fear*“), sondern stattdessen in den Mustern affektiver Reaktionen der Person. Dieser Unterschied ist subtil, aber signifikant. Evaluative Eigenschaften erscheinen bei Helm als relativ auf die jeweilige evaluative Perspektive *eines* fühlenden Subjekts. Bei Unangemessenheit affektiver Reaktionen kann es sich also immer nur um interne Inkonsistenz handeln – um Fälle, bei denen bestimmte affektive Reaktionen nicht in das übergreifende Muster affektiver Reaktionen passen, das *diese Person* ansonsten an den Tag legt, und nicht um Fälle, bei denen bestimmte affektive Reaktionen nach Maßgabe dessen, was *allgemein* für angemessen gehalten wird, als kritikwürdig erscheinen.

[26] Maurice Merleau-Ponty ist ein weiterer Vertreter einer solchen nicht-trivialen Mittelposition zwischen überzogenem Subjektivismus und überzogenem Objektivismus. Es wäre lohnenswert, seine Ansichten detailliert mit denen McDowells, Wittgensteins und anderer zu vergleichen, doch das muss auf eine andere Gelegenheit verschoben werden. Vgl. Merleau-Ponty 2003, z. B. 42 f. u. 49 f.

Zwar nennt auch Helm das Ergebnis der affektiven Konstitutionsleistungen objektiv, aber dabei handelt es sich um einen deutlich schwächeren Objektivitätsbegriff als den von McDowell zur Charakterisierung des Status von sekundären Qualitäten herangezogenen:

> [I]mport is objective in the sense that it is a standard in terms of which the warrant of particular emotions is to be assessed and so is conceptually prior to particular emotions. In the light of this objectivity, then, we can make sense of the intuition that import *impresses* itself upon us in our feeling particular emotions. (Helm 2001, 74)

Das ist in der Tat der *einzige* Sinn, in dem die Bedeutsamkeit bei Helm objektiv ist: sie fungiert als Angemessenheitsbedingung für einzelne affektive Zustände. Insofern können wir konstatieren, dass sich Helm im zweiten Satz der zitierten Passage äußerst geschickt ausdrückt. Im Lichte *dieser* „Objektivität" lasse sich der Intuition, dass sich uns die Bedeutsamkeit von etwas im emotionalen Erleben gleichsam *aufdränge*, Sinn abgewinnen. Mehr sagt Helm hier nicht. Er sagt also vor allem nicht – im Gegensatz zu McDowell –, dass wir die besagte Intuition für bare Münze nehmen sollen, weil die Bedeutsamkeit tatsächlich etwas sei, das in der Welt real vorkommt, sondern er sagt lediglich, dass dieser Eindruck auf etwas gründet, das sich explizieren lässt und insofern keine vollständige Täuschung ist. Auf dieser Grundlage etabliert Helm seine Version der Unterscheidung zwischen Dingen, die wirklich (für jemanden) bedeutsam sind und solchen Dingen, die lediglich bedeutsam zu sein scheinen. Eine Verankerung dieser Bedeutsamkeit in etwas, das vom evaluativen Standpunkt der Einzelperson unabhängig wäre, hält er nicht für erforderlich. Um die Bedingungen dafür zu artikulieren, dass etwas bedeutsam ist, sei also keine Bezugnahme auf die Welt unabhängig davon, wie sie einem bestimmten fühlenden Subjekt in seinen affektiven Reaktionen erscheint, von Nöten.

Die Grenzen dieser limitierten Objektivitäts-Auffassung werden deutlich, wenn wir uns der *Normativität* der Bedeutsamkeit zuwenden. Wenn etwas für jemanden wirklich bedeutsam ist, dann heißt das, dass er die entsprechenden Reaktionen an den Tag legen *sollte*. Wenn etwas wirklich bedrohlich ist, dann ist Furcht angemessen – dann *sollten* wir uns davor fürchten, egal, ob wir uns faktisch fürchten oder nicht. Helm kann im Rahmen seiner Konzeption diese Normativität nur in einem äußerst limitierten und daher fragwürdigen Sinne explizieren. Das individuelle Muster affektiver Reaktionen bildet den einzigen Maßstab, vor dessen Hintergrund eine spezifische Reaktion als angemessen oder unangemessen erwiesen werden können. Auf dieser Basis lässt sich nicht zwischen dem Fall unterscheiden, bei dem sich eine Person systematisch bezüglich dessen, was für sie bedeutsam ist, täuscht, und dem Fall, bei dem die Person ein vom intersubjektiven Standard abweichendes Muster der Wertschätzung und somit eine andere

Bedeutsamkeit (als die allgemein erwartete) idiosynkratisch konstituiert. Helm scheint insofern auch völlig irrationale Emotionen als angemessen betrachten zu müssen, so lange sie sich kohärent in ein insgesamt (auf die passende Weise) irrationales Muster von affektiven Reaktionen einfügen. Es gibt keinen Maßstab jenseits der individuellen evaluativen Perspektive, so verzerrt, pervers oder *pointless* diese auch sein mag.

Unsere faktische Praxis der Kritik von Gefühlen lässt einen anderen, einen deutlich robusteren normativen Maßstab erkennen. So evaluieren wir die Emotionen einer Person in der Regel durch einen Vergleich des konkreten mit dem formalen Objekt: Wenn sich jemand vor etwas fürchtet, dann schauen wir, ob der Gegenstand seiner Furcht tatsächlich Eigenschaften hat, die die evaluative Eigenschaft des Bedrohlichseins (formales Objekt) instantiieren. Ist das nicht der Fall, so ist die Emotion unangemessen. Dieser kritische Befund stützt sich also zunächst auf Eigenschaften des konkreten Emotionsobjekts und damit auf Eigenschaften, deren Vorliegen sich in den meisten Fällen unabhängig von der evaluativen Perspektive des Fühlenden feststellen lässt. Vorausgesetzt ist lediglich die *allgemeine* evaluative Perspektive, die der Fühlende und sein Kritiker teilen – also die intersubjektive Perspektive einer Gemeinschaft von Personen, in der es Kategorien wie die des Bedrohlichen gibt. Individuelle Eigenheiten der fühlenden Person spielen insofern zunächst eine untergeordnete Rolle. Sie kommen erst ins Spiel, wenn ein erster kritischer Befund bereits vorliegt. Einsicht in ein von den in der Gemeinschaft approbierten Gefühlsmustern abweichendes Muster kann zu einer Korrektur der ersten kritischen Einschätzung führen – so kann uns etwa die Vorgeschichte einer Person verstehen helfen, warum gewisse Dinge *für sie* bedrohlich sind, die nach allgemeiner Einschätzung keineswegs in die Kategorie des Bedrohlichen fallen. *Vor dem Hintergrund* der etablierten evaluativen Kategorien können individuelle Eigenheiten ein großes Gewicht erlangen und die anfängliche Kritik relativieren oder zurücknehmen. Dem Interpretationsprozess sind hinsichtlich Präzision und Tiefenschärfe kaum Grenzen gesetzt. Allerdings basiert er unweigerlich auf den etablierten Kategorien und setzt diese als Bedeutungsreservoir voraus – auch und gerade dann, wenn es um individuelle Eigenheiten geht. Insofern zäumt Helm das Pferd gleichsam von hinten auf: Um den Besonderheiten abweichender Einzelfälle Rechnung zu tragen, wird die individuelle evaluative Perspektive ungebührlich auf Kosten der gemeinschaftlichen privilegiert.

Von Goldie können wir lernen, wie wir den Bedeutsamkeitsbezug und die Normativität der affektiven Evaluationen stattdessen verstehen sollten: An derjenigen Stelle in der gefühlstheoretischen Konzeption, an welcher Helm lediglich individuelle Muster gefühlter Evaluationen annimmt, bringt Goldie etwas ins Spiel, das er den *personal point of view* nennt –

die evaluative Perspektive einer Person auf (bzw. in) ihre(r) Welt.[27] Zwar handelt es sich auch hier um die Perspektive jeweils *einer* Person, doch der subjektive Charakter dieser personalen Perspektive wird dadurch entscheidend abgemildert, dass in ihr die in einer Gemeinschaft etablierten *evaluativen Begriffe* eine zentrale Rolle spielen. Gefühle, Gefühlsausdrücke, evaluative Eigenschaften, evaluative Begriffe sowie Eigenschaften von Objekten, welche die evaluativen Eigenschaften instantiieren (z.B. kann die Eigenschaft „schleimig" die evaluative Eigenschaft „ekelhaft" instantiieren) bilden einen intelligiblen Zusammenhang, der durch rationale Beziehungen konstituiert wird. Gewisse Objekteigenschaften rechtfertigen die Zuschreibung einer evaluativen Eigenschaft, und damit die Anwendung des entsprechenden evaluativen Begriffs – zugleich aber auch die entsprechende Emotion. Goldie (2004b, 253 f.) wählt das Beispiel eines von Maden befallenen Stücks Fleisch: Der Madenbefall instantiiert die evaluative Eigenschaft „eklig" und rechtfertigt damit zugleich die Anwendung des entsprechenden evaluativen Begriffs und das Empfinden der entsprechenden Emotion (Ekel). Ohne die Emotion gäbe es wiederum die evaluative Eigenschaft nicht, weil ohne sie das Prinzip fehlte, was gewisse ansonsten kontingente Objekteigenschaften – im Falle des Ekels so unterschiedliche Dinge wie Madenbefall, Schleimigkeit, Gestank, Fäulnis, „unschönes Aussehen", etc. – zu einer auf bestimmte Weise relevanten Kategorie zusammenfügte. Der *personal point of view* ist gewissermaßen die Einheit von Empfindungsvermögen und den entsprechenden begrifflichen Fähigkeiten: Okkupant eines solchen *point of view* ist ein fühlendes Wesen, das sowohl über die richtigen Begriffe als auch über die richtigen affektiven Dispositionen verfügt, um die Anerkennung als Mitglied einer bestimmten „affektiv-evaluativen Kultur" zu verdienen. Vom frühesten Kindesalter an werden Personen in eine solche Evaluationsgemeinschaft hinein sozialisiert, und zwar dadurch, dass ihnen sowohl die angemessenen Gefühle unter den richtigen Umständen als auch die entsprechenden evaluativen Begriffe beigebracht werden. Aus der Initiationspraxis erwächst schließlich die Praxis der Kritik an und des Einforderns von Rechtfertigungen für affektive Reaktionen und sonstige Bewertungen.

Die evaluativen Begriffe, die ja auch bei Wiggins und McDowell eine zentrale Rolle spielen, sind das Element, durch das Goldies Konzeption über Helms Ansatz entscheidend hinausgeht. Begriffe stellen sowohl den

[27] Die Nähe zur im Rahmen der vorliegenden Arbeit konzipierten „personalen Perspektive in einer Welt" wird auch terminologisch deutlich, denn Goldie verwendet auch die Bezeichnung „personal perspective" (vgl. Goldie 2000, 1). Die folgenden Ausführungen sind an Überlegungen in Goldie 2000 sowie 2004b angelehnt, doch es handelt sich nicht um eine detaillierte Rekonstruktion. Goldie verfolgt in diesen Texten andere Absichten als die hier angestrebte Kritik an einem übertrieben subjektivistischen Verständnis evaluativer Eigenschaften.

Weltbezug als auch den Bezug auf die jeweilige Gemeinschaft her – sie sind intersubjektiv, weil Begriffe nur als geteilte möglich sind und nicht vollständig „privat" sein können, und sie sind objektiv, weil sie sich auf etwas beziehen, das von den Akten ihrer Anwendung unabhängig ist. Der übertriebene Subjektivismus wird insofern mit Hilfe der evaluativen Begriffe in zwei Richtungen durchbrochen: in Richtung auf die geteilten Reaktionen der Mitglieder einer sozialen Gemeinschaft (Intersubjektivität), sowie in Richtung auf die faktischen Beschaffenheiten der Gegenstände, Situationen und Sachverhalte, auf die sich die affektiven Reaktionen beziehen (Objektivität). Eine komplementäre Engführung, ein Umkippen in ein anderes Extrem wird vermieden: Es handelt sich weder um eine reine *Konsenstheorie* („Bedeutsam ist das, was von der Mehrheit der Mitglieder einer Gemeinschaft für bedeutsam gehalten oder als bedeutsam behandelt wird"), noch um eine reine *Korrespondenztheorie* („Bedeutsamkeit ist real und wird mittels affektiver Reaktionen lediglich detektiert"), gleichwohl wird das, was an diesen Modellen jeweils richtig ist, in angemessener Gewichtung aufgenommen.[28] Und auch die subjektive Komponente wird nicht vollständig getilgt: Für individuelle Eigenheiten bleibt durchaus Raum – wobei angenommen wird, dass sich die vom gemeinschaftlichen Standard abweichenden Evaluationen in vielen Fällen durchaus rechtfertigen lassen, wenn auch oft nur unter Rekurs auf abweichende Muster von Evaluationen, die sich nicht ohne weiteres auf andere Mitglieder der evaluativen Gemeinschaft verallgemeinern lassen.[29] An dieser Stelle kommen

[28] Ein Problem für diese Konzeption bleibt jedoch bestehen: Wie gehen wir damit um, dass es zum Teil gravierende kulturelle Differenzen in Bezug auf Werte, Evaluationen und die Angemessenheit von affektiven Reaktionen gibt? Wie lässt sich unser Bedeutsamkeits-Realismus, seine intersubjektive Fundierung, die Annahme von robusten Standards der Angemessenheit für Evaluationen aller Art mit dieser manifesten Diversität von Bewertungen in Einklang bringen? Wie kann ein Umkippen der Konzeption in einen starken Kultur-Relativismus vermieden werden? Neben und in Zusammenhang mit der begründeten Abkehr von einem absolutistischen Realitätsverständnis scheint mir hier der Verweis auf die rationale Praxis der Kritik von Evaluationen der Ausweg zu sein. Diese kritische Praxis erfolgt unter der Annahme, dass sich divergente Evaluationen in einem Explikations- und Begründungsprozess in eine rationale Ordnung bringen lassen, auch wenn dazu keine von allen faktischen Evaluationspraktiken völlig unabhängige Standards zu Grunde gelegt werden können und auch nicht garantiert werden kann, dass alle an den Diskussionen faktisch Beteiligten dem erzielten Ergebnis zustimmen werden. Solange die in einem konkreten Fall ausschlaggebenden Standards selbst potentiell jederzeit zum Gegenstand von kritischen Überprüfungen werden können und keine Praxis und kein Standard von diesem grundlegenden Vorbehalt ausgenommen ist, bildet die Rationalität dieser Evaluationsverfahren das alle evaluativen Praktiken umgreifende Prinzip, das den Relativismus verhütet, ohne eine faktische Diversität vorschnell einzuebnen.

[29] Wo sich hingegen beim besten Willen keine Rechtfertigung mehr finden lässt, bleibt uns als Interpreten und Interaktionspartnern keine andere Wahl, als bloß noch zu versuchen, die abweichenden Reaktionen *zu erklären* – etwa unter Bezug auf psychische oder physiologische Schädigungen oder sonstige außer-rationale Faktoren.

Helms individuelle Gefühlsmuster zu ihrem Recht. Genauso wie es in jeder Sprachgemeinschaft Begriffsverwender gibt, die von den Standards der Gemeinschaft mehr oder weniger deutlich abweichen – ohne deshalb vollkommen unverständlich zu werden, wie Davidson zu Recht betont[30] –, gibt es auch Personen, deren affektive Reaktionen deutlich von den gemeinschaftlich approbierten Mustern abweichen, ohne dass ihre Reaktionen deshalb gleich als völlig unverständlich gelten müssen. Wie jeder Sprachverwender vermutlich irgendwo – aufgrund von Irrtum oder aufgrund von Kreativität – vom normalen Sprachgebrauch abweicht, manifestiert jeder Fühlende gewisse Abweichungen vom Standard-Gefühlsrepertoire seiner Gemeinschaft.

[30] Vgl. Davidson 1986.

9 Wahrheitsgehalt und Grenzen des Kognitivismus

THESE 9: *Den im Anschluss an die Überlegungen Kennys vielfach vertretenen kognitiven Gefühlstheorien ist in einem zentralen Punkt zuzustimmen: insbesondere Emotionen (mit Einschränkungen aber auch Empfindungen und Stimmungen) erfüllen eine kognitive Funktion, insofern sie entscheidend an der* Detektion *von evaluativen Eigenschaften beteiligt sind. Die darauf gründende radikale These, dass es sich bei Emotionen deshalb um* Urteile *oder vergleichbare kognitive Zustände handeln müsse, ist jedoch nicht haltbar. Stattdessen ist die zuletzt häufig vertretene Analogisierung von Gefühlen und Wahrnehmungen zu bevorzugen, die bei angemessener Explikation die Formulierung eines akzeptabel abgeschwächten Kognitivismus erlaubt.*

Jede philosophische Konzeption der Gefühle muss sich im Verhältnis zu zwei grundlegenden theoretischen Alternativen verorten: zur kognitive Theorie auf der einen, und zur so genannten Empfindungstheorie auf der anderen. Während die kognitive Theorie – wie ihr Titel erkennen lässt – Gefühle kognitiven Zuständen wie Urteilen oder Überzeugungen angleicht, optiert die Empfindungstheorie (im Englischen: *feeling theory*) dafür, Gefühle stattdessen als essentiell phänomenale Zustände und insofern als von kognitiven Zuständen deutlich unterschieden zu verstehen. Im Verlauf dieser Untersuchung ist bereits deutlich geworden, dass aus Sicht der hier vertretenen Konzeption affektiver Phänomene diese krude Entgegensetzung von kognitiven und phänomenalen Zuständen grundsätzlich abzulehnen ist: Dass eine Empfindung ein phänomenaler Zustand ist, heißt nicht, dass sie nicht auch einen intentionalen und näherhin einen propositionalen Gehalt haben kann, und umgekehrt kann etwas durchaus ein kognitiver Zustand sein und zugleich auch einen phänomenalen Charakter aufweisen. Damit bewegt sich die in dieser Arbeit entwickelte Konzeption von vornherein auf einem Mittelweg zwischen den genannten Extrempositionen. Allerdings ist spätestens im letzten Kapitel deutlich geworden, dass eine gewisse Nähe zur kognitiven Theorie durchaus besteht: wenn sich evaluative Eigenschaften als objektiv erweisen lassen und wenn die Affektivität das Vermögen ist, mittels dessen Personen evaluative Eigenschaften erfassen, dann haben wir es bereits mit dem Grundschema des gefühlstheoretischen Kognitivismus zu tun. In der Terminologie der Philosophie des Geistes ausgedrückt:

Gefühle haben eine *mind-to-world-direction of fit* bzw. einen repräsentationalen Gehalt – folglich sind sie korrektheitsfähig und insofern den kognitiven Zuständen vergleichbar.

Ziel dieses Kapitels ist die Sicherung dessen, was am Kognitivismus richtig ist, bei einer gleichzeitigen Vermeidung der charakteristischen Übertreibungen. Zu diesem Zweck wird sich eine Abgrenzung gegen die zuletzt viel diskutierte kognitive Theorie der Emotionen von Martha Nussbaum als sinnvoll erweisen. Ich werde zeigen, dass die Angleichung von Emotionen an Urteile zu Problemen führt, die im Rahmen einer kognitivistischen Konzeption nicht lösbar sind. Daher lässt sich die Urteilsthese nicht verteidigen. Als Alternative erscheint die von Döring und Roberts vertretene These, dass affektive Zustände stattdessen den *Wahrnehmungen* vergleichbar sind, aussichtsreicher, obwohl auch sie nicht ohne Probleme ist. Bevor ich jedoch in die Verästelungen der Debatte um den Kognitivismus einsteige, gehe ich noch einmal näher auf die Natur der evaluativen Eigenschaften ein: Es gilt weiter aufzuklären, in welchem Verhältnis die evaluativen zu den nicht-evaluativen Eigenschaften stehen, die ihre „ontische Basis" bilden. Auf der Grundlage einer Beantwortung dieser Frage lassen sich anschließend der Wahrheitsgehalt und die Grenzen des gefühlstheoretischen Kognitivismus angemessen bestimmen.

9.1 Evaluative Eigenschaften als Resultanzeigenschaften

Wir haben gesehen, dass evaluative Eigenschaften *in irgendeiner Form* auf nicht-evaluativen Eigenschaften basieren. Dieses „in irgendeiner Form" ist nun zu präzisieren. Auf dem Weg über eine präzisierte Ontologie der evaluativen Eigenschaften lässt sich ihre Epistemologie präziser fassen – und diese wiederum hilft uns zu verstehen, was an kognitiven Gefühlstheorien richtig ist.

Wir haben im letzten Kapitel ein Argument der „Bedeutsamkeits-Skeptiker", der Anti-Realisten in Bezug auf sekundäre Qualitäten, Werte und evaluative Eigenschaften kennen gelernt und zurückgewiesen. Dieses Argument besagt, dass es ausreiche, in Erklärungen der in Frage stehenden Erfahrungen (von Bedeutsamkeit oder sekundären Qualitäten) auf diejenigen Objekteigenschaften Bezug zu nehmen, die diese Erfahrungen kausal hervorrufen. Wo man auch hinschaue, man finde immer nur vollständig objektive, subjekt- und reaktions-unabhängige Eigenschaften, und insofern sei ein Bezug auf sekundäre oder evaluative Eigenschaften explanatorisch überflüssig. Ganz ähnliche ontologische Überlegungen stellte schon Hume in Bezug auf evaluative Eigenschaften an:

> But can there be any difficulty in proving, that vice and virtue are not matters of fact, whose existence we can infer by reason? Take any action allow'd to be vicious: Wilful murder, for instance. Examine it in all its lights, and see if you

> can find that matter of fact, or real existence, which you call vice. In whichever way you take it, you find only certain passions, motives, volitions and thoughts. There is no other matter of fact in the case. The vice entirely escapes you, so long as you consider the object. You never can find it, till you turn your reflexion into your own breast, and find a sentiment of disapprobation, which arises in you, towards this action. (Hume 1739/40, Bk III, 468 f.)

Hier haben wir es mit einer typisch anti-realistischen Denkbewegung zu tun. Doch es ist leicht zu sehen, dass sie auf einem einfachen Fehler basiert: Hume nimmt hier schlicht ohne Begründung an, dass die „Boshaftigkeit" (*viciousness*) des vorsätzlichen Mordes eine Eigenschaft von derselben Art sein müsse wie die Eigenschaften, welche den vorsätzlichen Mord als solchen konstituieren. Dabei ist offenkundig, dass es sich bei der gesuchten evaluativen Eigenschaft nicht um einen zu den Leidenschaften, Motiven, Gedanken, Volitionen und Handlungen, aus denen dieser Mord besteht, *noch hinzukommenden* Tatbestand handelt, sondern dass die hier vorliegenden Leidenschaften, Motive, Gedanken, Volitionen und Handlungen die Boshaftigkeit des Mordes *instantiieren*. Es ist selbstverständlich, dass wir hier keine *weitere* Eigenschaft finden, weil wir bereits alles haben, was die gesuchte evaluative Eigenschaft ausmacht. Es ist diese Art von Instantiierungsbeziehung, die wir verstehen müssen, wenn wir weitere Klarheit über die Natur evaluativer Eigenschaften gewinnen wollen.

Die gesuchte Beziehung ist von Jonathan Dancy in hilfreicher Weise beschrieben und jüngst von Sabine Döring in leicht modifizierter Form im Rahmen einer Analyse der kognitiven Funktion der Emotionen aufgegriffen worden. Dancy nennt die gesuchte Beziehung *Resultanz* und die entsprechenden Eigenschaften *Resultanzeigenschaften*.[1] Diese Bezeichnung lässt bereits die Art der gesuchten Beziehung erahnen: Eine Resultanzeigenschaft hat ein Gegenstand oder eine Situation *kraft des Umstands* („in virtue of the fact. . . "), dass er gewisse andere Eigenschaften hat. So ist beispielsweise ein Gegenstand ein Messer kraft des Umstands, dass er eine Klinge, einen Griff, eine gewisse Größe und Form hat; ein Gegenstand ist ein Tisch kraft des Umstands, dass er bestimmte andere Eigenschaften hat – also etwa, weil er eine rechteckige Holzplatte auf vier Beinen oder eine runde Metallscheibe auf einem Sockel ist. Entsprechend verhält es sich mit evaluativen Eigenschaften: So kann etwas gefährlich sein, weil es ein gefräßiger und ausgehungerter Löwe ist; etwas anderes ist gefährlich kraft des Umstands, dass es hochexplosiv und ungesichert ist. Und ebenso verhält es sich mit der von Hume genannten Boshaftigkeit: in diesem Fall mag

[1] Vgl. Dancy 1993, Kap. 6 sowie ferner Döring 1999, Abschnitt 6.1 sowie Döring im Erscheinen, Kap. 8 u. 9. Resultanz darf nicht mit Supervenienz verwechselt werden, auch wenn es einige Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Beziehungsarten gibt. Den Unterschied zwischen Resultanz und Supervenienz thematisiere ich am Ende dieses Abschnitts.

die Handlung boshaft sein, weil es sich um eine grausame und überdies grundlose Tötung eines Unschuldigen handelt.

An diesen Beispielen erkennen wir, dass eine Resultanzeigenschaft von mehreren ganz unterschiedlichen Resultanz-Basen instantiiert werden kann. Resultanzeigenschaften sind multipel realisierbar. Außerdem können Resultanzeigenschaften von Eigenschaften instantiiert werden, die ihrerseits Resultanzeigenschaften sind, so dass wir es nicht selten mit verschachtelten Resultanz- oder Instantiierungs-„Bäumen" zu tun haben: So kann z. B. eine Handlung bewundernswert sein, weil sie tugendhaft ist, und wiederum deshalb tugendhaft sein, weil sie selbstlos ist und wiederum deshalb selbstlos, weil sie gewisse andere Eigenschaften hat. Den Stamm des Instantiierungsbaums bildet die abstrakteste oder – wie es in der Terminologie der Meta-Ethik heißt – „dünnste" Resultanzeigenschaft, die Äste und Zweige dann entsprechend konkretere bzw. „dickere" Eigenschaften, welche die jeweils abstrakteren instantiieren. Ein für Dancy und ebenso für die hier zu entwickelnde Konzeption sehr wichtiger Punkt ist zudem dieser: Solche Instantiierungsbäume betreffen jeweils nur eine konkrete, in der Wahrnehmung gegebene (bzw. potentiell gegebene) evaluativ relevante Situation – sie beziehen sich ausschließlich auf Situations*tokens* und nicht auf -*types*. Dies deshalb, weil eine Resultanzeigenschaft F, die in einer Situation von der Resultanz-Basis A instantiiert wird, in einer anderen Situation von einer anderen Resultanz-Basis instantiiert werden kann, und weil es nie von vornherein klar ist, welche Basiseigenschaften potentiell für die Instantiierung einer Resultanzeigenschaft relevant sein können. Dass sich evaluative Eigenschaften wie „bewundernswert", „gefährlich" oder „tugendhaft" nicht in allgemeiner Form zirkelfrei definieren lassen, dürfte nach dem Bisherigen bereits einsichtig sein. Insofern kann es sich laut Dancy bei der Suche nach situationsübergreifenden Generalisierungen jederzeit nur um ein Hilfsmittel, nicht jedoch um eine vollständige Bestimmung der in Frage stehenden Eigenschaften handeln.[2]

Es ist daher möglich, eine Token-Identitätstheorie der Resultanz zu vertreten (vgl. Dancy 1993, 74): In jedem einzelnen Fall ist eine Resultanzeigenschaft identisch mit ihrer jeweiligen Resultanz-Basis. Eine Typen-Identität liegt hingegen nicht vor, weil es auf Seiten der instantiierenden Eigenschaften die entsprechenden *types* schlicht nicht gibt. Wir hätten auf dieser Ebene lediglich eine „rohe Ansammlung" all der Eigenschaften, die fak-

[2] Bezogen auf die Emotionen läuft dies auf den bereits mehrfach angesprochenen Punkt hinaus, dass sich die formalen Objekte nicht unabhängig von einem Bezug auf die jeweilige Emotion vollständig spezifizieren lassen. Formeln wie „bedrohlich ist, was für das Wohlergehen einer Person im weitesten Sinne erkennbar abträglich ist" sind daher nur grobe Näherungen. Konkretere Spezifizierungen sind allesamt mit Ausnahmen behaftet. Lediglich für konkrete Einzelfälle lässt sich *genau* sagen, worin ihr bedrohlicher Charakter besteht.

tisch irgendwie und irgendwo einmal an der (aktuellen oder potentiellen) Instantiierung einer bestimmten Resultanzeigenschaft beteiligt waren. Das Entscheidende fehlte jedoch, denn eine Resultanzeigenschaft kann nicht mit einer bloßen Ansammlung von instantiierenden Eigenschaften gleichgesetzt werden, sondern es handelt sich jeweils um eine als Ganze wahrnehmbare *Gestalt*. Dazu Dancy:

> It should be recognized, though, that in making this move [Konzeption der Resultanz-Beziehung als eine Form der Token-Identität, J.S.] we do not see the resultance base as a flat list of properties, but *as a structured shape* in which those properties are placed here. It matters how they are related to each other; the resultance tree has or is a structure every aspect of which makes a difference, though of course not all are equally important. (Dancy 1993, 74 – Kursivierung von mir)

Das besagt: Es kommt hinsichtlich der Instantiierung einer Resultanzeigenschaft potentiell auf alle Merkmale einer konkreten Situation an, und zwar in einer Weise, die sich zwar für den konkreten Fall möglicherweise recht genau beschreiben lässt, aber eben nicht so, dass man daraus umstandslos auf andere Fälle und veränderte Umstände schließen könnte.[3] Unabhängig von der spezifischen Auffassung der Resultanzeigenschaft *als Gestaltqualität* („structured shape") kommt die Resultanzbasis nicht als eine natürliche Klasse von Eigenschaften vor – die Resultanzbasis ist, in den Worten Dancys, „naturally shapeless" (1993, 76). Genau das war ja auch das Resultat der Überlegungen McDowells zum ontologischen Status von sekundären Qualitäten und evaluativen Eigenschaften: Eigenschaften dieser Art, obwohl vollkommen natürlich und somit metaphysisch unmysteriös, basieren insofern auf der Beschaffenheit unseres (oder irgendeines) Auffassungsvermögens, als nur durch die spezifische Art des Auffassens gewisse Ansammlungen von Eigenschaften *als distinkte Eigenschaftsklasse* individuiert werden. Die Eigenschaften, die das „Gefährlichsein" von etwas instantiieren, verbindet zunächst nur der Umstand, dass sie von Wesen, die über den Begriff des Gefährlichen verfügen, in der richtigen Weise aufgefasst werden.[4] Im Lichte dessen wird auch die folgende Klarstellung Dancys nachvollziehbar:

[3] Dancy geht sogar noch weiter indem er behauptet: „[Resultance] resists analysis; or at least I know of nothing by way of analysis that looks even remotely plausible. All we can do is gesture towards it" (1993, 73). Die Korrektheit dieser Einschätzung basiert natürlich zum Teil darauf, was man hier unter „Analyse" versteht. Eine vollständige Analyse mag es nicht geben, aber in Bezug auf einzelne Fälle – etwa von Gefahr oder von Ekel – lässt sich sehr genau angeben, wodurch diese Eigenschaft instantiiert wird und welche Situationsmerkmale in welcher Anordnung ihre Basis bilden.

[4] Allerdings lässt sich, wie im letzten Kapitel gesehen, die Klasse des Gefährlichen zumindest näherungsweise auch unabhängig von den entsprechenden evaluativen Reaktionen charakterisieren. Im Zuge seiner emphatischen Verteidigung eines meta-ethischen Partikularismus neigt Dancy jedoch dazu, dieser Tatsache keine große Bedeutung beizumessen. Am Ende dieses Abschnitts werde ich Dancys Partikularismus als überzogen kritisieren.

> Now we can suppose easily that each property in the resultance base is discernible by those who lack the concept of the resultant property as well as by those who have the concept. But what we should not assume is that the shape taken by the resultance base is one which must be discernible by those who lack the concept. Nor should we assume that the resemblance between different resultance bases as we move from one case to another is one which could be visible to those who lack the concept. It may be, that is, that there is no way of this sort into the concept from outside, since the relevant shape or similarities may only have a point for those who can already see their point, i. e. those who share the concept already. A concept may be naturally shapeless in this sense. (Dancy 1993, 76)

Dancys Verwendung von „concept" ist mit unserer Verwendung des Wortes „Begriff" vereinbar: affektive Zustände von Wesen, die über begriffliche Fähigkeiten verfügen, sind begrifflich verfasst, und insofern ließe sich hier für „having the concept" auch „having the affective disposition" oder etwas Vergleichbares einsetzen.

Im Anschluss an die zitierte Passage fügt Dancy hinzu, dass Begriffe für Resultanzeigenschaften häufig solche seien, „whose point is given by some human interest or concern" (ibid.). Wesen, denen das entsprechende Interesse oder Anliegen fehlt, fehlt folglich auch die entsprechende Hinsicht, anhand derer die Eigenschaften der Resultanz-Basis zusammengruppiert werden. So würde ein Wesen, dessen Existenz in keiner Weise gefährdet ist, niemals die Emotion der Furcht und den entsprechenden evaluativen Begriff des Gefährlichen ausprägen und folglich würde von seiner Warte aus das (für uns) Gefährliche eine beliebige Ansammlung von Eigenschaften sein – was wiederum gleichbedeutend damit ist, dass das Gefährliche *als solches* für ein Wesen dieser Art nicht erkennbar wäre.

Resultanz kann leicht mit Supervenienz verwechselt werden, deshalb abschließend eine kurze Klarstellung zu den Unterschieden zwischen diesen beiden Arten von Beziehung: Resultanz betrifft (wie gesehen) ausschließlich spezifische Fälle – es geht jeweils um ein konkretes Vorliegen („tokening") einer höherstufigen Eigenschaft, das durch eine spezifische Anordnung von bestimmten konkreten Eigenschaften instantiiert wird. Bei Supervenienz handelt es sich hingegen um eine Beziehung zwischen Eigenschaftsklassen. Der Unterschied zwischen den beiden Beziehungsarten ist also der Unterschied zwischen konkret und abstrakt. Bei Resultanz haben wir es immer mit einer bestimmten Gestalt („structured shape") und ihrer situativen Instantiierung zu tun, während Supervenienz eine metaphysische Grundrelation ist, die sich am besten in abstrakten *terms* spezifizieren lässt. Ansonsten sind die beiden Relationsarten engstens verwandt, was sich nicht zuletzt auch daran zeigt, dass sich Supervenienz für evaluative Eigenschaften formulieren lässt. Überhaupt wurde Supervenienz ursprünglich in der Metaethik eingeführt, als G. E. Moore die metaphysische Abhängigkeit der Werteigenschaften von physischen Eigenschaften

konstatierte.[5] Dancy erläutert den Unterschied zwischen Resultanz und Supervenienz wie folgt:

> The first thing is that supervenience is not concerned with the particular case. It is a relationship between classes of properties, not between whatever members of those classes happen to be present in the case before us. No sense is given to talk about the properties on which some supervenient property supervenes here. At best we can speak of the members of the subvenient class here present; but there is no relationship other than that of resultance between those members specifically and the property that supervenes upon the class. To think otherwise is to confuse resultance with supervenience. So when we think about particular cases, we almost certainly think about resultance; when we think in general terms, we are almost certainly thinking about supervenience. (Dancy 1993, 78)

Der zweite Unterschied betrifft die Identitätsbehauptung. Während im konkreten Fall die instantiierte Makro-Eigenschaft mit den sie instantiierenden Mikro-Eigenschaften identisch ist (*token*-Identität), und der „wahrgenommene Unterschied" zwischen beiden lediglich unsere Auffassungsweise betrifft (denn wir *erkennen* die superveniente Eigenschaft oftmals direkt und nicht anhand einer zuvor erfolgenden, separaten Wahrnehmung der subvenienten Eigenschaften), lässt sich dieser Befund nicht generalisieren. Supervenienz ist nicht Typen-Identität:

> There is no prospect of identifying goodness with the class of properties on which it supervenes (the class of natural properties, probably), nor somehow with the sets of members of that class that collectively belong to the various objects that are instances of the supervenient property. (ibid.)

Generell gilt: Resultanz ist die interessantere Beziehung, weil sie uns etwas über Einzelfälle sagt, während Supervenienz lediglich in einem abstrakt-metaphysischen Sinne aussagekräftig ist – Supervenienz besagt lediglich, dass gewisse Eigenschaftsklassen von anderen Eigenschaftsklassen abhängen und insofern nicht ontologisch „frei schwebend" sind. Darüber hinaus sind Behauptungen der Art, dass etwas, das in allen Hinsichten so ist wie Objekt X, auch hinsichtlich seiner höherstufigen (in unserem Fall: seiner evaluativen) Eigenschaften so sein muss wie X, nahezu trivial – erstens, weil niemand ernstlich daran zweifelt, und zweitens, weil es in der (einzig relevanten) natürlichen Welt vermutlich *niemals* irgendetwas gibt, dass *in allen Hinsichten* so ist wie etwas numerisch von ihm unterschiedenes. Resultanz impliziert Supervenienz, und ist insofern metaphysisch betrachtet „auf der sicheren Seite"; doch Resultanz ermöglicht und ermutigt darüber hinaus die informative Explikation von Einzelfällen.

Allerdings hat es den Anschein, als übertreibe Dancy seinen Partikularismus bisweilen. Während es sicherlich korrekt ist, dass sich evaluative

[5] Vgl. Moore 1922, 261 und zur Erläuterung Stephan 1994, 314 ff.

Eigenschaften nicht reduktiv erklären lassen, weil sich auf der Ebene der instantiierenden Eigenschaften die relevanten Typen nicht werden identifizieren lassen, ist es übertrieben, deshalb *ausschließlich* Explikationen von Einzelfällen für möglich und für sinnvoll zu halten. Einzelfälle – etwa eine konkrete gefährliche Situation – lassen sich auch so explizieren, dass gewisse hervorstechende Merkmale genannt werden, die auch in anderen Situationen vorkommen und dort ebenfalls an der Instantiierung der Gefährlichkeit beteiligt sind. Solche provisorischen Verallgemeinerungen sind durchaus informativ. Natürlich sind jeweils *ceteris-paribus*-Klauseln anzunehmen, denn es kann jederzeit sein, dass in einer neuen Situation andere Umstände vorliegen, die verhindern, dass ein Konstituent der Gefährlichkeit in Situation A auch an der Instantiierung der Gefährlichkeit in Situation B beteiligt ist. So können die scharfen Zähne eines Löwen in einer Situation seine Gefährlichkeit mit ausmachen, während sie dies in einer anderen nicht tun, weil der Löwe dort an einer Muskellähmung leidet, die ihn am festen Zubeißen hindert. Solche *defeater* können jederzeit und überall auftauchen, so dass alle situationsübergreifenden Verallgemeinerungen unter einem Vorbehalt stehen. Dennoch ist es sinnvoll, evaluative Profile von Situationen zu erstellen, die sich auf zukünftige Fälle übertragen lassen, wenn auch oft nur *cum grano salis*. Vom übertriebenen Generalismus, der nur abstrakte Typen und Prinzipien zulässt und damit Gefahr läuft, gerade die besonderen und problematischen und somit interessanten Fälle zu verfehlen, sollten wir nicht ins andere Extrem eines dogmatischen Partikularismus verfallen, der sich jegliche situationsübergreifende Verallgemeinerung von vornherein verbietet. Nicht zuletzt auch deshalb, weil dies unserer durchaus funktionierenden Alltagspraxis der Explikation von bedeutsamen Situationen und Kritik von Evaluationen zuwider laufen würde.

9.2 Evaluative Gestalt-Wahrnehmung als korrekter Kern des Kognitivismus

Wir haben schon jetzt die Zutaten auf dem Tisch, die wir benötigen, um den „Wahrheitsgehalt“ des gefühlstheoretischen Kognitivismus zu rekonstruieren. Wir haben gesehen, dass Bedeutsamkeit real ist und damit als Korrektheitsbedingung quasi-kognitiver Zustände fungieren kann. Entsprechend wird plausibel, dass Personen nicht nur mit ihren Urteilen und Überzeugungen (also ihren kognitiven Zuständen im engen und gewöhnlichen Sinne), sondern auch mit ihren Gefühlen in einem präzisen Sinne *richtig* oder *falsch* liegen können: In einem Gefühl erscheint uns etwas als in einer bestimmten Hinsicht bedeutsam, das entweder tatsächlich in dieser Hinsicht bedeutsam ist, oder eben nicht. Des Weiteren haben wir im letzten

Abschnitt und im letzten Kapitel gesehen, dass die Natur der evaluativen Eigenschaften in einem wichtigen Sinne nicht unabhängig von der Art ihrer Auffassung durch fühlende Subjekte ist. Diesbezüglich weisen die Überlegungen Dancys in eine Richtung, die es zu Zwecken einer Präzisierung des kognitiven „Anteils" der Gefühle weiter zu verfolgen gilt: Resultanzeigenschaften – und damit auch evaluative Eigenschaften als eine Teilklasse der Resultanzeigenschaften – werden in einem entscheidenden Sinne *ganzheitlich* wahrgenommen: Ebenso, wie wir einen Tisch normalerweise nicht erkennen, indem wir zunächst gewisse Merkmale separat wahrnehmen und dann darauf schließen, dass wir einen Tisch vor uns haben, erschließen wir die Gefährlichkeit von etwas nicht dadurch, dass wir einzelne Merkmale betrachten und uns einen Reim darauf machen, sondern wir erfassen die Gefährlichkeit gleichsam mit einem Schlag – eben in der Furcht. Zuletzt kam dann ein weiteres Element ergänzend hinzu: im Falle evaluativer Eigenschaften ist die ganzheitliche oder „gestalthafte" Auffassungsweise entscheidend von den Belangen, Anliegen oder Bedürfnissen des fühlenden Subjekts informiert und geprägt. Die grundlegende „Bedrohtheit" von Wesen unserer Art prägt unser Auffassungsvermögen derart, dass sich uns vermeintliche potentielle Bedrohungen unmittelbar erschließen. Nichts anderes haben wir im 5. Kapitel im Anschluss an Heidegger konstatiert: Nur vor dem Hintergrund der „existentialen Furchtsamkeit", die einem beständigen unterschwelligen Gewahrsein der eigenen Bedrohtheit gleichkommt, ist die Furcht als ein direktes Erfassen des situativ Bedrohlichen intelligibel. Analoges gilt für die anderen Emotionen, und auch für Empfindungen und Stimmungen. Interessen, Anliegen, Bedürfnisse bilden den Hintergrund, vor dem überhaupt etwas als bedeutsam erscheint. Dieser Hintergrund liefert die Hinsichten, unter denen die Welt in der Affektivität aufgefasst wird.

Daraus ergibt sich eine Konzeption der kognitiven Rolle affektiver Zustände, die den radikaleren kognitivistischen Ansätzen überlegen ist. Auf einen Slogan gebracht hat diese Konzeption Robert C. Roberts: Emotionen seien *concern-based construals*.[6] Grob übersetzt bedeutet das: Emotionen sind in Belangen (*concerns*) des Subjekts fundierte gestalthafte Auffassungsweisen von Aspekten der Welt. *Construal* – eine Wortschöpfung von Roberts in Anlehnung an das Verb *to construe* – übersetze ich hier mit „gestalthafte Auffassungsweise", man könnte auch „Gestalt-Eindruck" oder „Gestaltwahrnehmung" sagen. Jedenfalls illustriert Roberts das von ihm Gemeinte anhand von Vexierbildern wie Wittgensteins Hasen-Ente oder anhand von Gestaltbildern wie dem von der alten und jungen Frau (siehe Abbildung).

Somit erscheinen Emotionen als komplexe, ganzheitliche Sinnesein-

[6] Vgl. Roberts 2003, 69 ff. Eine erste Fassung und Begründung dieser Formel findet sich bereits in Roberts 1988.

drücke und werden insofern in Analogie zu Wahrnehmungen betrachtet. Dazu Roberts:

> Construals have an immediacy reminiscent of sense perception. They are impressions, ways things appear to the subject; they are experiences and not just judgments or thoughts or beliefs. (Roberts 2003, 75)

Sabine Döring hat diese Wahrnehmungsanalogie weiter ausgearbeitet und ins Zentrum ihrer umfassenden Emotionstheorie gerückt. Sie bezeichnet Emotionen als *affektive Wahrnehmungen*: Emotionen ließen sich in die Kategorie Wahrnehmungen einordnen, weil sie einen korrektheitsfähigen repräsentationalen Gehalt haben – in einem Wahrnehmungszustand erscheint uns ein Aspekt der Welt als so und so seiend, und überdies erhebt der Wahrnehmungszustand gewissermaßen den Anspruch, dass es sich auch wirklich so verhalte, dass die Welt wirklich so ist, wie sie in ihm erscheint (durch letzteres unterscheiden sich Wahrnehmungen von Imaginationen).[7] Das Spezifikum der emotionalen Wahrnehmungen liege dann darin, dass

[7] Döring sieht hierin die Differenz zwischen Zuständen, die lediglich einen repräsentationalen Gehalt haben, und Zuständen, die überdies einen propositionalen Gehalt haben. Nur letztere zielen darauf, etwas als tatsächlich der Fall seiend zu repräsentieren. Diese Unterscheidung ist hilfreich und mit unserer Verwendung des Ausdrucks „propositional" vereinbar. Döring wörtlich: „Sofern er propositional ist, repräsentiert der Inhalt eines Zustands nicht bloß einen Sachverhalt, sondern zielt dabei zugleich darauf, nur solche Sachverhalte zu repräsentieren, die auch tatsächlich bestehen. Damit ist zum einen die Klasse der möglichen Sachverhalte, auf die der Zustand sich richten kann, normativ eingeschränkt. Zum anderen kann damit sein Inhalt, indem er den repräsentierten Sachverhalt als der Fall seiend präsentiert, korrekt oder inkorrekt sein in Abhängigkeit davon, ob der Sachverhalt tatsächlich besteht." (Döring *im Erscheinen*, 15)

ihr phänomenaler Gehalt als „Affekt“ bezeichnet werden könne, was besage, „dass das Subjekt im Erleben einer Emotion durch das Repräsentierte „affiziert“, also seelisch bewegt wird und somit dem Repräsentierten nicht neutral gegenübersteht“ (Döring *im Erscheinen*, 282). Durch diese affektive Qualität komme der Aspekt der Bewertung ins Spiel und zudem die Motivationalität der Emotionen. Daran ist zu ersehen, dass Döring eine Position formuliert, die der im Rahmen dieser Arbeit entwickelten sehr nahe kommt. Intentionaler Gehalt, phänomenale Qualität (Dörings Affekt – den sie wie wir als entweder positiv oder negativ versteht), Bewertung und Motivation stecken auch in ihrer Konzeption allesamt in einer Art von Bewusstseinszustand und lassen sich nicht auf separate Komponenten verteilen – Emotionen dürfen nicht als aus mehreren (für sich betrachtet) nicht-emotionalen Komponenten zusammengesetzt verstanden werden.

Eine solche moderat kognitivistische Konzeption zeigt sich den radikaleren kognitiven Theorien in zwei Punkten überlegen: Erstens hat sie keine Schwierigkeiten damit, den spezifischen phänomenalen Charakter des Erlebens affektiver Zustände in demselben Zustand unterzubringen, in dem auch der propositionale Gehalt verortet ist. Wahrnehmungen sind untrennbar und irreduzibel beides: sowohl phänomenale als auch propositionale Zustände. Theorien wie die von Nussbaum und Solomon hingegen, in denen Emotionen als Urteile verstanden werden, haben Schwierigkeiten, der Phänomenalität des Affektiven angemessen Rechnung zu tragen.[8] Zweitens erklärt die Wahrnehmungstheorie ein charakteristisches epistemisches Merkmal affektiver Zustände weit müheloser als die Urteilstheorie: Affektive Zustände neigen bekanntlich gelegentlich dazu, auch im Lichte ihnen klar widerstreitender Informationen bestehen zu bleiben – die Furcht vor der Spinne persistiert oft auch angesichts unseres Wissens um die Harmlosigkeit des Insekts. Urteilstheorien müssen hier sogleich von Inkonsistenzen im Urteilssystem der fühlenden Person ausgehen, während die Wahrnehmungstheorie lediglich auf das bekannte Merkmal der *kognitiven Undurchdringlichkeit* von Wahrnehmungszuständen – das sich vor allem bei optischen Täuschungen wie der Müller-Lyer-Illusion deutlich zeigt – zu verweisen braucht. Auf beide Punkte werde ich im nächsten Abschnitt ausführlicher eingehen.

Zuvor möchte ich einen Aspekt vertiefen, der das Kernstück der Analogisierung von affektiven Zuständen und Wahrnehmungen bildet: das

[8] Dies mag die Neigung mancher Kognitivisten erklären, die Phänomenalität affektiver Zustände entgegen jedem Augenschein für unbedeutend zu erklären. Nussbaum vollführt hingegen einige problematische explikative Manöver, mit denen sie zu verdeutlichen versucht, dass gewisse Urteile durchaus eine auffällige Phänomenologie aufweisen können. Das geht an manchen Stellen so weit, dass sie geradezu die Grenzen zwischen ihrer Position und der Empfindungstheorie zu verwischen scheint. Vgl. etwa: „[...] they will be drawn to talk of “feelings” that are really my “thoughts” under another description [. . .]“ (Nussbaum 2001, 77).

Erfassen von evaluativen Eigenschaften in Form von Gestaltqualitäten. Im 5. Kapitel hatten wir der Formulierung Charles Taylors zugestimmt, der Emotionen als „affective modes of awareness of situation" bezeichnet hatte (vgl. Taylor 1985, 48). Wir sehen nun, dass es sich hier nur um eine andere Formulierung für die Grundidee der Wahrnehmungstheorien handelt. In einem affektiven Zustand wird eine Situation als Ganze hinsichtlich ihrer spezifischen Bedeutsamkeit erfasst. Dieses Erfassen geht nicht derart von statten, dass zunächst die einzelnen relevanten Merkmale der Situation separat erkannt und anschließend zu einem Gesamtbild kombiniert würden, sondern anders herum: die situative Ganzheit wird *vor* den Teilaspekten erfasst und kann erst anschließend, in einem nachträglichen Reflexionsschritt, in ihre konstitutiven Teilmomente zerlegt werden. Sowohl Döring als auch Dancy bieten überzeugende Explikationen dieser Gestaltwahrnehmung an – die im übrigen schon der von den Gestaltpsychologen und insbesondere von Kurt Lewin beeinflusste Robert Musil zu einem wichtigen Baustein seiner Gefühlstheorie gemacht hat.[9] Döring betont vor allem den Punkt, dass evaluative Eigenschaften als Gestaltqualitäten nicht aus anderen, basaleren Eigenschaften inferentiell erschlossen werden können:

> Resultanzeigenschaften bzw. Gestaltqualitäten [können] nicht inferentiell aus anderen Eigenschaften erschlossen werden [werden]. Sei es eine Melodie wie der Anfang von Beethovens fünfter Symphonie, ein Vexierbild wie das der alten und jungen Frau oder eine moralische Eigenschaft wie die der Grausamkeit: es gibt keinen anderen Weg, eine solche Eigenschaft zu erfassen, als sie unmittelbar wahrzunehmen. Wie in der sinnlichen Wahrnehmung von Melodien oder Vexierbildern erschließen sich auch in der affektiven Wahrnehmung moralischer Eigenschaften die jeweiligen *saliences* nur über den Gesamteindruck. (Döring *Im Erscheinen*, 321)

Der Gehalt der affektiven Wahrnehmung ist Döring zufolge daher nichtbegrifflich, denn begriffliche Gehalte seien solche, die in inferentielle Rechtfertigungsbeziehungen eintreten, während Wahrnehmungsgehalte zwar auch andere Gehalte und mentale Zustände (etwa Überzeugungen) rechtfertigen können, dies aber auf nicht-inferentiellem Wege tun.[10] In diesem Punkt weicht Dörings Konzeption deutlich von der hier entwickelten ab.

---

[9] Vgl. etwa die folgende Formulierung, die sich in einem der Kapitel über Gefühlspsychologie im zweiten Band des *Mannes ohne Eigenschaften* findet: „Wir erleben, ob die Gesinnung eines Wesens, das sich uns nähert, freundlich oder gefährlich ist, zuerst unmittelbar am Ganzen, und die Überlegung, ob es auch richtig sei, kommt bestenfalls nachher. 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)

[10] Vgl. vor allem Döring *im Erscheinen*, Kap. 7 sowie Abschnitt 8.1.

Daher ist im nächsten Kapitel eine detaillierte Klarstellung zur Thematik begriffliche vs. nicht-begriffliche Gehalte erforderlich, wobei sich zeigen wird, dass Döring und mit ihr die anderen Befürworter des nicht-begrifflichen Gehaltes letztlich daran scheitern, dass sie die Idee einer nicht-inferentiellen Rechtfertigung nicht verständlich machen können. Da sich an der Frage nach der begrifflichen oder nicht-begrifflichen Verfasstheit der affektiven Gehalte jedoch nicht bemisst, ob eine gefühlstheoretische Konzeption stark oder schwach kognitivistisch ist, kann ihre Behandlung bis zum nächsten Kapitel aufgeschoben werden.

Der Begriff der Gestaltqualität hilft uns, ein zentrales theoretisches Ziel der vorliegenden Untersuchung zu erreichen: die konkrete Durchführung der angestrebten Verbindung von Phänomenalität und Intentionalität in einem einheitlichen affektiven Prozess. Affektive Gestaltwahrnehmungen sind einerseits phänomenale Zustände, und andererseits haben sie einen komplexen intentionalen Gehalt. Die „hervorstechenden" Merkmale (*saliences*) einer Situation werden als systematisch integrierte Ganzheit erfasst, und dieses Erfassen hat einen unmittelbaren phänomenalen Charakter. Es besitzt die direkte Evidenz der Wahrnehmung und den phänomenalen Charakter des Affekts – körperliche Aufwallung, hedonische Valenz, motivierende Kraft. Zugleich aber lässt sich die Gestaltwahrnehmung detailliert explizieren: die Situation wird als eine auf bestimmte Weise bedeutsame aufgefasst, und diese Explikation ist keine *nachträgliche* Deutung oder Interpretation, sondern die Charakterisierung des Wahrnehmungsgehaltes selbst. Eine solche Explikation ist keine bloße Aufzählung der Eigenschaften, aus denen sich die Gestalt der Situation faktisch zusammensetzt, denn jemand, dem die entsprechende Wahrnehmungskapazität fehlt, kann zwar die Eigenschaften im einzelnen, nicht jedoch die relevante Gestalt erkennen. Stattdessen muss die Gestalt selbst aus der Explikation hervorgehen. Als entscheidend wird sich daher der Begriff der *narrativen Struktur* erweisen: Der Gehalt von Gefühlen hat eine narrative Struktur, weil nur im Narrativ die Eigenschaften, die die Bedeutsamkeit einer Situation konstituieren, in der richtigen (gestalthaften) Anordnung präsentiert werden. Narrative sind Gestalt-erhaltend und eignen sich deshalb ausgezeichnet als Medium zur Kommunikation von Gefühlsgehalten. Dies erklärt im Übrigen die große „affektive Wirksamkeit" guter Literatur.[11]

9.3 Die Urteilstheorie der Emotionen

„How can a mere *feeling* constitute an experience in which the world reveals itself to us?" fragt John McDowell (1983, 130) und formuliert damit die

[11] In den letzten Jahren sind verstärkt Narrationstheorien der Gefühle vertreten worden. Vgl. z.B. Wollheim 1999, Goldie 2000, Voss 2004. Insbesondere auf Goldie und Voss werde ich im 11. Kapitel ausführlicher eingehen.

Leitfrage des gefühlstheoretischen Kognitivismus. Grob lassen sich zwei Varianten des Kognitivismus unterscheiden, eine starke und reduktive sowie eine schwächere, nicht-reduktive. McDowells Formulierung deutet auf die schwächere Variante hin, denn er spricht explizit von einem *feeling*, das einen kognitiven Gehalt aufweisen soll – womit er die Anforderung erhebt, dass die spezifische Phänomenologie affektiver Zustände nicht ausgeklammert werden darf, wenn die kognitive Natur der Gefühle expliziert werden soll. Dagegen neigen die radikaleren kognitiven Theorien dazu, den so genannten *feeling aspect* zur bloßen Begleiterscheinung herabzustufen und stattdessen einen rein kognitiven Vorgang zum Kernprozess affektiver Zustände zu erklären.[12] Martha Nussbaum hat eine groß angelegte Emotionstheorie vorgelegt, in der sie einen starken Kognitivismus zu begründen und zu plausibilisieren versucht, allerdings ohne dabei die Besonderheiten des Gefühlserlebens zu unterschlagen.[13] Ihre Hauptthese geht zurück auf die Affektlehre der antiken Stoa und besagt schlicht: Emotionen sind evaluative Urteile – *und sonst nichts*. Jedoch soll aus der Art, wie Nussbaum die emotionalen Urteile beschreibt, einsichtig werden, dass diese Urteile selbst all die Eigenschaften aufweisen, die wir üblicherweise mit Emotionen in Verbindung bringen: Passivität, körperlich-geistige Aufwallungen, motivierende Kraft, Persistenz auch im Lichte gegenläufiger Überzeugungen. Nussbaums starker Kognitivismus soll also beides leisten: Emotionen ohne Einschränkung als kognitiv erweisen und zugleich unseren fest verwurzelten phänomenologischen Intuitionen bezüglich affektiver Zustände Rechnung tragen.[14]

---

[12] Es ist allerdings durchaus fraglich, ob der starke reduktive Kognitivismus in Reinform jemals ernsthaft vertreten worden ist oder ob er nicht vielmehr das Ergebnis strohmannartiger Stilisierungen derjenigen Gegner kognitiver Theorien ist, die es sich bei ihren Widerlegungsversuchen leicht machen wollen.

[13] Vgl. Nussbaum 2001, vor allem Kap. I und II; insbesondere S. 37-49.

[14] Auch Robert Solomon hat eine viel beachtete kognitive Theorie der Emotionen vorgelegt, deren zentrale These *dem Wortlaut nach* mit derjenigen Nussbaums übereinstimmt – auch Solomon bezeichnet Emotionen als Urteile (vgl. Solomon 1976, 126 u. Solomon 1988). Jedoch bestehen gewichtige Differenzen zwischen den Konzeptionen von Nussbaum und Solomon: Während Nussbaum – wie wir im Folgenden sehen werden – einen robusten Objektivismus bezüglich Bedeutsamkeit vertritt und somit der hier entwickelten Konzeptionen in diesem wichtigen Punkt nahe steht, propagiert Solomon diesbezüglich (zumeist) einen radikalen individualistischen Subjektivismus: Emotionen seien „constitutive judgments", durch die der Einzelne den Gegenständen in der Welt eine spezifische, persönliche Bedeutsamkeit verleihe: „I will analyze the emotions as constitutive structures of our world. Through our passions, we constitute our (subjective) world, render it meaningful and with it our lives and Selves. The passions are not occurrences but activities; they are not "inside" our minds but rather structures we place *in our world*. My anger – even that simmering suppressed anger that is allowed no expression – is my projection into the world, my silent indictment of someone who has wronged me, my judgment of the offensive state of the world" (Solomon 1976, 108). Solomon schwankt bezüglich der Radikalität seines Subjektivismus: Bisweilen erinnert seine Konzeption durchaus an

Was aber sind eigentlich Urteile? Nussbaum knüpft diesbezüglich an die Urteilslehre der Stoa an:

> According to the Stoics, [. . .], a judgment is an assent to an appearance. In other words, it is a process that has two stages. First, it occurs to me or strikes me that such and such is the case. It looks to me that way, I see things that way – but so far I haven't really accepted it. [. . .]
>
> At this point there are three possibilities. I can accept or embrace the way things look, take it into me as the way things are: in this case the appearance has become my judgment, and that act of acceptance is what judging is. I can repudiate the appearance as not being the way things are: in that case I am judging the contradictory. Or I can let the appearance hang there without committing myself one way or another. In that case I have no belief or judgment about the matter [. . .]. (Nussbaum 2001, 37)

Hier ist deutlich sowohl die Parallele, als auch die Differenz zu den Wahrnehmungstheorien von Roberts und Döring zu erkennen: die initiale Stufe des Urteilsvorgangs – das Erscheinen von etwas als so und so seiend – ist in beiden Konzeptionen identisch. Während die Wahrnehmungstheorie der Emotionen auf dieser ersten Stufe verbleibt und den Emotionen den Status von *appearances* einräumt, vertritt Nussbaum die stärkere These, dass Emotionen *Zustimmungen* zu Erscheinungen und damit Urteile seien.[15] Ausgehend von dieser starken Behauptung bemüht sie sich anschließend, die zahlreichen kontraintuitiven Implikationen der Urteilsthese zu entkräften oder zumindest zu relativieren. So bestreitet sie zunächst die zusätzliche These der Stoiker, wonach der Zustimmungsakt im Urteilsvorgang als jederzeit aktiv und freiwillig gedacht werden müsse – dass es also jederzeit in der Macht des Urteilenden stehe, ob er einer Erscheinung zustimmen oder ihr seine Zustimmung verweigern soll:

> We do not need to accept these aspects of Stoic psychology in order to accept their general picture of judgment. Indeed, we may remind Stoics that in other texts they spoke of appearances that "dragged us by the hair to assent" (. . .). Even so, habit, attachment, and the sheer weight of events may frequently extract assent from us; it is not to be imagined as an act that we always deliberately perform. (Nussbaum 2001, 38)

---

die objektivistische Konstitutionstheorie McDowells, doch zumeist überwiegt ein von Sartre inspirierter starker Subjektivismus. Da der Urteilsbegriff im Rahmen einer stark subjektivistischen Konstitutionstheorie offensichtlich ganz anders verwendet wird als im Rahmen einer Konzeption, die von der genuinen Bedeutsamkeit von Begebenheiten in der Welt ausgeht, und es deshalb fraglich erscheint, ob die Bezeichnung „Kognitivismus" für eine Konzeption wie die Solomons überhaupt angebracht ist, verzichte ich auf eine detailliertere Diskussion und beschränke mich auf die Theorie Nussbaums.

[15] Entsprechend schreibt Roberts in direkter Abgrenzung gegen die Position Nussbaums: „I argue that it is infelicitous to classify emotions as judgments and better to class them with what Chrysippus calls "appearances" (*phantasiai*) that are, in the most standard cases, supported by corresponding judgments. (I take it that what Chrysippus calls *phantasiai* are very much like what I am calling construals.)" (Roberts 2003, 83)

Ebenso ablehnend steht Nussbaum der Ansicht der Stoiker gegenüber, derzufolge das Urteilsvermögen eine Fähigkeit ist, die ausschließlich Personen und daher weder Tieren noch Säuglingen und Kleinkindern zukommt. Stattdessen sollte der Akt der Zustimmung in einem so weiten Sinne verstanden werden, dass er auch Wesen mit einfacherer kognitiver Ausstattung zugeschrieben werden könne. Nussbaums Urteilstheorie der Emotionen soll also ausdrücklich und ohne nennenswerte Einschränkungen auch für Tiere und Säuglinge gelten.[16]

Den Kern der Plausibilisierung bildet anschließend der folgende Gedanke: Emotionen betreffen Angelegenheiten, die aus Sicht des Fühlenden bedeutsam sind – in diesem Punkt entspricht Nussbaums Konzeption exakt der hier vertretenen – und insofern lässt sich die Gesamtklasse der emotionalen Gehalte *inhaltlich* spezifizieren. Nussbaums Wort für dieses besondere Charakteristikum der emotionalen Gehalte ist *eudaimonisch*: Emotionen betreffen Angelegenheiten, von denen unser Wohlergehen abhängt, und die wir nicht bzw. nicht vollständig kontrollieren – knapp gesagt: die „externen Güter" einer Person (wobei „extern" nicht räumlich, sondern im Sinne einer beschränkten oder fehlenden Kontrollierbarkeit verstanden wird): „In short, most of the time emotions link us to items that we regard as important for our well-being, but do not fully control. The emotion records that sense of vulnerability and imperfect control" (2001, 43). Der zweite Teil von Nussbaums zentralem Gedanken lautet dann so: Aus der inhaltlichen Spezifizierung der emotionalen Gehalte ergibt sich die phänomenologische. Eben weil es um Angelegenheiten geht, von denen das Wohlergehen des Fühlenden abhängt, sei zu erwarten, dass die Urteile und Gedanken, die sich auf diese Angelegenheiten beziehen, selbst den Charakter von „Aufwallungen" – eben von *upheavals of thought*[17] haben. Die Affektivität, die „Kinetik" und Dynamik emotionaler Zustände, der leiblich-seelische Aufruhr, in den sie uns versetzen, soll eine Funktion der persönlichen Be-

[16] „When we understand assent in this broader way, we understand, too, how the view, so broadened, will ultimately be able to ascribe emotions to young children and nonhuman animals, who, to a greater or lesser extent, lack the capacity to withhold assent from the appearances with which life confronts them. Whenever they accept a way the world seems as the way it is, they can be said to have judgment in my sense." (Nussbaum 2001, 38 f.) Nussbaum verwendet in der Folge ein ganzes Kapitel darauf, diese Erweiterung der neostoischen Theorie detailliert zu begründen (vgl. Kap. 2). Aus Sicht der in der vorliegenden Arbeit verteidigten Konzeption der Personalität ist diese Erweiterung abzulehnen: Wesen, bei denen es prinzipiell fraglich ist, ob sie die Unterscheidung von Erscheinung und Wirklichkeit kennen, kann nicht einfach ad hoc die Urteilsfähigkeit in nahezu demselben Sinne zugestanden werden, wie wir sie Personen zuschreiben. Nussbaum macht es sich hier zu leicht – sie lässt sich vom Augenschein leiten und verzichtet darauf, diese Problematik auf dem ihr angemessenen Thematisierungsniveau abzuhandeln. Da dies aber kein Punkt ist, an dem sich bemisst, ob die kognitivistische Konzeption insgesamt akzeptabel ist oder nicht, lasse ich ihn hier auf sich beruhen.

[17] So der Titel ihres Buches.

deutsamkeit dessen sein, worauf sich diese Zustände beziehen. Anhand eines ausführlich entwickelten Beispiels – der Trauer angesichts des Todes ihrer Mutter – beschreibt Nussbaum diesen Zusammenhang wie folgt:

> It was my thought that was receiving, and being shaken by, the knowledge of her death. I think that if we say anything else we lose the close connection between the recognition and the being shaken that experience gives us. The recognizing and the upheaval, we want to say, belong to one and the same part of me, the part with which I make sense of the world. [. . .] The very act of assent is itself a tearing of my self-sufficient condition. Knowing can be violent, given the truths that are there to be known. (Nussbaum 2001, 45)

Die Überlegung, mit der Nussbaum diese These stützt, ist einleuchtend und stimmt mit dem überein, was wir im bisherigen Verlauf dieser Untersuchung zum Zusammenhang von intentionalem Gehalt und phänomenaler Qualität von Gefühlen konstatiert haben. Alles andere als ein solcher direkter inhaltlicher Zusammenhang von Gehalt und „Kinetik" (um Nussbaums Wort zu verwenden), würde das Spezifikum des Affektiven verfehlen: eine bedeutsame Begebenheit geht uns direkt an, indem sie uns direkt gleichermaßen geistig wie körperlich affiziert – nur kraft dessen ist sie für uns als wirklich bedeutsame erschlossen. Vermeintliche „Elemente" der emotionalen Erfahrung, die in keinem solchen inhaltlichen Zusammenhang mit der jeweils bedeutsamen Begebenheit stehen, könnten nicht mehr als eine kontingente Begleitsymptomatik sein, die auch ganz anders ausfallen oder gänzlich fehlen könnten. Fazit: Laut Nussbaum können Emotionen Urteile und nichts als Urteile sein, aber gleichwohl all die Eigenschaften aufweisen, die unserem vortheoretischen Verständnis zufolge für Gefühle charakteristisch sind.

Damit hat Nussbaum die (eigentlich) radikale kognitive Theorie der Sache nach an phänomenologische Gefühlstheorien und sogar an die subtileren Versionen der Empfindungstheorien angenähert. Aus ihren Beschreibungen der emotionsrelevanten Kognitionen geht hervor, dass es sich dabei um etwas handeln soll, das dem, was andere Autoren beispielsweise als *intentionales Fühlen* bezeichnen, bereits sehr nahe kommt[18] – und das gesteht Nussbaum auch selber ein, wenn sie in einer allerdings etwas undeutlichen Passage der Gegenseite attestiert, dass „they will be inexorably drawn (. . .) to talk of "feelings" that are really my "thoughts" under another description, the "feelings" with rich intentional content that I described a while back" (2001, 77). Hilge Landweer kommt in ihrer aus der Perspektive der „Neuen Phänomenologie" vorgenommenen kritischen Evaluation kognitivistischer Ansätze zu dem selben Ergebnis und konstatiert die „Wiederkehr der verdrängten *feeling*-Komponente" in Nussbaums Rede von eudaimonischen

[18] Dies tun Autoren wie Roberts (1988, 188), Madell (1997, 152 u. 155), sowie natürlich Goldie (z.B. 2000, Kap.3), um nur einige zu nennen.

Gehalt der emotionalen Kognitionen (vgl. Landweer 2004, 477). Ihrer Einschätzung nach verschiebt sich die Differenz zwischen den theoretischen Lagern nach und nach aus dem inhaltlichen in den gleichsam „theoriepolitischen" Bereich: Es scheint zwischen Nussbaum und ihren Gegnern nur noch darum zu gehen, ob das affektive Geschehen, über dessen Natur nun nahezu Einigkeit herrscht, als urteilsartig und damit kognitiv, oder aber als reichhaltiger intentionaler Empfindungszustand beschrieben werden soll. Unter der Hand hat sich der Kognitionsbegriff der Kognitivisten beträchtlich erweitert, so dass er die ihm einstmals entgegen gesetzte *feeling component* nun mit zu umfassen scheint – für diese Entwicklung ist die Theorie Nussbaums beispielhaft –, während auf der Gegenseite die Empfindungen nun als intentional und damit als quasi-kognitiv verstanden werden.

Können wir es nicht einfach dabei bewenden lassen und die verbleibenden Differenzen als lediglich terminologischer und theoriestrategischer Natur betrachten? Dies schiene mir bei aller berechtigten Freude über die inhaltliche Annäherung der einst radikal entgegen gesetzten gefühlstheoretischen Lager zu viel des Guten zu sein – jedenfalls in Bezug auf die Theorie Nussbaums. Es gibt nach wie vor inhaltliche Differenzen, die uns zu einer sachlich motivierten Entscheidung drängen. Das Hauptproblem ist der Urteilsbegriff – dieser wird sich letztlich trotz aller Bemühungen von Nussbaum und anderen als ungeeignet erweisen, wichtige Eigenschaften affektiver Zustände zu erklären. Vorgreifend gesagt: Erstens lässt sich in der Urteilstheorie das Merkmal der *kognitiven Undurchdringlichkeit* von affektiven Zuständen nur äußerst mühsam und unter Rückgriff auf problematische und umständliche Zusatzannahmen einigermaßen unterbringen. Zweitens kann der Versuch Nussbaums, die emotionsspezifischen phänomenalen Eigenschaften – die „Kinetik" des Affektiven – als Eigenschaften von Urteilen auszuweisen, nicht überzeugen. Der Urteilsbegriff scheint ungebührlich ausgedehnt zu werden, wenn er auch noch das mit umfassen soll, was Helm die „Emotionalität" der Emotionen nennt – also diejenigen Merkmale, durch die sich Gefühle zumindest *prima facie* von allen anderen mentalen Zuständen unterscheiden.[19] Da es zudem einen moderateren kognitivistischen Ansatz gibt, der diese beiden Desiderate weitaus eleganter erfüllen kann, ohne die grundlegende Stoßrichtung des Kognitivismus aufzugeben, ist dieser Ansatz vorzuziehen: die im letzten Abschnitt bereits angesprochene Konzeption von Döring und Roberts, nach der Emotionen in Analogie zu Wahrnehmungen und folglich als Erfahrungszustände mit repräsentationalem und näherhin propositionalem Gehalt verstanden werden sollen. Allerdings wird sich zeigen, dass auch dieser Ansatz einer Modifikation bedarf, um überzeugen zu können.

[19] Vgl. Helm 2001, 38 ff. Helm tritt dort als ein scharfer Kritiker auch moderaterer Lesarten des Kognitivismus auf.

Die kognitive Undurchdringlichkeit (*cognitive impenetrability*) affektiver Zustände – die auch unter den Titeln „kognitive Trägheit", „rationaler Konflikt" oder „Persistenz wider besseren Wissens" firmiert – hat sich in der verzweigten Debatte der letzten Jahre als eine Art Lackmus-Test für kognitivistische Konzeption herauskristallisiert. Das Phänomen ist wohlbekannt: Ein Gefühl bleibt bestehen, obwohl der Fühlende den propositionalen Gehalt des Gefühls für falsch hält – wir fürchten uns weiterhin vor dem bedrohlich aussehenden Hund des Nachbarn, obwohl wir längst von der Harmlosigkeit des Tieres überzeugt sind; wir blicken in den Abgrund und erschaudern, obwohl wir längst erkannt haben, dass uns ein hohes und stabiles Geländer sicher vor einem Absturz schützt; wir haben längst erkannt, dass die Kassiererin nichts dafür kann, dass es an der Kasse so lange dauert, doch unser Ärger auf sie hält an. Angesichts solcher Fälle scheint der Urteilstheoretiker gezwungen zu sein, dem Fühlenden kontradiktorische Urteile zuzuschreiben – der Fühlende glaubt zugleich p und nicht-p, hat also ein inkonsistentes Urteilssystem. Wenn diese Fälle tatsächlich so häufig sind, wie es den Anschein hat, so wären inkonsistente Urteilssysteme an der Tagesordnung und die Mehrheit der Menschen erwiese sich als in vielfacher Weise irrational.

Von den verschiedenen möglichen Strategien, mit diesem Einwand umzugehen, wählt Nussbaum die radikalste: Sie gesteht schlicht zu, dass es sich so verhält, dass es durchaus normal sei, dass Personen kontradiktorische Urteile und Überzeugungen hegen. Insbesondere Überzeugungen, die wir bereits sehr früh (etwa in der Kindheit) erworben haben, und die durch lange Gewöhnung stabilisiert wurden, erwiesen sich als äußerst widerlegungsresistent. Zwar sehe der Erwachsene irgendwann die Falschheit seines ursprünglichen Glaubens ein und glaube fortan „offiziell" das Gegenteil, doch könne es immer wieder sein, dass sich der alte Irrglaube durchsetze und handlungswirksam werde. So neige sie selbst z. B. gelegentlich dazu, sich auf der Fahrt nach Hause zu verfahren, weil sie vor ihrem Umzug nach Chicago jahrzehntelang an der Ostküste gelebt habe und daher unwillkürlich der Überzeugung sei, in östlicher Richtung fahren zu müssen, um nach Hause zu gelangen (vgl. 2001, 36). Ihre Schlußfolgerung bezüglich emotionaler Gehalte lautet dann so:

> If this can be so with respect to matters on which nothing depends, it is likely to be far more true concerning the evaluative beliefs that we lay down in childhood, frequently in connection with attachment relations of deep intensity. [. . .] the mind has a complex archaeology, and false beliefs, especially about matters of value, are difficult to shake. (Nussbaum 2001, 36)

Nun mag es durchaus das von Nussbaum angesprochenen Phänomen einer doxastischen Trägheit geben – nicht zuletzt aus psychoanalytischen Kontexten sind derartige Fälle bekannt. Doch die Annahme, dass solche

Überzeugungskonflikte überall dort vorliegen, wo eine Emotion mit den sonstigen Überzeugungen des Fühlenden konfligiert, erscheint hochgradig unplausibel. Eine solche inflationäre Annahme rationaler Konflikte *innerhalb* der Urteils- bzw. Überzeugungssysteme von Personen würde die sinnvolle Praxis der Zuschreibung solcher Systeme – und damit einen Grundbaustein der Davidsonschen Theorie des Mentalen – unterminieren. Das würde weit über die gelegentliche, isolierte Zuschreibung von Irrationalität hinausgehen und die Interpretation von Personen nach Rationalitätsgesichtspunkten nahezu unmöglich machen.

Aber auch keine der anderen, weniger radikalen Strategien, mit der Urteilstheoretiker auf den Trägheitseinwand reagieren, kann überzeugen. Ich habe an anderer Stelle den Versuch unternommen, durch Ausgrenzung gewisser Sonderfälle, die sich vor allem unter den so genannten Basisemotionen bzw. „Primäraffekten"[20] finden – Phobien, gewisse Aversionen, Ekel, spontane Wut und ähnliches – aus dem Bereich der urteilsartigen Emotionen, die problematischen Konfliktfälle so weit einzugrenzen, dass nur noch eine geringe Anzahl genuiner Urteilskonflikte zurückbleibt. Von diesen nahm ich an, dass es sich bei ihnen zumeist um komplexe Fälle von Verdrängung oder personaler Dissoziation handelt, die es in der Tat angemessen erscheinen lassen, das Urteilssystem einer Person in mehrere Subsysteme aufzuteilen (vgl. Slaby 2004a, 73-83).[21] Doch im Rückblick erscheint es mir erstens wenig angebracht, das Feld der Emotionen in dieser Weise aufzuteilen – schon die Annahme von Primäraffekten als separate Klasse affektiver Zustände ist durchaus nicht unumstritten[22] – und zweitens sind Fälle rationaler Konflikte zwischen Emotionen und nicht-emotionalen Urteilen und Überzeugungen vermutlich so häufig, dass die Praxis rationaler Interpretation von Personen nahezu zusammenbräche, wenn in jedem dieser Fälle dissoziierte, teilautonome Urteils-Subsysteme postuliert werden müssten. Fernando Pessoa mag in gewissen Grenzen damit Recht haben, dass „jeder von uns mehrere" ist, doch so viele Persönlichkeiten wie es mit Überzeugungen konfligierende Emotionen gibt, haben wir dann wohl doch nicht.

Eine ausführliche Diskussion aller Strategien der Urteilstheoretiker muss hier aus Platzgründen unterleiben. Zumindest in der Philosophie der Emotionen hat sich in jüngerer Zeit eine Art Konsens dahingehend etabliert, dass sämtliche Verteidigungsstrategien auf den Standardeinwand gescheitert sind.[23] Dies ist allein natürlich schon ein guter Grund, die Urteilstheorie der Emotionen aufzugeben. Gleichwohl ist es hilfreich, auch noch kurz auf

[20] Vgl. zu dieser Thematik Ekman 1972 u.1980 sowie Griffiths 1997, Kap. 4.

[21] Ähnliche Vorschläge finden sich bei Davidson 1982b u. 1985, Rorty 1986 und M. Cavell 1993.

[22] Vgl. Goldie 2000, 89 ff.; Deigh 2004 sowie Hartmann 2005, 156 ff.

[23] Ausnahmen sind natürlich die Vertreter der Urteilstheorien, Nussbaum und Solomon,

den zweiten oben genannten Problempunkt einzugehen: Urteile sollen laut Nussbaum „emotionstypische“ Eigenschaften haben können – also mit einem körperlich-geistigen „Aufruhr“, mit einer spezifischen motivationalen Kraft und mit einer charakteristischen Phänomenologie einher gehen. Auf diese Weise will sie das Problem lösen, wie etwas *prima facie* Unemotionales wie eine bestimmte Klasse von Urteilen gleichwohl als typenidentisch mit Emotionen betrachtet werden kann. Dieses Manöver scheitert jedoch bereits im Ansatz. Da trivialerweise nicht alle Urteile Emotionen (sondern eben nur alle Emotionen Urteile) sein sollen, gibt es neben den mit Emotionen identischen auch nicht-emotionale Urteile. Wodurch unterscheiden sich aber erstere von letzteren? Nussbaum muss diesen Unterschied zirkelfrei explizieren, also ohne eine stillschweigende Bezugnahme auf Emotionalität. Doch dies gelingt ihr offenkundig nicht. Mehr als metaphorische Umschreibungen derart, dass bei Emotionen die Person dem Urteilsgehalt „with the core of her being“ zustimme, oder dass „the very act of assent is itself a tearing of my self-sufficient condition“ (2001, 45) hat sie diesbezüglich nicht zu bieten. Versucht man diese Umschreibungen in eine weniger metaphorische Sprache zu übertragen, kommt heraus, dass die Urteile, die mit Emotionen identisch sind, eben emotional gefällt werden – dass es emotionale Urteile sind. Damit ist nichts erklärt.

Die Urteilstheorie der Emotionen scheitert also. Gleichwohl ist eine Ermahnung zur Vorsicht angebracht: Allzu weit von der Wahrheit ist die Theorie Nussbaums auch wieder nicht entfernt. Ihre These, dass der emotionale Gehalt *eudaimonischer* Natur ist, also Angelegenheiten betrifft, von denen das Wohlergehen der fühlenden Person abhängt, entspricht unserer These, dass affektive Zustände generell auf Bedeutsamkeit bezogen sind. Und wenn wir diese Bedeutsamkeit als real und unsere Bezugnahme auf sie als (oft bzw. weitgehend) akkurat betrachten, dann ist das Grundschema unserer Gefühlstheorie nicht weit von dem der Urteilstheorie entfernt. Genau dies müssen wir bei der nun folgenden Betrachtung der Analogisierung von Gefühlen und Wahrnehmungen in Erinnerung behalten – die Entwicklung eines angemessen starken Kognitivismus ist eine schwierige Gratwanderung und es gilt nun, nach der Ablehnung der Urteilstheorie ein Umkippen in ein anderes Extrem zu vermeiden.

9.4 Die Analogisierung von Gefühlen und Wahrnehmungen

Zunächst zu den offenkundigen Vorzügen der Wahrnehmungsanalogie: Erstens ist dieser Ansatz vorsichtiger konzipiert als Nussbaums Urteils-

---

und darüber hinaus einige Autoren im Bereich der Emotionspsychologie, etwa Ellsworth/Scherer 2003, Lazarus 1991, Reisenzein 2000, Scheele 1990. Deren zum Teil wiederum stark unterschiedliche und von der philosophischen Urteilstheorie abweichende Konzeptionen will ich hier jedoch nicht diskutieren.

theorie, denn es wird lediglich eine strukturelle Analogie, d.h. eine Übereinstimmung hinsichtlich gewisser Aspekte zwischen Gefühlen und Wahrnehmungen postuliert. Zweitens wird der kognitiven Undurchdringlichkeit der Emotionen deutlich besser Rechnung getragen, und drittens ist auch das Problem der „Emotionalität" der Emotionen im Rahmen der Wahrnehmungsanalogie leichter zu bewältigen, da es sich bei Wahrnehmungen um Erfahrungszustände handelt, also um Zustände mit einem phänomenalen Gehalt.

Die Wahrnehmungsanalogie ist dem Problem der kognitiven Undurchdringlichkeit der Gefühle auf den Leib geschneidert, denn genau dies ist (unter anderem) für Wahrnehmungen charakteristisch: Ein Wahrnehmungszustand bleibt auch dann noch unverändert bestehen, wenn wir ihn als Sinnestäuschung durchschaut haben. Die besten Beispiele hierfür sind optische Täuschungen wie die Müller-Lyer-Illusion oder der im Wasser geknickt erscheinende Stab. Wir können uns noch so sehr auf unsere Überzeugung bezüglich dessen, wie es sich wirklich verhält, konzentrieren – die Täuschung bleibt bestehen. Exakt so scheinen sich auch Gefühle zu verhalten, die angesichts entgegen gesetzter Überzeugungen persistieren. Wenn Urteile, wie es bei Nussbaum und den Stoikern heißt, *Zustimmungen* zu Erscheinungen sind, so müssten Gefühle aus diesem Grund allein mit den Erscheinungen gleichgesetzt bzw. analogisiert werden – der Akt der Zustimmung zum Gehalt des Gefühls kann zwar anschließend hinzukommen, ist aber nicht mehr Bestandteil des Gefühls selbst, wie die Beispiele von Gefühlen wider besseren Wissens demonstrieren. So lautet im Groben die Begründung, die Roberts für seine Version der Analogisierung von Gefühlen und Wahrnehmungen liefert (vgl. Roberts 2003, 89 ff.), und die sich in ähnlicher Form bei den anderen Vertretern der Wahrnehmungsanalogie findet.[24]

Döring hat die Wahrnehmungs-Analogie und dabei insbesondere die entsprechende Konzeption des emotionalen Gehalts detaillierter entwickelt als Roberts, daher stütze ich meine Diskussion auf ihre Version. Zum Zwecke einer Rekonstruktion von Dörings Überlegungen übernehme ich im Folgenden teilweise ihre Begrifflichkeit, auch wenn diese mitunter etwas umständlich geraten ist. Eine explizite kritische Abgrenzung würde die Darstellung jedoch weiter verkomplizieren, so dass ich darauf verzichte, zumal sich an den inhaltlichen Eckpunkten nichts ändern würde. Als zentral erweist sich für Döring die genaue Explikation des propositionalen Gehaltes von Emotionen[25]. Propositionaler Gehalt sei dabei zunächst vom repräsentationalen Gehalt zu unterscheiden: Während ein Zustand

[24] Die Pionierarbeit hat diesbezüglich de Sousa geleistet (vgl. 1987, vor allem 149-158), Goldie (vgl. 2000, 20), und Döring (u.a. 2003 u. *im Erscheinen*) sind weitere wichtige Vertreter dieses Ansatzes.

[25] Weil Döring und viele andere Autoren in dieser Debatte ihre Theorien ausschließlich für

bereits dann einen repräsentationalen Gehalt hat, wenn in ihm etwas *als der Fall seiend* vorgestellt wird – wie es nicht nur in Überzeugen, Urteilen und Wahrnehmungen, sondern auch in Phantasievorstellungen und Unterstellungen geschieht, also in allen Zuständen mit einer so genannten *mind-to-world-direction-of-fit*[26], seien mentale Zustände nur dann auch propositionale Zustände, wenn sie überdies darauf zielen, nur das zu repräsentieren, was auch wirklich der Fall ist. Dies ist bei Überzeugungen, Urteilen und Wahrnehmungen, nicht jedoch bei Phantasievorstellungen der Fall. Letztere unterliegen im Gegensatz zu ersteren keinerlei normativer Beschränkung durch das, was tatsächlich der Fall ist. Phantasievorstellungen beziehen sich lediglich darauf, was der Fall sein könnte, während sich die kognitiven Zustände im engeren Sinne darauf beziehen, was wirklich der Fall ist. Wir haben es also bis hierher mit einer Explikation in zwei Stufen zu tun:

> Erster Stufe repräsentiert jede Einstellung mit einer *mind-to-world direction of fit* einen Sachverhalt als bestehend, aber nur bei Überzeugungen [sowie Urteilen und Wahrnehmungen; *Ergänzung im Sinne der Autorin durch J. S.*] geschieht dies zweiter Stufe unter der Zielsetzung, dass der Sachverhalt tatsächlich besteht und folglich der Inhalt der Überzeugung wahr ist. Mithin unterliegt im Unterschied zum Inhalt etwa einer Phantasievorstellung der Inhalt einer Überzeugung einer *Korrektheitsbedingung*. Indem die Überzeugung sich nicht auf beliebige Sachverhalte richten kann, sondern nur auf solche, die tatsächlich bestehen, präsentiert sie einen Sachverhalt als wirklich, und nicht bloß möglicherweise der Fall seiend und kann folglich korrekt oder inkorrekt sein – was in diesem Fall heißt: wahr oder falsch. (Döring *im Erscheinen*, 126)

Damit übernimmt Döring im Grundzug die Konzeption von Propositionalität, die bereits Frege entwickelt hat. Da sie davon aber noch eine andere Bedeutung von Propositionalität unterscheidet, verwendet sie einen Index und spricht von Propositionalität$_F$, die sie wie folgt definiert:

---

die Klasse der Emotionen und nicht wie in der hier entwickelten Konzeption auch für Empfindungen und Stimmungen entwickeln, werde ich fortan auch vornehmlich von Emotionen sprechen. Wie oben bereits gesehen (Kap. 4-7) gilt das, was für den Gehalt von Emotionen gilt, *mutatis mutandis* auch für die anderen Klassen affektiver Phänomene.

[26] Vgl. zu dieser Terminologie Searle 1982, 262. Laut Searle lassen sich intentionale mentale Zustände hinsichtlich ihrer jeweiligen „Passensrichtung" voneinander unterscheiden – bei kognitiven Zuständen im weitesten Sinne wird etwas als der Fall seiend repräsentiert, d.h. im Falle einer Diskrepanz zwischen mentalem Zustand und dem Weltausschnitt, auf den er sich bezieht, ist der mentale Zustand entsprechend zu verändern, daher lässt sich hier von einer *mind-to-world*-Passensrichtung sprechen. Bei konativen Zuständen hingegen – exemplarisch sind die Wünsche – soll etwas als herbeizuführend vorgestellt werden, d.h. im Falle einer Diskrepanz zwischen Wunsch und Wirklichkeit liegt der „Fehler" gewissermaßen auf Seiten der Wirklichkeit – der *point* eines Wunsches ist schließlich, dass sich die Wirklichkeit dem Wunsch angleichen soll, daher *world-to-mind-direction-of-fit*. Vgl. auch Döring, *im Erscheinen*, Abschnitt 4.3.

> Ein Inhalt *p* ist propositional$_F$, wenn er einer Korrektheitsbedingung unterliegt. Dazu muss zum einen *p*der Inhalt eines Zustands mit einer *mind-to-world direction of fit* sein und mithin der durch *p*ausgedrückte Sachverhalt als bestehend repräsentiert werden; *p*muss also Inhalt eines Zustands mit einem repräsentationalen Inhalt sein. Zum anderen muss die Repräsentation unter der Zielsetzung stehen, den (wirklichen) Tatsachen zu entsprechen. (Döring *im Erscheinen*, 128)[27]

In diesem Sinne sind also Überzeugungen, Urteile und Wahrnehmungen propositional$_F$, während Phantasievorstellungen dies nicht sind, da sie keiner Korrektheitsbedingung unterliegen.[28]

Die andere Bedeutung von „propositional", die Döring von der auf Frege zurück gehenden unterscheidet, dürfte vielen Philosophen vertrauter sein: propositional ist ein mentaler Zustand, wenn er sich als die Einstellung einer Person zu einem Behauptungssatz betrachten lässt, wobei Döring dies noch auf die Fälle einschränkt, bei denen dem Subjekt des Zustands dessen Inhalt auch (in satzförmiger, d.h. begrifflicher Form) als solcher *zugänglich* ist:

> Ein Inhalt *p* ist propositional$_S$, wenn er satzförmig bzw. begrifflich und dem Subjekt verfügbar ist. (Döring *im Erscheinen*, 128)

Überzeugungen und Urteile sind laut Döring von allen anderen mentalen Zuständen dadurch unterschieden, dass bei ihnen Propositionalität$_F$ und Propositionalität$_S$ Hand in Hand gehen. Wahrnehmungen und dann auch Emotionen seien hingegen lediglich propositional$_F$ – also repräsentationale Gehalte, die einer Korrektheitsbedingung unterliegen, aber ihrem Subjekt nicht in begrifflicher Form zugänglich sein müssen. Dagegen ist Döring

[27] Döring bezieht sich insbesondere auf Freges Schrift *Der Gedanke* (1918). Dort wird der „Gedanke" als der „Sinn" eines Satzes eingeführt und wie folgt charakterisiert: „Ohne damit eine Definition geben zu wollen, nenne ich Gedanken etwas, bei dem überhaupt Wahrheit in Frage kommen kann. Was falsch ist, rechne ich also ebenso zu den Gedanken, wie das, was wahr ist. Demnach kann ich sagen: der Gedanke ist der Sinn eines Satzes [...]" (S. 60 f.). Die Wahrheitsfähigkeit von Gehalten fasst Döring jedoch im Anschluss an Christopher Peacocke als Korrektheitsbedingung, um auch Zustände mit einzuschließen, von denen wir üblicherweise nicht sagen, sie seien wahr oder falsch – hier denkt sie natürlich an die Emotionen und ebenso an Wahrnehmungen. Des weiteren weicht Döring von Frege in dem wichtigen Punkt ab, dass sie die Wahrheits- bzw. Korrektheitsfähigkeit als ein von der Frage, ob die fraglichen Gehalte begrifflich oder nicht-begrifflich verfasst sind, unabhängiges Kriterium versteht. Für Frege hingegen sind Gedanken an ihre Ausdrückbarkeit in Sätzen gebunden und damit immer begrifflich verfasst. Dazu in Kürze mehr im Haupttext.

[28] Dies ist allerdings nur dann korrekt, wenn man davon absieht, dass auch für Phantasievorstellungen gewisse Angemessenheitsbedingungen gelten, durch die die Klasse der in ihnen repräsentierbaren Fakten eingeschränkt wird – jedenfalls sofern es sich auch bei Phantasievorstellung um die Repräsentation zumindest *möglicher* Tatsachen handeln soll. Döring räumt dies ein, spart sich jedoch eine Diskussion dieser Problematik aus Platz- und Komplexitätsgründen (vgl. *im Erscheinen*, 127).

mit Peacocke und anderen der Meinung, dass Wahrnehmungen und Emotionen einen *nicht-begrifflichen* repräsentationalen Gehalt haben. Allein aus diesem Grund hat sie die ursprünglich einheitliche Bedeutung von Propositionalität, die sich ja mit gleichem Recht schon in Freges Konzeption des Gedankens verorten lässt, zu Gunsten der angeführten Zweiteilung aufgegeben. Der Gehalt von Wahrnehmungen und Emotionen könne phänomenal so komplex bzw. feingliedrig sein, dass es zuviel verlangt wäre, wenn er dem Subjekt dieser Zustände in sprachlich artikulierbarer Form vorliegen sollte. Außerdem sollen auch nicht-sprachfähige Lebewesen korrektheitsfähige mentale Gehalte haben können. Ich werde diesen Aspekt von Dörings Auffassung im nächsten Kapitel kritisieren und im Sinne meiner Konzeption der personalen Perspektive dafür plädieren, dass auch die Gehalte affektiver Zustände sowohl propositional$_F$ als auch propositional$_S$ sind.

Unabhängig davon ist jedoch das, was Dörings Auffassung der Emotionen zu einer kognitivistischen Auffassung macht: Kraft des Umstands, dass Emotionen einen propositionalen$_F$ Gehalt haben, können sie als das entweder korrekte oder inkorrekte Erfassen von bedeutsamen Aspekten der Welt verstanden werden, ohne deshalb gleich den im engeren Sinne kognitiven Kategorien Überzeugung oder Urteil zugerechnet werden zu müssen. Damit spielen Emotionen dieselbe epistemische Rolle wie Wahrnehmungen. Es handelt sich bei ihnen nicht schon selbst um Urteile[29], doch sie können die epistemische Grundlage für Urteile bilden – d.h. sie können als *Gründe* für Urteile fungieren und damit in epistemische Rechtfertigungsbeziehungen eingehen. In diesem Punkt folgt Döring John McDowell, dessen zentrales Ziel in *Mind and World* bekanntlich ist, Wahrnehmungen als Gründe für Urteile auszuweisen (und nicht bloß, wie etwa Davidson, als deren Ursachen), so dass die Erfahrung ein „Tribunal" bilden kann, das über unsere empirischen Erkenntnisansprüche richtet.[30] Jedoch konzipiert McDowell Erfahrungszustände, damit sie in rationale Rechtfertigungsbeziehungen eingehen können, als begrifflich verfasst, während Döring aufgrund ihrer auf anderem Wege entwickelten These von der nicht-begrifflichen Verfasstheit der Erfahrung von einer *nicht-inferentiellen* Art der Rechtfertigung ausgehen muss.[31]

Dass Emotionen in Rechtfertigungsbeziehungen (ob inferentieller oder nicht-inferentieller Art) eingehen können, hat eine theoretische und eine

[29] Da die Unterschiede zwischen Urteilen und Überzeugungen nicht die hier relevanten Hinsichten betreffen, schreibe ich im Folgenden nur noch von Urteilen, wo Urteile und Überzeugungen gemeint sind.

[30] Vgl. McDowell 1994 sowie Döring *im Erscheinen*, Abschnitt 7.1. Eine Diskussion der Position McDowells erfolgt im nächsten Kapitel.

[31] Dass dies eine sehr problematische Annahme ist, wird im nächsten Kapitel deutlich werden.

praktische Seite: Die theoretische Seite betrifft die Rechtfertigung evaluativer Überzeugungen und somit das Zustandekommen von Wissen über bedeutsame Angelegenheiten. Hier vertritt Döring die starke Konstitutivitätsthese, wonach Emotionen die rationale Basis eines Wissens bilden können, das auf keinem anderen als auf dem Weg über die richtigen emotionalen Zustände erlangt werden kann.[32] Das heißt, dass Emotionen zumindest in manchen Fällen als Wissensquelle alternativlos sind, was wiederum vor allem im Bereich der Moraltheorie von großer Relevanz ist: Wenn man davon ausgeht, dass eine Teilklasse der evaluativen Eigenschaften, als deren Detektoren die Emotionen fungieren, moralische Eigenschaften sind, sind Emotionen entscheidend am Zustandekommen genuin moralischer Erkenntnis beteiligt. Dies zu erweisen ist ein Hauptziel von Dörings Theorie der Emotionen.[33] Das zweite Hauptziel betrifft die praktische Seite des genannten Charakteristikums von Emotionen: Emotionen rechtfertigen nicht nur theoretisch, sondern auch in praktischen Kontexten, da sie kraft ihres propositionalen$_F$ Gehaltes auch *Handlungen* rationalisieren. Und da Emotionen überdies – wie auch im Verlauf der vorliegenden Untersuchung verdeutlicht wurde – intrinsisch motivationale Zustände sind, lösen sie ein weiteres perennierendes Problem der Moralphilosophie: Emotionen sind damit, wie wir bereits gesehen haben, die Antwort auf die vertrackte, die Anhänger Humes und die Anhänger Kants notorisch entzweiende Frage, wie normative moralische Gründe zugleich auch motivierende Kraft

[32] Peacocke, der vor kurzer Zeit noch eine gemeinsame emotionstheoretische Position mit Döring entwickelt hat (vgl. Döring/Peacocke 2002) und bei dessen begrifflichem Instrumentarium sich Döring ausgiebig bedient hat, weicht in diesem Punkt inzwischen klar von Dörings Linie ab und vertritt die These, dass sämtliche durch Emotionen erlangte Erkenntnis prinzipiell auch auf anderem Wege erlangt werden könne: „For any emotion which is not irrational its representational content is one that is in principle inferable from other information (or misinformation) possessed by the person who has the emotion." (vgl. Peacocke 2004, 258)

[33] In diesem Zusammenhang wird auch die enge Verbindung von Emotionen und Urteilen in Dörings Konzeption nochmals sehr deutlich – Emotionen fungieren als ausgezeichnete Ursprungs- und Einfluss-Quellen unserer Urteile: „Zweifellos gibt es ein ganzes Spektrum emotionaler Einflußnahme auf unsere Urteile. Insofern Emotionen aktuale Zustände sind, die die Aufmerksamkeit des Subjekts auf sich ziehen und beanspruchen können (womit wohlgemerkt nicht impliziert ist, dass sie Gegenstand der Aufmerksamkeit sind), haben sie eine herausragende Stellung im Bewußtsein inne. Sowohl ihre phänomenale als auch ihre propositionale$_F$ Seite sind Bestandteil ihrer bewußten, subjektiven Beschaffenheit, d.h. dessen, wie es ist, die Emotion zu erleben. Aufgrund dieser herausragenden Stellung im Bewußtsein überrascht es wenig, dass Emotionen in der Hervorbringung von Urteilen besonders wirksam sind. Selbst wenn man auf inferentiellem Wege zu einer Überzeugung wie der gelangen könnte, dass die Schlange gefährlich ist, zeichnet sich die Furcht vor der Schlange kraft ihrer unmittelbaren Präsenz im Bewußtsein dadurch aus, dass ein sich auf sie berufendes Urteil nicht zu warten braucht, bis derselbe Inhalt auf anderem Wege erreicht wird – sofern es überhaupt andere Wege gibt. Unabhängig davon, ob es andere Wege gibt, besteht ein paradigmatisches Rechtfertigungsverfahren eben darin, sich auf eine emotionale Repräsentation zu verlassen." (Döring *im Erscheinen*, 248 f.)

haben können. Emotionen leisten beides: sie rechtfertigen und sie motivieren – und, was das Entscheidende ist, beide Leistungen entspringen aus derselben Quelle, denn die motivational wirksame Phänomenalität und der rationalisierende Gehalt fallen in eins, entstammen demselben Prozess, sind die zwei Seiten derselben Medaille.[34]

Damit wird aufs Neue ersichtlich, dass die hier entwickelte Konzeption der Affektivität in einigen ganz zentralen Punkten mit Dörings Theorie der Emotionen übereinstimmt. Allerdings gibt es auch gewichtige Differenzen. Die größte und bereits mehrfach angesprochene betrifft die Frage, ob der Gehalt affektiver Zustände begrifflich oder nicht-begrifflich verfasst ist. Eine etwas subtilere Differenz betrifft gewissermaßen die Stärke der Abgrenzung gegenüber der Urteilstheorie. Wie Roberts konzipiert Döring Emotionen als Erfahrungszustände, die einem möglichen Urteil vorgelagert sind, und die folglich den für Urteile erforderlichen „Akt der Zustimmung" nicht enthalten. Während dies im Falle von Wahrnehmungstäuschungen einleuchtet – wir sehen den Stab im Wasser weiter als geknickt, obwohl wir urteilen, dass er gerade ist und uns mühelos diesem Urteil entsprechend verhalten –, ist es fraglich, ob diese Beschreibung auch die Emotionen trifft. Denn auch eine Emotion, die wider besseres Wissen bestehen bleibt, ist ein motivationaler Zustand und folglich sind wir durch sie zu Handlungen motiviert, die unserem besten Urteil darüber, was zu tun ist, widerstreiten. Eine durchschaute Wahrnehmungstäuschung hingegen hat keinerlei motivierende Kraft – niemand würde beispielsweise versuchen, aus einer Fata Morgana zu trinken, sobald er sie als eine solche erkannt hat. Daher sind auch persistierende optische Täuschungen keine Fälle von Irrationalität, denn der Getäuschte verhält sich mühelos seinem besseren Urteil entsprechend. Helm hat daraus einen beachtenswerten Einwand gegen die Analogisierung von Emotionen und Wahrnehmungen gemacht: Dass uns auch viele der eigentlich rational „widerlegten" Emotionen weiterhin motivieren, zeige, dass Emotionen im Gegensatz zu den gewöhnlichen nicht-affektiven Wahrnehmungen eine gewisse Art von Zustimmung des

[34] Dazu nochmals Döring im Wortlaut: „Weil ihre evaluative und ihre motivierende Seite sich nicht in zwei Komponenten zerlegen lassen, sondern unauflöslich miteinander verwoben sind, lassen sich Rechtfertigung und Motivation durch Emotionen nicht trennen.[...] ein Urteil über die Richtigkeit einer Handlung [beruht] unmittelbar auf der affektiven Wahrnehmung einer gegebenen Situation, und aufgrund der zwischen Emotion und Urteil bestehenden logischen Rechtfertigungsbeziehung „überträgt" sich die motivierende Kraft der Emotion notwendigerweise auf das Urteil. Insofern ist es ein konstitutives oder *internes* Charakteristikum des Urteils, zu einer ihm entsprechenden Handlung zu motivieren. Die Handlung würde, sollte sie tatsächlich ausgeführt werden, durch das Urteil bzw. seinen Inhalt motiviert und nicht durch irgendein ihm bloß äußerliches und in diesem Sinne *externes* Motiv; sie erfolgte somit genau aus dem Grund, dass die handelnde Person den Inhalt des Urteils unterschreibt. Nur dann, wenn eine Person eine Handlung wirklich deshalb ausführt, weil sie sie für richtig hält, handelt sie *aus einem Grund* und nicht bloß, wie Kant sagt, „in Übereinstimmung" mit einem solchen." (Döring *im Erscheinen*, iv)

Subjekts enthalten müssen. Dies gilt jedenfalls dann, wenn wir die Motivation durch diese Emotionen nicht als „blinden Antrieb", sondern als eine Form von rationalisierender Motivation verstehen – und dies sollten wir, da es sich dabei (wie nun bereits schon mehrfach gezeigt) um eine zentrale Komponente der kognitivistischen Konzeption der Emotionen handelt. Helms Einwand lautet im Wortlaut wie folgt:

> However, the persistence of this motivation is unintelligible if we understand my repudiated fear merely in terms of the appearance of danger. For, although a repudiated appearance can persist, to repudiate it just is to undermine whatever reason it might provide for action: to believe that what one sees is a mirage is consistent with continuing to have it appear as a puddle of water but not with being motivated to go over and drink from it. That my fear in this case persists in motivating me, despite the repudiation, indicates that it not merely presents me with the appearance of danger but that I in some sense continue to assent to the presence of that danger; otherwise, I can have no reason, not even a bad one (. . .), to be motivated in this way. (Helm 2001, 44)[35]

Der Fühlende müsse also in einem gewissen Sinne weiterhin dem Gehalt der Emotion zustimmen, auch wenn er andererseits bereits ein dem emotionalen Gehalt entgegen gesetztes Urteil fällt. Nur so wird die emotionale Motivation als eine Form von rationaler Motivation verständlich. Die Flucht vor dem (eigentlich als harmlos erkannten) Hund ist somit kein blinder Reflex, sondern eine Handlung, die sich im Lichte der persistierenden Furcht als rational erweist: da die Furcht den Hund als gefährlich repräsentiert, ist Flucht rational geboten. Erst in dieser Form erscheinen Emotionen wider besseres Wissen als genuine Fälle von Irrationalität – und als solche behandeln wir sie ja auch.

Helm will nun aber natürlich nicht zur Urteilstheorie zurück – schließlich ist er einer ihrer schärfsten Kritiker. Als Ausweg bleibt ihm daher nur die Option, eine Prämisse zu bestreiten, die ansonsten sowohl Urteilstheoretiker als auch ihrer Kritiker teilen: die Ansicht, dass jede Form von Zustimmung zu einem propositionalen Gehalt *urteilsartig* sein müsse. Stattdessen sei eine andere, nicht-urteilsartige Form von Zustimmung anzunehmen: „passive assent", wie Helm zur Abgrenzung von der aktiven, urteilsartigen Zustimmung sagt.

> The judgmentalist, correctly noting that the sort of evaluation emotions involve, as one that rationally motivates action, must involve assent, falsely concludes that emotions are judgments of a certain kind. The anti-judgmentalist,

[35] Ungünstig, weil potentiell irreführend, ist, dass Helm hier als Beispiel eine Phobie (Flugangst) gewählt hat. Bei Phobien handelt es sich um robuste Pathologien, mit denen wir generell anders – therapeutisch, medikamentös, o.ä. – umgehen als mit gewöhnlichen irrationalen Emotionen. Allerdings sind die Grenzen zwischen pathologischen Zuständen und manchen irrationalen Neigungen und Gefühlsmustern vermutlich fließend.

> correctly noting that it is possible to have an emotion without making the corresponding judgment, falsely concludes that emotions are not assents. In each case, the conclusion presupposes the implicit premise that all assent is judgmental. The way out is to deny this premise: emotions must be understood as a kind of assent if we are to make sense of rational conflict with judgment at all, but not a kind that can be reduced to judgment if we are to make sense of that conflict as something other than incoherence.
>
> The idea of such distinctively emotional assent is implicit in the idea that emotions are evaluative feelings: being pleased or pained by things being / thus and so is a kind of acceptance that things really are that way, an acceptance that falls short of full-blown judgment. (Helm 2001, 45 f.)

Hier sehen wir auch, wie Helm geschickt den Bogen zu seiner Konzeption der Gefühle als evaluative Empfindungen schlägt. Die evaluativen Empfindungen – Helms intentionale *pleasures* und *pains* – sind die hier in Frage stehenden passiven Zustimmungs-„Akte", die sich von den aktiven Zustimmungen, die den Urteilsvorgang ausmachen, deutlich unterscheiden. Die emotionale Zustimmung wird dem Fühlenden gewissermaßen abgerungen, während er bei seinen nicht-emotionalen Urteilen die Wahl hat, ob er einem Gehalt zustimmt oder nicht. Damit trägt Helm den Unterschieden, die zwischen Wahrnehmungstäuschungen und den hartnäckig widerlegungsresistenten Gefühlen bestehen, deutlich besser Rechnung, als es die Vertreter der Wahrnehmungsanalogie tun.[36] Insbesondere kann er eine Intuition aufnehmen, die im Rahmen der Wahrnehmungsanalogie leicht aus dem Blick geraten kann: In vielen irrationalen Emotionen steckt ein „Körnchen Wahrheit", denn nicht selten verraten uns diese Emotionen doch etwas über die wahren evaluativen Einstellungen der fühlenden Person.[37] Während Sinnestäuschungen eindeutig der Funktionsweise des Wahrnehmungsapparats geschuldet sind (im Sinne von *design limitations*) und darüber hinaus keine besondere Bedeutung haben, können hartnäckige irrationale Emotionen Bestandteile eines evaluativen Musters sein, in dem sich Präferenzverschiebungen, verdrängte Wertschätzungen und Neigungen bemerkbar machen. Helms Konzeption von Gefühlen als „passive

[36] Roberts setzt sich zwar mit den Einwänden Helms auseinander (2003, 91 ff.), doch seine Antwort kann nicht überzeugen. Während bei Urteilen die „gesamte" Person einem Gehalt zustimme, sei es bei Emotionen zwar ein mitunter beträchtlicher „Teil" der Person, aber nicht *die* Person (als Ganze), während bei gewöhnlichen Sinnestäuschungen nur die Wahrnehmungsorgane einer Erscheinung „zustimmten" (vgl. 92 f.). Diese „Aufsplitterung" der Person ist ein äußerst künstliches Manöver, das der Annahme einer passiven Weise der Zustimmung deutlich unterlegen ist.

[37] Vielleicht ist es hier mitunter angebracht, von einer spezifischen „Evidenz des Hedonischen" zu sprechen –lustvolle (Helms „pleasure") bzw. schmerzhafte Zustände nehmen gleichsam automatisch eine Position im Raum der subjektiven Gründe ein, gegen die sich nur schwerlich „argumentieren" lässt. Die Konzeption des „passive assent" ist Helms Versuch, diesem Evidenzcharakter der hedonisch qualifizierten Empfindungen im Rahmen einer rationalitätsbasierten Konzeption zu seinem Recht zu verhelfen.

assents“ rechnet von Beginn an mit dieser Möglichkeit und nimmt affektive Zustände damit auch dann ernster als die Vertreter der Wahrnehmungsanalogie, wenn sie unseren „eigentlichen Urteilen“ widerstreiten. Schließlich kann es gelegentlich sein, dass die vermeintlich irrationalen Emotionen der wahre Ausdruck unserer Wertschätzungen sind, auch wenn wir uns das selbst nicht eingestehen.[38]

Fassen wir zusammen: Die Grundidee der kognitiven Theorie affektiver Zustände lässt sich aufrechterhalten, auch wenn sich die radikale Urteilstheorie von Nussbaum und Solomon aufgrund ihrer unübersehbaren Mängel nicht verteidigen lässt. Die Konzeption von Gefühlen als Erfahrungszuständen mit korrektheitsfähigem propositionalem Gehalt, die aufgrund dieses Gehalts in Rechtfertigungsbeziehungen eingehen und somit als Gründe für evaluative Urteile fungieren können, ist ein annehmbarer Kompromiss – allerdings wiederum nur unter der Voraussetzung, dass eine wichtige Disanalogie im Vergleich mit anderen Erfahrungszuständen anerkannt wird: Gefühle sind Zustände, deren propositionalem Gehalt der Fühlende in einer bestimmten Weise „zustimmt“, auch wenn es sich bei dieser Zustimmung nicht um die Zustimmung des Urteilsaktes handelt. Nur auf diese Weise lassen sich die Irrationalität von mit Urteilen konfligierenden Emotionen und die besondere Autorität von affektiven Zuständen als Ausdruck der Präferenzen, Neigungen und Evaluationen von Personen angemessen erläutern.

[38] Vgl. insbesondere Helm 2001, Kap. 5.

10 Die begriffliche Verfasstheit affektiver Gehalte

THESE 10: *Der Gehalt von affektiven Zuständen ist begrifflich verfasst. Diese These ist ein Anwendungsfall der von John McDowell vertretenen allgemeineren These, der zufolge die Erfahrung von Personen insgesamt die Ausübung begrifflicher Fähigkeiten einschließt.*

Warum sind die Gehalte affektiver Zustände begrifflich verfasst? Affektive Zustände fungieren als Bedeutsamkeits-Detektoren und sind somit epistemisch relevant. Sie konstituieren evaluative Erkenntnis – jedenfalls unter günstigen Umständen. Das können sie nur leisten, wenn ihre Gehalte in Rechtfertigungsbeziehungen eingehen und als Gründe für andere epistemisch relevante Zustände fungieren können. Gründe sind jedoch begrifflich verfasst – rationale Beziehungen bestehen nur zwischen begrifflichen Gehalten. Um charakteristischen Missverständnissen vorzubeugen, schicke ich eine Anmerkung zum Ausdruck „begrifflich verfasst" vorweg: Das damit Gemeinte ist nicht so zu verstehen, dass begriffliche Gehalte nur solche seien, die in expliziter Form sprachlich artikuliert vorliegen – also etwa „innerlich geäußerte" Sätze oder offene sprachliche Verlautbarungen. Begrifflich verfasst bedeutet stattdessen lediglich: sprachlich (oder sonstwie) *artikulierbar*.[1] In einem bestimmten, noch zu klärenden Sinne reicht Artikulierbarkeit schon aus, wenn etwas im „Raum der Gründe" angesiedelt und damit inferentiell relevant sein soll. Dass ich gleichwohl von begrifflicher Verfasstheit und nicht lediglich von „Verfassbarkeit" oder „Artikulierbarkeit" spreche, hat seinen Grund darin, dass die letzteren Bezeichnungen leicht zu problematischen Fehldeutungen anderer Art Anlass geben könnten. So könnte etwa die Ansicht begünstigt werden, erst beim Übergang von einem bloß begrifflich „artikulierbaren" zum begrifflich (bzw. sprachlich) artikulierten Gehalt kämen die begrifflichen Fähigkeiten der Person ins Spiel, während wir es vorher mit einer Form von nicht-begrifflichem Gehalt zu tun hätten. Stattdessen gilt es zu verstehen, dass schon beim bloßen

[1] Nicht alle begrifflich verfassten Gehalte müssen meiner Ansicht nach *sprachlich* artikulierbar sein – es kann nonverbale Formen der Artikulation, etwa durch Handlungen oder nonverbalen Ausdruck geben. Dieses weite Feld der Artikulationsmöglichkeiten kann jedoch im beschränkten Rahmen dieser Arbeit nicht behandelt werden, so dass ich mich aus Gründen der Einfachheit nur mit sprachlich artikulierbaren Gehalten befasse.

Wahrnehmen oder Empfinden von etwas die „conceptual capacities" der wahrnehmenden oder empfindenden Person beteiligt sind. Begriffe prägen die mentalen Gehalte auch dort, wo noch keine expliziten und bewussten Akte der Versprachlichung oder reflexiven Zuwendung vorliegen. Inwiefern und warum dies so ist, wird im Verlauf des vorliegenden Kapitels verdeutlicht.

10.1 McDowells Konzeption einer begrifflich verfassten Erfahrung

Mit der These, dass Erfahrungen (*experiences*) begrifflich verfasst seien, durchschlägt Mc-Dowell in *Mind and World* den gordischen Knoten der philosophischen Kontroverse zwischen zwei gleichermaßen unbefriedigenden Auffassungen von empirischer Erkenntnis bzw. vom Weltbezug mentaler Zustände: die Kontroverse zwischen einem Kohärentismus, der auf der Einsicht fußt, dass rationale Beziehungen nur zwischen begrifflich verfassten Zuständen bestehen können, aber fälschlich davon ausgeht, dass Erfahrungen nicht begrifflich verfasst sind und daher keine rationale Rolle beim Zustandekommen von Erkenntnis und Weltbezug spielen können (beispielhaft ist hierfür die Position Davidsons, in der nur Überzeugungen im *order of justifications* stehen können und Erfahrungen lediglich als kausale Antezedentien beim Erwerb von Überzeugungen fungieren), und einem epistemologischen *foundationalism*, der Erfahrung zwar lediglich als Naturgeschehnisse ohne begrifflichen Gehalt versteht, aber diese gleichwohl als *rationales* Fundament von Erkenntnis und Weltbezug betrachten will.[2] Der Kohärentismus trägt zwar den Anforderungen der Normativität von Erkenntnis Rechnung, jedoch auf Kosten eines genuinen Weltbezugs, während der *foundationalism* den Weltbezug nur auf Kosten eines naturalistischen Fehlschlusses – der haltlosen Behauptung, reine Naturvorkommnisse *als solche* könnten eine rationale Rolle in Rechtfertigungsbeziehungen spielen – (vermeintlich) bewahren kann. McDowells Alternative versteht Erfahrungen als Zustände, bei deren Zustandekommen bereits begriffliche Strukturen, die dem aktiven Denk- und Urteilsvermögen entstammen, beteiligt sind. Erfahrungen sind von Beginn an begrifflich verfasst und aufgrund dessen geeignet, Urteile und Überzeugungen zu rechtfertigen, aber zugleich von der Art, dass sie als ein passives „Empfänglichsein" für die

[2] Diese Position handelt McDowell unter dem von Sellars entlehnten Titel „Myth of the Given" ab – damit ist der Irrglaube gemeint, eine bloße „Gegebenheit" könne als rationale Grundlage von Erkenntnis oder empirisch gehaltvoller Gedanken fungieren. Argumente, die den Mythos des Gegebenen zu entlarven trachten, haben üblicherweise die Struktur, naturalistische Fehlschlüsse in erkenntnistheoretischen Theorien oder Konzeptionen von mentalem Gehalt ans Licht zu bringen. Vgl. Sellars 1956 sowie McDowell 1994, vor allem Lecture I.

Einflüsse der denk-unabhängigen Wirklichkeit verstanden werden können. In der Einleitung zu *Mind and World* hat McDowell seine Grundidee in wünschenswerter Knappheit zusammengefasst:

> Conceptual capacities, whose interrelations belong in the *sui generis* logical space of reasons, can be operative not only in judgements – results of a subject's actively making up one's mind about something – but already in the transactions in nature that are constituted by the world's impacts on the receptive capacities of a suitable subject; that is, one who possesses the relevant concepts. Impressions can *be* cases of its perceptually appearing – being apparent – to a subject that things are thus and so. In receiving impressions, a subject can be open to the way things manifestly are. (McDowell 1994, xx)

Erfahrungen (im Zitat: *impressions*) sind zwar einerseits Naturvorgänge – die Einflüsse der Welt auf die Sinnesorgane empfindungsfähiger Wesen – aber andererseits bereits mit begrifflichem Gehalt ausgestattet. Zwar gibt es die relevanten begrifflichen Fähigkeiten[3] nur dort, wo ein Subjekt über ein aktives Denk- und Urteilsvermögen verfügt (was McDowell in Anlehnung an Kant als „Vermögen der Spontaneität" bezeichnet), doch wenn diese Fähigkeit erst einmal ausgeprägt ist, beeinflusst sie auch solche Zustände, die dem der „Spontaneität des Verstandes" entgegen gesetzten Vermögen entstammen: dem, um bei Kants Terminologie zu bleiben, „Vermögen der Rezeptivität", mit dem ein Subjekt Eindrücke aus seiner Umwelt empfängt. Die Ergebnisse der Operationen der Sinnesorgane von über begriffliche Fähigkeiten verfügender Wesen sind demnach begrifflich verfasst, und somit können Erfahrungen als Gründe für Urteile fungieren, und die Frage, wie ein Urteilssystem empirischen Gehalt haben und somit von der Welt handeln kann, lässt sich angemessen beantworten.[4]

---

[3] Dass McDowell von *conceptual capacities* und nicht lediglich von *concepts* spricht, wird sich noch als bedeutsam erweisen. Vorgreifend gesagt: Es ist wichtig, dass die begriffliche Verfasstheit von Gehalten nicht als statische Struktur, und Begriffe nicht verdinglichend als stabile Entitäten verstanden werden, sondern dass wir uns der Begrifflichkeit von etwas auf dem Wege über die flexible und interindividuell unterschiedlich gut ausgeprägte *Fähigkeit* von Subjekten, Begriffe zu verwenden und somit begriffliche Gehalte hervorzubringen, annähern. Andernfalls würden typische Fehldeutungen der Begrifflichkeitsthese unnötigerweise begünstigt.

[4] McDowell möchte seine Position plausibilisieren, indem er der Sphäre des Begrifflichen bzw. des Rationalen ihren vermeintlich rätselhaften Charakter zu nehmen versucht. Die Fähigkeit, Begriffe anzuwenden, Bedeutungen zu verstehen und Meinungen zu rechtfertigen bzw. Rechtfertigungen für Meinungen zu fordern, wird von vielen Philosophen als etwas betrachtet, das sich der nahtlosen Einfügung in die natürliche Ordnung der Dinge widersetzt. Diese Philosophen fordern die Naturalisierung des Intentionalen und des Normativen, also zweier zentraler Merkmale dessen, was ich in der vorliegenden Arbeit als „personale Perspektive" bezeichnet habe. Für McDowell ist dieses Bestreben Ausdruck eines zu restriktiven Naturverständnisses. Philosophische Naturalisten verwechseln laut McDowell den Bereich der Natur mit dem Anwendungsbereich der Naturgesetze und sind dementsprechend nicht bereit, etwas als unproblematisch anzuerkennen, das inner-

Diese Überlegungen nehmen bei McDowell die Form einer Abkehr vom Repräsentationalismus an: Die Idee von Zuständen, die Sachverhalte oder Gegenstände repräsentieren, weicht der Idee eines „Offenseins" für die Weise, wie die Welt beschaffen ist. Wie es in der eben zitierten Passage heißt: wenn wir durch unsere Sinnesorgane Eindrücke empfangen, liegt die Welt offen vor uns – „a subject can be open to the way things manifestly are" (ibid.). Die Beziehung zwischen Gedankeninhalten und der Welt ist demnach keine Repräsentationsbeziehung, sondern (dort, wo wir keiner Täuschung unterliegen) eine Identitätsbeziehung: *Dass etwas so und so ist* kann sowohl eine Tatsache als auch der Inhalt eines Gedankens, einer Überzeugung sein.[5] Es besteht keine ontologische Kluft zwischen dem, was sich denken lässt und dem, was der Fall sein kann:

> *That things are thus and so* is the content of the experience, and it can also be the content of a judgement: it becomes the content of a judgement if the subject decides to take the experience at face value. So it is conceptual content. But *that things are thus and so* is also, if one is not misled, an aspect of the layout of the world: it is how things are. Thus the idea of conceptually structured operations of receptivity puts us in a position to speak of experience as openness to the layout of reality. Experience enables the layout of reality itself to exert a rational influence on what a subject thinks. (McDowell 1994, 26)

Natürlich verbindet McDowell mit dieser Feststellung nicht den Anspruch, zu einer hochtrabenden metaphysischen Einsicht gelangt zu sein. Im Gegenteil: er möchte diese Überlegungen ausdrücklich als trivial, als „Truismus" verstanden wissen.[6] Ziel der Überlegungen ist die Rückgewinnung einer philosophischen Respektabilität für den alltäglichen, vorphilosophischen Realismus des Common Sense – der ja bekanntlich vor allem im

---

halb der naturwissenschaftlichen Intelligibilitätssphäre nicht zu erfassen ist. Befreie man sich jedoch von diesem eingeschränkten Naturbegriff, so werde der Weg frei, die begrifflichen und rationalen Fähigkeiten des Menschen als Teil seiner *natürlichen* Fähigkeiten anzuerkennen. In diesem erweiterten Sinne von Natur bezeichnet McDowell seine Position dann als eine naturalistische: es handele sich um einen „naturalistischen Platonismus" (1994, 123 – vgl. auch Lecture IV, § 6 u. 7; vgl. auch Willaschek 2003, Kap. V). Die begriffliche Verfasstheit ist das zentrale Merkmal der menschlichen Erfahrung, doch sind Begriffe nichts Übernatürliches, sondern genuine Bestandteile der Natur des Menschen, seiner so genannten „zweiten Natur", bei deren Untersuchung die Naturwissenschaften, jedenfalls in der Form, in der sie zumeist praktiziert werden, nicht das letzte Wort haben (vgl. diesbezüglich auch Demmerling 2005, Abschnitt 5).

[5] Eine Überlegung dieser Art findet sich bei Frege (1918, 50) sowie in Wittgensteins *Tractatus*. Aktuell hat Sebastian Rödl diesen Zusammenhang in wünschenswerter Klarheit beleuchtet (vgl. 2005, 28 f.).

[6] „All the point comes to is that one can think, for instance, that spring has begun, and that very same thing, that spring has begun, can be the case. That is truistic, and it cannot embody something metaphysically contentious, like slighting the independence of reality" (27).

Kontext repräsentationalistischer Theorien der Erkenntnis und des Weltbezugs als problematisch erscheint. Wenn die Wahrheit einer empirischen Überzeugung in Frage steht, schauen wir nach, wie es sich verhält – und je nach dem, wie es sich verhält, erweist sich die Überzeugung als wahr oder falsch. Die Wahrnehmung ist dabei das, was es uns ermöglicht, den entsprechenden Weltausschnitt zu konsultieren. Weil es um Wahrheit geht und damit um die Berechtigung einer bestimmten Überzeugung, sind rationale Beziehungen gefragt – was wir also wollen, wenn wir durch Erfahrung zu einer Entscheidung darüber gelangen wollen, ob eine Überzeugung berechtigt (wahr) ist oder nicht, ist nichts anderes als dass die Welt einen rationalen Einfluss auf unsere Überzeugungen ausüben soll – ein „Stück Welt" soll im „order of justifications" stehen, und nicht lediglich irgendwelche vermittelnden Zwischenglieder (Repräsentationen, Vorstellungen, o.ä.). McDowells Konzeption von Erfahrungen ermöglicht dies, und zwar auf eine letztlich recht unkomplizierte Weise.[7]

Diese Konzeption von Erfahrungen nun passt gut zum hier vertretenen Verständnis affektiver Zustände. Auch affektive Zustände sind Erfahrungen in McDowells Sinne – wenn auch mit einigen Besonderheiten. Der Kernpunkt ist, dass es sich bei affektiven Zuständen um Auffassungen von Aspekten der Realität als so und so seiend handelt, und damit um Zustände mit einem begrifflichen Gehalt, die als Gründe für (evaluative) Urteile fungieren können. So kann zum Beispiel unsere Empörung als Grund für unser Urteil fungieren, dass eine Handlung, deren Zeuge wir wurden, ungerecht und moralisch verwerflich ist. Anders als das auf der Empörung basierende Urteil, welches einer aktiven Verstandesleistung entspringt, weist die Empörung die Passivität der Erfahrung auf: Bevor wir eine Wahl haben, erscheint uns eine Begebenheit als empörend, als moralisch verwerflich (und zwar in der Weise, dass wir dadurch unmittelbar zum Handeln motiviert sind oder zumindest einen starken Handlungsimpuls verspüren). Damit wurde ein evaluativer Gehalt gleichsam ohne unser Zutun generiert, der erst anschließend unserem aktiven Urteilsvermögen „zur Verfügung steht". Unser Urteilsvermögen kommt erst mit der Frage ins Spiel, ob wir den Gehalt der Empörung für bare Münze nehmen und also urteilen sollen, dass es sich um eine verwerfliche Begebenheit handelt, oder ob wir im Lichte dessen, was wir sonst noch über die fragliche Situation wissen, zu dem Schluss kommen sollen, dass wir ein der Empörung entgegen gesetztes Urteil fällen sollten.

„In experience one finds oneself saddled with content" (McDowell 1994, 10) – genau dies gilt auch für affektive Zustände. Die Konzeption McDowells erlaubt uns, affektive Zustände als passiv, als unwillkürlich, zudem

[7] Eine zum Teil von diesen Überlegungen McDowell inspirierte, sehr gelungene Verteidigung des Realismus stammt von Marcus Willaschek (2003).

als ein essentiell körperliches Geschehen, als „leibliche Regungen“, wie es in der Terminologie der Neuen Phänomenologie heißt, zu betrachten, und zugleich als Zustände mit korrektheitsfähigen Gehalten, in denen das Begriffsrepertoire des Fühlenden zur Anwendung kommt.[8] Auf diese Weise wird der eigentümlichen Doppelnatur affektiver Zustände als einerseits quasi-kognitive, durchaus oftmals intelligente Verhaltungen der Person und andererseits als Reaktionen, die unwillkürlich ablaufen und deshalb oft mit guten Gründen der „animalischen Seite“ der menschlichen Natur zugerechnet werden, auf elegante und plausible Art Rechnung getragen. Das Ziel der kognitiven Theorien wird erreicht, ohne dass die Eigenheiten des Affektiven deshalb geleugnet werden müssten. Gefühle erscheinen als kritisierbar, als möglicherweise verfehlte Auffassungen von Aspekten der (evaluativen) Realität, und dies lässt sich nun genau explizieren. Die Begriffe, über die eine Person verfügt, bilden ein Netz von rationalen Beziehungen, das in seiner Gesamtheit die Weltsicht der Person konstituiert – alle Elemente dieses Systems können im Lichte guter Gründe als verfehlt kritisiert und entsprechend modifiziert werden. Die Begrifflichkeitsthese erlaubt, diese rationale Maxime auch auf die Gefühle anzuwenden. Hier können wir uns wiederum auf McDowells allgemeine Charakterisierung von Erfahrung beziehen:

> The conceptual capacities that are passively drawn into play in experience belong to a network of capacities for active thought, a network that rationally governs comprehension-seeking responses to the impacts of the world on sensibility. And part of the point of the idea that the understanding is a faculty of spontaneity – that conceptual capacities are capacities whose exercise is in the domain of responsible freedom – is that the network, as an individual thinker finds it governing her thinking, is not sacrosanct. Active empirical thinking takes place under the standing obligation to reflect about the credentials of the putatively rational linkages that govern it. There must be a standing willingness to refashion concepts and conceptions if that is what reflection recommends. (McDowell 1994, 12 f.)

Im 8. Kapitel hatten wir diese Haltung als universalen Fallibilismus bezeichnet.[9] Dabei ist es wichtig, nochmals darauf hinzuweisen, dass trotz dieses uneingeschränkten Vorbehaltes gegen sämtliche Begriffe, Urteile,

---

[8] Die Merkmale hedonische Valenz, motivierende Kraft sowie der am Ende des letzten Kapitels beschriebene besondere „Zustimmungscharakter“ unterscheidet die affektiven Erfahrungen von den anderen Erfahrungszuständen, auf die McDowells allgemeine Charakterisierung zutrifft.

[9] Hier besteht eine interessante Parallele zu Überlegungen Merleau-Pontys. Im Rahmen von Bemerkungen zur Struktur der Wahrnehmung findet sich bei Merleau-Ponty eine Passage, die nahezu von McDowell stammen könnte: „[U]nsere Vorstellungen, so begrenzt sie auch in einem bestimmten Moment sein mögen, [sind] der Wahrheit fähig [. . .], indem sie immer unsere Begegnung mit dem Seienden und der Kultur ausdrücken, vorausgesetzt dass wir sie gegenüber dem Bereich der Natur und der Kultur offen halten, die

Einschätzungen, Gefühle und Wertungen deshalb der Gedanke eines *direkten Weltbezugs* für die Fälle, wo die Begriffe angemessen, die Urteile wahr und die Einschätzungen korrekt sind, nicht preisgegeben wird – denn kein guter Grund hindert uns daran, der folgenden Einschätzung McDowells zuzustimmen: „[W]hen we acknowledge the possibility of being misled, we do not deprive ourselves of „taking in how things are" as a description of what happens when one is not misled" (McDowell 1994, 26).[10]

Wir erhalten also in Bezug auf affektive Reaktionen eine wünschenswerte Kombination aus Empirismus (Gefühle sind Erfahrungen, die einen direkten evaluativen Weltbezug ermöglichen), und Rationalismus (Gefühle sind grundlegend geprägt von „Verstandesformen" – den jederzeit vorläufigen Ergebnissen des aktiven Urteilens und Überlegens rationaler Individuen als den Vertretern und Exponenten vernünftiger Gemeinschaften)[11].

Nach dieser sehr allgemeinen Skizzierung der These von der begrifflichen Verfasstheit affektiver Gehalte interessiert natürlich vor allem die Natur der in den affektiven Zuständen „rekrutierten" Begriffe. Als entscheidend werden sich hier die evaluativen Begriffe erweisen – also Begriffe wie „empörend", „bedrohlich", „bewundernswert", „ärgerlich", etc. –, und zudem die Unterscheidung zwischen einer phänomenalen und einer nichtphänomenalen Begriffsverwendung. Im Rahmen der Plausibilisierung der Begrifflichkeitsthese wird es vor allem darum gehen, das personale Vermögen der Begriffsverwendung sowie die Natur begrifflicher Gehalte in

---

sie ausdrücken sollen. Dieser Rückgriff aber steht uns immer offen, gerade insofern wir zeitliche Wesen sind. Die Vorstellung, gerade aufs Ziel zuzugehen, ist eine inkonsistente Vorstellung, wenn man darüber nachdenkt. Was gegeben ist, ist ein Weg, eine Erfahrung, die sich selbst aufhellt, sich berichtigt und den Dialog mit sich und den anderen sucht. Was uns also vor der Auflösung in die einzelnen Augenblicke rettet, ist nicht eine schon ganz fertige Vernunft, sondern – wie man immer gesagt hat – ein natürliches Licht, unsere Offenheit für *etwas*. Was uns rettet, ist die Möglichkeit einer neuen Entwicklung und unser Vermögen, etwas wahr zu machen, selbst wenn es falsch ist, indem wir unsere Irrtümer erneut durchdenken und sie wieder ins Reich des Wahren stellen" (Merleau-Ponty 2003, 42 f.).

[10] Zur Erinnerung noch einmal die Schlüsselpassage des dortigen Zitats, in dem McDowell seinen Fallibilismus bereits explizit für die evaluativen Reaktionen formuliert hat: "The aspiration to understand oneself is an aspiration to change one's responses, if that is necessary for them to become intelligible otherwise than as defective. But although a sensible person will never be confident that his evaluative outlook is incapable of improvement, that need not stop him supposing, of some of his evaluative responses, that their objects really do merit them." (McDowell 1985, 145)

[11] Das Wort „rational" wird hier wieder, wie schon in der zu Beginn der Untersuchung gelieferten Charakterisierung (vgl. Kap. 1), in dem minimalen aber substantiellen Sinne verwendet, dass damit „rationalitätszugängliche" und nicht allein *wirklich* rationale Vorgänge gemeint sind. Vorgänge also, für die rationale Regeln gelten und die sich nur in Bezug auf rationale Regeln angemessen bestimmen lassen, in deren faktischem Vollzug aber durchaus oft und beständig und systematisch gegen diese Regeln verstoßen werden kann. Auch ein Fehlurteil, eine falsche Einschätzung und eine irrige Schlussfolgerung sind also in diesem minimalen Sinne rational.

einer angemessen weiten Form zu explizieren. Wie sich zeigen wird, ist Begrifflichkeit nicht nur dort gegeben, wo offenkundig sprachlich artikulierte Gehalte im Spiel sind. Diese Explikation wird im folgenden Kapitel fortgesetzt, wenn die umfassend verstandene Version der Begrifflichkeitsthese mit der Phänomenalität des Gefühlserlebens in Einklang gebracht werden soll, wobei sich die *narrative Struktur* komplexer affektiver Gehalte als Erscheinungsform ihrer begrifflichen Verfasstheit erweisen wird. Zunächst aber geht es um die Entkräftung der wichtigsten Einwände gegen die These, dass Gefühlsgehalte begrifflich verfasst sind.

10.2 Verteidigung der Begrifflichkeitsthese gegen Einwände I – Inferentialität

In der Philosophie des Geistes ist in den letzten Jahren eine heftige Debatte darüber entbrannt, ob McDowell mit seiner Konzeption von begrifflicher Erfahrung Recht hat, oder ob der Gehalt von Erfahrungszuständen stattdessen als nicht-begrifflich betrachtet werden muss. Im Hinblick auf die Argumente der Gegner der Begrifflichkeitsthese fällt dabei vor allem zweierlei auf: Erstens scheinen sie zumeist ein sehr restriktives Verständnis von Begrifflichkeit zugrunde zu legen, was es ihnen dann vergleichsweise leicht macht, Argumente dagegen vorzubringen. Zweitens erstaunt der große Optimismus, mit dem viele Freunde des *non-conceptual content* auch in Ermangelung einer plausiblen Explikation darauf vertrauen, dass es eine Art von rationaler Beziehung geben müsse, für welche die Begrifflichkeit der rational verbundenen Gehalte keine Rolle spielt.

Als Hauptgegnerin der Begrifflichkeitsthese in der Emotionsdebatte tritt gegenwärtig Sabine Döring auf.[12] Ihre Strategie besteht darin, zunächst ein Verständnis von Begrifflichkeit zu entwickeln, welches sich dann als zu restriktiv erweist, um auf affektive Zustände angewendet werden zu können. Eine entscheidende Rolle spielt dabei die *Inferentialität*: Während es das zentrale Merkmal von Begriffen sei, Inferentialität zu ermöglichen, und begriffliche Gehalte im Begriffssystem einer Person sich dadurch auszeichnen, dass sie in inferentiellen Beziehungen zueinander stünden, gelte genau das für die Gehalte von Erfahrungen im allgemeinen und affektiven Zuständen im besonderen nicht. Wie sich jedoch zeigt, macht es sich Döring bei beiden Punkten etwas zu leicht – es ist weder wirklich klar, ob es sich bei Inferentialität tatsächlich um das Hauptmerkmal des Begrifflichen handelt (wobei es wiederum eine wichtige Frage ist, wie restriktiv oder wie weit Inferentialität ihrerseits verstanden werden sollte), noch lässt sich einfach durch einen

[12] In der Hauptdebatte um die Begrifflichkeit von Erfahrung im allgemeinen heißen die wichtigsten Protagonisten Evans (1982); Crane (1992); Peacocke (1992 u. 2001) sowie Martin (2001).

Verweis auf die bekannten optischen Täuschungen und die wider besseres Wissen persistierenden Gefühle erweisen, dass Erfahrungen und affektive Zustände *generell* nicht in inferentiellen Beziehungen stehen (können). Im Zuge der Behandlung der Inferentialitätsthematik wird sich ein umfassenderes Verständnis von Begrifflichkeit ergeben, dessen wichtigste Bausteine die Artikulierbarkeit sowie die (diskursive) Anschließbarkeit sind. Dieses erweiterte Verständnis wird sich anschließend in der Auseinandersetzung mit anderen zentralen Einwänden gegen die Begrifflichkeitsthese bewähren müssen.

Wie wir schon im letzten Kapitel gesehen haben, trennt Döring das Merkmal der Propositionalität von mentalen Zuständen in zwei Varianten auf, die nicht notwendigerweise zusammen auftreten müssen: Propositional$_F$ sind Zustände, die einer Korrektheitsbedingung unterliegen, d. h. deren Gehalt jeweils ein Sachverhalt ist, bei dem es sich um eine Tatsache handeln soll[13] – Zustände also, bei denen sich nach Wahrheit oder Falschheit bzw. nach „Veridizität" (im Falle von Wahrnehmungen und Gefühlen) fragen lässt. Davon lasse sich Propositionalität$_S$ unterscheiden, bei welcher zur Propositionalität$_F$ noch die sprachliche Artikulierbarkeit des Gehalts (in Form von Aussagesätzen) hinzukomme. Begriffliche Gehalte seien sowohl propositonal$_F$ als auch propositional$_S$, während nicht-begriffliche Gehalte lediglich das Merkmal der Propositionalität$_F$ aufweisen sollen.

Im Abschnitt 7.4. ihrer Habilitationsschrift charakterisiert Döring das Merkmal der Propositionalität$_S$ ausführlicher und im Anschluss an Frege unter dem Stichwort Inferentialität. Als Ausgangspunkt der Erläuterung fungiert Freges Konzeption des *Sinnes* von Ausdrücken. Während die „Bedeutung" eines Ausdrucks bei Frege bekanntlich der Bezugsgegenstand ist, soll der Sinn dasjenige sein, wodurch sich unterschiedliche Ausdrücke, die sich auf denselben Bezugsgegenstand beziehen – also etwa die Ausdrücke „Abendstern" und „Morgenstern" – voneinander unterscheiden. Der Ausdruck „Abendstern" spezifiziert seinen Bezugsgegenstand (den Planten Venus) im Hinblick auf den Umstand, dass er abends am Himmel als erster Stern zu sehen ist, während der Ausdruck Morgenstern denselben Planenten als ersten Stern spezifiziert, der morgens zu sehen ist. Der Sinn eines Ausdrucks ist insofern als die „Art des Gegebenseins des Bezeichneten"

[13] Ich wähle die etwas ungewöhnliche Formulierung, wonach der Gehalt ein Sachverhalt ist, der eine Tatsache sein soll, um das in diesem Zusammenhang verwirrende und eine Fehlauffassung des Weltbezugs präjudizierende „repräsentieren" zu vermeiden. Der Gehalt einer wahren Überzeugung oder einen veridischen Wahrnehmung ist nicht eine „Repräsentation" sondern eine Tatsache. Wir glauben, *dass der Baum im Garten blüht* – wir sehen, *dass der Baum im Garten blüht*, und wenn wir damit richtig liegen, dann ist der Gehalt unserer Überzeugung und unserer Wahrnehmung die Tatsache, dass der Baum im Garten blüht (und damit der blühende Baum selbst), und nicht eine davon noch unterschiedene „mentale Repräsentation" (vgl. McDowell 1994, 26 ff.).

zu verstehen – als die Weise, wie ein Ausdruck das von ihm Bezeichnete spezifiziert.[14] Dieses Verständnis erlaubt es, einer Person auch dann einen Begriff zuzuschreiben, wenn sie nicht alles über den Bezugsgegenstand weiß. So kann jemand den Begriff Abendstern auch dann beherrschen, wenn er nicht weiß, dass der Abendstern die Venus und damit identisch mit dem Morgenstern ist. Allerdings muss die Person über einen grundlegenden Hintergrund an Wissen verfügen, die ihren Begriff des Abendsterns einbettet – so sollte die Person in diesem Fall etwa wissen, dass es sich um einen Himmelskörper handelt, dass es sich um einen raumzeitlich lokalisierten Gegenstand handelt, dass man den Abendstern zu bestimmten Zeiten unter bestimmten Bedingungen am Himmel sehen kann und zu anderen Zeiten und unter anderen Bedingungen nicht, etc. Begriffe basieren auf einem solchen Hintergrund an Wissen, in den sie inferentiell eingebettet sind. Allerdings lässt sich nicht *genau* sagen, über welches Wissen jemand verfügen muss, um einen Begriff wirklich zu beherrschen – wie sich in Kürze noch deutlicher zeigen wird, ist das Verfügen über einen Begriff (sowie über begriffliche Fähigkeiten insgesamt) eine graduelle Angelegenheit. Wer einen Begriff beherrscht, muss jedoch zumindest über wesentliche Teile des für den Begriff konstitutiven inferentiellen Netzwerks verfügen und grundsätzlich in der Lage sein, entsprechende Schlüsse auch zu ziehen. Begriffe sind somit die Konstituenten solcher inferentieller Netzwerke. Bis hierher kann ich Dörings Charakterisierung weitgehend zustimmen:

> Da begriffliche Inhalte wesentlich inferentiell miteinander verknüpft sind, heißt „über einen Begriff zu verfügen" nichts anderes als „imstande zu sein, Begriffe in inferentielle Beziehungen einzubetten". So verstanden fungieren Begriffe als die *inferentiell relevanten Konstituenten der Inhalte mentaler Zustände*. Begriffe sind es, die Denken in der Form inferentieller Beziehungen zwischen Propositionen erst ermöglichen. Um über einen Begriff von etwas zu verfügen, reicht es dementsprechend nicht aus, nur eine einzige Überzeugung über dieses Etwas zu haben. Wer beispielsweise davon überzeugt ist, dass Planeten Himmelskörper sind, der wird zugleich davon überzeugt sein, dass Planeten nicht keine Himmelskörper sind, dass Planeten nicht Himmelskörper und keine Himmelskörper sind, und dergleichen. Vermutlich wird er neben solchen *logischen* auch noch *inhaltliche* Überzeugungen über Planeten haben, dass etwa Merkur, Mars, Erde usw. Planeten sind, Sirius oder der Mond hingegen nicht. Und schließlich werden seine Überzeugungen sensitiv gegenüber *sinnlicher Evidenz* sein: er würde schwerlich glauben, dass Planeten Himmelskörper sind, wäre er nicht disponiert, die visuelle Wahrnehmung bestimmter Strukturen am Himmel als Beleg für diese Überzeugung anzusehen. (Döring im Erscheinen, 256)

[14] Vgl. Frege 1892 – die heutige Debatte um Begriffe und Begrifflichkeit nimmt ihren Ausgang ausdrücklich bei Freges Begriff des *Sinnes* und nicht bei Freges eigenem Verständnis von Begriffen, wie er es z. B. in seiner Schrift „Funktion und Begriff" oder in der „Begriffsschrift" artikuliert.

Wie sich allerdings in den folgenden Passagen von Dörings Text zeigt, versteht Döring Aussagen wie „begriffliche Inhalte sind wesentlich inferentiell miteinander verknüpft“ und „imstande (...) sein, Begriffe in inferentielle Beziehungen einzubetten“ in einem sehr strikten Sinne. Dass begriffliche propositionale$_F$ Gehalte „inferentiell miteinander verknüpft sind“ und dass „Begriffe wesentlich dadurch charakterisiert sind, dass sie Inferentialität ermöglichen“ (vgl. S. 257) wird in Dörings strikter Lesart zu einem regelrechten *knock-down*-Kriterium für die Begrifflichkeitsthese. Denn Fälle, in denen es der Person aus irgendwelchen Gründen nicht gelingt, den inferentiellen Anforderungen eines mentalen Gehaltes Genüge zu tun, sollen direkt als Belege für die nicht-begriffliche Verfasstheit dieser Gehalte dienen. Damit wird ein ganzes Spektrum von schwächeren Lesarten der Inferentialitätsanforderung einfach ausgeblendet. So soll bereits die Tatsache, dass Wahrnehmungen und affektive Zustände im Lichte besseren Wissens persistieren können, dafür sprechen, dass Zustände dieser Art *generell* nicht in inferentiellen Beziehungen zu anderen Zuständen stehen, was wiederum ein einschlägiges Argument gegen die begriffliche Verfasstheit dieser Zustände sein soll:

> Dafür, daß weder Emotionen noch sinnliche Wahrnehmungen in inferentiellen Beziehungen zu anderen Zuständen stehen, spricht bereits die im ersten Abschnitt dieses Kapitels konstatierte Tatsache, daß ihr repräsentationaler Inhalt im Lichte besseren Wissens nicht zwangsläufig revidiert wird. Für den Fall der sinnlichen Wahrnehmung illustriert dies etwa die Müller-Lyer-Täuschung, oder der Stab, der aus dem Wasser ragt und den man auch dann noch als geknickt wahrnimmt, wenn man weiß, daß er in Wahrheit gerade und die täuschende Sinneswahrnehmung durch die unterschiedlichen Lichtbrechungseigenschaften von Luft und Wasser zu erklären ist. (257 f.)

Ein einschlägiges Argument gegen die inferentielle Relevanz von Wahrnehmungs- und Gefühlsgehalten ergibt sich daraus jedoch nur bei Hinzunahme einer weiteren Prämisse: es müsste angenommen werden, dass es *nur dort* erlaubt ist, von Inferentialität zu sprechen, wo ein Großteil der zulässigen Schlüsse nicht nur potentiell, sondern jederzeit faktisch korrekt gezogen werden. Ein inferentiell wirksamer Gehalt wäre dann ein Gehalt, der im Lichte besseren Wissens sofort revidiert würde, und aus dem ansonsten selbst wiederum gleichsam automatisch die zulässigen Konsequenzen gefolgert würden. Doch es ist klar, dass es solche Gehalte nicht gibt. Schließlich lassen sich selbst bei Überzeugungen – deren inferentielle Eingebundenheit niemand ernsthaft bestreiten würde – Trägheitsphänomene beobachten. Nicht jede Überzeugung wird im Lichte besseren Wissens umstandslos aufgegeben. Und schon gar nicht wird jede potentielle Schlussfolgerung aus einem gegebenen Bestand an Überzeugungen auch wirklich gezogen. Dass ein mentaler Zustand kraft seines Gehaltes „in inferentiellen Beziehungen zu anderen Zuständen steht“ kann demnach nicht

heißen, dass *alle* oder auch nur die meisten potentiell zulässigen Schlüsse vom Subjekt des Zustands auch tatsächlich gezogen werden. Es heißt lediglich zum einen, dass die Person gewisse Inferenzen ziehen *sollte* und andere ziehen *könnte*, und zum anderen, dass die Person auch in hinreichend vielen Fällen zumindest im Prinzip *in der Lage sein muss*, die entsprechenden Schlüsse auch tatsächlich zu ziehen – denn wäre sie es nicht, so wären wir nicht mehr berechtigt, sie überhaupt als Subjekt von durch rationale Beziehungen verbundenen mentalen Zuständen zu betrachten.

Natürlich ist dieses zweite Kriterium einigermaßen vage, da sich kein Minimalbestand an rationalen Fähigkeiten exakt angeben lässt. Doch diese Vagheit ändert nichts daran, dass sich in den praktisch relevanten Fällen zumeist recht sicher sagen lässt, ob wir es mit einem rationalen Subjekt zu tun haben oder nicht. Im Rahmen einer rationalitätsorientierten Theorie des Geistes bzw. der Personalität gilt dann folgendes: Wenn hinreichend viele rationale Fähigkeiten vorhanden sind und diese auch in hinreichend vielen Fällen aktualisiert werden, dann lassen sich vor diesem Hintergrund charakteristische Einschränkungen der rationalen Kapazitäten verzeichnen. Und an dieser Stelle kommen die Charakteristika von Wahrnehmungen und affektiven Zuständen ins Spiel. Bei Zuständen dieser Art sind faktisch gewisse rationale Vollzüge eingeschränkt oder sogar ganz außer Kraft gesetzt. Wahrnehmungen persistieren im Lichte besseren Wissens. Das heißt, sie können nicht in derselben Weise wie etwa Überzeugungen mittels rationaler Überlegungen beeinflusst werden. Bei manchen Gefühlen gilt dies in noch stärkerem Maße, wie wir am Ende des letzten Kapitels gesehen haben. Das Gefühl persistiert nicht nur in Form einer „Erscheinung", sondern motiviert überdies Handlungen, die in seinem Lichte rational wären, nicht jedoch im Lichte der „offiziellen" Urteile und Überzeugungen des Fühlenden.

Gleichwohl erfüllen sowohl Wahrnehmungen als auch Gefühle rationale Rollen. Wir können ihre Gehalte für bare Münze nehmen und ihnen gemäß urteilen – die resultierenden Urteile bzw. Überzeugungen gehen in unser Überzeugungssystem ein und spielen dort dieselbe rationale Rolle wie andere Überzeugungen auch. Unabhängig davon, wie „rational widerständig" sich Erfahrungszustände bisweilen zeigen, ist dies die gewöhnliche epistemische Route: Personen gelangen zu Wissen über die Welt durch Erfahrung, folglich fungieren die Gehalte von Erfahrungszuständen *im Normalfall* als Gründe für Überzeugungen mit empirischem Gehalt. Was in den Fällen geschieht, die keine Normalfälle sind, ist zunächst einmal als *design limitation* zu behandeln – eine Folge unserer Beschränktheit als endliche Naturwesen.[15] Döring dreht diese Betrachtungsweise um, indem sie diese

[15] Wobei es gut möglich ist, dass diese Effekte, die vom Standpunkt der *epistemischen* Rationalität als Beschränkungen – genauer: als Quellen von Irrationalität – erscheinen, aus

Beschränktheiten zu einem entscheidenden Charakteristikum von Erfahrungszuständen erklärt.

Noch schwerer wiegt indes, dass bei Döring – und anderen Befürwortern des *non-conceptual content* – der simple Schritt vom Erfahrungszustand zum gleich lautenden Erfahrungsurteil als Konzeptualisierung eines zuvor unkonzeptualisierten Gehaltes verstanden werden muss. Der unkonzeptualisierte Zustand soll den begrifflichen Zustand begründen. Es ist jedoch nicht zu sehen, wie dies von statten gehen soll, zumal die Alternative so einfach ist. Wenn man annimmt, dass sowohl Erfahrungszustände als auch Urteile begriffliche Gehalte haben, dann kann man den Akt des Urteilens – das „für bare Münze Nehmen" des Erfahrungsgehaltes – als unproblematisch verstehen. Dann kann man sogar, wie McDowell, von einer nicht-inferentiellen Rechtfertigung sprechen. Der Schritt vom Wahrnehmungszustand zum Wahrnehmungsurteil ist keine Schlussfolgerung, weil ja beide Zustände den gleichen Gehalt haben. Gleichwohl kann dieser Übergang ohne Probleme als eine Rechtfertigung betrachtet werden – aber eben nur unter der Voraussetzung, dass der Wahrnehmungszustand bereits einen begrifflichen Gehalt hat. „Ich *weiß, dass es draußen regnet*, weil ich aus dem Fenster geschaut und *gesehen habe, dass es draußen regnet*", wäre demnach die Artikulation einer Rechtfertigungsbeziehung, ohne dass darin eine Schlussfolgerung zum Ausdruck käme. Wir können dies eine „Rechtfertigung durch Identität des Gehalts" nennen und verleihen damit der metaphorischen Rede vom „für bare Münze Nehmen" einer Wahrnehmung oder eines affektiven Zustands einen klaren Sinn. Nähme man hingegen an, der Wahrnehmungsgehalt sei nicht-begrifflich, wäre vollkommen unklar, was das „für bare Münze Nehmen" und die Rede von einer Rechtfertigung in diesem Zusammenhang besagen sollte.[16]

Aus diesem Grund ist es deutlich attraktiver, das Merkmal der Begrifflichkeit von mentalen Gehalten in einem deutlich umfassenderen Sinne zu verstehen, als Döring dies vor dem Hintergrund ihrer unangemessen strikten Auffassung von Inferentialität tut.[17] Nicht „*jederzeit faktisch* inferentiell

---

anderer Perspektive als durchaus nützlich und insofern wiederum als in gewissem Sinne „rational" erscheinen können. So kann hartnäckig persistierende und in starkem Maße motivational wirksame Furcht unter gewissen Bedingungen eine sehr wirkungsvolle Überlebenshilfe sein und insofern z. B. unter evolutionären Gesichtpunkten durchaus als „rational" erscheinen.

[16] Döring räumt immerhin ein, dass sie über keine Konzeption einer solchen Rechtfertigungsbeziehung verfüge und dass ihr auch keine bekannt sei, doch sie geht davon aus, „dass sich die erforderliche Erklärung erbringen und auf die nichtbegrifflichen Inhalte von Emotionen übertragen lässt" (Döring *im Erscheinen*, 322). Diese Zuversicht scheint mir unbegründet zu sein – soweit ich sehe, ist hier der Wunsch Vater des Gedankens.

[17] Wie unangemessen strikt Dörings Konzeption von Inferentialität ist, wird auch in der folgenden Passage nochmals deutlich, in der Döring im Anschluss an Crane (1992) den Umstand, dass Wahrnehmungen und affektive Zustände auch nicht *untereinander* infe-

eingebunden“ ist das gesuchte Merkmal, sondern stattdessen: „*potentiell* inferentiell relevant“. McDowell bezeichnet letzteres treffend als „Artikulierbarkeit“: Gründe müssen sich artikulieren lassen (vgl. McDowell 1994, 165 f.). Begriffliche Gehalte sind dann solche, die einer Person *prinzipiell* in dem Sinne zugänglich und verfügbar sind, als die Person sie artikulieren und als Grund für weitere – inferentiell oder durch Identität des Gehalts mit ersteren verbundenen – begrifflichen Zuständen anführen *kann*. Die Betonung liegt auf dem „kann“, weil es ausreicht, wenn eine Person diese Fähigkeit hat und sie auch hinreichend oft ausübt. Schließlich sind Schlussfolgerungen etwas, was eine Person tut, und nicht etwas, was automatisch und ohne ihr Zutun abläuft. Sobald jedoch das Tun einer Person ins Spiel kommt, kommen auch die Fehlbarkeit, Irrtumsanfälligkeit, und eben eventuell auch prinzipielle Blockaden und Einschränkungen ins Spiel. Daher spricht die Tatsache, dass es keine inferentielle Route vom „besseren Wissen“ zum konkreten Gehalt einer Wahrnehmungstäuschung zu geben scheint, nicht gegen die potentielle inferentielle Rolle von Wahrnehmungsgehalten.[18]

Die zu Beginn des Kapitels gelieferte Begründung für die Begrifflichkeitsthese hält also den Einwänden von Döring stand: Die Gehalte von Wahrnehmungs- und affektiven Zuständen fungieren als Gründe für Urteile; Gründe jedoch sind begrifflich verfasst, weil nur begriffliche Gehalte in Rechtfertigungsbeziehungen stehen können. McDowells Artikulierbarkeitsbedingung kann als Explikation der zweiten Teilthese verstanden werden: Gründe, die Urteile rechtfertigen, müssen solche Gründe sein,

---

rentiell verbunden zu sein scheinen, als schlagendes Argument gegen ihre begriffliche Verfasstheit betrachtet: „Auch untereinander stehen weder sinnliche Wahrnehmungen noch Emotionen in inferentiellen Beziehungen. Wer sieht, dass die Katze auf der Matratze liegt, und ferner sieht, dass die Katze ein blaues und ein grünes Auge hat, der kann daraus keine *sinnliche Wahrnehmung folgern* mit dem Inhalt, dass die Katze auf der Matratze liegt *und* ein blaues und ein grünes Auge hat. Wenn das Auf-der-Matratze-liegen und das Ein-blaues-und-ein-grünes-Auge-Haben zum Zeitpunkt der Wahrnehmung gleichzeitig erfasst werden, dann besteht der Inhalt der Wahrnehmung natürlich von vornherein darin, dass die Katze auf der Matratze liegt und ein blaues und ein grünes Auge hat. Doch wenn zunächst nur wahrgenommen wird, dass die Katze auf der Matratze liegt, und erst zu einem späteren Zeitpunkt, dass sie ein blaues und ein grünes Auge hat, dann kann hieraus lediglich die *Überzeugung abgeleitet* werden, dass die Katze auf der Matratze liegt und ein blaues und ein grünes Auge hat. Im ersten Fall sind beide Eigenschaften der Katze Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung, im zweiten Fall liegen zwei sinnliche Wahrnehmungen vor, aus denen keine dritte sinnliche Wahrnehmung deduziert werden kann, sondern immer nur eine Wahrnehmungsüberzeugung.“ (Döring *im Erscheinen*, 259 f.) Es scheint mir evident, dass diese Überlegungen nur im Verbund mit übermäßig strikten zusätzlichen Prämissen etwas gegen die Begrifflichkeitsthese ausrichten können.

[18] Vgl. zudem Brewer 1999, 176 für eine denkbar einfache Zurückweisung des Arguments, demzufolge die Persistenz von Illusionen gegen die Begrifflichkeit der Wahrnehmung spreche.

aufgrund derer die Person ein solches Urteil fällt. Es geht nicht um *irgendwelche* Gründe, die zwar das Urteil rechtfertigen würden und die überdies auch „objektiv gültig" sein mögen, von denen jedoch das urteilende Subjekt selbst nichts weiß. Gefragt sind motivierende Gründe, die das Urteil nach rationalen Gesichtspunkten und zudem auch *aus der Sicht der urteilenden Person* angemessen machen. Das heißt aber, dass der Person ihre Gründe verfügbar sein müssen – und das heißt wiederum nichts anderes, als dass die Gründe sich durch Begriffe charakterisieren lassen müssen, über die die Person selbst verfügt. Das ist mit der Artikulierbarkeitsbedingung gemeint.[19] Anders herum ist alles, was eine Person artikulieren und in mögliche Rechtfertigungen ihrer Urteile oder sonstiger propositionaler Zustände einfließen lassen kann, damit bereits begrifflich verfasst. Daher ist der Eindruck durchaus korrekt, dass McDowell die begriffliche Verfasstheit von mentalen Gehalten in einem sehr weiten Sinne versteht. Begrifflich verfasst ist alles, was für ein Subjekt als Grund für ein Urteil, eine Handlung oder einen anderen propositionalen Zustand fungieren kann – und das kann natürlich buchstäblich „alles Mögliche" sein.

Vermutlich erregt die Begrifflichkeitsthese deshalb mehr Anstoß, als sie verdient, weil sie immer wieder auf charakteristische Weise missverstanden wird. Es ist jedoch nicht ganz leicht, dieses Fehlverständnis (bzw.: diese „Familie" von ähnlich strukturierten Missverständnissen) hinreichend explizit zu machen, ohne dabei eine Verfälschung oder Trivialisierung der Begrifflichkeitsthese zu riskieren. Einen ersten Hinweis können wir McDowells Versuch der Abwehr des Idealismus-Vorwurfs gegen seine Position entnehmen. Er weist in diesem Kontext auf die Doppeldeutigkeit von Wörtern wie „Gedanke" oder „Wahrnehmung" hin, mit denen einerseits die *Akte* des Denkens oder Wahrnehmens, andererseits aber auch das in solchen Akten Gedachte bzw. Wahrgenommene, also Gedanken- bzw. Wahrnehmungs*gehalte* bezeichnet werden:

> "Thought" can mean the *act* of thinking; but it can also mean the *content* of a piece of thinking: what someone thinks. Now if we are to give due acknowledgment to the independence of reality, what we need is a constraint from outside *thinking* and *judging*, our exercises of spontaneity. The constraint does not need to be from outside *thinkable contents*. It would indeed slight the independence of reality if we equated facts in general with exercises of

[19] Sehr erhellend sind diesbezüglich die Rekonstruktionen von Bill Brewer im 5. Kapitel von *Perception and Reason*. Dort findet sich die folgende Charakterisierung von begrifflichen mentalen Zuständen: „A mental state is conceptual if and only if it has a representational content that is characterizable only in terms of concepts which the subject himself must possess and which is of a form which enables it to serve as a premise or the conclusion of a deductive argument, or of an inference of some other kind (e.g. inductive or abductive). Thus, conceptual states are capable of providing inferential justifications for the subject and can be given inferential justifications by him: they are 'open to reflection about ... [their] own rational credentials' (McDowell 1994, p. 47)." (Brewer 1999, 149 f.)

> conceptual capacities – acts of thinking – or represented facts as reflections of such things; or if we equated perceptible facts in particular with states or occurrences in which conceptual capacities are drawn into operation in sensibility – experiences – or represented them as reflections of such things. But it is not idealistic, as that would be, to say that perceptible facts are essentially capable of impressing themselves on perceivers in states or occurrences of the latter sort; and that facts in general are essentially capable of being embraced in thought in exercises of spontaneity, occurrences of the former sort. (McDowell 1994, 28)

McDowells These von der Begrifflichkeit der Erfahrung besteht im Kern aus nicht mehr als diesem einfachen Gedanken: Was der Fall sein kann, lässt sich denken – und wenn die Welt, wie Wittgenstein im Tractatus sagt, die Gesamtheit der Tatsachen ist (also alles was der Fall ist), dann gilt: „The world is embraceable in thought" (33). Entscheidend ist, wie wir das verstehen, was McDowell hier als „thinkable contents" bezeichnet – diese Gehalte sind keine von den Tatsachen, die wir im Denken, Urteilen oder Wahrnehmen erfassen, verschiedenen repräsentationalen Strukturen, sondern diese Tatsachen selbst, die sich uns in unseren Wahrnehmungs*akten* gleichsam „aufdrängen" können und in Folge dessen unsere Urteile rechtfertigen. So sind Sätze wie die folgenden zu verstehen: „[T]he sort of thing one can think is the same as the sort of thing that can be the case" (28) oder "[T]here is no gap between thought, as such, and the world" (27). Die begrifflichen Gehalte sind keine irgendwie beschaffenen „inneren Repräsentationen", die sich zwischen das denkende und wahrnehmende Subjekt und die gedachten oder wahrgenommenen Tatsachen schieben, sondern die Tatsachen selbst stehen im *order of justifications*, und die Erfahrung kann dementsprechend als ein *Offensein* für die Weise, wie die Welt ist, betrachtet werden. Die Begrifflichkeit der Erfahrung ist folglich als die *Ermöglichungsbedingung einer rationalen Aufnahmefähigkeit für die Beschaffenheit der Welt* zu verstehen und darf nicht im Übereifer „ontologisiert" und konkretistisch missverstanden werden – so, als wären Begriffe irgendwelche mentalen „Gegenstände", die einem realen Prozess, genannt Erfahrung, als solche involviert wären.[20]

Alles, was in dieser Weise in der Erfahrung „aufgenommen" und in Rechtfertigungen eingehen kann, ist damit begrifflich verfasst. Und spätestens jetzt verstehen wir, dass dies in der Tat „alles" sein kann: Alles, was wir sehen, hören, riechen, schmecken, ertasten etc. kann entsprechende Urteile rechtfertigen und somit unser Wissen vermehren. Alles für uns wahrnehmungsmäßig Diskriminierbare ist damit potentiell inferentiell relevant. Und das ist – wie McDowell in der zitierten Passage klarstellt – keinesfalls ein „magisches Vermögen" und bedarf keinerlei idealistischer

[20] Ein emphatisches Plädoyer für dieses Verständnis des geistigen Weltbezugs stammt von Sebastian Rödl vorgelegt (vgl. Rödl 2005).

Annahme (wie die der „Geistabhängigkeit“ der Welt), sondern lediglich die denkbar einfache und nahe liegende Interpretation eines für uns völlig alltäglichen Zusammenhangs: Jemand urteilt, *dass sich etwas so und so verhält*, weil er gesehen (gehört, gerochen, gefühlt. . .) hat, *dass es sich und so verhält*.

Die mannigfachen Fehlauffassungen der Begrifflichkeitsthese machen aus dieser These üblicherweise mehr, als in diesem eigentlich trivialen Zusammenhang zwischen Tatsachen und unseren Wahrnehmungs- und Urteilsgehalten steckt. Grob gesagt scheint es sich um Spielarten eines *fallacy of misplaced concreteness* zu handeln: Während begriffliche Gehalte in McDowells Sinne nicht mehr sind als die Elemente möglicher Rechtfertigungsbeziehungen, verstehen die Kritiker unter Begriffen konkrete „geistige Entitäten“, mit denen das wahrnehmende und urteilende Subjekt irgendwie innerlich „hantiert“, wenn es wahrnimmt oder urteilt. In einer in einem gewissen Sinne durchaus berechtigten Analogisierung mag man sich begriffliche Gehalte als Sätze vorstellen – doch wenn man das dann so versteht, dass eine begrifflich verfasste Wahrnehmung gleichsam das „innerliche Aufsagen“ des entsprechende Satzes („Ich sehe einen weinroten Pullover“) sein müsse, dann hat man den Punkt gründlich missverstanden. Gemeint ist lediglich: das Sehen des weinroten Pullovers konstituiert einen Grund für das Urteil, dass dort ein weinroter Pullover ist, und diesen Grund muss das urteilende Subjekt artikulieren können – also *auf Nachfrage* als Begründung seines Urteils angeben können. Erst dann, im Zuge dieser (zumeist nachträglichen) Artikulation kommt die explizite sprachliche Struktur ins Spiel. Das faktische Instantiieren begrifflicher Gehalte setzt also lediglich die Sprach- und damit Artikulations*fähigkeit* voraus, und keineswegs schon die faktische Versprachlichung eines jeden instantiierten begrifflichen Gehalts.[21]

[21] Der tiefere Grund für das beharrliche Auftreten solcher Fehldeutungen dürfte ein tief verwurzeltes, implizit repräsentationalistisches Verständnis des Weltbezugs sein. Immer wieder wird eine Ebene zwischen die wahrnehmende und denkende Person und die wahrgenommene und gedachte Welt eingeschoben, welche als Bindeglied, als Vermittler zwischen Subjekt und Welt konzipiert wird. McDowell zeigt, dass man ohne eine solche repräsentationale Ebene auskommen kann – was ja auch deshalb erfreulich ist, weil die Naturalisierungsversuche mentaler Repräsentationen bisher ausnahmslos als gescheitert betrachtet werden müssen (vgl. z. B. Keil 1993, Haugeland 1996, Kemmerling 1997). Aus naturalistischer Sicht ist ein kohärenter Anti-Repräsentationalismus daher eine wünschenswerte Option. Darauf hat zuletzt Joseph Rouse in seiner bemerkenswerten Verteidigung des Naturalismus hingewiesen, in deren Rahmen er einen detaillierten Anti-Repräsentationalismus ausarbeitet (vgl. Rouse 2002).

10.3 Verteidigung der Begrifflichkeitsthese gegen Einwände II

10.3.1 Direkte Objektwahrnehmung als Gegenbeispiel

Es gibt eine Reihe weiterer häufig vorgebrachter Einwände gegen die Begrifflichkeitsthese, denen wir uns nun zuwenden.[22] Einer dieser Einwände verweist auf die beiden üblichen Arten, wie wir Erfahrungszustände zuschreiben: wir schreiben Erfahrungszustände nicht nur in propositionaler Form zu („Karl sieht, dass eine Flasche Bier im Kühlschrank ist"), sondern auch mit Wendungen, die eine direkte Objektwahrnehmung zu implizieren scheinen („Karl sieht eine Flasche Bier"). Während es bei den propositionalen Zuschreibungen plausibel erscheint, dass sie auf begriffliche Gehalte Bezug nehmen, könne das von letzteren nicht behauptet werden – das Sehen eines Gegenstandes simpliciter scheint keinen begrifflichen Gehalt zu erfordern. Das läuft auf die These hinaus, dass es auch bei Personen (bzw. bei Wesen mit einer mentalen Ausstattung wie der unsrigen) Weisen des Wahrnehmens gibt, die kein Wahrnehmen von etwas *als etwas* sind. Man könne, so muss der Vertreter dieses Einwands unterstellen, bei einer Person durchaus davon reden, dass sie eine Bierflasche sehe, ohne sie *als Bierflasche* zu sehen – und auch ohne sie als irgendetwas anderes zu sehen, das die Person mit ihren begrifflichen Ressourcen charakterisieren könnte.[23] Dieser Einwand lässt sich leicht parieren: Zwar kann man durchaus eine Bierflasche sehen, ohne sie als Bierflasche zu sehen, doch daraus folgt nicht, dass eine normal entwickelte und im Vollbesitz ihrer perzeptiven Fähigkeiten befindliche Person etwas sehen kann, ohne es als etwas zu sehen. Wenn wir die Bierflasche nicht als Bierflasche sehen, dann sehen wir sie vielleicht nur als Flasche oder nur als Gegenstand einer bestimmten Größe und Form oder gar nur als vage Form in unserem visuellen Feld – aber wir sehen sie jedes Mal *als etwas*. Andernfalls würde der Unterstellung, dass wir überhaupt wahrnehmen, die Grundlage entzogen. Wenn kein Gehalt generiert wird, der in einer noch so vagen Form im Rahmen des für die Person Artikulierbaren angesiedelt ist, dann haben wir es nicht mit einem Wahrnehmungszustand zu tun. Dass wir Wahrnehmungen auch in der genannten nicht-propositionalen Form zuschreiben, erweist sich somit als eine sprachliche Gepflogenheit ohne Tiefgang – der Schluss von ihr auf die Verfasstheit der zugeschriebenen Gehalte ist unzulässig.

---

[22] Vgl. zu den folgenden drei Abschnitten die ausführlichen Diskussionen in McDowell 1994, 56-65 sowie 162-174, in Brewer 1999, Kap. 5 sowie in Willaschek 2003, §§ 53-58.

[23] Dieser Einwand geht auf Fred Dretske zurück, der zwischen bloßer „sense perception" (nicht-begrifflich) und anspruchsvollerer „cognitive perception" (begrifflich) unterscheidet (vgl. Dretske 1990, 132). Im ersten Fall sehen wir Objekte, im zweiten Tatsachen. Vgl. auch Willaschek 2003, 269 ff.

10.3.2 Die Erfahrung von Tieren und Säuglingen

Ein weiterer sehr verbreiteter Einwand betrifft die Erfahrung von Tieren und Säuglingen: Bei ihnen handelt es sich nicht um Begriffsverwender, doch gleichwohl um Wesen, die Erfahrungen zu machen scheinen. Die These von der begrifflichen Verfasstheit der Erfahrung scheint hingegen zu implizieren, dass Tiere und Säuglinge keine Erfahrungen machen können. Dieser Befund ist jedoch kontraintuitiv und soll daher als Grundlage einer *reductio ad absurdum* der Begrifflichkeitsthese fungieren. Bei vielen Theoretikern scheint eine Überlegung dieser Art überhaupt die zentrale Motivation für die Annahme von nicht-begrifflichen mentalen Gehalten zu sein: Solche Gehalte könnten das sein, was die Erfahrung von Tieren und Säuglingen mit der Erfahrung von begrifflich artikulationsfähigen Wesen (Personen) gemeinsam hat.[24] Eine Konzeption des nicht-begrifflichen Gehalts ließe sich somit zur Grundlage von entwicklungspsychologischen und evolutionstheoretischen Kontinuitätsannahmen machen. Insbesondere im Umkreis der Kognitionswissenschaft ist die Annahme eines strukturellen und entwicklungsmäßigen Kontinuums zwischen den mentalen Kapazitäten niederer Lebewesen und denen von Personen bereits nahezu zu einer Selbstverständlichkeit geworden, für die nicht mehr eigens argumentiert werden muss.

So wichtig es auch ist, in Bezug auf Tiere und Säuglinge eine plausible Konzeption von „Erfahrung“ vorzulegen, die es uns erlaubt, die im Alltag übliche und selbstverständliche Anwendung mentaler Prädikate auf diese Lebewesen zu rechtfertigen, so leicht können wir es uns dennoch bei der Abwehr des Einwands machen: Der Einwand setzt in unzulässiger Weise voraus, dass sich von „Erfahrung“ nur dort sprechen lässt, wo Gehalte einer bestimmten Art generiert werden. Die Möglichkeit, dass es neben der begrifflich verfassten noch weitere Formen von Erfahrung gibt, in denen keine begrifflichen Fähigkeiten zur Anwendung kommen, würde damit vor jeglicher Argumentation einfach ausgeschlossen. Dabei könnte es durchaus sein, dass es sich im Falle nicht-begriffsfähiger Lebewesen um andersartig strukturierte Erfahrungszustände handelt. Sobald der Vertreter der Begrifflichkeitsthese hier auch nur die Ansätze einer plausiblen Konzeption skizziert, die dem, was wir über Tiere und Säuglinge sicher wissen, angemessen Rechnung trägt, hat er den Vertreter einer nur intuitiv (oder gar nicht) begründeten Kontinuitätsannahme in die Defensive gedrängt. Bereits die Annahme von „differential response mechanisms“, die es dem Tier erlauben, auf Umweltbegebenheiten differenzierend zu reagieren und entsprechende Verhaltenssequenzen in Gang zu setzen, reichen im Prinzip als Grundlage einer Zuschreibung von Wahrnehmungsfähigkeiten aus

[24] Bei Evans (1982, 124) und Dretske (1990, 131) scheinen Überlegungen dieser Art im Hintergrund zu stehen.

(ob man dafür dann den eher philosophisch anspruchsvollen Ausdruck „Erfahrung“ verwenden möchte oder nicht ist letztlich eine nachrangige terminologische Frage).[25]

10.3.3 Die „Feinkörnigkeit“ der Erfahrung

Der gewichtigste Einwand ist derjenige, der sich hinter dem Slogan „Feinkörnigkeit der Erfahrung“ verbirgt: Unsere Erfahrung besitzt eine Dichte und einen Detailreichtum, der sich in sprachlichen Artikulationen unserer Erfahrungsgehalte anscheinend nicht angemessen wiedergeben lässt. Die Diskrepanz zwischen der Wahrnehmung des roten Pullovers und dem Gehalt des Satzes „Ich sehe einen roten Pullover“ scheint eklatant. Ebenso die zwischen Artikulationen des Gehalts affektiver Zustände und dem Gefühlsgehalt selbst – wenn wir beispielsweise wahrheitsgemäß sagen, dass Karl eifersüchtig auf seine Freundin ist, weil diese sich mit ihrem Chef so gut versteht, dann liefern wir damit eine grobe Charakterisierung der inhaltlichen Struktur von Karls Gefühl, aber keineswegs den vollen Gehalt seiner Eifersucht.[26] Dieser scheint sich einem zufrieden stellenden sprachlichen Zugriff zu entziehen – selbst eine ausführliche, detailreiche Beschreibung aus Sicht des Fühlenden scheint uns bestenfalls eine mehr oder minder angemessene Annäherung zu liefern.

Der Einwand bezieht seine Überzeugungskraft aus der stillschweigenden Annahme, die Begriffe, über die eine Person verfügt, beschränkten sich auf die Kenntnis eines fixierten Bestandes an Begriffswörtern – im Bereich der Farben also etwa auf Wörter wie „hellgrün“, „ockergelb“, „grauschwarz“, „ultramarinblau“, „karminrot“, etc – im Bereich der Gefühle auf Wörter wie „stechender Schmerz“, „Eifersucht“, „Melancholie“, „unbehaglich“, etc. Da es aber ein kontinuierliches Spektrum von Farbschattierungen (und vermutlich auch von „Empfindungstönungen“) gibt, ist klar, dass die möglichen Farbwahrnehmungen deutlich feinkörniger sind als jedes noch so reichhaltige Repertoire an Farbwörtern dieser Art.[27] Der so argumentierende Kritiker vergisst jedoch, dass ein Begriffsverwender nicht nur über solche rein deskriptiven Begriffe verfügt, mit denen er

[25] So wie hier skizziert argumentieren McDowell (1994, 63 ff. u. 114 ff.) und Willaschek (2003, 268 u. 279 f.).

[26] Dies gilt um so mehr, als ja die hier entwickelte Konzeption affektiver Zustände den intentionalen und den phänomenalen Gehalt von Gefühlen als unentwirrbar verwoben betrachtet. Wir können uns also nicht auf eine Position zurückziehen, in der sich das Intentionale vom Phänomenalen trennen und separat artikulieren ließe. Zur These von der „Verwobenheit“ des intentionalen und des phänomenalen Gehalts erfolgen ausführliche Erörterungen in den folgenden Kapiteln (11-13).

[27] Ich bleibe zunächst beim Beispiel der Farbwahrnehmung, weil sich der allgemeine Punkt dort leichter verdeutlichen lässt. Die Übertragung auf den komplexeren Fall der Gefühle erfolgt separat im Anschluss.

Gegenständen ganz unabhängig davon, ob sie ihm aktuell in der Wahrnehmung gegeben sind, Eigenschaften zuschreiben kann, sondern zudem über *demonstrative Begriffe*, die sich mit Hilfe von Demonstrativpronomen auf unmittelbar in der Erfahrung präsente Eigenschaften beziehen lassen. Aus deskriptiven Begriffen wie „Farbschattierung" oder „Blauton" können durch Hinzufügung von Demonstrativpronomen und in Gegenwart eines wahrnehmbaren Vorkommnisses der entsprechenden Eigenschaft demonstrative Begriffen wie „*diese* Farbschattierung" oder „*dieser* Blauton" gebildet werden. Mit Hilfe solcher Begriffe kann eine Person jegliche der ihr möglichen perzeptiven Diskriminierungen sprachlich artikulieren.[28]

Nun handelte es sich bei diesen Konstrukten nicht um Begriffe, wenn sie sich *ausschließlich* bei perzeptiver Präsenz ihrer semantischen Werte anwenden ließen. Wäre letzteres der Fall, hätte der Vertreter einer Theorie nicht-begrifflicher Wahrnehmungsgehalte gewonnen, denn Begriffe müssen sich auch losgelöst von ihrer Instantiierung in Wahrnehmungen anwenden lassen.[29] Wenn wir jedoch betrachten, wie wir uns üblicherweise auf qualitative Wahrnehmungseindrücke beziehen, dann erscheint die Annahme, dass es sich dabei um die Aktualisierung begrifflicher Fähigkeiten handelt, durchaus plausibel. So beziehen wir uns auch dann noch mit Hilfe des entsprechenden demonstrativen Begriffs auf einen Farbton, wenn wir diesen nicht mehr im Blick haben – etwa in Urteilen wie „Das Blau des Teppichs hier ist dasselbe wie jenes Blau, das Du mir vorhin gezeigt hast". Dass solche demonstrativen Begriffe durchaus kurzlebig sein mögen (in Abhängigkeit von der Erinnerungsleistung des Begriffsverwenders), ist kein Argument gegen ihre Existenz, solange sie für einen gewissen Zeitraum Urteile ermöglichen, die in Abwesenheit der ursprünglich zu ihrer Ausprägung führenden Eigenschaft gefällt werden (vgl. auch Brewer 1999, 171 f.).

Nun unterscheiden sich die demonstrativen Begriffe durchaus deutlich von nicht-demonstrativen Begriffen. Wer nicht über Erfahrungen der richtigen Art verfügt, kann die entsprechenden Begriffe nicht bilden. Demonstrative Begriffe sind in einem starken Maße erfahrungsabhängig. Dies ist ein Merkmal, das sie mit den evaluativen Begriffen teilen, die wir in der Diskussion des ontologischen Status der Bedeutsamkeit (Kapitel 8) bereits kurz diskutiert haben. Auch Begriffe wie „bedrohlich", „ärgerlich", „beneidenswert" etc. lassen sich zunächst nicht unabhängig von den entsprechenden evaluativen Erfahrungen (affektiven Zuständen) verstehen, auch

[28] Auch diese Argumentation geht auf McDowell zurück: „Why not say that one is thereby equipped to embrace shades of colour within one's conceptual thinking with the very same determinateness with which they are presented in one's visual experience, so that one's concepts can capture colours no less sharply than one's experience presents them?" (1994, 56)

[29] Das besagt Evans' „generality constraint" (vgl. Evans 1982, 100 ff.).

wenn sie in der Folge – allerdings in noch stärkerem Maße als die zuletzt thematisierten demonstrativen Begriffe – eine Art „abhängiges Eigenleben" führen können.[30] Bei McDowell findet sich zur Erfahrungsabhängigkeit der demonstrativen Begriffe die folgende Bemerkung:

> This means that from the standpoint of a dualism of concept and intuition, these capacities would seem hybrids. *There is an admixture of intuition in their very constitution*, and that might explain why they do not even figure as candidates for being recognized as conceptual. (McDowell 1994, 59 – Kursivierung von mir, J. S.)

Damit bringt McDowell einen für ein angemessenes Verständnis der Begrifflichkeitsthese und insbesondere ihrer Anwendung auf die Gefühle zentralen Punkt zu Sprache. Zwar lehnt McDowell die meisten Lesarten des Kantischen Dualismus von Anschauungen und Begriffen ab, und insofern würde er die meisten möglichen Hybridkonzeptionen demonstrativer Begriffe ebenfalls ablehnen. Doch der entscheidende Halbsatz ist als positive Aussage intendiert: *there is an admixture of intuition in their very constitution* – ich lese dies so, dass McDowell damit auf den spezifisch *phänomenalen Charakter* der demonstrativen Begriffe verweist und diesen insofern durchaus zugesteht – und zwar als genuinen Bestandteil dieser Begriffe selbst. Man muss also nicht mit Willaschek (2003, 275) ein Zugeständnis an die Gegner der Begrifflichkeitsthese machen und einräumen, dass der Inhalt der Wahrnehmung aufgrund dieser *admixture of intuition* nicht rein begrifflich, sondern stattdessen teilweise nicht-begrifflich sei. Vielmehr sollten wir McDowells Halbsatz wörtlich verstehen und zugestehen, dass Begriffe *selbst* phänomenale Anteile aufweisen können. Die „Beimischung von Anschauung" ist ein Bestandteil der demonstrativen Begriffe, und nicht etwas, was ihnen dualistisch gegenübersteht.[31] Anschauung selbst ist ja in McDowells Konzeption begrifflich verfasst, und die demonstrativen Begriffe können allein schon deshalb keine Ausnahme sein, weil sie der paradigmatische Anwendungsfall dieser These sind. Auch hier zeigt sich somit die charakteristische Verwobenheit von Elementen, die oft fälschlich als real getrennt

[30] Die evaluativen Begriffe sind stärker von den sie fundierenden Erfahrungszuständen losgelöst als die demonstrativen, weil jemand z. B. durchaus lernen kann, wie der Begriff „beneidenswert" korrekt verwendet wird, ohne jemals selbst Neid empfunden zu haben, dies jedoch im Falle eines Begriffs wie „ultramarinblau" nicht so leicht funktioniert – diesen kann nur lernen, wer Blautöne perzeptiv diskriminieren kann. Dies ist allerdings zunächst nur eine sehr grobe Charakterisierung. Im nächsten Kapitel gehe ich nochmals detaillierter auf die Eigenschaften insbesondere der evaluativen Begriffe ein.

[31] Hier müssen wir wiederum daran denken, dass Begriffe immer nur in Form spezifischer Begriffsanwendungen existieren und kein von ihren Anwendungen unabhängiges Eigenleben führen. Unplausibel wird das hier Explizierte nur dann, wenn man Begriffe fälschlicherweise zu „fixen Entitäten" vergegenständlicht.

behandelt werden. Wir sehen also, dass McDowells Konzeption von Begrifflichkeit dem entspricht, was wir im Rahmen dieser Arbeit in Bezug auf affektive Zustände zu entwickeln versuchen.[32]

Insofern können wir Willascheks nächsten Schritt wiederum voll und ganz mitmachen: Es ist angemessen und hilfreich, zwischen einer phänomenalen und nicht-phänomenalen Begriffsverwendung zu unterscheiden (Willaschek 2003, 275 ff.). Mit einer phänomenalen Begriffsverwendung haben wir es zu tun, wenn Begriffe für wahrnehmbare Eigenschaften oder Gegenstände in der aktualen Erfahrung ebendieser Eigenschaften oder Gegenstände zur Anwendung kommen. Eine nicht-phänomenale – Willaschek nennt sie *doxastische* – Begriffsverwendung ist hingegen eine solche, bei der wir den Begriff in Abwesenheit der perzeptiven oder imaginativen Präsenz seines semantischen Wertes anwenden, etwa wenn wir ein wahrnehmungsfernes Urteil fällen, eine unserer Überzeugungen artikulieren oder einen Gedanken erwägen. So können wir den Begriff „geknickt" sowohl phänomenal verwenden – wenn etwas, das wir wahrnehmen, geknickt *aussieht* –, als auch nicht-phänomenal – wenn wir von etwas, das nicht geknickt aussieht oder uns nicht perzeptiv zugänglich ist, urteilen, dass es geknickt *sei*. Dass hier tatsächlich eine Differenz vorliegt, zeigt sich daran, dass sich die Erfahrungen, dass etwas *geknickt erscheint* und dass etwas *gerade erscheint*, in phänomenaler Hinsicht unterscheiden, während die Überzeugungen, dass etwas *geknickt ist* und dass etwas *gerade ist*, sich nicht in phänomenaler Hinsicht unterscheiden (müssen). Anders als Erfahrungen haben Urteile oder Überzeugungen als solche keinen phänomenalen Gehalt (es kann lediglich sein, dass bei manchen Personen gelegentlich gewisse Empfindungen mit einigen ihrer Überzeugungen verknüpft sind, doch das ist kein ein allgemeines Merkmal von Überzeugungen). Nun lassen sich die Eigenschaften, die Erfahrungszustände auszeichnen und von Urteilen und Überzeugungen unterscheiden, als Eigenschaften der phänomenalen im Unterschied zur doxastischen Begriffsverwendung verstehen: In Überzeugungen basiert die Verwendung von Begriffen auf Gründen, so dass bei Kenntnis der Gründe, die gegen eine Verwendung etwa des Begriffs „geknickt" in einer gegebenen Situation sprechen, die *doxastische* Verwendung ausgesetzt wird, auch wenn wir uns in einem Erfahrungszustand befinden, in dem der Begriff „geknickt" *phänomenal* zur Anwendung kommt: Obwohl ein Stab geknickt *aussieht*, urteilen wir nicht, dass der Stab geknickt *ist*. Dass solche Erfahrungen möglich und überdies häufig sind, zeigt umgekehrt, dass die phänomenale Begriffsverwendung nicht auf dieselbe Weise sensitiv für Gründe ist („belief independence" – „cognitive impenetrability"...). Wir sehen: Mit der Unterscheidung zwischen

[32] McDowell hat seine Konzeption begrifflich verfasster Erfahrungen auch im Rahmen einer Deutung von Wittgensteins Privatsprachenargument erläutert: vgl. McDowell 1989.

einer phänomenalen und einer nicht-phänomenalen Begriffsverwendung lassen sich die Unterschiede zwischen Erfahrungen und sonstigen korrektheitsfähigen mentalen Zuständen einholen, ohne dass deshalb gleich die Nicht-Begrifflichkeit der Erfahrung mit all ihren problematischen theoretischen Implikationen postuliert werden müsste. Willascheks Fazit zu Wahrnehmungen bzw. Erfahrungen ist zuzustimmen:

> Wahrnehmungen (jedenfalls die erwachsener Menschen) sind [. . .] *begrifflich* artikulierte *phänomenale* Erfahrungen. Weder der phänomenale noch der begriffliche Aspekt machen für sich genommen einen isolierbaren „Inhalt" der Wahrnehmung aus. (Willaschek 2003, 278)

Als nächstes gilt es, das, was für Erfahrung insgesamt herausgearbeitet wurde, auf den Bereich des Affektiven zu übertragen. Zwar ist die Grundstruktur der begrifflichen Verfasstheit von Erfahrungen und Gefühlen identisch, aber darüber hinaus gibt es einige wichtige Besonderheiten. Zudem gilt es auch hier, charakteristischen Missverständnissen vorzubeugen, die vom kontraintuitiven Klang des Postulats „Gefühle sind begrifflich artikulierte Erfahrungen" begünstigt werden dürften. Im folgenden Kapitel geht es um die in der affektiven Erfahrung rekrutierten evaluativen Begriffe und um die Konkretisierung der Begrifflichkeitsthese durch die Idee der narrativen Verfasstheit der Gefühlsgehalte. In den darauf folgenden Kapiteln 12 und 13 schließt die Begründung und Verdeutlichung der Unauflöslichkeit des Begrifflichen und des Phänomenalen im Gehalt der Gefühle unsere Untersuchung ab.

Teil IV

Die Phänomenalität des Gefühlserlebens

11 Phänomenale Begriffsverwendung und die Narrativität des affektiven Gehalts

THESE 11: *Die Weise, in der Begriffe in der affektiven Erfahrung zur Anwendung kommen, kann als phänomenale Begriffsverwendung bestimmt und von der nicht-phänomenalen Begriffsverwendung (etwa in Überzeugungen) klar abgegrenzt werden. Eine wichtige Präzisierung der Begrifflichkeitsthese ergibt sich durch die These, dass affektive Gehalte eine „narrative Struktur" aufweisen. Evaluative Narrative bilden die Feinstruktur der Gefühlsgehalte, während die groben Gehaltsspezifikationen mittels einzelner Propositionen als Abkürzungen für die tatsächlich viel umfassenderen Gefühlgehalte zu verstehen sind.*

Gefühle sind unauflöslich beides: sowohl intentional als auch phänomenal. In der Explikation dieser These lassen sich alle wichtigen Elemente der hier entwickelten Theorie in ihrem Zusammenhang exponieren.

Zunächst ein warnender Hinweis: Die Formulierung „Unauflöslichkeit von Intentionalität und Phänomenalität" kann den Eindruck erwecken, als ginge es um zwei unterschiedliche „Elemente" der affektiven Erfahrung, von denen nun ausgesagt wird, dass sie irgendwie „eng zusammenhängen". Genau das soll mit dieser These jedoch nicht behauptet werden. Die These ist radikaler: Die „Unauflöslichkeitsthese" besagt, dass es dort, wo die Fachterminologie der *philosophy of mind* nahe legt, dass *zwei* Elemente im Spiel seien – ein intentionales und ein phänomenales –, in Wahrheit nur *ein einziger* Prozess vorliegt.[1] Gefühle sind auf Bedeutsames bezogen.

[1] Der Ausdruck „Prozess" ist ein wenig irreführend, weil Intentionalität etwas ist, das sich angemessen nur Personen zuschreiben lässt, diese aber als Entitäten *sui generis* nicht angemessen als etwas gefasst werden können, das die Bezeichnung „Prozess" verdient. „Intentionale Prozesse" oder „phänomenale Prozesse" sind Undinge. Man spricht daher besser schlicht davon, dass *Gefühle* sowohl intentional als auch phänomenal *sind*, wobei als Genus der Klasse der Gefühle die „Verhaltungen von Personen" oder „personale Verhaltungen" fungieren (vgl. oben, Kap 2). In der vorliegenden Arbeit wurde aus Gründen der Einfachheit von Gefühlen sowohl als „Zuständen" als auch als „Prozessen" geredet (wobei die Bezeichnung „Prozess" aufgrund der zeitlichen Dynamik von Gefühlen möglicherweise angemessener ist, wohingegen für „Zustand" die zumindest grammatisch zulässige Zuschreibbarkeit zu Personen spricht: eine Wendung wie „Zustand der Person" ist erlaubt; „Prozess der Person" wäre hingegen sinnwidrig). Der Preis für diese Anpassung an den üblichen Sprachgebrauch der philosophischen Debatte ist die potentielle

In dieser affektiven Bezüglichkeit steckt alles, was Gefühle zu Gefühlen macht. Es kommt nichts hinzu. Die affektive Intentionalität *ist* zugleich die Phänomenologie des Affektiven – und ihr kommen auch die sonstigen Merkmale der affektiven Zustände zu. Was ein Komponententheoretiker als potentiell abtrennbare Bausteine affektiver Zustände betrachtet, erscheint in der vorliegenden Konzeption als Einheit, als homogenes Geschehen. Bei den vermeintlichen Komponenten handelt es sich um unselbständige Teilmomente, um nur analytisch unterscheidbare, aber nicht real trennbare Merkmale affektiver Zustände.[2]

Als Einleitung in die komplexe Materie der nun folgenden Kapitel soll ein „Schnelldurchgang" dienen, in dem die wichtigsten Inhalte schlaglichtartig skizziert werden:

Gefühle sind Erfahrungszustände – reiht man sie in das Arsenal der üblicherweise angenommenen mentalen Zustände ein, entsprechen sie am ehesten den Wahrnehmungen. Wahrnehmungstheorien der Gefühle, wie sie zuletzt von Roberts und Döring, sowie tendenziell auch von Goldie vorgelegt wurden, schneiden daher im Vergleich mit Alternativkonzeptionen am besten ab. Die zentrale Einsicht der Wahrnehmungstheorien liegt darin, dass affektive Zustände als *evaluative Gestaltwahrnehmungen* verstanden werden. Angemessen expliziert, enthält diese These bereits alles, was sich über die Beschaffenheit affektiver Zustände sagen lässt.

Es gilt es nun, die Wahrnehmungsanalogie zu präzisieren und dabei zu verdeutlichen, inwiefern sich die wichtigsten Aspekte der hier entwickelten gefühlstheoretischen Konzeption in ihr verorten lassen. Die erste Aufgabe besteht darin, die These von der begrifflichen Verfasstheit affektiver Erfahrung detaillierter zu entwickeln, wobei insbesondere der Modus einer *phänomenalen Begriffsverwendung* einer näheren Erläuterung bedarf, in deren Rahmen die Verbindung zur für alles Affektive zentralen Dimension der hedonischen Valenz erkennbar sein sollte (Abschnitt 11.1.).

Gefühle sind Erfahrungen des jeweils situativ Bedeutsamen – „affective modes of awareness of situation" (Taylor 1985, 48). Die Bedeutsamkeit von etwas ist eine reale Eigenschaft, die in letzter Instanz von nicht-evaluativen Eigenschaften instantiiert wird.[3] Was sich uns in der affektiven Erfahrung in Form von Gestaltwahrnehmungen unmittelbar ganzheitlich erschließt – etwas erscheint uns ärgerlich, furchtbar, empörend, erfreulich, komisch,

---

Missverständlichkeit, der ich durch Fußnoten wie dieser entgegenwirken möchte.

[2] Vgl. Landweer 2004, 485.

[3] „In letzter Instanz" deshalb, weil eine evaluative Eigenschaft auch von anderen evaluativen Eigenschaften instantiiert werden kann – so etwa „bewundernswert" von „tugendhaft" und „tugendhaft" von „mutig" –, die allerdings wiederum letztlich von nicht-evaluativen Objekteigenschaften instantiiert werden (vgl. oben: Kap. 9). Je nach Erkenntnisinteresse können Explikationen evaluativer Eigenschaften (situativer Bedeutsamkeit) folglich grundlegender oder weniger grundlegend ausfallen.

traurig, etc., ohne dass wir diese evaluativen Eigenschaften aus ihren Konstituenten erst erschließen müssten –, lässt sich *nachträglich* explizieren und in seine Konstituenten zerlegen. Dies kann auf zweifache Weise geschehen: Zum einen in Form einer Narration, die aus der Sicht des Fühlenden – d. h. im Rahmen der ihm zu Verfügung stehenden Begrifflichkeit – formuliert wird. Eine solche narrative Explikation erfasst den evaluativen *point* des Gefühls und ermöglicht, das Gefühl und den Fühlenden zu verstehen. Die zweite Art der Explikation lässt sich aus der Sicht eines externen Betrachters formulieren: Dieser bringt die evaluativen Kategorien, die den Gefühlsgehalt ausmachen, mit den sie instantiierenden nicht-evaluativen Merkmalen der vorliegenden Situation und gegebenenfalls auch mit psychologischen und physiologischen Informationen über die fühlende Person in Verbindung. Die erste Art der Explikation erfolgt ausschließlich aus der personalen Perspektive. Die zweite Art der Explikation setzt die personale Perspektive zwar voraus und kann sie nie ganz eliminieren (denn nur in ihr lassen sich Gefühle und evaluative Eigenschaften individuieren), jedoch nimmt sie auch auf Eigenschaften Bezug, die sich aus der Perspektive des Fühlenden nicht ausmachen lassen, und verwendet auch Begriffe, die der Fühlende nicht selbst beherrscht. In den weiten Rahmen dieser zweiten Art der Explikation affektiver Zustände gehören alle einzelwissenschaftlichen Thematisierungen des Affektiven, während die erste Art der Alltagsverständigung über Gefühle, ihrer literarischen Behandlung sowie der Philosophie vorbehalten bleibt.

Wie die erste Art der Explikation von Gefühlen deutlich macht, fungiert Narrativität als das angemessene „Medium" des affektiven Gehalts. Gefühls-Narrationen sind Schilderungen des evaluativen Profils von Situationen aus der Sicht beteiligter Personen. Den Narrationen als sprachlichen Gebilden entspricht das „evaluative Narrativ" als Gehalt der in einem Gefühl aufgefassten Situation. Der Slogan „Gefühle haben eine narrative Struktur" bedeutet dann primär Folgendes: Er bezieht sich auf die Verfasstheit des Gefühlsgehalts, und damit eben auch auf die evaluative Struktur der Situationen, auf die wir in unseren Gefühlen bezogen sind – also auf den jeweiligen Typus von Bedeutsamkeit in seiner konkreten situativen Instantiierung. Davon lässt sich eine weitere Lesart der Narrativitätsthese unterscheiden, die im Rahmen der hier entwickelten Konzeption eine weniger zentrale Rolle spielt: Narrativität kann auch als das „vereinheitlichende Prinzip" fungieren, das die unterschiedlichen Teilaspekte affektiver Zustände umfasst und zu einer homogenen Struktur verbindet. Da ich Gefühle jedoch von Anfang an nicht als aus separierbaren Komponenten zusammengesetzt betrachte, spielt ein solches „Synthesisproblem" für die vorliegende Konzeption keine entscheidende Rolle.[4]

[4] Vgl. zum komponententheoretischen Problem der „emotionalen Synthesis" Voß 2004,

Wichtiger ist die enge Verbindung, die zwischen der Narrativitätsthese und der Begrifflichkeitsthese besteht: Die in den Gefühlen passiv zur Anwendung kommenden Begriffe sind die Bausteine, aus denen die affektiven Narrative bestehen. Die für einen Gefühlstyp jeweils zentralen evaluativen Begriffe und die propositionalen Gehalte, in die sie eingebettet sind, bilden das Grundgerüst eines affektiven Gehalts – man kann dies die *intentionale Superstruktur*[5] des Gefühls nennen –, während das gesamte Narrativ gleichsam die Feinstruktur des affektiven Gehaltes bildet. Die knappen Slogans, in denen das formale Objekt eines Emotionstyps spezifiziert wird (z.B. „Etwas Gefährliches nähert sich" im Falle der Furcht), sind daher bloß als Abkürzungen für den vollen Gehalt der jeweiligen affektiven Zustände zu verstehen. Die Narrativitätsthese, die in unterschiedlichen Varianten von verschiedenen Autoren in der Gefühlsdebatte vertreten wird[6], spielt im Rahmen der hier entwickelten Konzeption die Rolle einer Präzisierung und Konkretisierung der Begrifflichkeitsthese und fungiert damit zugleich als Explikation dessen, was unter „evaluativer Gestaltwahrnehmung" zu verstehen ist (Abschnitt 11.2.).

Mit diesem Rüstzeug sind wir dann abschließend in der Lage, in den nächsten beiden Kapiteln die „phänomenalen Beschaffenheiten" des Gefühlserlebens angemessen zu charakterisieren. Es wird sich zeigen, dass die Begrifflichkeitsthese mit einem vollen und detaillierten Verständnis dessen, *wie es jeweils ist, ein bestimmtes Gefühl zu erleben*, vereinbar ist. Die Begrifflichkeit des Fühlens nimmt der vielgestaltigen Phänomenalität des Gefühlserlebens nicht nur nichts weg, sondern ermöglicht erst ein angemessenes Verständnis derselben (Kapitel 12 und 13).

---

184 ff. sowie Demmerling 2004, 19 f. Das komponententheoretische Synthesisproblem stellt sich für den hier vertretenen Ansatz nicht in der selben Schärfe wie für typische Mehr-Komponententheorien der Gefühle, doch es stellt sich gleichwohl: wir haben insbesondere im Anschluss an die Überlegungen Musils gesehen, dass die Grenzen der Gefühle oftmals fließend sind, dass Gefühle dynamische Prozesse sind, die während ihres Verlaufs zahlreiche unterschiedliche Elemente aufnehmen und zahlreiche Verbindungen zu anderen Gefühlen, sonstigen personalen Verhaltungen sowie situativen Umständen eingehen. Auch im Rahmen der hier entwickelten Konzeption ist es daher sinnvoll, ein Prinzip ins Spiel zu bringen, das den im Fluss befindlichen affektiven Vorgängen eine klare Kontur verleiht, ohne auf der anderen Seite Komplexität und Veränderungsdynamiken zu unterschlagen. Die genannte Lesart der Narrativitätsthese vermag genau dies zu leisten.

[5] Diese treffende Bezeichnung stammt von Christiane Voß. Vgl. 2004, 185.

[6] Neben Voß, deren Version der hier vertretenen am nächsten kommt, wenngleich es auch gewichtige Differenzen gibt, sind die prominentesten Vertreter von Narrativitätsthesen Nussbaum (1990 u. 2001), Goldie (2000), Oksenberg-Rorty (2000) und Wollheim (1999).

11.1 Phänomenale Begriffsverwendung, evaluative Begriffe und hedonische Valenz

In der emotionalen Erfahrung[7] wird ein begrifflicher Gehalt generiert. In der Empörung erscheint dem Fühlenden etwas als empörend – das besagt, dass ihm eine Handlung (im weitesten Sinne) als in bestimmten Hinsicht unmoralisch erscheint. Die Erfahrung der Empörung ist begrifflich in dem Sinne, dass der Fühlende die Situation, auf die er sich in seinem Fühlen bezieht, als Instantiierung des allgemeinen Empörungsschemas explizieren können muss. Er muss dazu nicht über den Begriff des „Empörenden" und auch nicht über ein ausgefeiltes moralphilosophisches oder juristisches Vokabular verfügen, sondern es reicht aus, wenn er zwischen richtigen (gebotenen) und falschen (moralisch verwerflichen) Handlungen sprachlich unterscheiden kann. Den Kern des Empörungsgehalts bildet folglich der Begriff der moralisch verwerflichen Handlung. Entsprechendes gilt für die anderen Emotionstypen: der Gehalt der Furcht ist um den Begriff des akut Bedrohlichen, der des Ärgers um den der vermeidbaren Schädigung, der der Scham um den Begriff der Defizienz der eigenen Person im Lichte allgemein anerkannter Standards zentriert. Bei diesen Begriffen lässt sich nun zwischen einer phänomenalen und einer nicht-phänomenalen Verwendungsweise unterscheiden – ganz analog zu Begriffen sekundärer Qualitäten wie „rot" oder „süß". Die phänomenale Begriffsverwendung lässt sich dabei zunächst nicht viel anders charakterisieren, als so, wie wir es bereits getan haben – es handelt sich um eine für das Erfahrungssubjekt sprachlich artikulierbare Erfahrung. Es handelt sich, wie bereits in den vorangehenden Kapiteln gesehen, um *Gestaltwahrnehmungen*: eine bedeutsame Situation wird als solche erkannt, und zwar unmittelbar, ohne dass die Bedeutsamkeit der vorliegenden Umstände zuerst indirekt mittels Überlegungen erschlossen werden müsste. Wir erinnern uns an Heideggers eindringliche Charakterisierung des „Furchtbaren" – Begebenheiten, die das formale Objekt der Furcht instantiieren (vgl. oben, Kapitel 5): wenn sich das Bedrohliche, das die Bewandtnisart der „Abträglichkeit" hat, aus der Gegend nähert, dann „strahlt die Abträglichkeit aus und hat den Charakter des Drohens" (SuZ, 140). Das Fürchten selbst ist nichts anderes als das „Sich-angehen-Lassen" von dem solchermaßen Bedrohlichen (vgl. 141) – damit ist gemeint, dass uns in der Furcht etwas unmittelbar als bedrohlich erscheint, dass wir das Bedrohliche unmittelbar erfassen und wahrnehmen, und nicht etwa einen mehrstufigen Erkenntnisprozess durchlaufen, an dessen Ende erst die eigentliche Furchtepisode steht. Und genau dies soll auch

[7] Zum Zwecke einer leichteren Verständlichkeit beschränke ich mich in diesem Abschnitt auf Emotionen – das hier Ausgeführte lässt sich aber mit den entsprechenden Abwandlungen auf die anderen Arten affektiver Zustände übertragen.

die Formulierung besagen, dass der evaluative Begriff „bedrohlich" in der Erfahrung einer bedrohlichen Situation zur Anwendung kommt.

Zur phänomenalen Begriffsverwendung in affektiven Zuständen im Unterschied zur phänomenalen Begriffsverwendung in der Erfahrung evaluativ neutraler sekundärer Qualitäten ist zudem noch der folgende zentrale Aspekt in Erinnerung zu rufen: Phänomenale Verwendungen *evaluativer* Begriffe zeichnen sich dadurch aus, dass die in ihnen liegenden Evaluationen *gefühlte Wertungen* sind. Es handelt sich um jeweils verschiedene Weisen des *Sich-Erfreuens an etwas* oder des *unter etwas Leidens* – also um das, was Bennett Helm *pleasures and pains* nennt. Diese *pleasures and pains* wiederum sind jedoch, wie wir in Kapitel 4 gesehen haben, nicht unabhängig von den konkreten Inhalten dieser Wertungen verständlich – etwas schmerzt uns, *weil und insofern* es eine akute Bedrohung unseres Wohlergehens ist; etwas erfreut uns, *weil und insofern* es das Erreichen eines lange angestrebten Ziels ist; etc. Gefühlte Wertungen sind hedonisch qualifizierte intentionale Empfindungen, wobei sich der hedonische Empfindungsgehalt und der intentionale Bezug auf bedeutsame Begebenheiten nicht voneinander trennen lassen. Durch diese hedonisch-evaluative Dimension (die wiederum sehr eng mit der intrinsischen Motivationalität dieser Erfahrungen zusammenhängt) unterscheiden sich die affektiven von den nicht-affektiven Erfahrungszuständen und damit die affektive phänomenale Begriffsverwendung von der nicht-affektiven. Auf Heideggers Furcht-Beispiel gemünzt: Das Gewahrwerden des sich nähernden Bedrohlichen ist kein neutrales Erfassen, sondern eine intrinsisch unbehagliche Erfahrung – in den Worten Helms: *one is pained by danger* (2001, 35).

Am besten lässt sich der Unterschied zwischen der phänomenalen und der nicht-phänomenalen Begriffsverwendung in affektiven Zuständen anhand von vorher/nachher-Beispielen folgenden Stils verdeutlichen:

> [H]aving fallen on the ice, the very same knowledge of (and wishes to avoid) the dangers of walking on the ice are "emotionally present" to me. They concern me to the point of my being afraid. Before the fall, I had only an intellectual appreciation of the very same dangers (and a rather pro-forma desire to avoid them). Then I only saw the dangers, now I also feel them. (Stocker 1983, 20 f.)

Was Stocker hier in einer häufig zitierten Passage, die auch für Goldies Konzeption des *feeling towards* als Inspiration gedient hat[8], herausstellt, ist etwas ausführlicher wie folgt zu rekonstruieren: Der selbe Begriffsgehalt kann auf dreifache Weise instantiiert werden. Zwei dieser Auffassungsweisen können als Formen eines „intellektuellen Erfassens" betrachtet werden (Stocker unterscheidet sie nicht, sondern fasst beide unter der Formel „an

[8] Vgl. Goldie 2000, 54 u. 59; sowie 2002, 243.

intellectual appreciation of the . . . dangers"). Zum einen kann ich aufgrund von Anhaltspunkten *erschließen*, dass eine bestimmte Situation oder Begebenheit eine Gefahr darstellt – etwa, wenn ich mich mit den Eigenschaften von Eisflächen auskenne und weiß, dass ich demnächst eine Eisfläche überqueren muss. Hierbei handelt es sich eindeutig um eine nicht-phänomenale Anwendung des Begriffs des Gefährlichen, um ein evaluatives Urteil, das kein Wahrnehmungsurteil ist. Zum andern gibt es jedoch auch ein perzeptives und insofern phänomenales, aber gleichwohl intellektuelles, d. h. nicht-affektives Erfassen der Gefährlichkeit von etwas: wenn ich die Eisfläche *sehe* und dabei unmittelbar *erkenne*, dass es sich um eine gefährliche Eisfläche handelt, ohne mich jedoch bereits vor dieser Gefahr zu fürchten. Hier liegt eine phänomenale Verwendung des Begriffs des Gefährlichen vor, die keine affektive, sondern lediglich eine perzeptive Verwendung ist. Erst wenn drittens die spezifisch affektive Phänomenalität vorliegt, wenn also, um mit Helm zu sprechen, mein Gewahrwerden der Gefährlichkeit der Eisfläche ein *schmerzhaftes* ist („when I am pained by danger"), handelt es sich um die affektive Weise der phänomenalen Verwendung des Begriffs des Gefährlichen. Dieses „schmerzhafte Erfassen" der Gefährlichkeit meint Stocker, wenn er davon spricht, dass die Gefahren der Eisfläche „emotionally present" seien – und nichts anderes hat Goldie im Sinn, wenn er von einem *feeling of fear towards the ice* spricht (vgl. z. B. 2000, 59).[9]

Diese affektive Weise der phänomenalen Begriffsverwendung, die affektive Erfahrung von etwas Gefährlichem, das Sich-vor-etwas-Fürchten unterscheidet sich also grundlegend von den lediglich perzeptiven Verwendungen des Begriffs des Gefährlichen und noch grundlegender von einer nicht-perzeptiven, doxastischen Verwendung desselben evaluativen Begriffs. Entscheidend ist hierbei der Punkt, den Goldie nicht müde wird zu betonen: Dieser Unterschied besteht nicht in einem äußerlichen Hinzukommen eines separaten „affektiven Elements" – eine solche Auffassung bezeichnet Goldie despektierlich als *add-on theory*[10] –, sondern er betrifft den Erfahrungsgehalt selbst. Obwohl es sich um denselben evaluativen Begriff handelt, unterscheidet sich der affektiv-phänomenale Gehalt der Furchterfahrung vom Gehalt der Wahrnehmung einer Gefahr und vom Gehalt eines (wahrnehmungsfernen) Urteils, dass eine Gefahr vorliegt:

> The difference between before and after also lies in the content: they may be the very same dangers, in the referential sense, for no new dangers have come into view, but the *way of thinking* of these very same dangers is different. When we think of something as being dangerous, we might just think of it

[9] Allerdings vertreten weder Stocker noch Goldie die These, dass es sich bei diesen intentionalen Empfindungen um *pleasures* oder *pains*, um Weisen des Sich-Erfreuens oder Leidens, Gefallens oder Missfallens handelt.

[10] Goldie 2000, 4, 40 f., 50.

> as meriting fear, and we can do that without actually feeling fear towards it. Then, when we come to think of it *with fear*, the dangerousness of the object, and the determinate features towards which the thought is directed, is grasped in a different way. That is to say, the content of the thought is different; one's way of thinking of it is completely new. It is not just the old way of thinking of it, plus some new element. Rather, it is more like coming to see a hidden shape in a drawing, or coming to see the shape of the face on the visible surface of the moon: one's way of seeing is completely new. (Goldie 2002, 243)

Auch Goldie spricht hier – wie Dancy, Döring und Roberts – von Gestaltwahrnehmungen, wobei auch er wie Stocker nicht zwischen der affektiven und nicht-affektiven Gestaltwahrnehmung unterscheidet. Dies hängt vielleicht mit der impliziten Annahme zusammen, dass jemand nur dann überhaupt über den phänomenalen Begriff des Gefährlichen verfügen kann, wenn er bereits Furcht verspürt hat. Die lediglich perzeptive Verwendung des Begriffs des Gefährlichen verhielte sich zur affektiven parasitär. Dies scheint insofern zu stimmen, als es den Begriff des Gefährlichen überhaupt nicht gäbe, wenn es die Emotion Furcht nicht geben würde.[11] Und weil vermutlich jeder Mensch, der überhaupt Begriffe zu gebrauchen lernt, auch Furcht empfindet, wird es faktisch keinen Begriffsverwender geben, der lediglich über den perzeptiven Begriff des Gefährlichen, nicht aber über den affektiven verfügt. Letzteres ist aber zumindest denkbar, wie ein von Goldie unlängst präsentiertes Gedankenexperiment verdeutlicht: Goldie konzipiert eine Abwandlung des berühmten Mary-Gedankenexperiments von Frank Jackson.[12] Während in Jacksons Szenario die Farbforscherin Mary auftritt, die alles verfügbare theoretische Wissen über Farben beherrscht, jedoch aufgrund ihres Aufwachsens in einer ausschließlich schwarz-weißen Umgebung über keinerlei Farberfahrungen verfügt und insofern nicht weiß, *wie es ist*, *die Farbe Rot zu sehen*[13], lässt Goldie die „eiskalte Eisforscherin Irene" auftreten – eine Dame, die zwar alles über die Eigenschaften von Eisflächen weiß, jedoch noch nie in ihrem Leben Furcht oder Angst verspürt hat und die sich deshalb auch noch nie vor einer spiegelglatten

[11] Vgl. oben, Kapitel. 8, Abschnitt 8.1.

[12] Vgl. Jackson 1982.

[13] Mit diesem auch unter der Bezeichnung „knowledge argument" bekannten Gedankenexperiment will Jackson zeigen, dass es eine Art von Wissen gibt, welches sich nicht auf Tatsachen in der naturwissenschaftlich zugänglichen materiellen Welt bezieht – das Wissen, das Mary erwirbt, wenn sie zum ersten Mal einen roten Gegenstand sieht, bestehe in der Kenntnis einer irreduzibel nicht-materiellen Eigenschaft. Folglich sei der Materialismus falsch. Auch wenn man den Gegenargumenten der Materialisten folgt und die Annahme solcher nicht-materiellen Eigenschaften als ungerechtfertigt ablehnt, kommt man kaum umhin, Mary zumindest eine neue Erfahrungsweise zuzuschreiben – eben eine phänomenale im Unterschied zur doxastischen bzw. theoretischen Verwendungsweise des Begriffs der Röte (vgl.Goldie 2002, 8).

Eisfläche gefürchtet hat. Das mag weit hergeholt und vermutlich naturgesetzlich unmöglich sein, gleichwohl illustriert dieses Gedankenexperiment die potentielle Unabhängigkeit des doxastischen vom phänomenalen, und überdies des perzeptiven vom affektiven Begriff des Gefährlichen – jedenfalls, wenn zusätzlich die Annahme gemacht wird, dass Irene auch ohne jemals Furcht empfunden zu haben den Begriff des Gefährlichen erwerben und auch perzeptiv anzuwenden gelernt haben könnte. Goldie macht nur die erste dieser zwei Annahmen, weil er lediglich zwischen einem theoretischen und einem perzeptiven Begriff des Gefährlichen unterscheidet, wobei letzterer Furchterfahrungen voraussetzen soll. Das ist jedoch inkonsequent: Wenn man schon annimmt, dass Irene einen theoretischen (bzw. doxastischen) Begriff des Gefährlichen erwerben konnte, ohne jemals Furcht empfunden zu haben[14], dann ist der Schritt zur Annahme der Fähigkeit, diesen Begriff in der Wahrnehmung direkt anzuwenden, nicht mehr weit: Bei vielen Begriffen, deren semantische Werte wahrnehmbar sind, gelangen kompetente Begriffsverwender früher oder später in ein Stadium, in welchem sie diese Begriffe direkt und gleichsam „kriterienlos" in der Wahrnehmung anwenden.[15]

Für den wichtigsten Punkt ist diese Differenzierung zunächst vernachlässigbar, denn entscheidend ist, dass sich die Gehalte der beiden dem Wortlaut nach gleichen Gedanken Irenes – „*Diese Eisfläche ist gefährlich*" – vor und nach ihrem schmerzhaften Sturz unterscheiden – und das gilt sowohl dann, wenn es sich beim ersten Gedanken um ein durch eine Schlussfolgerung gewonnenes, distanziertes Urteil, oder aber um den Gehalt einer nicht-affektiven Wahrnehmung der Gefährlichkeit der Eisfläche handelt. Diesen Unterschied im Gehalt thematisiert Goldie unter dem Stichwort des *feeling towards*:

[14] Dass dies möglich ist, ist eine plausible Annahme. Zwar basiert die Eigenschaft „gefährlich" letztlich wie viele andere evaluative Eigenschaften insofern auf affektiven Zuständen, weil – wie wir oben in Abschnitt 9.1 dank der Überlegungen von Dancy gelernt haben – die Resultanzbasen dieser Eigenschaften *naturally shapeless* sind, also über keinerlei von ihrem (affektiv-)erfahrungsbasierten Begriff unabhängiges vereinheitlichendes Prinzip verfügen. Gleichwohl lassen sich diese Eigenschaften zumindest näherungsweise Affekt-unabhängig charakterisieren, so dass auch jemand, der die entsprechenden Gefühle nicht hat (und vielleicht auch gar nicht haben will), Situationen, die unter den entsprechenden evaluativen Begriff fallen, zuverlässig als solche identifizieren kann (vgl. zu dieser Thematik die aufschlussreiche Passage in Goldie 2000, 31 f.).

[15] Dies ist natürlich insbesondere bei Experten der Fall: Der kompetente KFZ-Mechaniker erkennt „auf einen Blick", was am Auto nicht in Ordnung ist oder „hört" es bereits am Motorengeräusch; der Schachmeister „sieht" unmittelbar, mit welcher Spielsituation er es zu tun hat und braucht nicht erst die Positionen der Spielfiguren einzeln zu erfassen und zu einem Gesamtbefund verbinden. Solche nicht-inferentiellen oder gestalthaften Wahrnehmungen, in denen mitunter höchst komplexe Begriffe zur Anwendung kommen, sind immens zahlreich und keinesfalls auf Gefühle beschränkt. Das Gesagte gilt natürlich nicht nur für offiziell approbierte und ausgewiesene Experten – jeder Begriffsverwender verfügt über zahlreiche solcher Fähigkeiten. Vgl. dazu jetzt Dreyfus 2004.

> When Irene now thinks of the ice as dangerous, she can do so in a new way—in a fearful way: she can now think of it *with fear*. Before, she knew that the ice was dangerous, for she knew that it merited fear, but, because she now is able to think in a new way of fear, she now understands in a new way what it is for the ice to be dangerous. Before, when she said 'That ice is dangerous', the thought expressed was a judgement made without feeling; afterwards what she expressed was *feeling towards* the ice. (Goldie 2002, 9)

Goldie belässt den phänomenalen Gehalt des *feeling towards* im Unspezifischen, insbesondere macht er keine Angaben zur hedonischen Valenz dieser intentionalen Empfindungen. Es ist aber nach allem, was wir im bisherigen Verlauf dieser Untersuchung herausgearbeitet haben, kein großer Schritt von Goldies *feeling towards* zu Helms hedonisch qualifizierten *felt evaluations*.[16] Irenes Erfahrung nach ihrem schmerzhaften Sturz kann als ein „schmerzhaftes Gewahrwerden" der Gefährlichkeit der Eisfläche betrachtet werden (im Sinne von Helms Wendung „being pained by danger", Helm 2001, 35).

Das ist also gemeint, wenn wir davon sprechen, dass Gefühle begrifflich artikulierte Erfahrungen sind: hedonisch qualifizierte Empfindungen, die auf etwas in der Welt bezogen sind, in unterschiedlich starkem Maße motivational wirksam sind, und deren Gehalt sich sprachlich artikulieren lässt, wobei mitunter sehr detaillierte Beschreibungen aus Sicht des Fühlenden nötig sind, um den Gehalt angemessen zu artikulieren (mehr zu letzterem im nächsten Abschnitt). Darüber hinaus zieht die neuartige Erfahrung Irenes und der in ihrer Folge erworbene phänomenale Modus der Begriffsverwendung weitere Veränderungen nach sich: Die Furchterfahrung schlägt gewissermaßen Wellen und beeinflusst das Erinnerungsvermögen, die Phantasie sowie die Fähigkeit, die Gemütslage anderer Personen zu verstehen. Goldie beschreibt dies so, dass Irene durch ihre Furcht gewisse neue „powers and potentialities of thought" erwerbe:

[16] Goldie begründet seine Weigerung, die emotionalen Empfindungen als generell hedonisch qualifiziert zu betrachten, in *The Emotions* wie folgt: "Any suggestion that our emotional feelings towards things can be understood as, or analyzed into, simple terms (such as attraction or aversion, pleasure or distress, feeling comfortable or uncomfortable, positive or negative evaluation on some rating scale) should be strongly resisted. Surely we all know that emotional feelings are not that simple. If you ask me to say what the feelings are *like* when one is feeling disgusted or jealous or angry or in love, I refuse to answer: if you have experienced the emotion, then you know very well what these sorts of feelings can be like, and you do not need me to tell you; if you have not experienced the emotion and you want to get at least some idea of what it feels like, then, as Harold Macmillan once said to a young politician, I suggest you read a good novel. It is, emphatically, not a requirement of my philosophical account that I should attempt such a thing" (Goldie 2000, 19). Deutlich wird hier, dass Goldie den zentralen Gedanken Helms, dass *pleasures and pains* nicht zwingend als simple, nicht-intentionale Empfindungen konzipiert werden müssen, sondern selbst als intentional verstanden werden können, gar nicht in Erwägung zieht. Helms Konzeption kann somit als eine konsequentere und radikalere Version von Goldies Idee des *feeling towards* verstanden werden.

> Furthermore, Irene's new powers and potentialities, arising from her newly acquired concepts, *reverberate* through the rest of her mental economy, affecting not only her desire to avoid the ice, her expressive behaviour, and the ways in which she acts (as contrasted with her actions, grossly described, which might remain unchanged), but also her imagination and memories. For example, deploying her new phenomenal concept, she can now remember experiences of danger in a fearful way that she was unable to in the past. And when she imagines someone else feeling fear, she can imagine 'from the inside' what it would be like to be in his or her shoes. Before, when she thought of someone being afraid, her thought was restricted, roughly, to the causal role that that person's experience played—its typical causes and effect; and this way of thinking is one that might be available to, say, a Martian who was incapable of feelings of fear. Now, when she judges that someone else is afraid, she can deploy in the thought her newly gained phenomenal concept of fear. (Goldie 2002, 10)

Neben diesen im weitesten Sinne kognitiven und motivationalen Effekten ist die bereits im letzten Kapitel beschriebene Eigenschaft der affektiven Begriffsverwendung zu erwähnen, im Lichte besseren Wissens zu persistieren (*cognitive impenetrability*), wodurch sie sich ebenfalls von der doxastischen Begriffsverwendung unterscheidet.

Es ist leicht zu sehen, dass das, was Goldie, Stocker und Helm vornehmlich am besonders plakativen Beispiel der Furcht illustrieren, auch für andere Emotionstypen gilt. Gerade bei komplexen sozialen Emotionen dürften vorher/nachher-Situationen des von Goldie im Gedankenexperiment diskutierten Typs real durchaus häufig vorkommen: So kann jemand wissen, was Eifersucht, was Scham, was Reue ist, und dementsprechend auch fähig sein, Situationen, die die formalen Objekte dieser Emotionstypen instantiieren, zu erkennen, bevor er jemals eine diese Emotionen selbst erlebt hat. Eine solche Person hat ein doxastisches Verständnis der jeweiligen Situationstypen und kann also auch verstehen und nachvollziehen, dass und warum sich andere Personen unter den entsprechenden situativen Umständen in einem dieser Gefühlszustände befinden. Dieses „offline"-Verständnis basiert zum einen auf der Kenntnis intersubjektiv etablierter evaluativer Begriffe, wobei das Emotionsvokabular selbst eine wichtige Rolle spielt,[17] und zum andern darauf, dass jede Person gewisse Gefühle selber erlebt hat und daher generell weiß, was es heißt, in affektiven Zuständen zu sein und damit auch, was es heißt, sich affektiv auf Bedeutsames zu beziehen. Wer noch nie unter einer Eifersuchts-Konstellation gelitten hat, hat zumindest unter irgendwelchen anderen negativ bedeutsamen Situationen gelitten – kennt also etwa Ärger, Frustration, Hass, Trauer. Das ist

[17] Es gibt kein Adjektiv für das formale Objekt von Eifersucht – doch wir können verstehen, was eine „Eifersuchts-Situation" ist, auch ohne jemals selbst eifersüchtig gewesen zu sein. Insofern fungieren Emotionswörter selbst als evaluative Begriffe.

eine unproblematische Annahme, wenn man davon ausgeht, dass die Affektivität ein grundlegendes Element der personalen Existenz ist und einer „voll ausgeprägten" Person daher nicht fehlen kann. Gewisse evaluative Begriffe sind also immer schon phänomenal verwendet worden – und dies ermöglicht die zunächst ausschließlich doxastische Verwendung anderer evaluativer Begriffe. Insofern ist der Unterschied zwischen jemandem, der etwa Eifersucht nur aus Romanen kennt und jemandem, der Eifersucht selbst erlebt hat, so groß nicht: Auch der Leser kann auf eigene affektive Erfahrungen Bezug nehmen und so zu einer relativ klaren Vorstellung kommen, wie es ist, eifersüchtig zu sein (er kann damit natürlich falsch liegen, aber wieso soll es nicht denkbar sein, dass er damit der „phänomenalen Signatur" echter Eifersucht bereits sehr nahe kommt?).

Es ergibt sich bis zu diesem Punkt ein Gesamtbild, das sich zum Abschluss dieses Abschnitts zu skizzieren lohnt: Gefühle sind nicht bloß kontingenterweise, sondern essentiell auf bedeutsame Situationen bezogen, wobei sich weder ein Gefühlstyp unabhängig von der ihm zugehörigen Bedeutsamkeit (formales Objekt), noch die jeweilige Kategorie des Bedeutsamen *vollständig* unabhängig von den entsprechenden Gefühlstypen charakterisieren lässt. Möglich ist jedoch eine *weitgehend* unabhängige Charakterisierung der in den Gefühlen zur Anwendung kommenden evaluativen Begriffe (wobei eine solche Begriffsexplikation nicht ohne Bezug auf andere evaluative Begriffe auskommen wird – der explikative Zirkel also nicht umgangen werden kann). Evaluative Begriffe führen insofern eine Art Eigenleben und können entsprechend auch von Personen erlernt werden, die noch nie ein Gefühl des in Frage stehenden Typs empfunden haben. Hier ist sowohl zu bedenken, dass das Beherrschen von Begriffen generell eine graduelle Angelegenheit ist – einen Begriff zu beherrschen heißt nicht, dass man *sämtliche* seiner Anwendungsfälle identifizieren können muss –, als auch zweitens die Tatsache, dass viele Begriffe gar keine ein für allemal feststehenden Konturen haben, und insbesondere evaluative Begriffe zudem vielfach *umstritten* sind. Es ist nicht ein für allemal ausgemacht, welche Situationen tatsächlich „bedrohlich", „beneidenswert", „ärgerlich" oder „empörend" sind – zahlreiche potentiell relevante Faktoren spielen hier herein, und was hier und heute als angemessen gilt, kann morgen oder anderswo durchaus anders eingeschätzt werden. Ein Gefühl, das heute und aus unserer Perspektive als unangemessen erscheint, kann sich morgen oder aus einer anderen Perspektive als angemessen erweisen, weil sich gewisse Wertungsmaßstäbe verschoben haben, weil andere Erwägungen als relevant gelten, etc. Den Maßstab bildet jeweils das in einer sozialen Gemeinschaft etablierte Repertoire evaluativer Begriffe, doch dabei handelt es sich um ein dynamisches Gebilde, das ständigen Transformationsprozessen unterliegt und nicht in einer für alle verbindlichen, fest kodifizierten Form vorliegt. Gleichwohl lassen sich für jeden einzelnen

Fall Antworten finden auf die Frage, ob die Anwendung eines evaluativen Begriffs zu Recht erfolgt ist, ob ein in dieser Situation empfundenes Gefühl angemessen ist oder nicht. Dass diese Antworten umstritten sein mögen und im Lichte anderer Überlegungen revidiert werden können, bedeutet nicht, dass die verfügbaren, gut begründeten Antworten nicht verbindlich wären.

Die evaluativen Begriffe verbinden somit die drei Dimensionen, die für die Determination des Gehaltes von Gefühlen und für die Frage ihrer Angemessenheit von Belang sind – in traditioneller Terminologie ausgedrückt: die Subjektivität, die Objektivität und die Intersubjektivität affektiver Zustände. Als Begriffe sind die evaluativen Kategorien einerseits von Hause aus intersubjektiv: Begriffe sind nur als geteilte möglich, auch wenn es beträchtlichen Spielraum für individuelle Eigenheiten gibt. Insofern Gefühle begrifflich verfasst sind, haben sich in ihnen jederzeit schon die in einer Gemeinschaft etablierten Evaluationsmuster und Wertungsmaßstäbe sedimentiert. Doch natürlich müssen Begriffe stets von einzelnen Personen angewendet werden – in Urteilen, Gedanken oder Erfahrungszuständen. Diese konkrete Begriffsanwendung ist die subjektive Dimension. In Erfahrungszuständen handelt es sich um eine phänomenale Weise der Begriffsverwendung, d. h. der Begriff kommt unmittelbar in der Wahrnehmung seines semantischen Wertes zur Anwendung. Bei Gefühlen haben wir es überdies mit einer spezifischen Form der phänomenalen Begriffsverwendung zu tun: die begrifflich verfasste Evaluation hat einen positiven oder negativen hedonischen Charakter – eine Situation wird nicht nur erkannt und als eine Situation eines bestimmten evaluativen Typs klassifiziert (dies kann schließlich auch „gefühlsfrei" ablaufen), sondern zugleich und untrennbar davon als *schmerzlich* oder *erfreulich* erfahren. Nur bei dieser affektiven Form der phänomenalen Begriffsverwendung haben wir es mit einer *gefühlten Bewertung* der situativen Umstände zu tun. Und schließlich sind Begriffe objektiv, da sie sich auf Umstände beziehen, die in den Standardfällen der Begriffsverwendung als tatsächlich vorliegend aufgefasst werden: auch für evaluative Begriffe gilt, dass sie sich generell auf tatsächlich vorliegende (bedeutsame) Situationen beziehen, auch wenn sich Personen gelegentlich bezüglich der Bedeutsamkeit von etwas täuschen und somit die „evaluative Realität" auch verfehlen können.

11.2 Narrativität als Strukturprinzip

Man begegnet heute oft der Rede von der „Narrativität der Gefühle". Es gibt zahlreiche unterschiedliche Lesarten dieses Slogans. Mir geht es jedoch nicht um eine Rekonstruktion der möglichen Bedeutungsdimensionen der Narrativitätsthese, sondern von vornherein um das, was an ihr aus Sicht der hier entwickelten gefühlstheoretischen Konzeption richtig ist. Zunächst

gilt es, eine zentrale terminologische Unterscheidung vorzunehmen: Von der *Narration* als dem Ergebnis einer absichtsvollen Schreib- oder Sprechhandlung, ist das *Narrativ* zu unterscheiden – bei letzterem handelt es sich um eine abstrakte Struktur, die in ihrer Gesamtheit einen spezifischen Sinnzusammenhang bildet. Ein solches Narrativ *kann* in Form einer expliziten Narration artikuliert werden, doch eine solche faktische Versprachlichung ist keine zwingende Voraussetzung dafür, dass etwas überhaupt eine narrative Struktur besitzt. Hier besteht eine wichtige Parallele zur begrifflichen Verfasstheit von etwas: Wie im letzten Kapitel erläutert, bedeutet „begrifflich verfasst" nicht etwa „schon sprachlich artikuliert", sondern vielmehr: „von der Art, dass sprachliche Artikulationen *möglich sind*". Unter einem Narrativ ist ganz analog die spezifisch sinnhaft-kohärente Verfasstheit einer dynamischen Struktur zu verstehen, die es ermöglicht, dass diese Struktur zum Gegenstand einer Erzählung (Narration) wird.[18] Wenn wir also sagen, dass Gefühle eine „narrative Struktur" besitzen, so sagen wir damit nicht, dass Gefühle Erzählungen *sind*, sondern lediglich, dass Gefühle von der Art sind, dass eine Thematisierung in Form von Erzählungen die *angemessene Art* ihrer Thematisierung ist, dass die Struktur der Gefühle eine Thematisierung in Form von Narrationen *verlangt*.[19]

Bevor die nähere Explikation der Narrativitätsthese möglich ist, muss spezifiziert werden, was die Formulierung „Struktur der Gefühle" im letzten Satz besagen soll: Ist damit das Gefühls*geschehen*, also das Gefühl als Verhaltung der Person – oder aber der Gefühls*gehalt*, also das, worauf sich eine Person in ihrem Fühlen bezieht, gemeint? Beide Varianten sind sinnvolle Optionen, und wie wir sehen werden, lassen sich beide Varianten mit dem Instrumentarium der vorliegenden Konzeption verteidigen. Die primäre Bedeutung der Narrativitätsthese betrifft jedoch den Gefühlsgehalt – erst hier zeigt sich ihre ganze Tragweite, und erst von hier aus ist die zweite Lesart der These in angemessener Form zu fassen: Die narrative Verfasstheit des Gefühlsgehalts verweist auf die narrative Struktur des Gefühls als personaler Verhaltung. Es ist demnach dreierlei zu unterscheiden: Die narrative Struktur des Gefühlsgehalts, die sprachliche Fassung dieses Gehalts

[18] Diese hilfreiche Unterscheidung zwischen Narration und Narrativ übernehme ich von Christiane Voß (vgl. Voß 2004, 185 f.).

[19] Zwar lässt sich potentiell *alles*, was in der Welt geschieht, in Form von Narrationen thematisieren, aber nicht alles *verlangt* in gleichem Maße wie die Gefühle nach dieser Form der Thematisierung. Primär narrativ verfasst sind Episoden aus dem Leben von Personen. Für solche Episoden ist charakteristisch, dass ihnen eine spezifisch singuläre Bedeutsamkeit zukommt – es handelt sich eben um etwas, das für *diese* bestimmte Person und für niemanden sonst in *dieser* Form *diese* spezifische Bedeutung hat. Die Narration vermag es, solch ein individuelles Profil einer Situation aus Sicht der betroffenen Person zumindest näherungsweise so zu thematisieren, dass es für andere Personen in angemessener Weise nachvollziehbar wird. Zu leisten wäre eine umfassende Epistemologie der Narration und die korrespondierende Ontologie des Narrativen, doch diese Aufgabe liegt jenseits des in Rahmen dieser Arbeit Möglichen.

in Form von Erzählungen (Narrationen), sowie die narrative Einheit des Gefühls als personaler Verhaltung.

Ein Beispiel kann helfen, die Narrativitätsthese in den genannten drei Lesarten zu verdeutlichen: Nehmen wir an, Sie sind fest davon überzeugt, in Kürze auf einen prestigereichen und gut bezahlten Posten befördert zu werden. Das haben Sie lange angestrebt und entsprechend hart dafür gearbeitet, und alle Anzeichen, so denken Sie zumindest, deuten auf die anstehende Beförderung hin. Dann ist es soweit: In der Abteilungskonferenz soll es zur Verkündung der Personalie kommen. Erwartungsfroh begeben Sie sich in den Konferenzraum, und blicken dort schon einmal verstohlen-siegesgewiss in die Runde der anwesenden Kollegen. Doch als der Chef wenig später in Begleitung eines Ihnen unbekannten jungen Mannes den Raum betritt, beschleicht Sie ein leichtes Unbehagen. Noch ahnen Sie nur ganz leise, was ihnen bevorsteht. Der Schock kommt erst, als der Vorgesetzte das Wort ergreift und verkündet: „Ich bin hocherfreut, Ihnen unseren neuen Abteilungsleiter, Herrn Schmitt, vorstellen zu dürfen. . . “. Ihnen wird schwarz vor Augen – Sie spüren, wie die ungläubigen Blicke der Kollegen, die ebenso überrascht sind wie Sie, zwischen Ihnen und dem kühl lächelnden neuen Vorgesetzten hin und her schnellen. Sie würden am liebsten im Boden versinken. Ihre Enttäuschung ist gigantisch – und Sie schämen sich maßlos, weil Sie Ihre Zuversicht im Vorfeld der Sitzung schon so offen zur Schau gestellt hatten und jetzt in der Gegenwart aller Kollegen eine herbe Niederlage einstecken müssen; zudem verspüren Sie Ärger, ja fast schon Hass auf Ihren Chef, von dem Sie sich übel getäuscht und unfair behandelt fühlen. Die Konferenz geht weiter, doch Sie sind unfähig zuzuhören. Wirre Gedanken wirbeln Ihnen durch den Kopf: All die Arbeit, all die Überstunden – für nichts! Wie konnte er mich so hintergehen? Wie sage ich's meiner Frau? Kann ich unter diesen Umständen in der Firma bleiben? Ihnen ist, als säße Ihnen ein dicker Kloß im Hals...

Diese Schilderung einer emotionalen Episode lässt die eben genannten drei Varianten der Narrativitätsthese erkennen: Erstens handelt es sich um eine Narration, und es dürfte bereits deutlich geworden sein, dass nur eine solche Ihre Enttäuschung und Ihre sonstigen Gefühle wirklich angemessen darstellen kann. Nur eine solche, einen kohärenten Sinnzusammenhang bildende Präsentation der für diese Emotionen relevanten Umstände, die zudem vom Standpunkt des Fühlenden aus erfolgt, versetzt uns in die Lage, zu verstehen, was die Person in dieser Situation fühlt, und lässt uns zudem nachvollziehen, *warum* sie so fühlt. Und nur an eine solche Narration lassen sich weitere für das Gefühl relevante Aspekte – z. B. weitere Gedanken, Imaginationen, detailliertere Wahrnehmungen der herrschenden Umstände, Erinnerungen an bedeutsame frühere Ereignisse, etc. – sinnvoll anschließen, so dass wir, falls nötig, immer präziser an den Gehalt des Gefühls bzw. der komplexen Gefühls- und Motivationslage der fühlenden

Person herangeführt werden könnten. Erzählungen bieten prinzipiell die Möglichkeit ihrer gezielten Verdichtung – all das, was zunächst unspezifiziert bleibt, lässt sich ergänzen (natürlich nur unter der Voraussetzung, dass sich die dazu benötigten Informationen ermitteln lassen).

Zweitens verweist die Narration als angemessene Darstellung des Gefühls auf die narrative Struktur des Gefühlsgehalts – auf das *evaluative Narrativ*, das jeweils eine situative Instantiierung des formalen Objekts eines Emotionstyps ist.[20] In dem Beispiel handelt es sich um die Instantiierung der formalen Objekte der Emotionen Enttäuschung, Scham und Ärger, wobei daneben auch noch die formalen Objekte anderer Emotionstypen instantiiert sein können: Resignation, Neid, Hass, Zukunftsangst. Damit erst haben wir den eigentlich interessanten Kern der Narrativitätsthese erreicht: In Ihrer Enttäuschung *sehen* Sie Ihre Situation auf eine charakteristische Weise – von dem Moment an, als Ihr Chef den jungen Herrn Schmitt als neuen Abteilungsleiter vorstellt, erscheint die Welt in entscheidender Hinsicht radikal anders, als Sie es sich erhofft und freudig erwartet hatten. Ihre existentielle Situation ändert sich auf einen Schlag vollständig – wie eine Seifenblase zerplatzen Ihre schönen Zukunftsträume. Es sogar möglich, dass sich Ihr gesamtes Selbstbild schlagartig verändert, zumindest zeitweilig: Eben noch sahen Sie sich als Erfolgsmenschen; nun fühlen Sie sich als Verlierer, als vom Chef hintergangen und erniedrigt, von den Kollegen verhöhnt, vielleicht gar, vom imaginativen Sog des Negativen mitgerissen, vor dem beruflichen Scheitern und dem privaten Ruin stehend. Lange verblasste Erinnerungen an frühere Niederlagen sind plötzlich wieder voll präsent und fügen sich wie von selbst zum unerbittlichen Drama Ihres Versagens... Ganz formal betrachtet haben wir es hier mit dem evaluativen Schema *frustrierte Erwartung* zu tun – um das formale Objekt der Enttäuschung. Das evaluative Narrativ aber ist die konkrete situative Instantiierung, also die inhaltliche Ausfüllung dieses abstrakten Schemas, die Weise, wie sich die bedeutsame Situation *für Sie*, den Fühlenden und überdies *in Ihrem Fühlen* darstellt. Das emotionale Narrativ ist der volle Gehalt dieser komplexen evaluativen Gestaltwahrnehmung – und damit nichts anderes als die *umfassende begriffliche Struktur* dieser Gefühlsepisode.

Zwar wäre es zuviel verlangt, wenn eine fühlende Person den *gesamten* Gehalt einer solch komplexen Gefühlsepisode „auf einen Blick" erfassen

[20] Die letzte Formulierung ist nicht so zu verstehen, als seien nur Instantiierungen der formalen Objekte *bereits bekannter* Emotionstypen gemeint. Ich möchte keineswegs die Möglichkeit ausschließen, dass es Gefühle gibt, für die es noch keine etablierten Emotionsausdrücke gibt. Es gibt sicher zahlreiche bedeutsame Konstellationen und entsprechende sich auf diese beziehenden Gefühle, die keine Instanzen der paradigmatischen Szenarien sind, für die wir Wörter wie Ärger, Neid, Freude, Stolz, Trauer, Eifersucht, Enttäuschung oder Bewunderung haben. Plausible Beispiele für solche *non-standard emotions* liefert Sue Campbell (vgl. 1997, 4 ff.) in ihrer Bemühung, den Slogan „*there are more feelings on heaven and earth than are discussed in most people's philosophies*" (153) anschaulich zu belegen.

sollte, doch es ist plausibel anzunehmen, dass im Fühlen zumindest innerhalb einer sehr kurzen Zeitspanne das evaluative Profil der enttäuschenden Situation nahezu vollständig präsent ist. Der Fühlende muss die Geschichte einer für ihn bedeutsamen Situation nicht erst erzählen – denn sie steht ihm unmittelbar vor Augen. Je nachdem, wie komplex die jeweilige Situation ist und wie viele weitere Gefühle und sonstige Gedanken, Imaginationen, Wünsche durch sie ausgelöst werden, desto vielschichtiger fällt das fühlende Erfassen der Situation aus – der Fühlende erlebt dann statt eines einzigen augenblicklichen Gefühlszustands eine Kaskade aufeinander aufbauender, inhaltlich zusammenhängender Gefühle (und Gedanken, Imaginationen, Erinnerungen, Motivationen, etc.).

Das ist also jeweils gemeint, wenn Gefühle als ein *evaluative sense of situation*, als evaluative Gestaltwahrnehmungen, oder als begrifflich verfasst konzipiert werden: Das evaluative Profil einer Situation wird ganzheitlich erfasst – und überdies so, dass dieses Erfassen *als solches* schmerzhaft oder erfreulich ist, weil das evaluative Profil der aufgefassten Situation die fühlende Person „leiden" oder „Gefallen finden" lässt.

Nun sehen wir deutlicher, dass die Narrativitätsthese bezüglich des affektiven Gehalts als eine detaillierte Fassung der im letzten Kapitel begründeten Begrifflichkeitsthese zu verstehen ist: Die in den affektiven Erfahrungen passiv zur Anwendung kommenden Begriffe sind die „Bausteine" der evaluativen Narrative – wobei die spezifischen evaluativen Begriffe, die das formale Objekt des jeweiligen Gefühlstyps ausmachen, hier gleichsam die „Eckpfeiler" bilden.[21] Wenn wir, wie es oft geschieht, nur diese zentralen Begriffsstrukturen angeben, um Gefühlsgehalte möglichst prägnant zu spezifizieren, liefern wir lediglich Zusammenfassungen: „Ihre Erwartung wurde frustriert" – „Sie sind enttäuscht, dass Sie nicht zum Abteilungsleiter befördert wurden" – „Sie sind wütend auf Ihren Chef, weil er Sie getäuscht und bloßgestellt hat" – all das sind *shortcuts*, die auf reichhaltigere Strukturbeschreibungen verweisen. Von Christiane Voß können wir den schönen Terminus *intentionale Superstruktur* für dieses begriffliche Grundgerüst der Gefühlsgehalte übernehmen.[22] Das gesamte Narrativ hingegen bildet die

[21] Natürlich darf diese handfeste Metapher nicht konkretistisch missverstanden werden – um es noch ein letztes Mal zu wiederholen: „begrifflich verfasst" und „narrativ strukturiert" bedeutet jeweils nicht „bereits sprachlich bzw. in Form einer Narration formuliert", sondern jeweils: *sprachlich bzw. in einer Narration artikulierbar*. Begriffe „gibt es" zudem nicht als feststehende Entitäten, sondern lediglich als temporär stabilisierte Elemente einer flexiblen begrifflichen Praxis. „Begriff" ist eines der Substantive, bei dem wir Wittgensteins Warnung ernst nehmen müssen und nicht nach dem „Ding" suchen dürfen, das ihm entspricht. Vgl. Wittgenstein 1984b, 15: „Die Fragen 'Was ist Länge?', 'Was ist Bedeutung?', 'Was ist die Zahl eins?' etc. verursachen uns einen geistigen Krampf. Wir spüren, dass wir auf nichts zeigen können, um sie zu beantworten, und dass wir gleichwohl auf etwas zeigen sollten. (Wir haben es hier mit einer der großen philosophischen Verwirrungen zu tun: ein Substantiv lässt uns nach einem Ding suchen, das ihm entspricht.)"

[22] Voß 2004, 185 u. 203.

Feinstruktur des affektiven Gehalts. Im Lichte dieser Präzisierung dürfte die Begrifflichkeitsthese – und somit auch die These von der Propositionalität der Gefühlsgehalte – weitaus weniger kontraintuitiv erscheinen, als sie auf den ersten Blick scheinen mochte. Niemals ist eine isolierte Proposition der Gehalt eines Gefühls, sondern sie fungiert lediglich als Kurzform für ein wesentlich detaillierteres Narrativ. Gleiches gilt für die oft so „dürr" und künstlich wirkenden Bestimmungen einzelner Emotionstypen anhand ihrer abstrakt spezifizierten formalen Objekte.[23]

11.3 Narrativität und affektive Synthesis

Nun sind wir in der Lage, auch den dritten Aspekt bzw. die dritte Lesart der Narrativitätsthese angemessen zu explizieren. Das evaluative Narrativ integriert all das, was bei oberflächlichem Blick wie ein Konglomerat heterogener „Elemente" einer Gefühlsepisode erscheinen mag: Situationswahrnehmungen, Handlungstendenzen und Handlungen, Imaginationen, spezifische Gedanken, die um die bedeutsame Begebenheit und ihre möglichen Konsequenzen kreisen, aber auch (vermeintlich) nicht-intentionale Elemente wie ein körperliches Unwohlsein oder sonstige physiologische Reaktionen. Bei oberflächlicher Betrachtung scheinen sich zwei Weisen einer solchen „affektiven Synthesis" unterscheiden zu lassen: eine primäre Integrationsleistung des Narrativs besteht darin, dass durch es ein umfassender Sinnzusammenhang konstituiert wird, mit dem all das, was mit der jeweiligen Superstruktur in einem *inhaltlichen* Zusammenhang steht, rational verbunden wird. In unserem Beispiel etwa sind die zahlreichen (intentionalen) Empfindungen, Wahrnehmungen, Gedanken, Imaginationen, sonstigen Gefühle, Handlungen und Wünsche im Umkreis der verhängnisvollen Teamkonferenz inhaltlich mit dem Gehalt Ihrer Enttäuschung verknüpft – all diese Verhaltungen sind intelligibel als zusammenhängende Elemente einer spezifischen Instantiierung des allgemeinen Enttäuschungsschemas „frustrierte Erwartung" (intentionale Superstruktur), oder als dessen rationale Konsequenzen. Doch das Integrationspotential des Narrativs beschränkt sich nicht auf diese offenkundig begrifflichen Verknüpfungen.

[23] Allerdings ist an dieser Stelle anzumerken, dass eine solche Präzisierung der Begrifflichkeitsthese (bezogen auf Erfahrungszustände) letztlich weder sonderlich spektakulär, noch sonderlich neu ist: Es folgt allein schon aus dem Holismus des Mentalen und dem trivialen Umstand, dass die Situationen, in denen sich Personen befinden, jederzeit komplex und vielschichtig sind, dass wir mit einzelnen Propositionen niemals den vollen Gehalt unserer Erfahrungszustände angeben können, sondern dass sie stets nur als Abkürzung für potentiell sogar unendlich dichte Gehaltsspezifikationen fungieren. Gestaltwahrnehmungen, „ganzheitliche" Erfahrungen komplexer Situationen, deren Gehalt sich narrativ explizieren lässt, sind nichts Ungewöhnliches sondern bilden einen Grundzug der menschlichen Erfahrung, und insofern sollte sich die Narrativitätsthese problemlos über den Bereich des Affektiven hinaus erweitern lassen.

Auch Vorgänge, die *für sich betrachtet* keine Verhaltungen der fühlenden Person, also keine intentionalen Zustände sind, werden von der narrativen Struktur des Gefühls umfasst und integriert. Auch Ihr Erbleichen, Ihre Schweißausbrüche, Ihr im-Boden-versinken-Wollen gehören zu Ihrer Gefühlslage. Aber auf welche Weise genau sind das Erbleichen, das Zittern, der Schweißausbruch und die Bewegungsimpulse mit dem intentionalen Kernprozess Ihrer Emotion verbunden?

Die Komponententheoretikerin Voß plädiert hier zunächst für eine recht unkompliziert erscheinende Lösung, die jedoch in dieser einfachen Form nicht überzeugen kann: Voß versteht die Gefühlsepisode, also das Gefühl als psychisches Vorkommnis, als eine narrative Struktur eigener Art: Es gebe gewissermaßen ein *emotionales Verlaufsskript*, also eine Art Standard-Dramaturgie emotionaler Episoden, in welcher die üblichen zu einem Gefühl gehörenden Abläufe verzeichnet seien. Zittern, Schweißausbrüche, mulmige Gefühle in der Magengegend, etc. wären diesem Verlaufsskript zufolge zu erwartende „Bestandteile" einer typischen Enttäuschungsepisode – ein stechender Schmerz im Knie oder ein Jucken am Hinterkopf hingegen nicht. Voß spricht von einer „normativen Ausrichtung am Standardfall", die „alle Dimensionen emotionaler Komponenten und nicht nur ihre doxastische Komponente" betreffe (2004, 197). Würde Voß es dabei belassen, hätte sie das Problem der affektiven Synthesis jedoch nicht wirklich gelöst. Gefragt war ja nach dem inneren Zusammenhang aller Teilmomente einer Gefühlsepisode mit dem evaluativen Narrativ, das wir als den Inhalt des Gefühls identifiziert haben. Die Verknüpfung mittels eines standardisierten Verlaufsschemas bleibt dagegen rein äußerlich: gewisse Symptome treten üblicherweise gemeinsam auf, also gehören sie „irgendwie" zusammen. Eine solche Einheit mag mehr sein als lediglich eine nominelle Einheit, aber es ist noch längst keine *inhaltliche Einheit* – und allein auf eine solche kommt es hier an.

Aus Sicht des Standardverständnisses mentaler Zustände kann es scheinen, als sei eine solche äußerliche Verknüpfung die einzig verfügbare Option. Sobald strikte Unterscheidungen einerseits zwischen „rein körperlichen" und „rein geistigen" Vorgängen sowie andererseits zwischen intentionalen und nicht-intentionalen mentalen Zuständen zu Grunde gelegt werden, gibt es keine Möglichkeit einer genuin inhaltlichen Verknüpfung zwischen Ihrem Zittern, Ihrem Schweißausbruch, Ihrer mulmigen Bauchgefühle und dem evaluativen Gehalt Ihrer Enttäuschung. Etwas Nicht-Intentionales kann nicht „inhaltlich" mit etwas Intentionalem verbunden sein. Die hier entwickelte Konzeption der personalen Perspektive markiert jedoch – wie in den ersten Kapiteln dieser Untersuchung gezeigt – eine Abkehr von diesem klassischen Verständnis des Mentalen und des Intentionalen. Erstens haben wir dafür plädiert, dass sämtliche mentalen Zustände als intentionale Zustände verstanden werden sollten (Intentionalismus),

zweitens haben wir den Bereich des Intentionalen soweit ausgeweitet, dass er nicht nur mentale Zustände im klassischen Sinne (also mentale Dispositionen wie Überzeugungen und Wünsche sowie Bewusstseinsvorgänge wie Empfindungen, Gedanken, Wahrnehmungen, etc.), sondern überdies auch sämtliche Handlungen und zeitlich ausgedehnte Handlungsmuster (*Seinsweisen*) von Personen umfasst – all dies haben wir unter dem intentionalen Oberbegriff der „personalen Verhaltungen" befasst.[24] Ein Aspekt dieses grundbegrifflichen Revisionsvorschlags kann nun auch so verstanden werden, dass an die Stelle der Unterscheidung zwischen Mentalem und Nicht-Mentalem die Unterscheidung zwischen Personalem und Nicht-Personalem tritt, wobei das Personale wiederum so weit verstanden wird, dass es alles umfasst, was eine Person *als Person* betrifft – also nicht nur ihre Gedanken, Überzeugungen, Wünsche, und Handlungen, sondern zudem ihre spezifische Körperlichkeit, ihre leibliche Präsenz in der Welt, die sämtliche „leiblichen Regungen" umfasst.[25] Die Ausdrücke „Seinsweise" und „Verhaltung" weisen schon von sich aus in die Richtung einer solchen essentiell *verkörperten* Konzeption von Personalität: Zu einer Seinsweise gehört eben nicht nur das im engeren Sinne Bewusstseinsmäßige oder Kognitive, sondern alles, was nötig ist, damit eine Person *jemand sein* kann (z.B. Metzger, Vater, Fußballspieler, Liebhaber, Philosoph. . .). Und dazu zählt auch und in entscheidendem Maße die leibliche Situiertheit der Person in der Welt.

Für das Problem einer inhaltlichen Integration der vermeintlich nicht-intentionalen Elemente in die Struktur einer Gefühlsepisode ergibt sich in diesem veränderten begrifflichen Rahmen die folgende Lösung: Das Gefühl, z. B. Enttäuschung, wird als personale Verhaltung von vornherein so umfassend konzipiert, dass auch das vermeintliche „Begleitgeschehen" – Schweißausbrüche, Erbleichen, Zittern, Übelkeit – als zur Enttäuschung gehörend verstanden werden. Und dies eben nicht im Sinne separierbarer Komponenten, sondern so, dass diese leiblichen Regungen als *Teilmomente* einer essentiell einheitlichen Struktur, eben der personalen Verhaltung „Enttäuschung", verstanden werden. Das Integrationsproblem wird dadurch gelöst, dass intentionaler Weltbezug insgesamt als umfassendes „leiblich-seelisches" Geschehen verstanden wird, dessen Natur wir verfehlen würden, wenn wir es als aus separierbaren Elementen zusammengesetzt betrachteten. Ein solches „Aufsplittern" von Verhaltungen in Elemente ist prinzipiell verfehlt. Die kleinste sinnvolle Thematisierungseinheit des

[24] Vgl. oben: Kapitel 2.

[25] Im Rahmen dieses umfassenden Revisionsvorschlags ist es sinnvoll, anstellte von „Körper" vom „Leib" zu reden – der Leib ist, grob gesagt, der *Körper aus der personalen Perspektive betrachtet*: die Weise, wie einer Person ihr Körper präsent bzw.(drastischer aber angemessener formuliert): *wie eine Person Körper ist*. Personen sind essentiell „verkörpert" (*embodied*) und insofern *leiblich*.

personalen Weltbezugs ist eben die Verhaltung selbst: der *sense of situation*, das Befasstsein-mit-etwas, das jederzeit die ganze Person betrifft.

Peter Goldie ist im Rahmen seiner Ablehnung von Komponententheorien an einem theoretischen Ort angelangt, der dem hier erreichten nahe kommt. Allerdings hat Goldie bislang kein unserer Konzeption der Verhaltungen vergleichbares erweitertes Verständnis intentionaler Zustände erreicht – auch wenn ein solches in seiner Konzeption einer personalen Perspektive im Grunde bereits vorgezeichnet ist.[26] Er betont jedoch den folgenden entscheidenden Punkt: dass die Einheit einer emotionalen Episode *vor* den üblichen (sinnvollen oder weniger sinnvollen) begrifflichen Distinktionen der Philosophie des Geistes zu verorten sei. Nur gewisse fragwürdige begriffliche Einteilungen ließen viele Philosophen übersehen, was aus der Sicht einer unverstellten vortheoretischen Sichtweise auf unsere Gefühle offenkundig sei:

> Our everyday, commonsense ontology of emotion supports this phenomenology: we think of emotional experience as a unity. Accordingly, in giving an account of this ontology, there is a philosophical temptation which should be resisted: the Procrustean one of analysing the emotions into 'ingredients' which fall neatly into the categories of the mental and the material or the physical: those that are mental—beliefs, desires, feelings, and so on; and those that are material—physiological states, such as the condition of the musculature. The source of the temptation begins in the notion that there is a *preconceived* distinction between the mental and the material of which we have a clear and distinct grasp from a commonsense point of view; and it is just here that the emotions represent a challenge. It is not so much that the emotions span the divide between mind and body, or even that, in the emotions, mind and body are 'very closely joined and, as it were, intermingled' to borrow a phrase of Descartes': more fundamentally, our ordinary, everyday way of thinking of the emotions, and the phenomenology of emotional experience, strongly suggest that it is the clarity of the preconceived distinction itself that should be thrown into doubt: the unity of emotional experience is prior to any such distinction. (Goldie 2002, 247)

Zwei ergänzende Ideen helfen Goldie, diese „Unauflöslichkeitskonzeption" weiter zu begründen und begrifflich handhabbar zu machen. Schon in *The Emotions* hatte er die These vertreten, dass gewissen mit einem Gefühl verbundenen Vorgängen, insbesondere körperlichen Empfindungen, eine Art abgeleitete Intentionalität (*borrowed intentionality*, vgl. 2000, 54 ff.) zukomme. Ihr flaues Gefühl im Magen wäre insofern, weil mit der Enttäuschung essentiell verbunden, als auf die enttäuschende Situation bezogen zu betrachten.[27] In seinem Aufsatz von 2002 ergänzt und präzisiert Goldie diese recht vage Idee mit Hilfe einer Konzeption der Identität emotionaler

[26] Vgl. dazu Goldie 2000, 1 f.

[27] Goldies Beispiel für *borrowed intentionality* ist ein „Pochen im Brustbein", das ein Trau-

Episoden, die der hier vertretenen recht nahe kommt: Eine Gefühlsepisode könne als ein „substantielles Ereignis“ betrachtet werden, das als solches insgesamt einen intentionalen Gehalt habe – und auch hier gilt: die Einheit des Gefühls als Verhaltung kommt vor einer jeden „Zerlegung“ in Komponenten oder Analyse in Teilmomente. Goldie ist in dieser Passage nicht sehr explizit, doch die Grundidee scheint der hier entwickelten zu entsprechen: Verhaltungen umfassen die Person als ganze und sind insgesamt als intentional zu betrachten. Das Schildern unterscheidbarer Abläufe „am Orte der Person“ und die Charakterisierung von Verhaltungen durch Angabe ihres Gehalts sind fundamental unterschiedliche Thematisierungsweisen, die nicht vermengt werden dürfen. Goldie führt aus:

> Then, with this notion in play of an emotion as a substantial event, we can go further with the idea of borrowed intentionality: we can say that the emotion itself, qua substantial event, is directed towards the world beyond the body; not just those paradigmatically mental features, the thoughts and feelings that are involved, but also the bodily condition, bodily changes and expressions of emotion, as well as the actions that flow from the emotion. With an ontology that puts the *philosophical* distinction between mind and body as secondary in consideration of our emotional lives, we can do justice to the unity of emotional life—lived heart and mind, body and soul. We should not, as Heidegger rightly insisted in another context, 'split the phenomenon'[28]. (Goldie 2002, 247 f.)

Wir sehen nun, inwiefern es doch das evaluative Narrativ selbst ist – also der volle intentionale Gehalt eines Gefühls –, das die Einheit einer affektiven Episode konstituiert: Das evaluative Narrativ als Gehalt einer Verhaltung individuiert diese als ein „substantielles Ereignis“ und bildet damit die übergreifende intentionale Struktur, die ein komplexes Geschehen als Einheit erscheinen lässt. Insofern verweist in der Tat die zentrale hier thematisierte narrative Struktur, die den Gehalt eines Gefühls ausmacht, auf

ernder im Zuge seiner Trauer verspürt: „[W]hen we talk, taking [William] James' [...] example, of a grieving person feeling a pang in the breastbone, we want to say that the pang is a pang *for* the one who is being grieved over; although it is undoubtedly a feeling of something bodily, and can be pointed to as being in the chestbone, what makes it a pang of grief, rather than any odd pang in the breastbone, is surely that it has been, as James says, 'combined in consciousness' with the object of the emotion" (Goldie 2000, 55). Zur Formulierung von James (1984, 203), dass die körperliche Empfindung und der intentionale Gehalt der Trauer „im Bewußtsein kombiniert“ würden, merkt Goldie zu Recht an, dass sie höchst suggestiv und wenig präzise ist – wichtig ist hier zunächst nur, dass körperliche Empfindungen mit der Intentionalität einer Emotion in irgendeiner Form „kombiniert“ werden können.

[28] Goldie bezieht sich hier anscheinend auf § 28 von *Sein und Zeit*, in dem Heidegger die Wichtigkeit einer „ganzheitlichen“ Thematisierung des In-der-Welt-Seins betont. Insofern stimmt es nicht ganz, dass Heidegger die Warnung gegen „jede Sprengung und Aufsplitterung des einheitlichen Phänomens“ (*SuZ*, 131) in einem anderen Kontext gebe als dem hier maßgebenden: Sowohl Goldie als auch Heidegger geht es um einen angemessenen deskriptiven und explikativen Zugang zur Intentionalität personaler Verhaltungen.

eine davon abgeleitete zweite: auf die Struktur des Gefühls als personaler Verhaltung. Voß lag also mit ihrer Idee einer narrativen Einheit der verschiedenen Komponenten einer affektiven Episode nicht allzu weit daneben, auch wenn sie diese Idee aufgrund ihrer komponententheoretischen Orientierung in die falsche Richtung entwickelt hat.[29]

Festzuhalten ist das Folgende: Wenn wir von Gefühlen als „narrativen Strukturen" sprechen, so meinen wir damit den intentionalen Gehalt – das komplexe evaluative Profil der bedeutsamen Situation, auf die der Fühlende in seinem Fühlen bezogen, mit der er befasst, in die er involviert ist. Dieser narrative Gehalt stiftet die Identität des Gefühls als Verhaltung, und diese Verhaltung wiederum wird entgegen dem (zu verabschiedenden) klassischen Verständnis von Intentionalität als ein umfassendes „leiblich-personales Geschehen" verstanden, das ebenso und mit der selben Berechtigung als „mental" wie als „körperlich" gelten kann, weshalb es eher angebracht ist, diese einseitigen und einer problematischen Konzeption von Personalität entstammenden Bezeichnungen aufzugeben, und stattdessen den Ausdruck „leiblich" zu verwenden.[30] Verhaltungen

[29] Dafür sprechen auch die in ihrem Abschnitt 3.3. thematisierten „engen Wechselwirkungen" zwischen den vermeintlichen „unterschiedlichen Komponenten" affektiver Episoden – jede dieser postulierten Komponenten könne unter gewissen Umständen als *pars pro toto* fungieren und das Vorliegen der „Gesamtemotion" anzeigen. Außerdem beeinflussen die Merkmale der Komponenten – etwa, ob ein flaues Gefühl, ein Adrenalinstoß oder ein Handlungsimpuls stark oder schwach ausfallen – den intentionalen Gehalt (etwa, ob uns eine Begebenheit in starkem oder in schwachem Maße als ein Ärgernis oder ob uns etwas über alle Maßen traurig oder lediglich einigermaßen bedauernswert erscheint). (vgl. Voß 2004, 194 ff.) – Zwei weitere Passagen, die in etwa in die Richtung des hier Vorgeschlagenen zu deuten scheinen, sind die folgenden: „Die ‚intentionale Superstruktur' der Emotionen besteht aus meiner Sicht nun darin, dass ihre Elemente insgesamt – und nicht nur ihre unmittelbaren Meinungsanteile – als Bedeutungsträger eines thematischen Überbaus wahrgenommen werden. Deshalb können selbst einzelne körperliche (d.h. nicht-intentionale) oder gedankliche (d.h. intentionale) Regungen repräsentativ für eine ganze Emotion genommen werden." (203) – „Emotionen wie „Scham", „Furcht", „Liebe", „Hass", „Freude" usw. sind in meinem Modell Überbegriffe für die einander abwechselnden und miteinander wechselwirkenden Phasen geistiger und körperlicher Bewegungen. Ihre Einheit – und das ist der Kerngedanke meiner narrativen Konzeption der Emotionen – ist das Resultat davon, dass diese Bewegungen auf einen gemeinsamen Sinn, einen thematischen Mittelpunkt eines Geschehens narrativ bezogen werden." (209)

[30] Hinsichtlich der Begriffe „Leib" und „leiblich" folge ich in Grundzügen den Explikations- und „Übersetzungs"-Vorschlägen, die Hilge Landweer in Bezug auf die Verwendung dieser Begriffe im Werk von Hermann Schmitz anbietet: „[Der Begriff des Leibes] bezeichnet den erlebten und gespürten Körper, das, was aus der Perspektive der 1. Person ganzheitlich, d. h. ohne Zuhilfenahme einzelner Sinnesorgane oder der Hände, erfahren wird. Der Begriff des Körpers bleibt bei Schmitz – und dem schließe ich mich hier an – nur noch dem vorbehalten, was aus der Perspektive einer 3. Person am Körper wahrgenommen werden kann; „Körper" ist der reduzierte, der vergegenständlichte, seiner Subjektivität entkleidete Leib." (Landweer 1999, 20). Dass ich auch den Körper anderer Personen als Leib erfahren kann und es folglich Leiblichkeit auch aus der Perspektive der 3. Person gibt, lässt Landweer an dieser Stelle jedoch unerörtert. Ich kann dieses Problem hier nicht

sind nicht aus „mentalen“ und „körperlichen“ Komponenten zusammengestückt, da der wohlverstandene personale Weltbezug der Unterteilung von „an Personen ablaufenden Vorgängen“ in die problematischen Kategorien des Mentalen und des Körperlichen vorausgeht. Nur mit dieser begrifflichen Weichenstellung erreichen wir eine angemessene Charakterisierung des Gefühlserlebens.[31]

11.4 Narrativität und Selbstverständnis – die komplexe Einbettung der Gefühle und Gefühlsgehalte

Bisher haben wir einzig die narrative Binnenstruktur von Gefühlen thematisiert, also die interne narrative Verfasstheit einzelner Gefühlsepisoden. Zuvor hatten wir jedoch bereits verschiedentlich gesehen, dass einzelne Gefühle generell als Bestandteile übergreifender Strukturen auftreten: Bennett Helm hat diese essentielle Eingebundenheit einzelner affektiver Zustände in seiner Konzeption der Gefühlsmuster (*patterns of felt evaluations*) plausibel und anschaulich herausgearbeitet. Auch die Überlegungen Musils zu den unklaren Konturen einzelner affektiver Zustände und der deshalb nötigen Betrachtung des jeweiligen Kontextes weisen in eine ähnliche Richtung.[32] Es ist leicht zu sehen, dass gerade die narrative Verfasstheit der Gefühle diese dazu prädestiniert, in übergreifende Verständniszusammenhänge eingebunden zu sein. Eine zentrale Meta-Eigenschaft von Narrativen ist ihre prinzipielle Offenheit für intelligible Anschlüsse. Die narrativen Strukturen einzelner Gefühle stehen immer schon im Zusammenhang umfassenderer Narrationen – gewisse Interaktionsmuster, Charakterzüge, Tätigkeiten und ganze Lebensabschnitte einer Person lassen sich als narrative Strukturen verstehen. So können wir die evaluativen Muster Helms in Form von Narrationen explizieren: es handelt sich um spezifische „Interaktionskarrieren“ einer Person im Hinblick auf bestimmte für ihr Leben relevante Begebenheiten – so kann man die Geschichte ihrer Freundschaften,

---

diskutieren, merke nur an, dass es sich vermutlich durch eine terminologische Unterscheidung lösen lässt, die derjenigen vergleichbar ist, die Goldie zwischen der „personal“ und der „impersonal perspective“ vornimmt (vgl. Goldie 2000, 2). Eine detailliertere Betrachtung der „Leiblichkeit“ der Gefühle erfolgt im Kapitel 13.

[31] Im übernächsten Kapitel wird dies weiter verdeutlicht. Als Plausibilisierug sei an dieser Stelle lediglich das folgende Votum Landweers angeführt: „In der Angst fühlt man sich beengt und hat den Impuls zu fliehen, während man gleichzeitig in der Situation wie gebannt ist. Auch wenn diese Engungsempfindungen mit Herzklopfen verbunden sind, ‚sitzt' die Angst nicht im Herzen: Man ‚hat' sie (und entsprechend andere Gefühle) nicht als einen rein körperlichen Vorgang, und auch nicht primär als geistigen Prozess, sondern als ein an die Körperlichkeit gebundenes subjektives Erleben – eben leiblich.“ (Landweer 1999, 21)

[32] Vgl. zu Helms Idee der *patterns* oben, Kap. 3 u. 5, sowie zu Musils Überlegungen zur Individuierung einzelner Gefühle oben Kap. 7, Abschnitt 7.2.

ihrer Liebesbeziehungen, ihrer beruflichen Ambitionen, ihrer ästhetischen Vorlieben jeweils als narrative Strukturen verstehen, die zahlreiche inhaltlich zusammenhängende Gefühle und sonstige Verhaltungen der Person umgreifen und zu einem (vorläufigen und zukunftsoffenen) Sinnganzen verbinden. Bei jeder substantiellen Thematisierung einzelner Gefühle ist dieser umfassende narrative Hintergrund mit zu berücksichtigen, denn nur in Bezug auf ihn lässt sich die Bedeutung einer isolierten Episode für das Leben der Person sowie die Angemessenheit oder Unangemessenheit der in ihr liegenden Evaluation beurteilen. Wir haben es in unserem Beispiel im letzten Abschnitt gesehen: Bei der Charakterisierung einer spezifischen Enttäuschungsepisode kommen wir nicht umhin, einen größeren Ausschnitt aus dem Leben der enttäuschten Person zu präsentieren und einige signifikante Elemente ihres Selbstverständnisses zu beleuchten. „Um ein einzelnes Gefühl zu erklären, ist es nötig, zumindest einen Teil der Geschichte der Person zu erzählen, um deren Gefühle es geht" (Hartmann 2005, 162). Gefühle stehen immer schon in umfassenden Sinnzusammenhängen, und insofern gibt es fließende Übergänge zwischen den narrativen Binnenstrukturen einzelner Gefühle und den übergreifenden narrativen Mustern.[33]

Auch diese Eingebundenheit einzelner Gefühle in übergeordnete narrative Muster lässt sich auf zweifache Weise thematisieren, auch wenn sich diese Thematisierungsweisen aufgrund eines essentiellen inhaltlichen Zusammenhangs nicht sauber trennen lassen: Einerseits kann das Gefühl als Verhaltung, als affektive Episode mit anderen Episoden aus dem Leben der Person und schließlich mit der gesamten Biographie der Person in einen inhaltlichen Zusammenhang gebracht werden. Ein solcher Zusammenhang von Verhaltungen ist primär gemeint, wenn wir im Anschluss an Helm von evaluativen Mustern sprechen. Dieser Zusammenhang besteht aber, wie gesehen, kraft der jeweiligen Inhalte der verknüpften Verhaltungen. Diese bilden den primären Intelligibilitätszusammenhang. Ein treffendes Wort für das, was die intentionalen Gehalte aller Verhaltungen einer Person insgesamt konstituieren, ist *Selbstverständnis* – die Gesamtsicht einer Person auf sich und ihre Welt; und das heißt im Rahmen der praktisch verstandenen Konzeption der personalen Perspektive: die der Person nur teilweise transparente Weise, wie sie *sie selbst ist*.[34] Die zweite Art der

[33] Es verwundert daher nicht, dass zahlreiche Autoren diese Einbettung von Gefühlen in übergreifende narrative Muster thematisieren – die Narrativität der übergreifenden Strukturen ist meistens gemeint, wenn von einer „Narrativität der Gefühle" die Rede ist. Einen brauchbaren Überblick über diese gefühlstheoretischen Ansätze mit fundierten kritischen Anmerkungen liefert Voß in ihrem Abschnitt 3.2. (vgl.Voß 2004, 188 ff.).

[34] Vgl. oben, Kap. 2. Ein Vorteil unserer praktischen Konzeption des Selbstverständnisses – neben dem primären Vorzug seiner phänomenologischen Adäquatheit – liegt darin, dass von vornherein mit dem Umstand gerechnet wird, dass einer Person ihr Selbstverständnis

Thematisierung der Eingebundenheit der Gefühle einer Person in einen umfassenden Sinnzusammenhang bezieht sich auf das Selbstverständnis der Person und ist daher im Wesentlichen eine *Interpretation* der Person. In dieser Perspektive kommt es weniger auf die einzelnen Gefühle und sonstigen Verhaltungen an, als darauf, welche zentralen Einschätzungen sich insgesamt im Verhalten, Fühlen und Denken der Person manifestieren und letztlich gewissermaßen darauf, *wer* die Person ist.

Zum Abschluss dieses Kapitels soll nun dieser essentielle Zusammenhang zwischen den Gefühlsgehalten und dem Selbstverständnis einer Person weiter aufgeklärt werden. Erst hier zeigt sich die volle Tragweite der Narrativitätsthese – und damit auch die der allgemeineren These von der begrifflichen Verfasstheit der Gefühle. Klar ist, dass menschliche Gefühle in starkem Maße vom Selbstverständnis der fühlenden Person abhängen. Dieses Selbstverständnis stellt die Kategorien bereit, die in die konkreten Gefühlsgehalte eingehen. Wenn sich diese Kategorien verändern, so schlägt dieser Wandel unmittelbar auf das Fühlen durch. Deshalb kommt keine brauchbare Charakterisierung von Gefühlen ohne einen Bezug auf das Selbstverständnis der fühlenden Person aus – ohne Hintergrundinformationen über Ihre Ambitionen, über Ihr Selbstbild als Erfolgsmensch, fehlte der vorhin geschilderten narrativen Beispielepisode Entscheidendes.

„[O]ur self-(mis)understandings shape what we feel" (Taylor 1985, 65). Taylors Text „Self-Interpreting Animals" ist wohl der *locus classicus* einer Thematisierung dieses grundlegenden Zusammenhangs zwischen personalem Selbstverständnis und dem Gehalt der Gefühle. Hinzu kommt auch bei Taylor die These, dass menschliche Gefühle artikulierte Gefühle sind – so lautet Taylors Version der Begrifflichkeitsthese. Wenn Menschen fühlen, kommt ihr Selbstverständnis zum Tragen. Wandelt sich dieses, so verändern sich auch die Gefühle.[35] Auch Taylor versteht das Selbstverständnis in Anlehnung an Heidegger primär als praktisch: „*Verstehen* is a *Seinsmodus*" (72) – d. h., das personale Selbstverständnis ist nicht etwas, was sich Personen gelegentlich in einer Art theoretisierender Reflexion auf sich selbst

niemals als Ganzes vor Augen steht. Dieser essentielle Mangel an Selbsttransparenz wird sich in Kürze im Zusammenhang mit der Artikulation von Gefühlsgehalten als relevant erweisen.

[35] Allerdings gilt dies Taylor zufolge nicht für alle Gefühle – seine These gelte nur für solche Gefühle, die irreduzibel Subjekt-abhängige Bedeutsamkeitsbesetzungen vornehmen (vgl. Taylor 1985, 51 ff. sowie 72). Einfache Empfindungen wie physische Schmerzen bleiben damit ebenso außen vor wie solche Gefühle, deren definierender Bedeutsamkeitstypus sich in einem objektiven Vokabular rekonstruieren lasse. Taylor glaubt, dass letzteres beispielsweise für die Emotion Furcht möglich sei, da sich die Klasse des für Menschen Bedrohlichen im Prinzip in medizinischen und damit letztlich physischen Kategorien lückenlos beschreiben lasse. Dass dies hochgradig unplausibel ist verstärkt jedoch nur Taylors grundlegende These. Dass auch Schmerzzustände Bedeutsamkeitsbesetzungen vornehmen, habe ich im 6. Kapitel gezeigt.

zulegen, sondern etwas, das Personen *leben*, in dem sie so sind, wie sie nun einmal sind.[36]

In unseren Gefühlen sehen wir die Welt immer schon als auf eine bestimmte Weise bedeutsam. Zugleich sind diese Bedeutsamkeitsbesetzungen nicht ein für alle mal stabil und unveränderlich – sie lassen sich anfechten, sie lassen sich auch präzisieren und begrifflich schärfer fassen. Der Artikulationsprozess, ohne den menschliche Gefühle nicht existieren, lässt sich aus seinem unwillkürlich ablaufenden Normalmodus – hier besteht eine starke Parallele zwischen Taylors Ansatz und McDowells Konzeption einer passiven aber gleichwohl begrifflich verfassten Erfahrung – herauslösen und *explizit* betreiben: Dann, wenn Personen sich ausdrücklich fragen, was der Gehalt ihrer Gefühle ist und ob es angemessen ist, so zu fühlen, wie sie gerade fühlen. Dieses Nachdenken, das auch häufig in Form einer Verständigung über Gefühle mit anderen Personen abläuft, verändert wiederum das Fühlen – etwa, wenn in seinem Verlauf eine Begrifflichkeit entwickelt wird, über die der Fühlende zuvor nicht verfügte, oder wenn er im Zuge dieser Überlegungen zu der Einsicht gelangt, dass gewisse seiner gefühlten Evaluationen unangemessen waren und sind. Dieser Wandel kann aber auch gleichsam „bewusstlos", d. h. vollständig implizit ablaufen: etwa, wenn uns der Umgang mit bestimmten Menschen nach und nach dazu bringt, andere Begriffe zu verwenden und somit Aspekte unserer Situation auf eine neue Weise zu sehen – irgendwann fühlen wir anders, vielleicht ohne dass wir jemals bewusst und kritisch auf den Gehalt unserer Gefühle reflektiert hätten. Und wenn wir anders fühlen, handeln wir auch anders – und werden dadurch letztlich zu anderen Menschen. Der Begriffswandel, der Wandel im Selbstverständnis, der einen Gefühlswandel nach sich zieht oder sich in Form eines solchen vollzieht, schlägt also durch auf das, was wir als Personen sind. So ist Taylors These zu verstehen, dass Menschen „sich selbst interpretierende Wesen" sind – die explizite oder implizite „begriffliche Arbeit am Selbstverständnis" ist kein gelegentlicher Zeitvertreib, sondern konstitutiv für Personen als Personen.

Mit zwei ergänzenden und präzisierenden Überlegungen möchte ich dieses Kapitel beschließen. Die erste betrifft die zu Beginn des letzten Abschnitts vorgenommene Unterscheidung zwischen dem Narrativ als dem Gehalt des Gefühls und der Narration („Erzählung") als der sprachlichen Formulierung dieses Gehalts. Wir sehen spätestens jetzt, dass diese Un-

[36] Vgl. dazu die folgende Passage gegen Ende des Textes: "Now our attempted definitions of what is really important can be called interpretations, as we have suggested, and we can therefore say that the human animal not only finds himself impelled from time to time to interpret himself and his goals, but that he is always already in some interpretation, constituted as human by this fact. To be human is to be already engaged in living an answer to the question, an interpretation of oneself and one's aspirations." (Taylor 1985, 75)

terscheidung keine absolute ist: Die Art und Weise, wie eine Person ihre Gefühlsgehalte sprachlich artikuliert, ist keine nachträgliche Versprachlichung von etwas, das völlig unabhängig von dieser Versprachlichung existierte. Die Unterscheidung diente vornehmlich der Verdeutlichung der Tatsache, dass viele unserer Gefühle nicht explizit zum Thema von Selbstcharakterisierungen werden. Auch wo faktisch „nichts erzählt" wird, sind Gefühle narrativ verfasst, daher die Bezeichnung „Narrativ" für die Art der begrifflichen Verfasstheit *aller* affektiven Zustände von Personen, ob diese nun Thema von „Narrationen" werden oder nicht. Dort jedoch, wo Personen über ihre Gefühle berichten bzw. sich explizit über sie Rechenschaft ablegen, schlagen diese Charakterisierungen durch auf den Gehalt des Gefühls selbst. Gefühlsgehalte sind teilweise *zuschreibungsabhängig*. Was wir über unsere Gefühle denken und was wir über sie sagen ist *teil-konstitutiv* für die Gefühlsgehalte.[37] Eine wichtige Rolle spielen dabei die Gefühlswörter: Zwar kann jemand durchaus eifersüchtig sein, der das Wort Eifersucht nicht beherrscht und somit in einem gewissen Sinne nicht weiß, was Eifersucht ist – doch wenn andererseits jemand in einer zunächst diffusen Gefühlslage die Selbstcharakterisierung „Ich bin eifersüchtig" wählt und als angemessen akzeptiert, verändert sich sein Gefühl: Es wird kanalisiert und in geregelte Bahnen gelenkt. Es kann nun sein, dass die Person von diesem Moment an ein kulturell kodifiziertes Standard-Eifersuchtsschema auslebt, während sie zuvor in einer unklaren Gefühlslage zwischen verschiedenen evaluativen Weltbezügen hin und her schwankte. Ebenso ist denkbar, dass Sie im Zuge Ihrer Enttäuschung, Wut, Scham und Existenzangst nach und nach zu Selbstbeschreibungen gelangen, die Ihr weiteres Fühlen prägen – etwa, wenn Sie sich nochmals Punkt für Punkt verdeutlichen, wie Sie von Ihrem Chef behandelt worden sind. Aus einer zunächst diffusen Wut auf den Chef kann so eine präzise Empörung über nun explizit als unmoralisch erkannte Verhaltensweisen des Vorgesetzten werden. Ebenso ist denkbar, dass Sie irgendwann Ihre Gefühlslage insgesamt beurteilen und als „jämmerlich" einschätzen, woraufhin sich Ihre Scham, die sich zunächst Ihr dem eigenen Selbstbild widerstreitendes berufliches Scheitern bezog, in eine allgemeine Scham über Ihre labile Psyche, Ihren jämmerlichen Gesamtzustand verwandeln kann. Nach allem Bisherigen ist es nicht überraschend, dass es vor allem Gefühlswörter wie „eifersüchtig" und evaluative Begriffe

[37] Voß vertritt dies ebenfalls, wobei sie so wie wir im 7. Kapitel in diesem Zusammenhang unter anderem auf Musils Gefühlstheorie verweist. Vgl. z. B. die folgende Passage: „Die Akte der Zuschreibung von Emotionen erhalten in dem hier vertretenen narrativen Modell eine verstehende und zugleich wirklichkeitskonstituierende Kraft. Was ein sprachkompetenter Mensch als zugehörig zu einem emotionalen Narrativ auffaßt, gehört zunächst allein dadurch, daß er [es] so auffaßt, zu den Bestandteilen der Emotion. Solche deutenden Zuordnungen sind jedoch zumindest prinzipiell anfechtbar." (Voß 2004, 220)

wie „jämmerlich“ sind, deren explizite Selbstzuschreibung ein verändertes Fühlen nach sich zieht.

Die zweite noch zu ergänzende Überlegung hängt mit der ersten unmittelbar zusammen. Es war soeben mehrfach von diffusen Gefühlslagen die Rede, die erst im Zuge expliziter Selbstzuschreibungen von Gefühlswörtern oder Anwendungen evaluativer Prädikate in geregelte Bahnen gelenkt werden. Stellt die nicht zu bestreitende Existenz solcher diffuser, unartikulierter Gefühle nicht unsere Narrativitäts- und Begrifflichkeitsthese in Frage? Haben wir es hier nicht mit Gefühlen zu tun, deren Gehalt nicht-begrifflich sein muss, weil sich diese Gefühle erst *nach* einem separaten Zuschreibungsakt in eindeutig individuierte Gefühle mit einem artikulierbaren Gehalt verwandeln?

Wenn wir uns diese vermeintlich formlosen und unartikulierten Gefühle jedoch genauer ansehen, zeigt sich Folgendes: Es handelt sich gar nicht um *völlig unstrukturierte* Gefühle ohne *jeden* spezifizierbaren Gehalt – derartige „psychische Fremdkörper“ gibt es vermutlich überhaupt nicht, mehr noch: Es besteht Grund zu der Annahme, dass es dergleichen gar nicht geben *kann*.[38] Wie lässt sich ein typisches „diffuses Gefühl“ genauer charakterisieren? Anders als im Falle von Gefühlen, die einen eindeutigen Gehalt haben und die der Fühlende eindeutig als Gefühle eines bestimmten Typs identifizieren kann, geben die diffusen Gefühle der fühlenden Person *ein Rätsel auf*. Irgendetwas fühlt sich nicht so an, wie es sich anfühlen sollte. Diese Gefühle sind häufig unerwartet und in irgendeiner Hinsicht ungewöhnlich. Das ist jedoch nicht alles. Nur in den allerseltensten Fällen wird der Fühlende *überhaupt nicht* sagen können, worauf sich sein diffuses Gefühl bezieht. Meist ist zumindest der allgemeine Bezug klar: „Irgendetwas stimmt heute nicht mit meiner Freundin“ – „Warum hat mein Chef heute morgen so seltsam geguckt¿‘ – „Dieser Mann ist sehr freundlich und zuvorkommend, aber irgendetwas an ihm schreckt mich ab“ . . . Zudem ist in der überwiegenden Zahl der Fälle die Valenz eindeutig: Wir wissen zumindest, ob uns etwas in negativer oder in positiver Weise affiziert. Wir wissen, ob das diffuse Gefühl eher ein bedrückendes oder eher ein erhebendes Gefühl ist. Kurz: auch diese Gefühle haben jeweils einen artikulierbaren Gehalt. Allerdings einen Gehalt, der dringend danach verlangt, weiter aufgeklärt zu werden. Taylor liegt richtig, wenn er Gefühle dieser Art mit *Fragen* vergleicht, die an uns gerichtet werden: „We experience our pre-articulate emotions as perplexing, as raising a question“ (Taylor 1985, 74). Damit aber haben wir es auch hier von Anfang an mit einer begrifflichen Struktur zu

[38] Dies folgt aus den Überlegungen, die Strawson im Anschluss an Kant anstellt und die wir in Kapitel 1 bereits behandelt haben. Vgl. Strawson 1966, insb. Teil zwei, Kap. I. Die im Haupttext angestellte Überlegung zu den vermeintlich diffusen Gefühlen ist jedoch von Strawsons allgemeinen Argumenten zur Verfaßtheit mentaler Zustände unabhängig.

tun; mit etwas, das der Fühlende artikulieren können muss, wenn auch zunächst vielleicht nur in Form einer vagen Frage: „Was stimmt mit *xy* nicht? Warum habe ich bezüglich *xy* so ein seltsames Gefühl?“ Und auf dieser Grundlage kann der Fühlende dann einen expliziten Artikulations- und Selbsterforschungsprozess beginnen, in dessen Verlauf sich das zunächst diffuse Gefühl stabilisieren und klare Konturen gewinnen kann.

Es kann aber auch sein, dass es uns nicht gelingt, dem diffusen Gefühl einen klareren Sinn abzugewinnen. So ist es möglich, dass wir uns bezüglich der Bedeutsamkeit einer Sache sicher zu sein glauben und auch oft dementsprechend fühlen, aber dennoch beständig auch solche Gefühle verspüren, die dieser Bedeutsamkeit zuwider laufen, wenn auch auf unklare und folglich unartikulierte Weise. *Irgendetwas stimmt nicht – doch wir wissen nicht, was es ist*. Dies verweist auf einen Aspekt des menschlichen Selbstverständnisses, der nicht verschwiegen werden darf: Einer Person steht ihr Selbstverständnis nicht in allen Hinsichten klar vor Augen, ist also nicht wie ein Bestand an expliziten Überzeugungen und sonstigen Einstellungen in allen Einzelheiten „abrufbar“.[39] Es gibt dunkle Provinzen im Selbstverständnis – verblasste Erinnerungen an die Kindheit; Verdrängtes; frühe emotionale Erfahrungen; Charakterzüge, die der aktuellen Idealvorstellung der eigenen Person widersprechen und daher niedergehalten werden; latente Muster der Wertschätzung, die Mangels passender Gelegenheiten bisher nicht aktualisiert wurden; und dergleichen mehr. All dies kann die Gefühle prägen.[40] Diese Gefühle sind es dann, die uns Rätsel aufgeben und zu Versuchen anspornen, uns selbst besser zu verstehen

[39] Hartmann weist ebenfalls auf dieses Merkmal des Selbstverständnisses hin: „So kann es durchaus vorkommen, daß wir ein Gefühl gegen unsere bewußten Überzeugungen empfinden, weil es mit einem Aspekt unseres Selbstverständnisses zusammenhängt, der uns undurchsichtig ist. Wir können diesen Aspekt schlicht nicht artikulieren. Aktuelle Gefühle müssen in diesem Sinne nicht von einem bewußten oder artikulierten Selbstverständnis getragen werden. Das Selbstverständnis fungiert vielmehr als ein Rahmen, der im Hintergrund bleibt. (. . .) Selbstverständnisse sind dementsprechend nicht einfach nur mehr oder weniger gut artikulierbare Überzeugungssysteme. Sie manifestieren sich auch im Verhalten und besitzen eine körperliche Dimension. Die Art, sich zu kleiden, sich zu bewegen, zu sprechen – all das ist Teil des Selbstverständnisses einer Person, manifestiert ihr Selbstverständnis.“ (Hartmann 2005, 162 f.)

[40] Es mag für manche Ohren ungewöhnlich klingen, dass ich hier selbst manifest verdrängte Gehalte und nahezu vollständig ausgelöschte Kindheitserinnerungen zum *Selbstverständnis* der Person zähle. Selbstverständnisse scheinen doch etwas zu sein, das einer Person *zugänglich* ist, das für sie zumindest prinzipiell *artikulierbar* ist – denn schließlich geht es doch um das, *als was* sich eine Person versteht. Es ist jedoch bereits deutlich geworden, dass ich im Rahmen dieser Untersuchung den Terminus „Selbstverständnis“ in einem weiten Sinne verwende. Er umfasst neben dem expliziten Selbstwissen, das eine Person auf Nachfrage sprachlich artikulieren kann, einen umfassenden „impliziten“ Bestand: das, was eine Person in ihren Seinsweisen manifestiert, ob sie es explizit artikulieren kann oder nicht. Hierzu gehören die von Hartmann angeführten (vgl. vorherige Fußnote) Gepflogenheiten, persönliche Stile, im körperlichen Gebaren gleichsam „eingeschriebenen“ Haltungen und Einstellungen, stabile Interaktionsmuster, und anderes mehr. Da dieser

– oder zum Gegenteil davon: zum Verdrängen um jeden Preis, weil wir unterschwellig ahnen, dass uns das, was da aus den Untiefen unserer Persönlichkeit an die Oberfläche zu kommen droht, nicht gefallen wird. Unsere Gefühle sind jederzeit geprägt von etwas, das zwar gleichsam „wir selbst" sind, das uns aber nicht in seinem vollen Umfang zugänglich ist, jedenfalls nicht im Augenblick des Fühlens. Vermutlich ist es der Passivität, der Trägheit, der (teilweisen) Unabhängigkeit des Affektiven von kognitiven Vermögen und Vorgängen geschuldet, dass im Fühlen gewisse ansonsten wirksame Verdrängungs- und Zensurmechanismen ausgeschaltet sind, so dass gerade in ihm immer wieder Material an die Oberfläche stößt, das aus den ansonsten niedergehaltenen Schichten des Selbstverständnisses stammt. Dies erklärt, warum in den Gefühlen so oft weitaus mehr liegt, als uns in einer ersten reflexiven Besinnung auf sie einsichtig wird – dass uns unsere Gefühle bisweilen Rätsel aufgeben, die uns selbst betreffen.

implizite Bestand nachhaltig von all dem mitgeprägt ist, was einer Person im Laufe ihrer Entwicklung und ihres gesamten Lebens widerfahren ist scheint es mir angemessen, hier *keine* klare Grenze zum Bereich des (im Freudschen Sinne) Unbewussten und Verdrängten anzunehmen.

12 Kritik verbreiteter Fehlvorstellungen

THESE 12: *Was sich fühlen lässt, lässt sich prinzipiell auch sprachlich artikulieren. Die Annahme gefühlstypenspezifischer Qualia ist ebenso abzulehnen wie die pauschale These, man müsse ein Gefühl schon einmal selbst erlebt haben, um zu wissen, wie es ist, ein solches Gefühl zu haben. In Form einer Kritik verbreiteter Fehlvorstellungen wird die hier vorgelegte Konzeption der Phänomenalität des Fühlens präzisiert und weiter plausibilisiert.*

Die Erläuterung und Verteidigung des im Rahmen dieser Arbeit vertretenen Thesenkomplexes bezüglich der Natur der menschlichen Gefühle ist noch nicht abgeschlossen – auch wenn bereits fast alle zentralen inhaltlichen Aspekte zur Sprache gekommen sind. Folgendes soll nun verdeutlicht werden: Im Hinblick auf die phänomenale Qualität des Gefühlserlebens – also darauf, *wie es ist*, in einem bestimmten affektiven Zustand zu sein – erlaubt die vorliegende Konzeption, alles das zu explizieren, wovon sinnvollerweise eine Explikation gefordert werden kann. Die Begrifflichkeitsthese impliziert hingegen nicht, dass Gefühle auf Sprache *reduziert* und damit qualitative Aspekte des Gefühlserlebens *geleugnet* würden. Das Kapitel beginnt mit einer zusammenfassenden Rekapitulation dessen, was bisher zur Phänomenalität des Fühlens gesagt wurde (Abschnitt 12.1.). Diesem kurzen Rückblick folgen zwei ausführliche kritische Abschnitte, in dem ein diffuser, aber gleichwohl wirkmächtiger Komplex von Fehlvorstellungen explizit gemacht und kritisiert werden soll: Fehlvorstellungen, die um die Idee zentriert sind, dass es einen Bereich der affektiven Erfahrung gebe, an den wir mit den Mitteln sprachlicher Beschreibungen prinzipiell nicht heranreichen können. Das unbezweifelbar Richtige an dem Gedanken, dass Gefühle (wie andere Erfahrungszustände auch) einen phänomenalen Gehalt haben, ist von einer Kontamination mit charakteristischen Fehlvorstellungen zu bewahren (12.2. und 12.3.). Diesen kritischen Überlegungen folgt dann im nächsten Kapitel eine letzte Ergänzung zur hier entwickelten Gefühlskonzeption: Vollends überzeugend wird die These von der unauflöslichen Verwobenheit des phänomenalen und des intentionalen Gehalts affektiver Zustände, wenn gezeigt und deskriptiv bewährt werden kann, dass das „körperliche Empfinden“ und der intentionale Bezug auf Begebenheiten in der Welt, in der Tat *derselbe Vorgang* sind. Damit erreichen wir

zu guter Letzt die *Leiblichkeit* der Gefühle – genauer: die Dimension des *leiblichen Spürens*, wie sie von den Vertretern der Neuen Phänomenologie beschrieben wird.

12.1 Rekapitulation: Die Phänomenalität der Gefühle

Das am Ende des 10. Kapitels angeführte Willaschek-Zitat läßt sich so abwandeln, dass es exakt der in dieser Arbeit vertretenen These zur Verfasstheit affektiver Zustände entspricht – wir setzen einfach das Wort „Gefühl" für das Wort „Wahrnehmung" und es ergibt sich folgendes:

> [Gefühle] (jedenfalls die erwachsener Menschen) sind [. . .] *begrifflich* artikulierte *phänomenale* Erfahrungen. Weder der phänomenale noch der begriffliche Aspekt machen für sich genommen einen isolierbaren „Inhalt" der [Gefühle] aus. (Willaschek 2003, 278)

Begrifflich artikulierte phänomenale Erfahrungen: Das sind im Falle der Gefühle hedonisch negativ oder positiv qualifizierte, auf situative Bedeutsamkeit bezogene Gestaltwahrnehmungen, deren komplexer begrifflicher Gehalt narrativ verfasst ist, und die eine sich direkt oder indirekt manifestierende motivationale Wirksamkeit aufweisen (wobei es sich kraft der begrifflichen Gehalte um rationale Motivation und nicht lediglich um ein „blindes Antreiben" handelt). Gefühle sind phänomenale Zustände mit begrifflichem Gehalt – also Weisen einer phänomenalen Begriffsverwendung. Mit Bennett Helm lässt sich die affektive Erfahrung auch so beschreiben: Es handelt sich um intentionale *pleasures and pains* – um Weisen eines *Sich-Erfreuens-an-etwas* oder eines *Unter-etwas-Leidens*:

> [W]hat it is like to feel emotional pleasure and pain is to have one's attention gripped by the goodness or badness of something in such a way that one thereby feels the pull to act appropriately. (Helm 2002, 19 f.)
>
> Emotions come over us in the sense that the evaluation impresses itself on us and enthralls us by holding both our attention and our motivation in its grip. This gripping of our attention and motivation by the import that impresses itself on and enthralls us just is how the emotion feels – its phenomenology, its "qualitative feel," if you like. (Helm 2001, 80)

Diese Charakterisierungen sind knapp und abkürzend, gleichwohl entsprechen sie im Kern der hier entwickelten Konzeption. Helm betont den Bedeutsamkeitsbezug (*goodness or badness of something*), die Passivität (*to have one's attention gripped – emotions come over us*), die motivationale Wirksamkeit (*one thereby feels the pull to act – holding our motivation in its grip*), sowie die positive bzw. negative hedonische Valenz (*pleasure and pain*). Hinzu kommt der Aspekt der begrifflichen Verfasstheit: Bei der Motivationalität der gefühlten Bewertungen handelt es sich um rationale Motivation

– die Gefühle treiben uns nicht blind zu irgendwelchem Verhalten, sondern liefern zugleich rationale Gründe für die Handlungen, zu denen uns ihr hedonischer Gehalt auch gleichsam „fleischlich“ antreibt. Rationale Beziehungen bestehen jedoch nur zwischen begrifflichen Gehalten – folglich müssen auch Helms *felt evaluations* begrifflich verfasst sein.[1]

Die „Rekrutierung“ von Begriffen in der affektiven Erfahrung steht dem grundlegenden Tatbestand nicht entgegen, dass es sich um qualitative Erfahrungszustände handelt – die Thematisierung dieses Modus einer phänomenalen Begriffsverwendung hebt die vorliegende Konzeption aus dem Spektrum der üblicherweise diskutierten theoretischen Alternativen heraus. Die verbreitete Entgegensetzung von begrifflichen, propositionalen Zuständen und nicht-begrifflichen, rein phänomenalen Zuständen wird damit aufgehoben. Man kann die hier entwickelte Konzeption der affektiven Erfahrung als *intentionales Fühlen* bezeichnen; ebenso bietet sich der Titel *affektive Intentionalität* als Oberbegriff für die damit beschriebene Art des Weltbezugs an.

Die Dimension der jederzeit positiven oder negativen hedonischen Valenz – was bei Helm unter dem Stichwort *pleasure and pain* abgehandelt wird – verweist auf den grundlegenden somatischen Charakter des intentionalen Fühlens. Diesbezüglich wird im nächsten Kapitel eine Präzisierung vorzunehmen sein, die sich vorgreifend wie folgt charakterisieren lässt: Die affektive Erfahrung ist ein *leibliches Spüren*. Durch die Einführung dieser Kategorie lässt sich die philosophische Beschreibung affektiver Phänomene aus einer Verlegenheit befreien, die viele Ansätze aus dem Lager der analytischen Philosophie des Geistes sowie der empirischen Gefühlsforschung betrifft. Stellvertretend für diese Tendenz sei wiederum die Konzeption Helms genannt: Obwohl Helm im Grunde alle Zutaten beisammen hat, die es ihm erlaubten, eine phänomenologisch angemessene Beschreibung affektiver Zustände zu liefern, gelingt es ihm nicht, die körperliche Dimension des Fühlens in befriedigender Weise zu thematisieren. Da Helm wie die analytische Philosophie insgesamt die Kategorie des leiblichen Spürens nicht kennt – im Englischen existiert kein natürliches Pendant zum deutschen Wort „Leib“ –, sondern lediglich „bodily sensations“ wie Juckreize, Kribbeln, oder ein „Pochen in der Magengegend“, fehlen ihm die begrifflichen Mittel, dem ganzheitlichen somatischen Empfinden einen Ort im Fühlen von Personen zuzuweisen.[2] Diejenigen Körperempfindun-

[1] Im Übrigen konstatiert Helm dies selbst, wenngleich dieser Punkt für die Entwicklung seiner Konzeption eine weniger zentrale Rolle zu spielen scheint: „emotions must be understood as concept-laden, passive assents“ (2001, 24). Vgl. auch 2001, Kap. 7.

[2] Ein vergleichbares Defizit betrifft die Konzeption Peter Goldies, auch wenn dieser sich mit dem im letzten Kapitel bereits kurz angesprochenen Konzept der „borrowed intentionality“ von Körperempfindungen bereits gleichsam tastend der hier entwickelten Konzeption annähert. Vgl. Goldie 2000, 54 ff.

gen, die Helm einzig kennt, eignen sich nicht als genuine Dimension des intentionalen Fühlens – folglich bleibt Helm nichts anderes übrig, als sie zu unwesentlichem Begleitwerk zu erklären:

> [T]o say that I feel queasy in my stomach is not an alternative way of describing my fear, and I can feel afraid without any such sensation. As a result, bodily sensations must be understood as something we feel in addition to our emotions and not as an essential part of those emotions. (Helm 2001, 33 f.)

Das flaue Gefühl im Magen, das wir im Rahmen unserer Furcht spüren, ist jedoch nicht eine isolierte, nicht-intentionale Empfindung eines physiologischen Vorgangs und als solche bestenfalls eine bloße Begleiterscheinung der Furcht, sondern Teil unseres leiblichen Befindens im Ganzen – *in der Furcht* schnürt uns etwas die Kehle zu und lässt uns das Blut in den Adern gefrieren oder lässt es uns im Ganzen „mulmig zumute" werden. Diese zumeist metaphorischen Redeweisen betreffen jeweils eine somatische Gesamtlage, die in direktem Bezug zur diese Furchtinstanz auslösenden Situation steht. Eine nahende Unwetterfront lässt uns erschaudern und engt uns gleichsam ein, bedrückt uns – das leibliche Spüren mit seinen charakteristischen Engungs- und Weitungstendenzen erlaubt es uns, diese Beschreibung wörtlich zu verstehen. Das leibliche Spüren, so wie ich es verstehe, ist die *somatische Seite der affektiven Intentionalität* – ein systematisches Kovariieren leiblicher Register mit der bedeutsamen Begebenheit, auf die der Fühlende in seinem Fühlen bezogen ist. Anstatt diese leibliche Dimension zu einem unwesentlichem Begleitgeschehen zu erklären, sollte Helm in ihr die konkrete Manifestation dessen sehen, was er abstrakt mit den Ausdrücken „pleasure and pain" zu beschreiben versucht. Die Isolierung einzelner Körperempfindungen im Sinne des von William James thematisierten *feedbacks* physiologischer Veränderungen erweist sich vor diesem Hintergrund als eine künstliche, theorielastige Sprengung einer ursprünglich ganzheitlichen Erfahrung. Soviel zunächst als Vorgriff auf das, was im nächsten Kapitel in Anlehnung an die Arbeiten des Leiblichkeits-Philosophen Hermann Schmitz ausführlicher beschrieben wird.[3]

Zunächst ist jedoch eine grundlegendere Frage zu behandeln: Wie verhält sich die Konzeption des intentionalen, begrifflich verfassten Fühlens

[3] In der englischsprachigen Debatte über Gefühle scheint mir das interessanteste Pendant zu den Phänomenen, die Hermann Schmitz und andere unter dem Titel „leibliches Spüren" behandeln, Damasios *somatic-marker*-Hypothese zu sein (vgl. Damasio 1994, Kap. 8). Während die in der Tradition von William James stehende Theorie Damasios Defizite hinsichtlich der angemessenen Thematisierung der Intentionalität affektiver Zustände sowie hinsichtlich der phänomenologischen Dichte der Beschreibung erkennen lässt, sind Damasios Studien potentiell wegweisend für eine Anbindung philosophischer Gefühlstheorien an den Erkenntnisstand der Neurowissenschaften. Eine kritische Gesamtdarstellung und philosophische Evaluation von Damasios Gefühlstheorie hat Wolfgang Lenzen vorgelegt (Lenzen 2004b).

zu dem verbreiteten Gedanken, dass sich der phänomenale Charakter der Gefühle einer vollständigen Versprachlichung entziehe bzw. sogar gleichsam „unaussprechlich“ sei? Drängen uns nicht hartnäckige Intuitionen zu der Annahme einer nicht-begrifflichen, nicht kommunizierbaren subjektiven Erfahrung, deren qualitative Beschaffenheit nur kennen kann, wer Erfahrungen der fraglichen Art schon selbst gemacht hat?

12.2 Zwischen wohlverstandener Subjektivität und dem „Mythos der Unaussprechlichkeit“

Sein Gefühl ist nicht mein Gefühl. Dies gilt auch dann, wenn wir beide in der gleichen Situation stecken – uns gemeinsam mit Tausenden im Fußballstadion über ein Tor freuen; im Team einen großen Erfolg errungen haben; trauernd von einer von uns beiden geliebten Person Abschied nehmen; oder uns vor einer uns beide gleichermaßen bedrohenden Naturgewalt fürchten. Im Fühlen ist der Einzelne unvertretbar. Die Affektivität, die Betroffenheit von bedeutsamen Begebenheiten, ist in diesem Sinne subjektiv.[4] Was folgt aus diesem Tatbestand? Ein Gefühl selbst zu erleben ist etwas anderes als es durch noch so detaillierte und feinfühlige Beschreibungen nahe gebracht zu bekommen. Worin genau liegt der Unterschied zwischen diesen beiden Weisen der Kenntnis eines Gefühls?

Es handelt sich hier ganz allgemein (und trivialerweise) um den Unterschied zwischen einer Sache, einem Phänomen auf der einen, und einer Beschreibung oder sonstigen Darstellung dieser Sache oder dieses Phänomens auf der anderen Seite. Beschreibungen, Darstellungen sind nicht die „Sache selbst“. Die Beschreibung eines Hundes beißt nicht; von der Abbildung einer Speise wird niemand satt. Entsprechend ist die Beschreibung eines Gefühls kein hedonisch positiv oder negativ qualifizierter, leiblich gespürter motivational wirksamer Zustand. Dies ist allerdings trivial – wer eine Beschreibung von etwas erst dann als adäquat betrachtet, wenn sie die beschriebene Sache gleichsam „herbeizaubert“, hat nicht verstanden, was eine Beschreibung ist.[5]

Allerdings kann die Beschreibung eines Gefühls im Adressaten ein Gefühl der beschriebenen Art aufrufen – und dies nicht lediglich im Sinne

[4] Wobei hier „subjektiv“ zunächst einmal nicht mehr heißt als „zugehörig zu einer bestimmten personalen Perspektive“ – es wird also mit der Verwendung dieses Wortes weder eine für andere prinzipiell unzugängliche „Innenwelt“, noch eine unfehlbare Selbstkenntnis, noch auch eine in sonstiger Weise problematische Form von Mentalismus postuliert oder vorausgesetzt.

[5] Vgl. Bennett/Hacker 2003, 289 – die beiden Autoren präsentieren eine den hier angestellten Überlegungen vergleichbare, auf die Beschreib- und Kommunizierbarkeit des phänomenalen Bewusstseins im Allgemeinen bezogene Kritik an verbreiteten Fehlvorstellungen (vgl. ihr Kapitel 10, vor allem Abschnitt 10.3.5).

einer bloßen Vorstellung des Gefühls, sondern tatsächlich im Sinne eines „selber Fühlens". Dies ist bereits ein signifikanter Unterschied zu den zuvor genannten Fällen: Die Beschreibung eines Hundes mag gewisse Hunde-Vorstellungen hervorrufen, nicht jedoch einen echten Hund hervorbringen. Beschreibungen und sonstige Darstellungen affektiver Zustände weisen demgegenüber eine spezifische „produktive Potenz" auf. Der Adressat der Beschreibung kann zum Mitfühlen, zum Nachempfinden des Gefühls gebracht werden. Und in diesem Umkreis ist nun eine erste Quelle des Vorurteils zu verorten, dass Gefühle sich nicht beschreiben, Gefühlsgehalte sich nicht vollständig ausdrücken lassen: Wenn uns die detaillierte Beschreibung eines Gefühls zum Mit- und Nachfühlen bringt – woher wissen wir, dass wir tatsächlich genau das Fühlen, was in der Beschreibung beschrieben wurde? Wie es scheint, können wir es nicht wirklich wissen. Denn das Gefühl eines anderen ist nicht etwas, das wir zum Vergleich neben unser eigenes „legen" könnten. Ebenso wenig können wir es als solches „betrachten", um zu schauen, ob die Beschreibung angemessen ist. In diesem Sinne scheinen die Gefühle anderer also prinzipiell unzugänglich zu sein: Niemand kann das Gefühl eines anderen als solches fühlen – wie sehr auch immer ein Mit- und Einfühlen gelingen und zu echtem Verständnis und inniger Begegnung führen mag.[6] Ist dies aber ein signifikanter Befund? Was folgt daraus im Hinblick auf unsere Fragestellung? Landen wir allein deshalb, weil Gefühle als personale Verhaltungen nun einmal exklusiv der Perspektive *einer* Person angehören und in diesem Sinne subjektive Zustände sind, bei der prinzipiellen Unzugänglichkeit der Gefühle anderer oder dem Unaussprechlichkeitstopos?

Keineswegs. Als unmöglich erweist sich bei Lichte besehen nur die Erfüllung der ohnehin absurden Forderung, eine adäquate Beschreibung müsse das Beschriebene selbst hervorbringen.[7] Außerdem kann uns hier die Rede vom „Gefühl" (als Substantiv, das uns an eine fixe Sache, gleichsam an ein „Ding" denken lässt) in die Irre führen, denn dadurch kann verdeckt werden, dass Gefühle *Erfahrungen* sind und folglich keine „inneren Entitäten". Es lässt sich durchaus sinnvoll sagen, dass Person A *dieselbe Erfahrung* macht oder gemacht hat wie Person B und insofern auch wissen kann, wie es ist, eine solche Erfahrung zu machen. Insofern gibt es eine gleichsam unschuldige Lesart der Redeweise, dass jemand „das selbe

[6] Wohlgemerkt: Damit ist nicht gesagt, dass Einfühlung oder affektiver Gleichklang *unmöglich*, noch auch, dass es nicht sein könnte, dass gewisse Beschreibungen im Adressaten *exakt* Gefühle des beschriebenen Typs hervorrufen.

[7] Man fühlt sich ein wenig an Adornos Invektive gegen den naiven Empirismus positivistischer Philosophen erinnert: „Tatsächlich kann keine [Philosophie], selbst nicht der extreme Empirismus, die facta bruta an den Haaren herbeischleppen und präsentieren wie Fälle in der Anatomie oder Experimente in der Physik; keine, wie manche Malerei lockend ihr vorgaukelt, die Einzeldinge in die Texte kleben." (Adorno 1966, 23)

Gefühl habe wie ein anderer". Erfahrungen werden durch ihren Bezug individuiert, und dieser ist zumindest im Prinzip auch für außen stehende Beobachter zugänglich. Dass dies auch für die affektiven Erfahrungen gilt, ist ja eine Pointe der hier vertretenen Konzeption: Wie wir im 8. Kapitel gesehen haben, ist der allgemeine „Bezugsgegenstand" affektiver Zustände – die Bedeutsamkeit – eine reale, sowohl von *einzelnen* affektiven Reaktionen und sogar (jedenfalls zum Teil) von den affektiven Reaktionen der *einzelnen Person* unabhängige Eigenschaft. Wer sich in der richtigen Weise auf die richtige Bedeutsamkeits-Instanz bezieht, fühlt folglich in einem starken Sinne *dasselbe* wie jemand, der sich in ebendieser Weise auf ebendiese Bedeutsamkeits-Instanz bezieht.[8]

Wie stellt sich die Beziehung zwischen Fühlen und sprachlicher Artikulation aus der Sicht des Fühlenden dar? Bevor wir den Artikulationsprozess aus dieser Perspektive betrachten, sind jedoch noch zwei weitere allgemeine Bemerkungen zum Zusammenhang von Gefühlsbeschreibung und Fühlen selbst hilfreich. Schon im letzten Kapitel wurde ein Punkt betont, der die Einschätzung nahe legt, dass wir hier kein einfaches Modell von Beschreibung und beschriebenem Gegenstand ansetzen dürfen: Gefühle sind nicht schlechterdings unabhängig von ihren Beschreibungen. Jedes Fühlen ist eine Erfahrung von etwas und als solche jederzeit *in terms of*... Diese *terms* sind bei der Darstellung des Fühlens zu berücksichtigen. Wenn wir das Gefühl einer anderen Person beschreiben, verfehlen wir das Gefühl, sobald wir den Bedeutsamkeitsbezug in einer Begrifflichkeit charakterisieren, über die der Fühlende selbst nicht verfügt. Wir erfassen dann zwar möglicherweise den extensionalen Bezug seines Fühlens, nicht jedoch die spezifische Art und Weise, in der sich der Fühlende auf die bedeutsame Begebenheit bezieht. Und allein darauf kommt es an – da allein über diesen Bezug die spezifische Bedeutsamkeitsinstanz individuiert wird. Da es

[8] Bennett und Hacker (2003, 285) stoßen bei ihrer Suche nach den Quellen der These von der „Nicht-Kommunizierbarkeit des Phänomenalen" auf dieselbe Konstellation von Verwirrungen. Ich zitiere eine aufschlussreiche Passage etwas ausführlicher: „One source of the illusion is that I cannot show you my seeing. But what is that supposed to mean? You can certainly see *that* I see something. – Yes, it might be replied, but you cannot see *what* I see. But that is wrong, at any rate if we both have reasonably good eyesight and are observing the same thing under optimal conditions, for then I can see exactly what you see. – All right, one might respond, but at any rate, you cannot do my seeing *for me*! But what does that mean? I can certainly see something, look at something, instead of you, and report back to you what I see. – Yes, but for all that, you cannot *do* my seeing. But that is confused. For you cannot *do* your seeing either. Seeing is not something *done*. You may see something, and I may or may not see what you see. All that is true is (a) that it does not follow from the fact that you see such-and-such that I too see such-and-such. Hence, (b) that the event of your seeing such-and-such is a distinct event from the event of my seeing such-and-such, even if I do see what you see. And (c) the fact that you see it in a certain way does not imply that I do, for what you see clearly, I may see indistinctly, and what strikes you as threatening may seem to me to be altogether innocuous. But there is nothing mysterious or incommunicable about that." (Bennett/Hacker 2003, 285)

sich bei Bedeutsamkeit um konstituierte Resultanzeigenschaften handelt[9], verfehlt ein lediglich extensional korrekter Bezug die Bedeutsamkeit und damit den Gefühlsgehalt. Vielfach wird es hier auch zu Projektionen kommen: Der Beobachter bzw. Interpret setzt beim Versuch, die Gefühle des anderen zu charakterisieren, seine eigenen evaluativen Begriffe an. Damit wird man insbesondere bei Personen aus dem selben Kulturkreis in der Regel relativ weit kommen, da hier mit einem Grundbestand an geteilten evaluativen Begriffen gerechnet werden kann, jedoch kommt es gerade bei komplexen Gefühlen oft auf idiosynkratische Nuancen an, die einem Interpreten durchaus verborgen bleiben können.[10]

Bei Selbstcharakterisierungen stellt sich die Lage anders dar: Sie können trivialerweise nur Begriffe enthalten, über die der Fühlende verfügt. Allerdings gilt hier zudem, dass die gewählte Begrifflichkeit schon allein dadurch, dass der Fühlende sie zur Beschreibung seines Fühlens bemüht, als adäquater Ausdruck des Gefühlsgehaltes betrachtet werden muss – jedenfalls solange der Fühlende seine Beschreibung als angemessen akzeptiert. Da viele Gefühle zunächst diffus sind und einen unklaren oder mehrdeutigen Bezug haben oder mit anderen Gefühlen oder sonstigen Verhaltungen der Person zu einer undurchsichtigen Gemengelage verwoben sind, prägen die Selbstcharakterisierungen des Fühlenden oftmals allein deshalb den Gefühlsgehalt, weil allein durch sie eine „Vereindeutigung" des zunächst diffusen Gefühlsgeschehens erfolgt. Das Akzeptieren einer Beschreibung fällt dann mit der Ausgestaltung des Gefühls in eins.

Wie aber sind nun das Fühlen selbst und die sprachliche Artikulation des Gefühlten aus der Sicht des Fühlenden zu charakterisieren? Hier gilt es, insbesondere eine problematische Vorstellung zu vermeiden: Die Idee, das Fühlen sei vor der Versprachlichung frei von jedweder begrifflich artikulierbaren Strukturiertheit. Dies dürfte in etwa die Intuition sein, die hinter bestimmten hartnäckigen skeptischen Vorbehalten gegenüber der Begrifflichkeitsthese steckt. Diese Intuition ist indes schwer zu charakterisieren – aus dem einfachen Grund, dass es sich um eine inkohärente Intuition

[9] Vgl. oben: Kap. 8 sowie 9.1.

[10] Es sollte aber betont werden, dass damit keine *prinzipielle* Grenze der Versteh- bzw. Kommunizierbarkeit von Gefühlsgehalten postuliert wird, sondern lediglich eine faktische, praktische Beschränkung. Das Ansetzen evaluativer Kategorien bei der Interpretation einer Person ist zunächst meist zu grob, doch die dadurch resultierenden Verzerrungen und Unschärfen können bereinigt werden – durch sorgfältigeres Deuten, durch Präzisierung der Interpretation, durch intensivere Beschäftigung mit der zu interpretierenden Person. (Hier wären beispielsweise Fragen zu klären wie „Wie hat die Person in der Vergangenheit auf vergleichbare Begebenheiten reagiert¿'; „Wie verwendet sie gewisse relevante Begriffe¿' etc.). Meist ist es lediglich Zeitmangel, einem Mangel an Interesse oder der latenten Furcht davor, dass eigene festgefahrene Meinungen und Evaluationsmuster in Frage gestellt werden könnten, geschuldet, dass Interpreten ihre Verstehensbemühungen frühzeitig beenden und sich mit groben und nicht selten projektiven Deutungen zufrieden geben.

handelt. Die Vagheit dieser Intuition ist also kein Zufall, sondern gleichsam die Bedingung ihrer Möglichkeit. Denn was soll das sein, ein solches *reines Fühlen*? Per definitionem doch offenbar ein Fühlen, welches derart ist, dass sich prinzipiell *nicht sagen lässt*, was da gerade gefühlt wird. In Anlehnung an eine Bemerkung Wittgensteins könnte man sagen: Es handelt sich um eine Erfahrung, zu deren „Darstellung" man prinzipiell nur einen unartikulierten Laut ausstoßen könnte.[11] Denn nur ein solcher würde die intrinsische „Unartikuliertheit" dieser Erfahrung angemessen wiedergeben – gleichsam mimetisch. Eine solche Erfahrung, die völlig konturlos ist, die keinerlei Strukturiertheit aufweist, ist gar nicht vorstellbar – oder falls doch irgendwie, so müsste sie als absoluter Grenzfall, gleichsam als „Grenzfall eines Grenzfalls", gelten und könnte nie und nimmer das Paradigma für Erfahrung überhaupt abgeben. Zu denken wäre etwa an eine Situation der folgenden Art: Ein tief Schlafender erhält plötzlich einen Schlag auf den Schädel und „sieht" für einen kurzen Moment „Sterne", ehe er in Bewusstlosigkeit versinkt.[12] Doch selbst bei solchen Extremfällen ist stark zu bezweifeln, dass es sich wirklich um Fälle *vollständiger* Strukturlosigkeit handelt – denn durch was unterschiede sich diese noch von Bewusstlosigkeit?[13]

Ein völlig amorphes „hyletisches Chaos" kann es nicht geben. Das Gefühlte muss, wie alles andere in der Erfahrung auch, in bestimmter Weise strukturiert sein. Nur dann handelt es sich überhaupt um Erfahrung – um bewusstseinsfähige und damit um artikulierbare Gehalte. Die offenkundige Verschiedenheit von expliziter Versprachlichung („Ich fürchte mich vor dem aufziehenden Sturm") und dem Fühlen selbst sollte uns also nicht darüber hinwegtäuschen, dass letzteres selbst reichhaltig strukturiert ist. Überdies sollte klar sein, dass hier nicht „irgendeine" Struktur gemeint ist, sondern eine spezifische Strukturiertheit in verschiedenen charakteristischen Dimensionen: Ein Gefühl ist positiv oder negativ; intensiv oder wenig intensiv; auf bestimmte Weise motivational wirksam; es umfasst bestimmte leibliche Register, andere hingegen nicht; es steht zudem jederzeit in vielfältigen Beziehungen zu anderen Zuständen und Verhaltungen der Person (Ausnahmen sind hier in gewissen Grenzen möglich – doch dann ist eben dies wiederum ein artikulierbares Spezifikum dieser besonderen Gefühle. . .); es ist überdies jederzeit ein „sich-irgendwie-Fühlen" – d. h. auch wenn kein deutlicher Weltbezug vorliegt, ist zumindest ein bestimmbarer Selbstbezug erkennbar (es dürfte klar sein, dass diese Dimension des „Sich-

[11] „So gelangt man beim Philosophieren am Ende dahin, wo man nur noch einen unartikulierten Laut ausstoßen möchte" (PU, § 261).

[12] Ein Beispiel dieser Art diskutiert Burge (1995, 586) – den Hinweis auf dieses Beispiel verdanke ich Frank Esken.

[13] Es scheint ja auch kein Zufall zu sein, dass wir auch in diesem Extremfall sagen, der Schlafende „sehe Sterne" – und nicht einfach so etwas wie „Arrrghhh!¡'.

irgendwie-Fühlens“ eng mit der bereits in der Bestimmung „positiv oder negativ“ angesprochene Dimension der hedonischen Valenz zusammenhängt). Wenn jedoch, wie meist, auch ein Weltbezug (auf eine bedeutsame Begebenheit) vorliegt, so ist dieser zwangsläufig ein irgendwie bestimmter Weltbezug, weil es zwar einen *weitgehend* unbestimmten Weltbezug geben kann, aber die Idee eines völlig unbestimmten Weltbezugs ebenfalls inkohärent ist.[14] In vielen Fällen ist der Weltbezug des Gefühls jedoch soweit bestimmt, dass er sich mehr oder weniger klar artikulieren und das Gefühl sich auf der Basis dieser Artikulation zumindest grob individuieren und von anderen Gefühlen unterscheiden lässt. All dies ist bei Lichte besehen nahezu trivial – es soll daher auch gar nicht behauptet werden, dass all dies gewöhnlich *ernsthaft* bestritten würde. Es scheint aber in der Natur der bereits angesprochenen vagen Vorurteile und diffusen Intuitionen zu liegen, dass ein bestimmtes schemenhaftes Bild von bewusster Erfahrung nach wie vor sehr einflussreich ist – ein Bild, das diese Selbstverständlichkeiten, von denen wir im Alltag ständig fraglos Gebrauch machen, gleichsam verdeckt, sobald ein explizites Nachdenken über die Natur von Erfahrung unternommen wird.

Eine weitere Quelle dieses Täuschungskomplexes könnte in der Tatsache liegen, dass Wörter wie „diffus“ und „chaotisch“ systematisch zweideutig sind (bzw. zu sein scheinen): Einerseits kann mit diesen Ausdrücken so etwas gemeint sein wie „völlig strukturlos“ – ein purer Flux reinster Unbestimmtheit; etwas, in das sich beim besten Willen keine Ordnung bringen lässt, weil kein strukturierendes Prinzip irgend einen Anhalt in der Sache fände. Andererseits kann damit aber auch etwas gemeint sein, was dieser ersten Bedeutung zumindest auf den ersten Blick nahezu diametral entgegengesetzt ist: Nicht ein Zuwenig, sondern ein *Zuviel* an Strukturiertheit – übergroße Komplexität, eine Vielschichtigkeit potentiell relevanter Aspekte und Merkmale, die den Betrachter überfordert, weil er angesichts des Mannigfaltigen auf Anhieb nicht „durchblickt“, weil er angesichts der Fülle und der simultanen Präsenz heterogener Momente kein klares Muster ausmachen kann. Bei der ersten handelt es sich um eine ontische, bei dieser zweiten hingegen um eine epistemische Lesart der genannten Ausdrücke. Das Chaos liegt hier nicht in der Sache, sondern im Auge des Betrachters.[15]

---

[14] Vgl. dazu Dörings Bemerkungen zur Intentionalität der Stimmungen (Döring *im Erscheinen*, 246 f.).

[15] Es ist jedoch nach dem Vorherigen klar, dass die in der ersten Bedeutungsdimension angesetzte Idee eines „reinen Chaos“ letztlich eine bloße Abstraktion, ein Grenzbegriff ist – denn wenn das eben zur Natur der Erfahrung Gesagte stimmt (dass nur solches überhaupt erfahren werden kann, das minimal strukturiert ist, damit es in der Erfahrung *als etwas* bestimmt werden kann), dann ist ein solches Totalchaos kein Gegenstand einer möglicher Erfahrung. Auch der diffuseste „Brei“ sieht irgendwie aus – und damit anders als etwas anderes; er lässt sich von anderem unterscheiden und hinsichtlich gewisser Merkmale

Es ist nun sicher nicht weit hergeholt, wenn wir konstatieren, dass die Ausdrücke „diffus“ und „chaotisch“ in dieser zweiten, epistemischen Bedeutung häufig mit einem gewissen Recht auf affektive Zustände angewendet werden können. Die Situationen, in denen sich Personen befinden und auf die sie in verschiedenster Weise affektiv reagieren, sind häufig sehr komplex strukturiert – entsprechendes gilt damit auch für das jeweils situativ Bedeutsame. Zudem treten einzelne Gefühle, wie schon mehrfach betont, nur äußerst selten isoliert und in Reinform auf – meist haben wir es mit einem vielschichtigen Gemenge unterschiedlicher Regungen zu tun, die wiederum in mannigfacher Weise mit den sonstigen Verhaltungen der Person verknüpft sind. Es ist demnach durchaus nahe liegend, dass diese „chaotische Mannigfaltigkeit“[16], als welche viele affektive Gemütslagen von Personen zunächst erscheinen, zu der Einschätzung verleitet, dass es sich bei Gefühlen um hochgradig diffuse und chaotische und *daher* um – erst dies ist der Fehler! – nicht artikulier- und beschreibbare, und somit um nicht kommunizierbare Erfahrungen handelt. Im letzten Schritt dieser Überlegungen liegt ein typischer Fehler: aus einer *faktischen Schwierigkeit* wird unter der Hand eine *prinzipielle Unmöglichkeit*. Natürlich ist die Explikation des Gehaltes komplexer affektiver Gemütslagen eine beschwerliche, Zeit und Geduld erfordernde Angelegenheit. Sich selbst die eigene Gefühlslage hinreichend klar zu machen ist bereits mühsam und bisweilen auch unangenehm (je nach dem, um was es gerade geht – ob um positive oder negative Angelegenheiten), und bei der Verständigung über meine Gefühle mit anderen Personen kommen weitere Widrigkeiten hinzu: Hat mein Gegenüber die Geduld, sich auf meine komplexen Schilderungen einzulassen? Kann er meine Situationsbeschreibungen und -Bewertungen nachvollziehen? Erfasse ich wirklich auf Anhieb alle relevanten Aspekte, wenn ich meine Gefühle beschreibe, oder lasse ich etwas aus, das mir vielleicht erst später auffällt oder das ich im Zuge einer unwillkürlichen Selbstzensur zunächst verdrängt habe?[17] Aus diesen Gründen ist es faktisch so, dass wir

bestimmen. Vermutlich gilt demnach, dass die beiden hier unterschiedenen Bedeutungen von „diffus“ und „chaotisch“ am Ende in eins fallen und dergleichen wie Chaos oder „Mannigfaltigkeiten“ letztlich auf unsere epistemische Situation verweisen. Ich halte dies jedoch für einen relativ unspektakulären metaphysischen Befund, der an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden muss. Die Unterscheidung der beiden unterschiedlichen Bedeutungen von „chaotisch“ erhält vor diesem Hintergrund den Status eines kritischen Befundes über ein faktisch verbreitetes Verständnis dieses Begriffs, das damit keineswegs als angemessen hingestellt werden soll.

[16] „Chaotische Mannigfaltigkeit“ ist ein Ausdruck aus der Neuen Phänomenologie von Hermann Schmitz, der hier sehr gut passt. Vgl. z. B. Schmitz 1992, Abschnitt 4.1.; 1993, 66 ff.; vgl. auch unten: Abschnitt 13.3.

[17] Als prinzipiell erschwerend erweist sich hier die Tatsache, dass Gefühle dynamische Prozesse sind, die nur selten gleichförmig in der Zeit verlaufen, sondern sich oftmals in rascher Folge verändern. Jede Beschreibung eines Gefühls bezieht sich also in gewissem Sinne auf

uns bei den weitaus meisten unserer Gefühlsbeschreibungen mit Annäherungen und Abkürzungen zufrieden geben. Das ist jedoch keineswegs problematisch. Entscheidend ist, dass wir – *falls es in einer gegebenen Situation relevant ist* – unseren Fokus enger einstellen und die Tiefenschärfe unserer Beschreibungen erhöhen können. Natürliche Sprachen erlauben beliebig feine Differenzierungen und somit können wir auch unsere „Seelenzergliederung" beliebig verfeinern.[18] Das mag durchaus mühsam sein; natürlich wächst auch die Gefahr von Fehleinschätzungen und Selbsttäuschungen – aber es ist prinzipiell möglich. Nichts anderes geschieht, wenn wir uns etwa über eine komplizierte Liebesbeziehung klar werden wollen; wenn wir im Vorfeld einer gewichtigen Entscheidung unsere Wünsche und Bedürfnisse präzisieren; oder wenn wir zu Therapiezwecken eine intensivere Selbsterkundung unternehmen.[19]

Es folgen nun zwei Ergänzungen zur prinzipiellen Möglichkeit von adäquaten Gefühlsbeschreibungen. Erstens ist auf ein häufig praktiziertes Mittel, um mit der Vielschichtigkeit und Dynamik komplexer Gefühle fertig zu werden, hinzuweisen: Es handelt sich um die *bestimmte Zurückweisung* von provisorischen Artikulationsversuchen. Bei manchen Beschreibungsvorschlägen wissen wir sofort, dass sie nicht passen – dieses Empfinden einer Diskrepanz zwischen eigentlichem Fühlen und versuchter Beschreibung kann nun wiederum in die Richtung einer besseren Beschreibung

---

bereits Vergangenes: Im Moment des Aussprechens kann sich das Fühlen schon wieder verändert haben; zudem gilt ja (wie bereits mehrfach angesprochen), dass die Verbalisierung selbst nicht selten verändernd auf das Fühlen zurückwirkt. Diese dynamischen Wechsel entziehen sich nicht *prinzipiell* einem explikativen Zugriff, sondern erschweren ihn faktisch durch ihre Menge, Komplexität und Verlaufsgeschwindigkeit. Damit hängt zusammen, dass sich Beschreibungen, Explikationen auf der einen, das Fühlen auf der anderen Seite hinsichtlich ihrer Temporalität deutlich unterscheiden – sprachliche Artikulationen benötigen weitaus mehr Zeit als die raschen Wechsel des Fühlens selbst, die mitunter im Sekunden- oder gar Millisekundenbereich liegen dürften – somit hinkt eine Beschreibung eines komplexen affektiven Geschehens diesem immer unweigerlich hinterher. Naiv quantifizierend gesprochen: Es wird in einem gegebenen Zeitabschnitt meistens weitaus „mehr" gefühlt, als sich in derselben Spanne sprachlich formulieren lässt. Nichts jedoch deutet hier in die Richtung einer *prinzipiellen* „Unaussprechlichkeit" der Gefühlsgehalte.

[18] Zum Ausdrucksvermögen natürlicher Sprache sowie zur Aufklärung von Missverständnissen im Umkreis verschiedener „Unsagbarkeitstopoi" vgl. Keil 2005.

[19] Nur im Vorbeigehen habe ich eben eine weitere potentielle Quelle des genannten Vorurteils-Komplexes gestreift: Aus dem Umstand, dass wir mit unseren Selbstcharakterisierungen fehlgehen können, dass Selbsttäuschungen in Bezug auf Gefühle nicht nur möglich, sondern durchaus häufig sind, kann unter Umständen ebenfalls der irrige Schluss gezogen werden, dass wir mit der Sprache prinzipiell nicht herankommen ans „eigentliche Gefühl". Dies ist eine Version des Irrtums, der bisweilen einem plumpen epistemologischen Skeptiker angekreidet werden kann: Aus dem Vorkommen *gelegentlicher* Irrtümer wird die Möglichkeit eines *ständigen*, prinzipiellen Irrtums abgeleitet. Dass dies weder für Wissen im Allgemeinen, noch für das spezifische Wissen um die eigenen affektiven Zustände zwingend ist, braucht wohl kaum mehr eigens betont zu werden.

deuten. So tastet sich der Fühlende nach und nach an angemessene Versprachlichungen heran. Hilfreich kann dabei auch ein geduldiger und verständiger Gesprächspartner sein, der immer wieder Versuche unternimmt, die Gefühlslage seines Gegenübers probeweise zu charakterisieren, worauf der Fühlende mit gezielten Korrekturen oder Präzisierungen antwortet.

Gegner der Begrifflichkeitsthese werden versuchen, dies wiederum als Beleg für eine nicht-begriffliche Verfasstheit des Fühlens zu lesen. Wären Gefühle begrifflich verfasst, so dürften doch die Verbalisierungen nicht derart schwierig sein, dass wir oft nur mit diesem indirekten Verfahren, diesem mühsamen Herantasten an die angemessene Beschreibung per *trial-and-error*-Methode, zum Erfolg kommen. Außerdem kann es scheinen, als sei das Empfinden der Unangemessenheit eines gegebenen Beschreibungsversuchs eine nicht-begriffliche Angelegenheit – jedenfalls in den Fällen, in denen der Fühlende nicht präzise sagen kann, was an der Beschreibung es ist, das nicht passt. Auch dieser Einwand ist von einem zu engen Verständnis dessen, was Begriffe sind, und in welcher Weise Personen begriffliche Fähigkeiten ausüben, diktiert. Es ist doch gar nicht ungewöhnlich und betrifft auch keineswegs nur die *affektive* Erfahrung, dass wir in manchen Situationen nicht auf Anhieb wissen, welche Beschreibung der vorliegenden Umstände angemessen ist. Wenn uns ein Beschreibungsversuch unangemessen zu sein scheint, wir ihn als unangemessen *empfinden*, so ist dies nicht die Konfrontation eines begrifflichen mit einem nicht-begrifflichen Gehalt, sondern auch hier stehen sich zwei begriffliche Gehalte gegenüber. Ganz allgemein betrachtet wird zunächst einfach ein Satz mit seiner Negation konfrontiert – der Beschreibungsvorschlag steht auf der einen, und die Erfahrung, die diesem Gehalt *nicht* entspricht, und insofern zumindest der Negation des begrifflichen Gehalts entspricht, auf der anderen Seite. Dann aber ist ja, wie nun schon mehrfach emphatisch betont, auch dieses noch nicht versprachlichte Fühlen nicht ohne jede Struktur. Im Gegenteil: meistens dürfte die Verbalisierung gerade deshalb so schwer fallen, weil *zuviel* Struktur gegeben ist. Diese Strukturiertheit der Erfahrung aber ist es, worin ihre prinzipielle *Artikulierbarkeit* besteht. Diese Strukturiertheit ist es auch, die nach bestimmten Beschreibungen gleichsam *verlangt* und andere als sachlich falsch oder als unvollständig erweist.

Kommen wir zur zweiten der beiden angekündigten Ergänzungen. Auch sie betrifft indirekt die Begrifflichkeitsthese und kann als eine Erweiterung derselben verstanden werden. In vielen Fällen kommen wir gar nicht dazu, unsere Gefühle oder die Gefühle anderer sprachlich zu charakterisieren; oftmals findet gar keine explizite, verbale Kommunikation über unser Fühlen statt. Was jedoch fast immer stattfindet, sind mannigfache Weisen des *Umgangs* mit Gefühlen – mit den unsrigen ebenso wie mit denen der anderen. Offenkundig sind also nicht wenige dieser Umgangsweisen nonverbaler Art. Im Einklang mit der hier entwickelten Konzeption der

personalen Perspektive und der Ausweitung des Bereichs des Intentionalen auf Handlungen und Seinsweisen, sowie im Einklang mit unserer weiten Lesart der Begrifflichkeitsthese, sollen diese Umgangsweisen ausdrücklich dem Bereich der begrifflich verfassten Gefühlsexplikationen zugerechnet werden. Auch in diesem praktischen Umgang werden Gefühle *verstanden*; der Gefühlsgehalt wird erfasst und für bare Münze genommen, wenn wir angemessen auf Gefühle reagieren – etwa durch Handlungen, in Mimik und Gestik, oder im eigenen affektiven Reagieren. Wer „emotionale Kompetenz" an den Tag legt und ein Gespür für die Befindlichkeiten anderer hat, sich einfühlen oder mitfühlen kann, der tut in einem gewissem Sinne nichts anderes als der, der sich um Beschreibungen und explizite Charakterisierungen affektiver Zustände bemüht. „Zu wissen, was ein anderer fühlt", hat eine praktische Vollzugsform – im angemessenen Reagieren, im passenden Umgang mit dem Fühlenden (oder mit sich selbst und der eigenen bedeutsamen Situation), manifestieren sich begriffliche Kompetenzen. Es wäre lohnenswert, diese Thematik weiter zu verfolgen – zumal sich auf diesem Wege der kontraintuitive Beiklang der Begrifflichkeitsthese weiter abbauen lässt.[20]

12.3 Die Annahme gefühlstypenspezifischer Qualia und die Idee eines „how-it-is-like-Charakters" der Gefühle

Man wird der hier entwickelten Konzeption der Gefühle nicht vorwerfen wollen, dass sie das Phänomenale des Gefühlserlebens unterschlage oder gering schätze. Gefühle werden als essentiell phänomenale Zustände beschrieben, wenn auch mit dem wichtigen Zusatz, dass sie zugleich und untrennbar auch begrifflich verfasste intentionale Zustände sind – also dass sich bei Gefühlen der phänomenale Charakter und der Weltbezug nur analytisch in der theoretischen Thematisierung, nicht jedoch der Sache

[20] Verwiesen sei zumindest noch auf Heideggers weites Verständnis der „Rede" in *Sein und Zeit*. Ich sehe auch in Heidegger einen Verfechter der These von der begrifflichen Verfasstheit der Erfahrung (auch wenn Heidegger selbst die Formulierung der These in dieser Terminologie vermutlich abgelehnt hätte). Dies zeigt m. E. seine Explikation der als-Struktur des Verstehens (vgl. § 32), sowie das umfassende Verständnis der Rede als das, was sowohl Befindlichkeit (die passive Seite des In-der-Welt-Seins; d. h. Affektivität im weitesten Sinne) als auch Verstehen (die aktive Seite des In-der-Welt-seins; d. h. Handelnkönnen im weitesten Sinne) gleichursprünglich prägt (vgl. § 34). Ganz gleich aber, ob diese etwas gewagte Heidegger-Deutung stimmt – klar sein dürfte zumindest, dass der weite Sinn von „Rede" als „Artikulation der Verständlichkeit" (*SuZ*, 161) der hier vertretenen weiten Auffassung von begrifflicher Verfasstheit insofern entspricht, als dass jeweils nonverbale praktische Verhaltungen mitgemeint sind. Vgl. Haugeland 2000 für eine aufschlussreiche Deutung von Heideggers Existential „Rede"; sowie Lafont 1994, Kap. I, für Argumente, die es zumindest nicht ganz unplausibel erscheinen lassen, im frühen Heidegger einen Vertreter der Begrifflichkeitsthese zu sehen. Ähnlich sieht es Georg W. Bertram (vgl. Bertram 2002, 1057).

nach trennen lassen. Doch an keiner Stelle wurde bisher von emotionalen *Qualia* gesprochen; und nur am Rande war die Rede von Thomas Nagels berühmt-berüchtigter Formel „*how it is like to be in [an affective state]*“.[21] Diesem vieldiskutierten Thema seien die letzten klärenden Bemerkungen Kapitels gewidmet.

Sowohl der Kunstausdruck „Qualia“ als auch die nicht weniger artifizielle *how-it-is-like*-Formel sind primär deshalb geprägt und in die philosophische Debatte eingeführt worden, um die *isolierte* Thematisierung des qualitativen Charakters von Erfahrung zu erleichtern. Insofern stehen diese Bezeichnungen dem „Geiste“ der vorliegenden Untersuchung bereits von Hause aus fern. Aber ganz gleich, wie man sich zur Qualia-Thematik im Allgemeinen stellt – die Annahme *gefühlstypenspezifischer* Qualia ist selbst für eingefleischte Qualia-Freaks nicht empfehlenswert. Denn selbst wenn man die grundlegenden Überlegungen zur Verwobenheit von Intentionalität und Phänomenalität auf sich beruhen lässt, kann eine einfache Überlegung zeigen, dass die Annahme spezifischer Emotions- oder „Stimmungs“-Qualia sehr unplausibel ist. Denn überträgt man die Annahme spezifischer phänomenaler Eigenschaften von ihrem paradigmatischen Anwendungsbereich – den Farberfahrungen – auf den Bereich beispielsweise der Emotionen, so müsste ein *invertiertes Emotionsspektrum* vorstellbar sein.[22] Genauso wie es eventuell sein kann, dass die Roterfahrungen einer anderen Person denselben qualitativen Charakter haben, den meine Grünerfahrungen haben, ohne dass wir es jemals herausfinden können, müsste dann vorstellbar sein, dass jemand, der sich fürchtet, in einem Zustand mit dem gleichen phänomenalen Charakter ist, wie jemand, der sich ärgert, oder jemand, der traurig ist.[23] Ist dies wirklich vorstellbar? Abgesehen davon, dass der Erkenntniswert solcher Gedankenexperimente aufgrund ihrer Künstlichkeit und Abstraktheit umstritten ist[24], halte ich hier einen Befund für extrem

[21] Nagel 1974; vgl. auch Bieri 1982, 13 ff.

[22] Tim Crane erläutert: „[I]t is a plausible general thesis about qualia that there is no intrinsic connection between any particular quale and being in any particular objectively-identifiable mental state. For instance, there is nothing intrinsic to the qualia involved in seeing red that links these qualia with the state which plays the functional role of seeing red in normal observers. The coherence of inverted qualia thought-experiments depends on there being no such links, and most defenders of qualia, like Shoemaker, believe that qualia inversion is possible. In fact, it seems part of the very idea of qualia that there be this possibility: for qualia 'point to' nothing beyond themselves, which would make them associated with one kind of objectively-identifiable state rather than another.“ (Crane 1998, 240)

[23] „Just as seeing-red-qualia could, in some other possible world, be associated with the state which in the actual world is seeing green, so anxiety-qualia could be associated with some other emotion-state, say contentment. This is because there is nothing in the qualia themselves which connects them with particular kinds of emotion, objectively identified (for instance, in terms of functional role).“ (Crane 1998, 240 f.)

[24] Für Kritik an der Möglichkeit des invertierten Spektrums und der Kohärenz des Qualia-

robust: ein solches invertiertes Emotionsspektrum ist *nicht* vorstellbar.[25]

Warum wir diese starke Intuition haben, wird von der hier entwickelten Gefühlskonzeption problemlos erklärt: Emotionen werden, wie alle Gefühle, über ihre Objekt- bzw. Situationsbezüge individuiert, und diese Bezüge haben, weil es sich bei den „Objekten" affektiver Zustände um in jeweils verschiedener Hinsicht Bedeutsames handelt, selbst einen qualitativen (hedonisch positiven oder negativen) Charakter. Wenn sich dieser qualitative Charakter verändert, ändert sich auch der Bezug auf Bedeutsamkeit, also das „Objekt" des Gefühls (Taylors „sense of situation"), und damit auch die Identität des Gefühlstyps. Ein Qualia-Isolationismus zerteilte hingegen diese essentielle Verbindung von phänomenalem Charakter und Bedeutsamkeitsbezug. In der Intuition, dass ein invertiertes Gefühlsspektrum unmöglich ist, zeigt sich m. E. unsere vortheoretische Ahnung, dass das qualitative *Wie* des Fühlens mit dem, *was* jeweils gefühlt wird (Intentionalität; Bedeutsamkeitsbezug) untrennbar verschränkt ist. Gut ersichtlich wird dies auch an der zur emotionalen Erfahrung gehörenden Motivation. Ist es vorstellbar, dass ein Furchtzustand zwar einerseits eine unwillkürliche Flucht- oder Aversionstendenz manifestiert, andererseits aber den qualitativen Charakter von Freude aufweist? Oder auch umgekehrt: Kann sich etwas anfühlen wie Freude, aber eine energische Tendenz zum Weglaufen vor dem, was die Freude verursacht, implizieren?

Abschließend möchte ich nun noch die These diskutieren, dass wir ein Gefühl nur dann wirklich kennen, dass wir nur dann wissen können, *wie es ist*, ein bestimmtes Gefühl zu haben, wenn wir ein solches Gefühl selbst schon einmal erlebt haben.[26] Auch ein echtes Verständnis des Gefühls einer anderen Person sei uns dieser verbreiteten Ansicht zufolge nur dann möglich, wenn wir ein Gefühl des fraglichen Typs aus unserer eigenen Erfahrung kennen. Erzählungen anderer, detaillierte literarische Darstellungen, ja selbst Versuche, aufgrund von begrifflicher Kenntnis eines Gefühlstyps ein Gefühl der fraglichen Art „offline" zu simulieren, vermöchten es prinzipiell nicht, uns die relevante Art von Wissen zu verschaffen.[27]

Begriffs vgl. Meyer 2000, sowie Bennett/Hacker 2003, Kap. 10.

[25] So sieht es auch Crane: „So now it appears that a non-intentionalist has to accept the possibility that there is a world in which contentment feels to someone as anxiety feels to me. And while the inverted qualia story seems plausible when applied to simple colour-qualia—after all, why shouldn't green things look to you the way red things do to me?—the story is very hard to believe when applied to the putative emotion-qualia. For here we are supposing that the same emotion might feel in opposite ways to two subjects in different possible worlds—emotions have their distinctive 'feel' only contingently. But does this possibility really make sense¿' (Crane 1998, 241)

[26] Grundlegende, sprachanalytische Kritik an der „how-it-is-like. . . "-Formel üben wiederum Bennett und Hacker (2003, 277 ff.). Ich halte ihre Argumente für durchaus beachtenswert, möchte aber hier nicht in eine allgemeine Qualia-Debatte einsteigen und beschränke mich daher auf eine spezifischere Überlegung zur affektiven Erfahrung.

[27] Überlegungen dieser Art finden sich seit Nagels einflussreichem Fledermaus-Aufsatz

Auch hier liegt eine Denkfigur vor, die wir in ähnlicher Form bereits kennen gelernt haben: Aus einer Schwierigkeit wird unter Hand eine prinzipielle Unmöglichkeit. Dieser unzulässige Schritt vollzieht sich zudem oft in Form einer problematischen Setzung: Aus gewissen Redeweisen (von denen noch nicht einmal vollständig klar ist, ob sie nicht von Philosophen erfunden worden sind[28]) wird kurzerhand auf die Existenz einer besonderen Form von Wissen geschlossen: Es gebe ein *phänomenales Wissen*, über das nur der verfügen könne, der entsprechende Erfahrungen schon einmal selbst gemacht hat. Von begrifflichem Wissen sei es klar unterschieden, weil begriffliches Wissen auch ohne die entsprechenden Erfahrungen erworben werden könne.

Es ist unbestritten, dass die eigene Erfahrung eine immense Quelle von Wissen über Gefühle sein kann, die es uns immens erleichtert, sowohl die Gefühle anderer als auch unsere eigenen Gefühle besser zu verstehen. Wer die Höhen und Tiefen der Verliebtheit selbst durchschritten hat; wer die Qual bohrender Eifersucht erlebt oder den tiefen Schmerz der Trauer über den Verlust eines geliebten Menschen verspürt hat, dem eröffnen sich – so er denn die Erinnerungen an diese Erlebnisse bewahrt und nicht etwa alles gleich verdrängt – neue Möglichkeiten des Verstehens von und des Umgangs mit Gefühlen, und zwar sowohl im eigenen Fall, als auch in Bezug auf Andere. Doch handelt es sich hierbei um Möglichkeiten, die *ausschließlich* auf diesem Wege, also durch eigenes Erleben erlangt werden können? Dies zu zeigen scheint mir ein schwieriges Unterfangen – die Selbstverständlichkeit hingegen, mit der viele Autoren die genannte These fraglos akzeptieren, scheint unberechtigt. Wieso soll es denn z. B. einem Marcel Proust nicht gelingen, uns die Eifersucht auf dem Wege literarischer Beschreibungen derart nahe zu bringen, dass wir fortan wissen, wie es ist, eifersüchtig zu sein? Mir scheint sogar, dass ein aufmerksamer und verständiger Proust-Leser, der „im wirklichen Leben" noch nie selbst Eifersucht erlebt hat, durchaus *besser* wissen kann, wie es ist, eifersüchtig zu sein, als z. B. jemand, der zwar schon einmal eifersüchtig war, aber weder über eine besondere Feinfühligkeit, noch über ein besonders hohes Artikulationsniveau, sondern dafür über die Neigung verfügt, unangenehme Erfahrungen zu verdrängen oder gar nicht erst an sich heran zu lassen. Letzterem mag die Tatsache, dass er schon einmal eifersüchtig war, nicht weiterhelfen, denn er hat weder ein besonders ausgeprägtes Gespür für eifersuchts-typische Situationen, noch eines für die spezifische Gemütslage des typisch Eifersüchtigen entwickelt. Der Proust-Leser hingegen kann über ein derart feines Gespür für Eifersucht verfügen, dass er diese sofort

(Nagel 1974) bei sehr vielen Autoren. Die Grundidee findet sich in sehr klarer Form bei Bieri 1982; in der Gefühlsdebatte hat insbesondere Pugmire 1998, Kap. 6, hier sehr klar Stellung bezogen.

[28] Bennett und Hacker vermuten dies – vgl. wiederum 2003, 277 ff.

bei einem anderen erkennt und dann auch weiß, in welchem Leid und in welchen Verwirrungen die eifersüchtige Person gerade steckt. Er wäre auch in der Lage, ausführlich Auskunft zu geben über Eifersucht – und dabei handelte es sich nicht lediglich um neutrale Information aus der distanzierten Beobachterperspektive, sondern durchaus um Informationen über die *Phänomenalität* der Eifersucht. Es lässt sich *sagen*, wie es ist, eifersüchtig zu sein – Proust tut es; und nichts hindert seinen aufmerksamen Leser daran, es anschließend auch zu tun.

Vermutlich ist es bei einem solch sensiblen und verständigen Leser wahrscheinlich, dass bereits die Lektüre der relevanten Proust-Passagen in ihm Gefühle auslöst, die der *real-life*-Eifersucht so nahe kommen, dass sich nicht mehr sagen lässt, ob er in der Folge auf diese Gefühle, oder lediglich auf den Gehalt der Proustschen Beschreibungen rekurriert. Hier scheint mir der durchaus richtige Kern in den Überlegungen derjenigen zu liegen, die auf die Wichtigkeit des „Selbst-Erfahren-Habens" von Gefühlen verweisen. Dieser Leser würde dann dank Proust eifersuchts-artige Gefühle erleben, deren Kenntnis ihm in der Folge hilft, mit Eifersucht und Eifersüchtigen angemessen umzugehen und ihn zudem befähigt, typische Eifersuchtsepisoden anschaulich zu beschreiben. Dies ist vor allem deshalb eine wichtige Vermutung, weil sie uns vor einer zu strikten Entgegensetzung von begrifflichem und phänomenalem Wissen bewahren kann. Vielfach wird auf übertriebene Weise auseinander gehalten und entgegengesetzt, was sachlich zusammengehört und faktisch meistens zusammen auftritt. Z.B. weiß jeder Leser, dass das Lesen bzw. das Verstehen des Gelesenen sehr oft mit starken Empfindungen verschiedenster Art einhergeht – dies gilt selbst für die vermeintlich „trockenen" theoretischen Texte. Noch evidenter ist dies bei mündlichen Schilderungen „bewegender Ereignisse": ein geschickter Rhetoriker vermag regelrechte Gefühlsstürme auszulösen, aber auch weniger versierte Redner schaffen es nicht selten, ihre Zuhörer affektiv zu animieren. Begriffliches Verstehen scheint demnach selbst eine affektive Dimension aufzuweisen, während das Fühlen umgekehrt begrifflich strukturiert ist. Dieser enge Zusammenhang wird überall dort übersehen, wo von vornherein mit strikten Oppositionen zwischen theoretischer Erkenntnis und affektiv fundierten Weisen des Verstehens operiert wird.[29]

In der hier entwickelten Konzeption gibt es ein Analogon zum „phänomenalen Wissen", das sich dadurch auszeichnet, dass es begrifflichem Wissen *nicht* entgegengesetzt ist, sondern im Gegenteil selbst eine Form begrifflicher Erkenntnis ist: die im letzten Kapitel charakterisierte *phänomenale Begriffsverwendung*. In Bezug auf sie lassen sich die Fälle rekonstruieren, auf

[29] So etwa in der Debatte um die Natur des psychischen Fremdverstehens oder des „mindreading", in der die Künstlichkeit des Gegensatzes zwischen der so genannten *theory-theory* und der *simulation theory* dem unbefangenen Beobachter geradezu ins Auge springt. Vgl. dazu jetzt M. Lenzen 2005 sowie Esken 2006.

denen die Freunde des phänomenalen Wissens so gerne herumreiten. Was demjenigen fehlt, der eine bestimmte affektive Erfahrung noch nicht gemacht hat und der die entsprechenden Verstehensleistungen (Einfühlung, etc.) infolge dessen – anders als unser feinfühliger Proust-Leser – nicht erbringen kann, ist nichts anderes als die Möglichkeit eines Rückgriffs auf diese ausgezeichnete Weise der Begriffsverwendung. Kantisch gesprochen: Ihm fehlen zu bestimmten seiner Begriffe die passenden Anschauungen. Diese Anschauungen jedoch sollten wir als besondere (passive, unwillkürliche) Weisen von Begriffsanwendung verstehen – denn Anschauungen, die nicht begrifflich verfasst wären, sind Undinge.[30]

In der eben gelieferten Beschreibung des Proust-Lesers stecken zwei implizite, die phänomenale Begriffsverwendung betreffende Annahmen: Zum einen gehe ich offenkundig davon aus, dass sich phänomenale Weisen der Begriffsverwendung auch auf anderem Wege erwerben lassen als dadurch, dass man die entsprechenden Erfahrungen selbst macht – auch wenn letzteres gewiss die einfachste und zuverlässigste Weise ihres Erwerbs ist. Bei unserem Proust-Leser war es die sorgfältige und gleichsam mit affektiver Beteiligung unternommene Romanlektüre, die ihn in die Lage versetzte, zu wissen, wie es ist, eifersüchtig zu sein. Prousts Beschreibungen vermittelten ihm eine Form von Begriffskenntnis, die weit über eine lediglich theoretisch-definitorische Kenntnis des Emotionstyps Eifersucht hinausgeht. Zum anderen nehme ich an, dass solche Weisen phänomenaler Begriffskenntnis – so wie Begriffskenntnis insgesamt – eine graduelle Angelegenheit ist. So könnte es sein, dass dem Proust-Leser trotz der immens reichhaltigen und haargenau zutreffenden Beschreibungen wichtige Nuancen entgangen sind, und seine Eifersuchts-„Anschauungen" infolge dessen noch nicht ganz dem phänomenalen Charakter der typischen *real-life*-Eifersucht entsprechen.[31] Es kann also sein, dass der Leser, wenn er eines Tages echte Eifersucht verspürt, noch etwas dazulernt. Ich betone aber nochmals, dass es auch genauso gut sein kann, dass er in einer solchen Situation ausschließlich solches erlebt, das er schon zur Genüge aus der Proust-Lektüre kennt – mit dem Unterschied natürlich, dass er jetzt weiß, dass es diesmal *um ihn selbst* geht, dass *er selbst* es ist, der in einer auf die für Eifersucht charakteristischen Weise bedeutsamen Situation steckt. Natürlich verändert dieses *Selbst-Betroffensein*, dieses *Sich*-eifersüchtig-Fühlen

[30] Vgl. oben: Kapitel 10 u. 11.

[31] Natürlich ist die Annahme *eines bestimmten* phänomenalen Charakters von Eifersucht eine Idealisierung, die von der anzunehmenden Vielfalt der verschiedenen Instantiierungen bestimmter Gefühlstypen absieht. Und sicherlich ließe sich aus dieser faktischen Vielfalt wiederum ein starkes Argument für die begriffliche Verfasstheit der Phänomenalität der Gefühle machen (ist es doch sehr plausibel, dass sich die Unterschiede zwischen verschiedenen Eifersuchtszuständen im Umkreis des jeweiligen Bezugs auf die eifersuchtstypische Situation verorten lassen).

wiederum den phänomenalen Gehalt des Gefühls – doch auch diese Veränderungen sind keineswegs solche, die nur jemand „kennen" kann, der schon einmal selbst eifersüchtig war. Nur jemand, der noch nie von *irgendeinem* Gefühl betroffen war bzw. mehr noch: der noch nie *irgendeine Erfahrung* auf sich selbst bezogen hat (im Sinne von: „*Ich* bin gemeint" – „Es geht *um mich* – es ist *meine* Erfahrung") kann nicht wissen, wie es ist, selbst affektiv betroffen zu sein. Doch wenn wir tatsächlich nur solche „Wesen" – angebrachter wäre wohl die Bezeichnung „Unwesen" – als Kontrastklasse ansetzen würden, verließen wir den Rahmen einer sinnvollen Auseinandersetzung über den phänomenalen Charakter der Erfahrung. Es kann hier nicht um einen Vergleich mit „Wesen" gehen, auf welche sich ein Erfahrungsbegriff wie der, den wir im Alltag verwenden, gar nicht anwenden lässt. Die Variation von Annahmen kann nicht *ad infinitum* weitergeführt werden, wenn die auf diese Weise angestellten Überlegungen noch irgendeinen Erkenntniswert besitzen sollen.[32]

Ein gewichtiger Unterschied zwischen bloßer „Leser-Eifersucht" – also dem Sich-Identifizieren und „Mitfiebern" mit der eifersüchtigen Romanfigur – und dem „Selberfühlen" von Eifersucht besteht in den unterschiedlichen inferentiellen Rollen, die diese Zustände jeweils einnehmen. Das sympathisierende Quasi-Gefühl des feinfühligen Lesers ist nicht auf dieselbe Weise ins System seiner Überzeugungen und sonstigen Einstellungen eingebunden wie die lebensechte Eifersucht. Da aber die inferentielle Eingebundenheit eines Zustands auf dessen Phänomenalität „durchschlägt"[33], haben wir es hier mit einer weiteren unmysteriösen Quelle von Differenz zwischen echter und simulierter Eifersucht zu tun.

Zu dem hier Angedeuteten wäre noch einiges mehr zu sagen. So ließe sich die Rolle des Imaginationsvermögens beim begrifflichen Verstehen affektiver Zustände thematisieren. Wie „produktiv" kann die Vorstellungskraft sein, wenn es darum geht, Beschreibungen bislang nicht selbst erlebter

[32] In diesem Sinne scheinen mir viele der typischen Gedankenexperimente in der Qualia-Debatte steril zu sein. Dass es dergleichen wie Zombies geben solle oder Personen, die trotz intaktem Empfindungsvermögen ohne eine einzige Farberfahrung aufwachsen konnten (Frank Jacksons *Mary* – analog in der Gefühlsdebatte Goldies faktisch furchtlose *icy-cold Irene*), sind Annahmen, in welchen bereits die wesentlichen Aspekte dessen stecken, das mit ihrer Hilfe gezeigt werden soll – etwa die prinzipielle Möglichkeit einer Abtrennung von phänomenalen und begrifflichen Aspekten der Erfahrung. Latent steckt eine solche Annahme bereits in jeglicher unkritischen Rede davon, dass eine Erfahrung selbst zu machen *prinzipiell* und in einem grundlegenden Sinne etwas anderes sei als die begriffliche Kenntnis des entsprechenden Erfahrungszustands. Dies ist ein Punkt, der eine eingehendere Diskussion verdiente, die aber an dieser Stelle nicht unternommen werden kann. Vgl. Rouse 2002, 344 f. für einen Ansatz zu einer grundlegenden Kritik an dem Verfahren von Jackson (1998) und Chalmers (1996), spezifische modale Intuitionen zur Stützung dualistischer Qualia-Intuitionen heranzuziehen.

[33] Vgl. oben, Kap. 4 und 6.

Gefühle zu verstehen? Welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang Erinnerungen eigener ähnlicher oder auch gerade unähnlicher affektiver Erfahrungen, gleichsam als die „phänomenalen Versatzstücke“, mittels derer ein Leser oder Zuhörer die jeweils passenden phänomenalen Begriffsanwendungen bei sich selbst aufrufen bzw. erst kreieren kann? Sicher wäre auch noch Grundlegendes zum Zusammenspiel von affektiver Erfahrung und begrifflicher Erkenntnis zu sagen, wenn denn wirklich die eingeschliffene, übermäßig strikte Entgegensetzung von begrifflichem und „ein- oder mitfühlendem“ Verstehen nachhaltig überwunden werden soll. All dies kann jedoch im Rahmen dieser groben Strukturskizze des Affektiven nicht geleistet werden. Stattdessen gilt es nun, das *leibliche Spüren* als letzte wichtige Ergänzung und Präzisierung dessen ins Spiel zu bringen, was bisher trotz aller Präzisierungen immer noch einigermaßen unspezifisch als „Phänomenalität des Gefühlserlebens“ bezeichnet wurde.

13 Exkurs zu Schmitz – das leibliche Spüren

THESE 13: *In der analytischen Philosophie des Geistes sind affektive Phänomene deskriptiv unterbestimmt, weil die zu ihrer Thematisierung angemessene Begrifflichkeit fehlt. Eine Anleihe bei der Gefühlstheorie des Neu-Phänomenologen Hermann Schmitz erweist daher als gewinnbringende Ergänzung – Beschreibungen des „leiblichen Spürens" füllen das Vakuum, das zwischen dem Phänomenbereich der Körperempfindungen (bodily sensations) und dem Bereich der auf die Außenwelt bezogenen intentionalen Verhaltungen besteht. Überdies bestehen weitere Parallelen zwischen der Gefühlstheorie der Neuen Phänomenologie und der in dieser Arbeit entwickelten Konzeption affektiver Zustände.*

Die Philosophie des „Neuen Phänomenologen"[1] Hermann Schmitz ist eine Welt für sich. Diesem umfassenden System kann hier nicht angemessen Rechnung getragen werden. Zwar ist es sicher ein problematisches Unterfangen, wenn ein komplexes Gedankengebäude nur als eine Art Steinbruch verwendet wird, aus dem einige gerade passende Versatzstücke heraus gebrochen werden sollen. Mir scheint dies aber in diesem Fall vertretbar zu sein – nicht zuletzt, weil der zu erwartende Ertrag die Schäden, die durch Verkürzungen und Verzerrungen entstehen mögen, zu überwiegen verspricht. Zu unbefriedigend ist der Thematisierungsstand leiblicher Phänomene in der analytischen Philosophie des Geistes und in vielen humanwissenschaftlichen Disziplinen, als dass wir es uns leisten könnten, die Anregungen der Neuen Phänomenologie zu ignorieren.[2]

---

[1] So die von Schmitz selbst gewählte Schulbezeichnung. Eine exzellente, undogmatische Einführung in die Neue Phänomenologie hat Jens Soentgen verfasst (Soentgen 1998).

[2] Dass dies gleichwohl nahezu flächendeckend und ständig geschieht, ist m. E. Ausdruck einer bedauernswerten Tendenz in Philosophie und Wissenschaft: *prima facie* Ungewöhnliches, Unbekanntes, Sperriges wird von vornherein und in nahezu völliger Unkenntnis als irrelevant, ja nicht selten sogar gleich als unsinnig abgetan. Angesichts dessen verwundert es nicht, dass Diskurse hermetisch bleiben und dass Kommunikation über die Grenzen von „Schulen" und theoretischen „Lagern" hinaus kaum stattfindet. Wenn wir als Leser von Nietzsche, Heidegger, Gadamer und anderen nicht wüssten, dass diese an kognitive Blindheit grenzende Vorurteilsstruktur des Verstehens wohl ein Grundmerkmal des menschlichen Verstandes ist, müsste die Kritik daran weitaus schärfer ausfallen. So belasse ich es bei diesem kritischen Hinweis, von dem ich im Übrigen die „andere Seite" keinesfalls ausnehme: Kommunikationsverweigerung und inhaltliche Abschottung des

Im Folgenden gilt es, zunächst ein provisorisches Verständnis dessen zu sichern, was Schmitz und andere unter dem Begriff des Leibes und unter „leiblichem Spüren“ verstehen (Abschnitt 13.1). Anschließend soll verdeutlicht werden, dass das leibliche Spüren genau das leistet, was in der vorliegenden Konzeption in Bezug auf die Intentionalität und die Phänomenalität des Affektiven vollbracht werden soll: eine Aufhebung der begrifflichen Trennung zwischen diesen beiden vermeintlichen „Aspekten“ des Mentalen. Das leibliche Spüren ist nicht lediglich im dem Sinne intentional, wie es nach Crane und Goldie die Körperempfindungen („bodily sensations“) sind, sondern im Sinne eines Bezogenseins auf Begebenheiten in der wahrnehmbaren Welt (13.2). Mit Hilfe dieses Verständnisses des leiblichen Spürens lässt sich die somatische Natur der affektiven Intentionalität verdeutlichen – auf einen bildlichen Slogan gebracht: Das Gewahrwerden bedeutsamer Begebenheiten spielt auf der Klaviatur unserer „leiblichen Regungen“. Die Bezogenheit auf bedeutsame Begebenheiten in Form von evaluativen Gestaltwahrnehmungen, die passiv und hedonisch positiv oder negativ qualifiziert sind, muss als Weise des leiblichen Spürens verstanden werden. Damit erhält die hier entwickelte Konzeption des affektiven Weltbezugs ihren letzten Schliff. Auf dieser Grundlage können wir zentrale Elemente unserer Gefühlskonzeption mit den *basics* der Schmitzschen Theorie vergleichen. Mit einiger – wie mir scheint: durchaus angebrachten! – Gewaltsamkeit lässt sich das Schmitzsche Theoriegebäude in seinen Grundzügen mit der Konzeption von Gefühlen als evaluativen Gestaltwahrnehmungen vereinbaren. Die Aufsehen erregende These der Neuen Phänomenologie, Gefühle seien „räumlich ergossene Atmosphären“ und daher nicht Verhaltungen oder Zustände von Personen, sondern „überpersonale“ Begebenheiten, ist indes in ihrer radikalen Version problematisch und insofern zu kritisieren. Wie sich jedoch zeigt, stimmt zumindest ein vernünftiger Kern dieser These mit dem im Rahmen dieser Arbeit entwickelten Bedeutsamkeits-Objektivismus überein (13.3.).

13.1 Der „Leib“

Ich setze das Wort „Leib“ in Anführungszeichen, weil es *den* „Leib“ gar nicht gibt. Das ist die erste Lehre, die wir, bevor wir uns überhaupt den „leiblichen Phänomenen“ zuwenden, festhalten müssen: Von „dem Leib“ als einem Gegenstand, einem irgendwie lokalisier- und in der Manier objektiver Beschreibung thematisierbaren *Objekt* zu sprechen, verfehlte das mit diesem Ausdruck Gemeinte – es wäre eine Verdinglichung von etwas,

Eigenen wird auf Seiten der Phänomenologie vielfach ebenso hingebungsvoll gepflegt wie anderswo.

das gerade in der Weise existiert, dass es nicht als Gegenstand unter anderen Gegenständen vorkommt. Für die gegenständliche Thematisierung können wir mit dem heute allgemein gebräuchlichen Terminus „Körper" vorlieb nehmen. Das Leibliche hingegen ist das in der Gegend des Körpers ohne Zuhilfenahme irgendwelcher Sinnesorgane oder des perzeptiven Körperschemas (also einer aus Sinneswahrnehmungen generalisierten Körpervorstellung) *ganzheitlich Gespürte* – „der Leib" existiert nur in diesem *leiblichen Spüren* und daher ist der vergegenständlichende Gebrauch zu vermeiden. So kann bereits terminologisch der Eindruck vermieden werden, als solle dem gewöhnlichen Körper ein geheimnisvoller, irgendwie „beseelter" Doppelgänger zur Seite gestellt werden. Nichts könnte verfehlter sein. Schmitz selbst verfährt jedoch nicht so streng, sondern redet unbefangen vom „Leib" – so sei dieser „mit leiblichen Regungen wie Angst, Schmerz, Hunger, Durst, Atmung, Behagen (. . .) *besetzt*"[3]. Doch hier führt das sprachlich eingefahrene Subjekt-Prädikat-Schema in die Irre. Der Leib ist nicht ein von den verschiedenen leiblichen Regungen unterschiedener Ort dieser Regungen, schon gar nicht deren „Subjekt", der etwa auch zurückbliebe, wenn alle Regungen erstürben (etwa so, wie „der Wind" nichts von „seinem" vermeintlichen „Wehen", den Böen und Windstößen, unterschiedenes ist). „Der Leib" *ist* das dynamische Gemenge oder „Gewoge" leiblicher Regungen und daher nicht etwas, was mit diesen „besetzt" wäre. Ich vermeide fortan die substantivierende Rede.[4]

Eine zweite kritische Vorbemerkung betrifft den schon angedeuteten Zusammenhang von leiblichen und körperlichen Phänomenen: Auch hier besteht die Gefahr einer Verselbständigung des Leiblichen – so, als seien leibliche Phänomene von allem Körperlichen durch eine ontologische Kluft getrennt. Genau das Gegenteil ist mit einer Thematisierung des leiblichen Befindens intendiert. Es geht gerade um eine angemessene Fassung des Zusammenhangs des Körperlichen und dessen, was wir in dieser Arbeit als „Verhaltungen der Person" bezeichnen. Die Kategorien des Leiblichen sollen als Antworten, ja im Grunde als Lösungen des klassischen *mind-body*-Problems fungieren.[5] Zumindest provisorisch können wir daher Hilge Landweer folgen, wenn sie die Unterscheidung von leiblichen

[3] Schmitz 1998, 12 – Kursivierung von mir, J.S.

[4] Soentgen schlägt in dieselbe Kerbe: „Man kann [das Wort Leib] aus Gründen der Abwechslung verwenden, es ist sinnvoll, weil es wie ein Signal Theoriekontinuitäten symbolisiert. Aber es darf sich nicht verselbständigen. Wenn die Verbindung mit dem konkreten und individuellen leiblichen Befinden gekappt wird, wird „der Leib" zu einem semantischen Luftballon, der in die Weiten metaphysischer Spekulation abdriftet. „Den Leib" gibt es strenggenommen nicht, was es nur gibt, ist das individuelle leibliche Befinden. (. . .) Eine unkritische Orientierung am „Leib" führt leicht in die Irre, sie führt auf den Weg fragwürdiger Substantialisierungen." (Soentgen 1998, 61 – vgl. auch S. 16)

[5] Inwiefern das gelingt kann hier nicht vertieft werden – dem müsste eine eigene Untersuchung gewidmet werden.

und körperlichen Phänomenen mit der Unterscheidung zwischen der Perspektive der ersten und der Perspektive der dritten Person verknüpft.[6] Das Leibliche wäre somit der Körper aus der Perspektive der Person selbst – eben der originär gespürte Körper (als unterschieden vom lediglich von außen betrachteten oder befühlten Körper), also ein essentiell personales Phänomen, während der Körper als solcher Gegenstand objektivierender Beschreibungen, also etwa naturwissenschaftlicher Thematisierungen ist (Goldies „impersonal perspective").

Schmitz' großes Verdienst liegt in der Freilegung des leiblichen Spürens als einer Grunddimension des Personalen. Gut nachvollziehbar erscheint seine Diagnose, dass gewisse kulturell eingeschliffene Beschreibungs- und Thematisierungsweisen die Dimension des leiblichen Spürens nahezu verdeckt haben.[7] Durchaus verständlich, wenn auch alles andere als nachahmenswert, erscheint angesichts dessen die Schmitzsche Tendenz, das Leibliche schroff vom Körperlichen abzugrenzen. Schmitz will Raum schaffen für seine Beschreibungen des leiblichen Spürens und Kontaminationen mit den eingeschliffenen Thematisierungsweisen vermeiden, weil durch sie immer wieder die relevanten Phänomene zur Unkenntlichkeit verzerrt werden. Genauso berechtigt erscheint mir angesichts dessen aber Soentgens Kritik – denn Schmitz ist auf dem besten Wege, sich einer komplementären Übertreibung schuldig zu machen und anstelle des angestrebten ganzheitlichen, nicht-dualistischen Verständnisses von Personalität einen neuen problematischen Dualismus zu errichten.[8]

Nach diesen kritischen Überlegungen können wir uns nun der positiven Charakterisierung des leiblichen Spürens zuwenden. Zu diesem Zweck halte ich einige ausführliche Zitate für angebracht. Zunächst eine Passage, die sich in ähnlicher Form in vielen Schriften von Hermann Schmitz findet – so oder ähnlich pflegt Schmitz in die Thematik der Leiblichkeit einzuführen:

---

[6] Vgl. Landweer 1999, 20.

[7] Das gesamte Werk von Schmitz strotzt vor scharfen, material- und kenntnisreichen Analysen solcher Tendenzen und ihrer meist tief liegenden Ursprünge. Vgl. z. B. Schmitz 1969, 1. Kapitel.

[8] „Erst recht führt aber seine Tendenz in die Irre, Leib und Körper systematisch zu entkoppeln und als zwei selbständige Bereiche zu behandeln. Diese Tendenz äußert sich auf vielfältige Weise. So behauptet er etwa, es gebe keine Organempfindungen, das heißt, es gebe keine Möglichkeit, Organe wie den Magen, das Herz oder die Nieren leiblich zu spüren. (. . .) So zerschlägt er die kontinuierliche Brücke zwischen Körperlichem und Leiblichem. Schmitz spricht von Leibesinseln, und das ist ein sehr plastischer Ausdruck. Für den naiven Menschen sind aber diese Leibesinseln zugleich oft Organempfindungen: Man spürt das Knurren *des Magens*, das Schmerzen *der Füße* oder das Pochen *des Herzens*. Schmitz will davon nichts wissen. Er rechtfertigt sich mit dem problematischen Argument, daß es sich um angelernte Interpretationen handelt, die nicht zum *Phänomen selbst* dazugehören. Aber woher nimmt Schmitz die Autorität, zu entscheiden, was zum *Phänomen selbst* dazugehört¿' (Soentgen 1998, 60).

> Jeder spürt Schmerz, Hunger, Durst, Schreck, Wollust, Behagen, Frische, Mattigkeit, Ein- und Ausatmen. Das sind Beispiele leiblicher Regungen, die in der Gegend des sicht- und tastbaren eigenen Körpers auftreten, ohne selbst sichtbar und tastbar zu sein. Die herkömmliche Meinung, die sich an der Zerlegung des Menschen in Körper und Seele (alias Bewußtsein, mind, Geist, Gemüt) orientiert, zerlegt so auch die leiblichen Regungen in einer Weise, die sich in dem gängigen Ausdruck „Organempfindungen" niederschlägt: Das Körperliche soll eine auf dem Weg über Besehen und Betasten zugängliche Veränderung an Körperteilen sein, das Seelische eine zugeordnete, vielleicht davon hervorgebrachte Empfindung. Nach meiner These handelt es sich dagegen um ein eigenständiges Gegenstandsgebiet des Spürens am eigenen Leib, das mit genuiner Struktur weit über diesen hinausreicht (u.a. als Spielraum leiblicher Kommunikation) und erkenntnistheoretisch, anthropologisch, sozial, pathologisch usw. von grundlegender Bedeutung ist. (Schmitz 1992, 39)

Schmitz verweist hier in zweifacher Weise auf die spezifische Relevanz der „leiblichen Regungen"[9] für die hier entwickelte Gefühlskonzeption. Zum einen wird das „körperliche Empfinden", was in vielen aktuell diskutierten philosophischen Emotionstheorien eine problematische Rolle spielt, in einer vollkommen neuen Weise thematisiert – eben als ein eigenständiger Phänomenbezirk, nicht zusammengestückt aus Körperzustandsveränderungen auf der einen, und ihrer jeweiligen „inneren Wahrnehmung" auf der anderen Seite. Zum andern weist Schmitz bereits hier darauf hin, dass das Feld des leiblichen Spürens weit „über den eigenen Leib" hinausreicht, und zwar unter anderem in dem, was er den „Spielraum leiblicher Kommunikation" nennt. Diese Auskunft erscheint jetzt noch dunkel (nicht zuletzt aufgrund der wiederum problematischen Verwendung des Ausdrucks „Leib" – das in dieser Verwendung in einer von Schmitz sicher nicht intendierten Weise an eine Art „Doppelgänger" des Körpers denken lässt), doch sie lässt sich leicht erläutern und plausibilisieren.

Das zentrale Stichwort ist hier die spezifische *Räumlichkeit* der leiblichen Phänomene. Nach Schmitz ist das leiblich Gespürte stets räumlich ausgedehnt, jedoch in wesentlich anderer Weise als der sicht- und ertastbare Körper. Das spürbare leibliche Feld[10] ist nicht wie der physische Körper

[9] Schmitz unterscheidet ganzheitliche von „teilheitlichen" leiblichen Regungen: die ganzheitlichen betreffen gleichmäßig oder nahezu gleichmäßig das gesamte Feld des leiblich Spürbaren (Schmitz nennt als Beispiele Müdigkeit, Hunger, Mattigkeit, Frische, Behagen, Unbehagen, etc.), während die „teilheitlichen" Regungen auf bestimmte „Leibesinseln" beschränkt sind (Schmerz, Jucken, Kitzel, Hitzewallung, Herzklopfen, etc.). Das ganzheitliche leibliche Befinden bilde dabei das „Klima", in das zu jeder Zeit auch sämtliche „teilheitliche" Regungen „getaucht" seien (vgl. Schmitz 1992, 42). In diesem Punkt stimmt Schmitz' Konzeption recht gut mit der in den Kapiteln 3, 4 und 7 beschriebenen grundlegenden Gestimmtheit der personalen Perspektive überein.

[10] „Leibliches Feld" ist ein Ausdruck, den Schmitz nicht verwendet – mir scheint er jedoch

klar räumlich begrenzt, sondern erstreckt sich diffus – zunächst über die Gegend des Körpers, dann aber auch darüber hinaus. Die Räumlichkeit des leiblichen Spürens weise ein je besonderes „Volumen“ auf, was sie der hörbaren Räumlichkeit mancher Klänge vergleichbar mache. Schmitz beschreibt diese Räumlichkeit leiblicher Regungen wie folgt:

> Beim Einatmen spürt man z. B. deutlich, wie die Brust- und Zwerchfellgegend voluminös anschwillt; ganz ähnlich ist das spürbare Volumen ausladender Gebärden etwa bei stolzem Sichaufrichten oder wohlig befreiendem Dehnen der Glieder bei tiefem Atemzug frischer Luft, scharf zu unterscheiden von der oft geringfügigen zugehörigen Körperbewegung, die im Ausmaß hinter der großartig gespürten leiblichen Weitung zurückbleibt. (...) Das leiblich Gespürte ist genau so unteilbar ausgedehnt wie das Volumen weit ausladender, etwa massig dumpf ergossener Klänge, und gleich solchem Volumen doch keineswegs ungegliedert, sondern eigentümlich strukturiert und artikuliert. (Schmitz 1992, 40)

Am deutlichsten bemerkbar ist dieses Phänomen einer Räumlichkeit des leiblichen Befindens bei Kontrasterlebnissen wie dem folgenden: Wenn wir einen stickigen Raum verlassen und in der klaren und frischen Winterluft einen ersten tiefen Atemzug tun, verspüren wir eine eigentümliche Weitung. Die dem entgegen gesetzte leibliche Tendenz ist hingegen die plötzliche Engung im Erschrecken oder Erschaudern. Hier scheint sich unser Empfinden schlagartig zusammenzuziehen, während es sich in anderen Situationen deutlich spürbar weitet. Schmitz erblickt in diesem Wechselspiel von Engungs- und Weitungstendenzen die zentrale Dynamik des leiblichen Spürens:

> An dieser räumlichen Organisation des Leibes zeichnet sich schon etwas von seiner Dynamik ab, deren Hauptsache die Dimension von Enge und Weite ist. Leiblich sein heißt, zwischen reiner Enge und reiner Weite irgendwo in der Mitte zu sein und weder von Enge noch von Weite ganz loszukommen, solange das bewußte Erleben dauert. Diese Mittellage beruht auf dem Ineinandergreifen zweier antagonistischer Tendenzen: der expandierenden Weitung und der sie hemmenden und die Leibesinseln zusammenhaltenden Engung. (Schmitz 1998, 16 f.)

Meist werden also Engung und Weitung gleichzeitig gespürt. Schmitz nennt das Einatmen als paradigmatisches Beispiel – hier ist es in der Tat so, dass sich mit gleichem Recht beide Tendenzen identifizieren lassen, wobei zu Beginn des Atmens die Weitung, gegen Ende die Engungstendenz dominiert. Das simultane Gegenspiel von Engung und Weitung bezeichnet Schmitz als „vitalen Antrieb“ – „gleichsam den Dampf, unter dem ein

---

angemessen als eine Alternative zum problematischen „Leib“ als eine Bezeichnung für den Gesamtbereich des eigenleiblichen Spürens einer Person; vgl. dazu auch Soentgen 1998, 23 (Fußnote).

Mensch wie ein Kessel steht“ (1998, 17). Ob dieser Dampfkesselvergleich, der an hydraulische Modelle aus der Metapsychologie Freuds erinnert, glücklich gewählt ist oder nicht – klar ist, dass Schmitz in dieser spezifischen räumlichen Dynamik des leiblichen Spürens ein Grundprinzip des Befindens verortet und dass er es versteht, seiner These mit zahlreichen anschaulichen Phänomenbeschreibungen einige Plausibilität zu verleihen. Abkürzend zitiere ich eine Passage, in der Schmitz zusammenfassend orientiert, indem er zunächst von den selteneren Extremzuständen im besagten Wechselspiel, alsdann von den zumeist vorherrschenden Mischzuständen berichtet. Deutlich wird, dass für Schmitz das Wegfallen einer der beiden Tendenzen zu Gunsten eines ausschließlichen Herrschens der anderen Tendenz einem – kurzzeitigen oder länger anhaltenden – „Erlöschen“ des Erlebens gleichkommt:

> Im heftigen Schreck schwindet [das Erleben] im Extrem einer Engung ohne Weitung, beim Einschlafen und in verwandten Trancezuständen im Extrem einer Weitung ohne Engung, und beide Extreme können auch zusammenfallen, wenn das Band zwischen Engung und Weitung reißt. Solange der Mensch bei Bewußtsein ist, können sich Engung und Weitung aber höchstens teilweise voneinander lösen, als privative Weitung z. B. im Augenblick der Erleichterung, wenn es dem Menschen wie ein Stein vom Herzen fällt, als privative Engung im peinlichen oder freudigen Erschrecken. Solche Entflechtung ist gewissermaßen der sekundäre Typ ihres Verhältnisses. Das primäre Verhältnis zwischen Engung und Weitung besteht darin, daß sie antagonistisch konkurrieren, indem sie einander anstacheln und eben dadurch Widerstand leisten. In diesem Verhältnis bezeichne ich die Engung als Spannung, die Weitung als Schwellung (im Sinne von „geschwillt“, nicht von „geschwollen“).“ (Schmitz 1992, 45)

Als Beispiele für die zuletzt genannten Normalzustände führt Schmitz neben dem schon erwähnten Einatmen die muskuläre Kraftanstrengung (ungefähres Gleichgewicht zwischen Engung und Weitung bzw. Spannung und Schwellung), die gespannte Aufmerksamkeit, Beklommenheit, Hunger, sowie Angst und Schmerz (Dominanz der Engung/Spannung im Verband mit Weitung/Schwellung), und sodann die verschiedenen Varianten der „Wollust“ an – gemeint sind neben der geschlechtlichen auch so profane Vergnügungen wie der erste Atemzug im Freien, der „kühle Trunk“ für den Durstenden oder das wohlige Räkeln und Ausstrecken der Glieder im Bett (Dominanz von Weitung/Schwellung im Verband mit Engung/Spannung). Personen im Wachzustand sind zu keiner Zeit ohne leibliches Befinden und „pendeln“ insofern immer irgendwo zwischen leiblicher Engung und Weitung, Spannung und Schwellung. Diese Grunddimension des Befindens entspricht einerseits exakt der in der vorliegenden Untersuchung thematisierten grundlegenden „Gestimmtheit“ der personalen Perspektive (Kapitel 7), und gehört zum andern in Form spezifischer „teilheitlicher“ Regun-

gen (vgl. oben, Fußnote 9) zu allen oder nahezu allen Verhaltungen[11] von Personen – und dies nicht lediglich als ein „empfindungsmäßiges Begleitwerk", das genauso gut auch fehlen könnte, sondern als etwas, ohne das die Intentionalität der Verhaltungen nicht angemessen beschrieben werden kann.

13.2 Leiblichkeit und Intentionalität

Es dürfte deutlich geworden sein, dass das leibliche Befinden nicht mit dem perzeptiven Körperschema verwechselt werden darf. Bei letzterem handelt es sich um eine habitualisierte, aus Körperwahrnehmungen generalisierte Vorstellung vom eigenen Körper.[12] Das perzeptive Körperschema bezieht sich auf den Körper in seiner räumlichen Ausdehnung, erfasst jedoch nicht die spezifische Räumlichkeit des leiblichen Spürens. In der Erfahrung extremer Engung (Schreck, extreme Furcht, großer Hunger etc.) ist das leibliche Feld zusammengezogen und erscheint insofern bedeutend „enger" als das faktische Körpervolumen. Bei charakteristischen Weitungserfahrungen dagegen – wenn einem z. B., wie Schmitz es gelegentlich anschaulich ausmalt, vor Freude oder Glück „das Herz aufgeht" – ist es uns, als erstrecke sich unser Befinden weit hinaus in die Welt. Die leiblich gespürte Weite ist in diesem Sinne eine echte, eben eine im Wortsinne *räumliche* Ausdehnung.[13] Dies ist von ausgezeichneter Bedeutung – nicht nur für eine Beschreibung des Fühlens, sondern allgemein für eine Beschreibung intentionaler Verhaltungen, wobei hier insbesondere die Wahrnehmung zu nennen ist.

Schmitz beschreibt den Antagonismus von Engung und Weitung im leiblichen Befinden als eine „dialogische Struktur"[14]. Das mag zunächst wie eine etwas überschwängliche Metaphorik erscheinen, die aus einem zwar durchaus subtil strukturierten, aber letztlich „rein somatischen" Geschehen mehr macht, als tatsachlich darin liegt. Der Analytiker wittert einen Kategorienfehler. Doch eine solche Kritik wäre vorschnell. Das Faszinierende an dem leiblichen Wechselspiel von Engung und Weitung ist, dass es sich nicht auf einen Antagonismus „eigenleiblicher" Kräfte beschränkt, sondern dass auch „Außerleibliches" in die leibliche Dynamik direkt eingreifen kann. Die Bezeichnung „Dialog" ist passend, weil Verschiedenes zeitweilig eine der beiden Rollen in diesem Wechselspiel übernehmen kann – leiblich beengen kann uns eine andere Person, ein Gegenstand, eine Atmosphäre

[11] Mit letzterem ist gemeint, dass nicht nur affektive Zustände – bei denen es offenkundig sein dürfte – sondern beispielsweise auch sämtliche Handlungen und vermutlich auch die meisten nicht-affektiven kognitiven Vorgänge in irgendeiner Form leiblich spürbar sind.

[12] Und entspricht insofern dem, was Gallagher (2005) *body image* nennt.

[13] Zu dieser Thematik vgl. z. B. Schmitz 1993, 29 ff.; Schmitz 1998, 52 ff.

[14] Vgl. z. B. 1992, 53 ff.

(wie die Wetterlage oder die „dicke Luft“, die in einem Konferenzraum vor einer Krisensitzung herrscht); und auch die gegensätzliche Weitungstendenz kann von „außerleiblichen Partnern“ übernommen werden: Wenn uns die Gegenwart einer uns wohl gesonnenen, freundlichen Person deutlich spürbar innerlich befreit und wir uns in fröhlicher Stimmung dieser Person und der Umwelt öffnen, oder wenn uns die Weite und Anmut einer Berglandschaft im Abendlicht einen Eindruck tiefen Behagens vermittelt. In diesen Situationen ist es uns, als gehe die Engung und Weitung nicht von uns selbst (oder von „etwas in uns“), sondern jeweils von dem aus, auf das wir in der Wahrnehmung bezogen sind. Schmitz selbst schreibt Folgendes zur dialogischen Struktur des leiblichen Befindens:

> Weil das leibliche Befinden in sich dialogisch ist, kann es ohne Änderung seiner Struktur auf Partner verteilt werden, die die antagonistischen Tendenzen gegeneinander ausspielen. Das idealtypische Modell dafür ist der Ringkampf, in dem beide Kämpfer einander spannend pressen und schwellend gegeneinander drängen, so daß jeder von beiden, aber mit oszillierendem Wechsel des Übergewichts, jede von beiden Tendenzen, Engung und Weitung, intensiv (simultan) und mit rhythmischer Verschiebung als seine Rolle übernimmt. In unserer Kultur sind Ringkämpfe ziemlich selten, [. . .], aber für das partnerschaftliche Drama von Spannung und Schwellung kommt es auf körperliche Berührung nicht an. Man kann niemals einem anderen ins Auge schauen, ohne daß sich ein „Ringkampf der Blicke“ mit ganz derselben Struktur einspielt. Das liegt nicht an irgendeiner herrschsüchtigen Absicht, sondern an der Struktur des leiblichen Befindens, die den sich begegnenden Blicken als unteilbar ausgedehnten leiblichen Richtungen (. . .) eingeprägt ist. Blicke, die ineinander tauchen, sind wie Speere im Turnier; sie greifen tief ins leibliche Befinden beider Partner ein, die sich dadurch bedeutsame Signale geben, sind schwer auszuhalten, werden gern vermieden, wenn die Situation nicht das Besondere fordert, und entfalten sich im Drama des „Augenblicks“ zu einem vielfältigen Wechselspiel (. . .). (Schmitz 1992, 54)

Schmitz beginnt hier mit dem Bereich, bei dem sich das Phänomen einer solchen „leiblichen Kommunikation“ am deutlichsten zeigt, bei dem, was Sprachforscher als nonverbale Kommunikation bezeichnen. Blicke, aber auch Stimmlage und Körperhaltung sind jederzeit Faktoren in einem solchen „leiblichen Ringkampf“ zwischen Personen, wobei die Kampfmetapher nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass es sich hier keinesfalls immer um agonale Konstellationen handelt. Die schiere Gegenwart einer anderen Person kann uns die Kehle zuschnüren und uns extrem „bedrücken“ (ein Ausdruck, der hier nach Schmitz wohl nahezu wörtlich zu verstehen ist); aber genauso kann uns die Gegenwart des Anderen positive Weitungserfahrungen bringen – wir reden dann vielleicht von „Geborgenheit“ oder schlicht von „Sympathie“. Die Schmitzschen Kategorien erlauben es, den phänomenalen Charakter dieser Befindlichkeiten präziser hinsichtlich ihrer jeweiligen leiblichen Dynamik zu beschreiben.

Doch wie schon angedeutet beschränkt sich die leibliche Kommunikation nicht auf interpersonale Konstellationen. Laut Schmitz sind alle Wahrnehmungen, und darüber hinaus wohl nahezu sämtliche intentionale Verhaltungen als ein solches Wechselspiel von leiblicher Engung und Weitung, Spannung und Schwellung zu verstehen. Wir sehen nun, dass durchaus kein formulatorischer Überschwang im Spiel ist, wenn Schmitz von der leiblichen Kommunikation sagt, sie bestehe in einer „spontanen Bildung und Erhaltung übergreifender quasi-leiblicher Einheiten, die die Struktur des Leibes [...] besitzen, aber über den einzelnen eigenen Leib, den unmittelbaren Gegenstand des eigenleiblichen Spürens, hinausgehen" (Schmitz 1992, 55). Schmitz bezeichnet diesen Vorgang anschaulich als „Einleibung" (nicht zu Verwechseln mit „Ein*ver*leibung"!). Gegenstände aller Art, die nicht zum eigenen Leib gehören, greifen direkt in das leibliche Befinden ein, wodurch wiederum auf direktem Wege komplexe Verhaltungen ermöglicht werden:

> [Einleibung] ereignet sich zunächst im Alltag unablässig als Verschmelzung auf einander eingespielter oder sich einspielender Leiber, z.B. beim Sichanblicken, schon dem ganz flüchtigen unter Passanten, die einander auf bevölkerten Gehwegen ohne planmäßige Koordination entgegenkommen und erstaunlicher Weise ihre Bewegungen so gut auf die zu erwartenden der Anderen abzustimmen verstehen, daß Zusammenstöße selten sind [...]; ebenso beim Händedruck (...), beim Gespräch, beim Liebesspiel (...), bei jeder Suggestion und Faszination und besonders auffällig durch Koagieren ohne Reaktionszeit in gut eingespielter Kooperation bei gemeinsamer Handwerksarbeit (...), gemeinsamem Musizieren, sportlichen Wettkämpfen (...) in Paaren und Mannschaften usw. Wie die Glieder usw. eines Leibes etwa bei den Bewegungen und Gewichtsverlagerungen, die blitzartig einen drohenden Sturz abfangen, wie Blicke und Gliederbewegungen des Autofahrers, der ebenso rasch in kritischen Augenblicken einen Unfall abwendet (...), so koagieren ohne Reaktionszeit unter den angegebenen Bedingungen die durch [...] Einleibung in einer übergreifenden quasi-leiblichen Einheit kooperativ verschmolzenen Partner ohne Reaktionszeit. (ibid.)

Hier sind also kooperatives Handeln ebenso wie die teils hochkomplexe Abstimmung vieler Personen aufeinander sowie habitualisierte Mensch-Maschine- sowie Mensch-Tier-Interaktionen (Autofahren, Reiten, etc.) und das blitzartige Reagieren auf Hindernisse angesprochen. Das „Koagieren ohne Reaktionszeit" verweist dabei auf das in Wahrnehmungstheorien bisweilen nicht genügend berücksichtige ständige Mitwahrnehmen des eigenen leiblichen Feldes, der jeweiligen Position der eigenen Gliedmaße und deren aktuellen Zustands (Handlungsbereitschaft; Handlungsmöglichkeiten; etc.), das ein solches unmittelbares Reagieren (rasches Ausweichen vor heran fliegenden Objekten; Fangen von Bällen, etc.) erst möglich macht.[15]

[15] Schmitz liefert mit seinen Überlegungen zur leiblichen Kommunikation bzw. Einleibung

Schmitz' Theorie der leiblichen Kommunikation liegt auf derselben Linie wie die hier entwickelte Konzeption einer Unauflöslichkeit von Intentionalität und Phänomenalität, welche sich, wie angedeutet, nicht auf Gefühle beschränkt, sondern bei personalen Verhaltungen aller Art anzutreffen ist. Damit wird eine Engführung von Intentionalität auf mentale Zustände ebenso vermieden wie die Scheinprobleme, die entstehen, wenn das Phänomenale vom Intentionalen abgetrennt und daraufhin aufgrund seiner auf diese Weise (künstlich!) erzeugten Beziehungslosigkeit als großes Rätsel erscheint. Wir haben in diesem Abschnitt ansatzweise gesehen, wie eine solche Unauflöslichkeitskonzeption konkret aussehen kann: Eine unvoreingenommene phänomenologische Betrachtung[16] des leiblichen Empfindens zeigt, dass es sich dabei nicht um bloße Körpergefühle handelt (wie Kribbeln, Jucken, Kitzeln etc.), sondern um Weisen eines leiblichen „Mitschwingens" mit Begebenheiten in der Welt, um ein systematisches Eingespieltsein des Befindens mit dem, was einer Person jeweils situativ widerfährt – und zwar in der Weise, dass dadurch unmittelbar ein angemessenes Reagieren in Form von Handlungen oder sonstigen Verhaltungen möglich wird. Das leibliche Befinden ist nicht opak, sondern *transparent* – es ist nicht Zusatz (bloßes „add-on" im Sinne Goldies), sondern ein zentraler Kanal des Weltbezugs der personalen Perspektive.[17] Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zur Leiblichkeit der Gefühle.

---

anschauliche Anregungen für einer Überwindung zu eng konzipierter Wahrnehmungstheorien, die aufgrund einer ausschließlichen Fokussierung auf die Aufnahme von Informationen über distale Objekte den „eigenleiblichen" Anteil der Wahrnehmung vergessen und damit tendenziell den Weg zu einer integrierten Theorie von Wahrnehmung und motorischer Handlungssteuerung (um es kognitionswissenschaftlich auszudrücken) verbauen. Hier sind deutliche Parallelen zu den Arbeiten von Maurice Merleau-Ponty (vor allem 1966), James J. Gibson (1979) sowie zu neueren kognitionswissenschaftlichen Arbeiten zur „*embodied and embedded cognition*" (vgl. z. B. Varela/Thompson/Rosch 1991, Clark 1997; Haugeland 1995 sowie aktuell Gallagher 2005) zu erkennen, die auszuarbeiten ein fruchtbares Unterfangen zu werden verspricht.

[16] „Unvoreingenommen" ist diese Betrachtung insofern, als zunächst keinerlei *feste* Vorannahmen zur Natur des Mentalen sowie hinsichtlich der Existenz konkreter mentaler Vermögen gemacht werden. Wer von vornherein überzeugt ist, dass sowohl eine strikte Körper-Geist-Distinktion zu respektieren ist, als auch, dass es klar voneinander unterschiedene mentale Zustandstypen wie körperliche Empfindungen, äußere Wahrnehmungen, Gedanken, Urteile etc. wirklich *gibt* (dass diese Ausdrücke also nicht, wie bei Musil, zunächst als provisorische Schablonen fungieren, an die wir uns nur behelfsweise und vorübergehend gebunden haben), dem wird vermutlich auch die hingebungsvollste Besinnung auf die eigene Erfahrung nur solches zutage fördern, was ihm bereits aus seiner fixierten Ontologie des Mentalen bekannt ist. Die flexible und jederzeit kritische Variation solcher konzeptueller Vorannahmen im Vorfeld präziser Deskriptionen von Erfahrungsbereichen im Verbund mit einer Überprüfung solcher Annahmen und der auf ihrer Basis erstellten Beschreibungen im kritischen Diskurs mit geeigneten Gesprächspartnern, sind nach meinem Verständnis die zentralen Merkmale der phänomenologischen Methode (vgl. auch oben: Abschnitt 0.3).

[17] Gegenwärtig beginnen auch einige englischsprachige Autoren damit, die Verwobenheit von Leiblichkeit und Intentionalität zu beschreiben – Matthew Ratcliffes (2005) Über-

13.3 Fühlen und leibliches Spüren – Atmosphären und Bedeutsamkeit

Im Hinblick auf das nun Folgende sei der Hinweis vorangestellt, dass es sich nur um eine äußerst knappe Skizze eines Zusammenhangs handelt, der es verdiente, detaillierter entwickelt zu werden. Die Gefühlstheorie von Hermann Schmitz ist subtil, komplex und geistreich, allerdings auch radikal und in einigen zentralen Punkten durchaus kontraintuitiv. Mir kann es an dieser Stelle einzig um einige grobe Anleihen gehen. Im Vorbeigehen werde ich dabei noch weitere wichtige Punkte kurz anschneiden, die einen Zusammenhang mit der hier entwickelten Gefühlskonzeption erkennen lassen.

Der entscheidende Schnittpunkt zwischen der Neuen Phänomenologie von Schmitz und dem in dieser Arbeit Konzipierten dürfte im Bisherigen bereits erkennbar gewesen sein: Es handelt sich um das leibliche Spüren als ein affektives Bezogensein auf Außerpsychisches, als ein intentionales Fühlen also, in dem sich die zentralen Intuitionen sowohl der kognitiven Gefühlstheorien als auch der ihnen *prima facie* entgegengesetzten Empfindungstheorien vereinen. Das wohlverstandene leibliche Spüren vermag es, sowohl Empfindungstheoretiker wie William James als auch Kognitivisten wie Martha Nussbaum zufrieden zu stellen: einerseits haben wir es hier mit „Körpergefühlen" einer bestimmten Art zu tun, die jedoch dank eines angemessenen Vokabulars und einer durch dieses ermöglichten sorgfältigeren Beschreibung in einer Weise verstanden werden, die erkennen lässt, dass es sich dabei nicht um etwas handelt, das den von Nussbaum und anderen betonten Erkenntnischarakter der Gefühle von vornherein ausschließt. Im Gegenteil: Das leibliche Spüren ist selbst eine Form von (Welt-)Erkenntnis, weil es als eine leibliche Resonanz auf „außerleibliche Begebenheiten" auftritt – und dies nicht bloß im Sinne eines nachträglich aufgrund von Erfahrung hergestellten Zusammenhangs, sondern so, dass das leibliche „Mitschwingen" selbst als grundlegende Weise des Weltbezugs verstanden werden muss.[18]

---

legungen weisen in die Richtung des leiblichen Spürens und seiner Bedeutung für die Intentionalität von perzeptiven und affektiven Zuständen; in ähnlicher Weise thematisiert Shaun Gallagher (2005) den menschlichen Körper auf eine Weise, die eine gewisse Nähe zur Schmitzschen und eine deutliche Anlehnung an die Merleau-Pontysche Thematisierung der Leiblichkeit erkennen lässt.

[18] Insofern kann das leibliche Spüren als eine konkrete Ausarbeitung von Goldies Idee des *feeling towards* verstanden werden. Dass Goldie Schwierigkeiten hat, seine Konzeption in angemessener Form zu veranschaulichen, hängt vermutlich damit zusammen, dass es im alltagssprachlichen und bisher auch im „theoretischen" Englisch keine passenden Ausdrücke für leibliche Phänomene gibt und dass diese Thematik daher in der angloamerikanischen Philosophie des Geistes nur äußerst verkürzt behandelt werden konnte. Bei einigen Autoren hat sich inzwischen der Ausdruck „feeling body" als eine Bezeich-

Weitere zentrale Elemente der hier entwickelten Gefühlskonzeption lassen sich mit Schmitz' Kategorien des leiblichen Spürens in Verbindung bringen. So treten viele der ganzheitlichen leiblichen Empfindungen in Form von Handlungs- oder Bewegungsimpulsen auf. Wer eine Emotion oder eine Stimmung erlebt, verspürt nicht selten einen ganz bestimmten Drang zu charakteristischen Bewegungen: Der Freudige will Luftsprünge vollführen und mitunter in lauten Jubel ausbrechen, der Beschämte will sich verstecken oder am liebsten gleich im Boden versinken, während der Zornige das Gefühl hat, vor Wut regelrecht platzen zu müssen, wenn er seinem Ärger nicht in einer aggressiven Gebärde „Luft verschaffen" kann. Es handelt sich hier um Impulse, die das gesamte leibliche Feld ergreifen und den Fühlenden gewissermaßen in die Vollzugsbahnen passender (oder unpassender) Handlungsmuster drängen. Mir scheint die umständliche Bezeichnung „Bewegungs-/Handlungs-Impulse" hier angebracht, weil es sich um genuine Hybridphänomene handelt: Hybride zwischen bloßen Erregungen einerseits und kontrollierten handlungswirksamen Absichten andererseits. Dieser von der Neuen Phänomenologie beschriebene Bereich „handlungsnaher" leiblicher Regungen entspricht dem, was in der vorliegenden Untersuchung als die spezifische motivationale Wirksamkeit des Affektiven bezeichnet wird.[19] Unwillkürlich, leiblich, impulshaft einerseits, bereits auf situativ sinnvolle Handlungen abzielend (und damit intentional) andererseits: Genau dies ist als Charakteristik der spezifischen Motivationalität des Affektiven genannt worden, bei der es sich ja sowohl um eine rationale Motivation, aber ebenso um eine passive, irgendwie „körperlich" und „phänomenal" verankerte – nun können wir weniger unbeholfen sagen: *leiblich gespürte* Motivation handeln soll.

Leibliches Spüren charakterisiert laut Schmitz jede Form von Wahrnehmung und wohl darüber hinaus auch alle sonstigen Verhaltungen von Personen. Es kann daher so scheinen, als könne das leibliche Spüren noch nicht das sein, was Gefühle („affektive Wahrnehmungen") von nicht-affektiven Verhaltungen unterscheidet. Allerdings ist die Forderung einer solchen klaren Unterscheidbarkeit des Affektiven von vermeintlich nicht-affektiven Verhaltungen selbst problematisch – sie widerspräche einer zentralen These dieser Untersuchung: der These, dass Affektivität in irgendeiner Form an *jeder* personalen Verhaltung beteiligt ist, dass Personen also *immer* irgendwie „gestimmt" sind. Das leibliche Spüren oder „Befinden" (das ja schon terminologisch die Idee einer ganzheitlichen Hintergrund-Affektivität nahe legt) verdeutlicht und plausibilisiert gerade diese allgemeine These. Die Abgrenzung des Bereichs der affektiven Zustände im engeren Sinne (Emo-

nung etabliert, die in etwa Rolle des Ausdrucks „Leib" bei Schmitz spielen kann. Vgl. Slaby 2007, Ratcliffe 2008.

[19] Vgl. oben: Kap. 4, Abschnitt 4.3.3.

tionen, Empfindungen, Stimmungen) von den im engeren Sinne nicht-affektiven Verhaltungen (Wahrnehmungen, Gedanken, Urteile, Handlungen, etc.) kann also nur eine graduelle sein. Es wäre jedoch zu einfach, anzunehmen, affektive Zustände im engeren Sinne wären einfach solche, bei denen das leibliche Spüren besonders intensiv ausfällt. Das mag in vielen Fällen zutreffen, reicht aber noch nicht als Differenzierungskriterium – affektive Zustände blieben unterbestimmt. Die Abgrenzungsthematik soll uns jedoch hier nicht weiter beschäftigen. Das zu den Stichworten Bedeutsamkeitsbezug, Passivität, motivationale Wirksamkeit sowie hedonische Valenz Mitgeteilte (Kap. 4 u. 7) im Verbund mit den Argumenten für eine Abkehr von der Vorstellung, dass es sich bei affektiven Zuständen gleichsam um *ready-made entities* handele (Kap. 7, Abschnitt 7.2.), dürfte diesbezüglich ausreichen.

Stattdessen möchte ich zwei zentrale Aspekte der Schmitzschen Gefühlskonzeption ansprechen: einerseits (kurz) das, was Schmitz *affektives Betroffensein* nennt, und andererseits (ausführlicher) die auf den ersten Blick durchaus abenteuerliche These, dass Gefühle – Schmitz meint damit allerdings nur Emotionen und Stimmungen – *räumlich ergossene Atmosphären* und als solche nicht Verhaltungen von Personen, sondern in der Außenwelt objektiv vorkommende Begebenheiten seien. Entgegen dem ersten Augenschein lässt sich nicht nur das affektive Betroffensein, sondern auch die extravagante Atmosphären-Idee mit einem zentralen Element der hier vertretenen Konzeption in eine sinnvolle Verbindung bringen (was jedoch nicht heißt, dass deshalb die teilweise durchaus problematische Struktur der Schmitzschen Gefühlstheorie im Ganzen übernommen werden müsste).

Affektives Betroffensein liegt laut Schmitz vor, wenn einer Person etwas spürbar *nahe geht*, wenn eine Person in irgendeiner Form *Anteil nimmt*. Dies sei nicht nur dann der Fall, wenn eine Person gerade ein Gefühl erlebt, sondern nahezu immer im Wachleben von Personen – das affektive Betroffensein sei die Grundlage von Bewusstsein und Subjektivität.[20] Affektives Betroffensein ist jederzeit leiblich, und insofern handelt es sich dabei um nichts anderes als das leibliche Spüren, für das jetzt lediglich ein allgemeinerer Titel verwendet wird, der nahe legt, dass dieser Grundmodus von Subjektivität sowohl in enger Verbindung zur Affektivität steht, als auch andeutet, dass es sich dabei auch um ein Bezogensein auf etwas anderes als den eigenen Körper (bzw. den eigenen „Leib“) handelt – affektives Betroffensein ist Betroffensein *von etwas*, und das kann durchaus alles Mögliche sein, nicht zuletzt eben auch Begebenheiten in der Welt. Theoriearchitektonisch bilden affektives Betroffensein/leibliches Spüren bei Schmitz die „subjektive Seite“ dessen, was vor sich geht, wenn eine Person ein Ge-

[20] Vgl. Schmitz' Behandlung von Subjektivität in 1969, § 142-146.

fühl erlebt, handelt, oder sonstwie bewusst auf die Welt oder sich selbst bezogen ist. Dieser „subjektiven" korrespondiert eine „objektive" bzw. „gegenständliche" Seite – das, *worauf* Personen in ihren Verhaltungen jeweils bezogen sind.[21] Soweit liegt noch nichts Anstößiges in dieser Konzeption. Bei aller Abneigung gegen die üblichen Thematisierungsweisen mentaler Phänomene, die Schmitz durch Verwendung pejorativer Kampfvokabeln wie „Introjektion" oder „Innenweltmythos" brandmarkt[22], zeigt sich formal betrachtet noch ein durchaus gängiges Strukturschema.

Dies ändert sich, zumindest auf den ersten Blick, wenn Schmitz Gefühle nicht mit Weisen des leiblichen Spürens, des affektiven Betroffenseins gleichsetzt, sondern als „überpersönliche Atmosphären" bezeichnet und sie mit klimatischen Phänomenen wie aufziehenden Gewitterfronten oder räumlichen Strukturen wie (z.B. „heiteren" oder „traurig-kargen") Landschaften vergleicht:

> Gefühle sind räumlich, aber ortlos, ergossene Atmosphären. Diese These wird man für einige Fälle leicht zugeben können, wenn man sich mit den Differenzierungen der Räumlichkeit genügend vertraut gemacht hat und nicht mehr für alles, was räumlich ist, einen bezifferbaren Dimensionsgrad, Lagen, Abstände und eine meßbare Größe oder Figur erwartet. Die bereits skizzierte Eigenart der Räumlichkeit des Leibes wird darauf vorbereitet haben. Andere Beispiele liefert die Räumlichkeit des Schalls oder auch die seines Gegenteils, der Stille. [. . .] In solcher Weise, wie die ausgeprägte Stille, und natürlich nicht als physikalisch interpretierbare Gebilde sind auch Gefühle räumlich. Für kollektiv zugängliche Atmosphären unter Menschen – z. B. die Verlegenheit, in die jemand nichtsahnend „hineinplatzt", so daß ihm das Wort auf den Lippen erstirbt, die Albernheit oder Feierlichkeit eines Festes, die Gedrücktheit, Angespanntheit oder Aufgeregtheit, die sich bei entsprechenden Herausforderungen über Menschen legt – und für optisch-klimatische Atmosphären dürfte das einleuchten; es trifft aber auch auf private Atmosphären zu, wenn sie nur einen ergreifen. Ein gutes Beispiel ist die Freude, die den Glücklichen hüpfen oder gar, wie man sagt, in Seligkeit schweben läßt, als ob die Schwere keine Rolle mehr spielte. (Schmitz 1998, 22 f.)

Gefühle sollen also räumlich, oft zudem „überpersönlich", also etwas, das *von außen* kommt bzw. in der wahrnehmbaren Welt verortet ist und folglich nicht „innere Zustände" von Personen, ja noch nicht einmal in erster Linie einzelnen Personen exklusiv zukommende Gebilde sein.[23] Das mit

[21] Dies ist allerdings eine recht grobe Vereinfachung, denn auch Schmitz bemüht sich um eine Überwindung einer kruden subjektiv-objektiv-Entgegensetzung. Um aber die Darstellung, die ohnehin nur als grobe Skizze intendiert ist, nicht zu verkomplizieren, verwende ich diese groben Bezeichnungen, setzte sie jedoch in warnende Anführungszeichen.

[22] Vgl. hierzu z. B. Schmitz 1969, § 141 u. § 146.

[23] Es sei gestattet, eine weitere typische Passage ausführlich zu zitieren, in der Schmitz seine ungewöhnliche These erläutert – hier erläutert er die Atmosphären-These insbesondere im Zusammenhang mit der spezifischen Weise des Spürens dieser Gefühle (alias Atmo-

Gefühlen verbundene leibliche Spüren hingegen betrachtet Schmitz lediglich als die „eigenleibliche Resonanz“ auf das außer- bzw. „über“-leibliche Gefühl, also lediglich als das *Wahrnehmen* eines Gefühls durch das Subjekt. Schmitz und andere Vertreter der Neuen Phänomenologie reden in diesem Zusammenhang auch häufig vom *Fühlen eines Gefühls* – womit sie deutlich machen, dass sie das Fühlen und das Gefühl für unterschiedliche Phänomene halten.[24]

So anschaulich und überzeugend *einige* der paradigmatischen Beschreibungen solcher Subjekt-übergreifender Gefühlsphänomene auch ausfallen mögen – Schmitz' Gefühlskonzeption ist meines Erachtens das Resultat einer Übertreibung. Es gibt zwar sicher das Phänomen des *sozialen Gefühlskontrasts* (wenn etwa ein Fröhlicher in eine Trauergemeinde hineinplatzt und ihm die „im Raum stehende“ Trauer gleichsam mit Macht entgegenschlägt und seine Freude spürbar trübt) und ebenso *kollektive Gefühle* wie die Euphorie einer Masse jubelnder Fußballfans oder der kollektive Zorn einer aufgebrachten Menge Protestierender. Deshalb aber Gefühle generell und ausnahmslos als räumlich ergossen und überpersönlich zu betrachten, ist weder phänomenologisch noch begrifflich angemessen. Schmitz verabsolutiert eine Teilklasse affektiver Phänomene auf ungebührliche Weise.

Dies gilt umso mehr, da eine Konzeption zur Verfügung steht, die vieles von dem, was Schmitz und andere an Phänomenbeschreibungen zur Plausibilisierung der „Gefühle-sind-Atmosphären“-These anführen, ebenfalls recht gut explizieren kann. Die Rede ist von dem hier entwickelten Verständnis von Gefühlen als evaluativen Gestaltwahrnehmungen: Vieles von dem, was Schmitz und seine Anhänger vorschnell mit den Gefühlen

---

sphären) „am eigenen Leib“: „In diesem Sinne sind Gefühle räumlich, wie die Stille oder das Wetter. Alle reden vom Wetter, nur nicht die Psychologen, die sich insofern den unbefangenen Blick auf die Phänomene der Wahrnehmung durch die physiologistische Orientierung an Sinnesorganen verstellen lassen. In Wirklichkeit ist das klimatische Spüren eine mindestens so eigenartige und geschlossene Wahrnehmungsweise wie das Sehen, Hören oder Riechen, keineswegs zusammengesetzt aus thermischen oder hygrischen „Empfindungen“. Das merkt jeder, wenn es z. B. schwül oder naßkalt oder frühlingshaft lau ist, am eigenen Leibe, als etwas, das ihn in vielfältig modifizierter Weise bedrängt oder beflügelt, aber nicht am eigenen Leib sitzt, sondern diesen mit unbestimmter Weite umgibt und heimsucht. Es liegt dann gleichsam in der Luft, in einem Sinn, wie Rachen und Haut usw., woran man das Wetter spürt, nicht in der Luft liegen; dieser Sinn hat aber auch mit der Luft als physischem Stoff – einem im Zuge der Naturforschung hinzugedachten Gas – nichts zu tun, jedoch damit, wie Atmosphären der Verlegenheit und Betretenheit (in die jemand ahnungslos hineinplatzt), der Albernheit, der gespannten Erwartung und fiebrigen Aufregung (z. B. in der Schlacht), der Lustlosigkeit (morgens bei trübem Nebel im Häusermeer einer schmutzigen Großstadt), des festlichen Behagens (Weihnachten in der Familie) usw. in der Luft liegen können. Solche Atmosphären sind Gefühle, ebenso wie die klimatisch-optischen Atmosphären, die man durch solche Titel wie Frühlingsstimmung, Novemberstimmung, Gewitterstimmung, friedliche Abendstimmung [. . .] andeuten kann.“ (Schmitz 1993, 30)

[24] Schmitz 1993, Abschnitt 4.2; Landweer 1999, 22; Landweer 2004, 483.

(Emotionen und Stimmungen) identifizieren, ist in unserer Konzeption die situativ verankerte Bedeutsamkeit, die den jeweiligen Gefühls*gehalt* bildet. Zum Gefühl gehört jedoch mehr als dieser oftmals durchaus „überpersönliche" (im Sinne von: intersubjektiv anerkannte) evaluative Gehalt – zum Gefühl gehört zwingend das (auch von Heidegger unter diesem Titel thematisierte[25]) *Fühlen selbst*. Dieses muss, wie Heidegger als großer Gegner der Akt-Inhalt-Unterscheidung ebenfalls wusste, als mit dem jeweils „Gefühlten" untrennbar verschränkt verstanden werden, so dass eine reale Trennung der Aspekte in Sinne von Schmitz gar nicht in Frage kommt (dazu in Kürze mehr).

Aufgrund der genannten Parallelen möchte ich die Schmitzsche Konzeption, obwohl ich sie strukturell und konzeptuell für übertrieben erachte, gleichwohl als eine Teil-Explikation der Grundzüge der hier entwickelten Theorie betrachten. Sowohl zur Natur des *Fühlens selbst* (als leibliches Spüren, in das bedeutsame Begebenheiten im Sinne der im letzten Abschnitt beschriebenen „leiblichen Kommunikation" direkt „eingreifen" können), als auch zur Natur und „Erscheinungsweise" der im Fühlen aufgefassten *evaluativen Gehalte*, der Bedeutsamkeit, liefert die Neue Phänomenologie wertvolles Anschauungsmaterial. Viele von Schmitz' Beschreibungen der Atmosphären, die den Fühlenden „ergreifen" und „betroffen machen" sollen, sind nichts anderes als Beschreibungen der evaluativen Gefühlsgehalte, die fühlende Personen mittels passiver, begrifflich verfasster, hedonisch positiv oder negativ qualifizierter und sich in Form eines leiblichen Spürens vollziehender *Gestaltwahrnehmungen* erfassen.[26,27]

Der Grund für eine Ablehnung des Gefühlsobjektivismus der Neuen Phänomenologie liegt dabei nicht lediglich darin, dass es kontraintuitiv ist, von Gefühlen als „im Raum ergossenen Atmosphären" zu sprechen. Über den Erkenntniswert von Intuitionen lässt sich streiten. Falls Schmitz

[25] Vgl. oben, Kap. 5.

[26] Schmitz betrachtet seine „Atmosphären" explizit als Gestalten im Sinne der Gestaltpsychologie und greift auch zur Präzisierung seiner Idee auf gestaltpsychologische Kategorien wie „Verdichtungsbereich" und „Verankerungspunkt" zurück. Vgl. z. B. Schmitz 1993, 53 ff.

[27] Zumindest an einer Stelle kommt Schmitz der hier entwickelten Konzeption sehr nahe, allerdings handelt es sich nur um eine eher beiläufige Bemerkung im Gefühlsband (III/2) seines *Systems der Philosophie*: „So wird man vielleicht, wenn ein Mensch durch einen Verlust enttäuscht wird, eher davon reden, daß der Verlust ihn verletzt und (affektiv) trifft oder betroffen macht, als daß die Enttäuschung es sei, obwohl auch diese Ausdrucksweise üblich ist" (Schmitz 1969, 97). Genau dies ist die richtige Ansicht: es ist der Verlust, der uns trifft – und nicht ein frei schwebendes „Enttäuschungsgefühl". Das Gefühl der Enttäuschung oder der Trauer besteht vielmehr darin, dass uns ein Verlust trifft. In diesen Gefühlen gehören Verlust und das von ihm „Betroffenwerden" untrennbar zusammen (auch wenn ein Verlust, sobald die angemessenen evaluativen Begriffe einmal erworben sind, zudem auch auf nicht-affektive, sondern lediglich perzeptive oder doxastische Weise aufgefasst werden kann; vgl. oben, Kapitel 11, Abschnitt 11.1).

mit seiner Kritik an der abendländischen Tendenz zur „Introjektion" von Erfahrungselementen in eine private „Innenwelt" Recht haben sollte, wären unsere Standard-Intuitionen bezüglich des Mentalen nicht viel wert. Dies möchte ich hier jedoch nicht diskutieren, sondern stattdessen einen anderen Ablehnungsgrund anführen: Die in Schmitz' Konzeption zentrale strikte Unterscheidung zwischen dem *Fühlen des Gefühls* (affektives Betroffensein/leibliches Spüren) und dem *Gefühl als solchem* (Atmosphäre) ist deshalb unzulässig, weil sich eine Unterscheidung zwischen Gefühls*akt* und Gefühls*inhalt* nur dann überhaupt verständlich machen lässt, wenn zwischen beiden Elementen ein wechselseitiges Konstitutionsverhältnis besteht. Das eine kann nicht ohne das andere existieren. Das Fühlen prägt den Gefühlsgehalt ebenso wie umgekehrt das Fühlen nicht angemessen ohne Bezug auf den Gehalt verständlich ist. Das entspricht dem zentralen Punkt der in den Kapiteln 8 und 9 explizierten Konstitutionstheorie der Bedeutsamkeit und der Theorie der affektiven Gestaltwahrnehmung. Gestalten im Sinne der Gestaltpsychologie gibt es nur dort, wo es Subjekte mit den entsprechenden Auffassungskapazitäten gibt. Gestalten – und damit auch die evaluativen Eigenschaften, die vom Fühlenden erfasst werden – existieren *zwischen* Subjekt und Objekt. Ein Auseinanderfallen der „Aktseite" und dem, was in diesen Akten erfasst wird, darf es nicht geben. Es kann sich lediglich um eine analytische Unterscheidung handeln, die ein Theoretiker zu Zwecken einer präziseren Thematisierung der Phänomene vornimmt. Schmitz schießt mit seiner Redeweise klar über eine solche bloß analytische Unterscheidung hinaus. Für Schmitz führen die evaluativen Gehalte in Form von atmosphärischen Mächten ein Eigenleben – jedenfalls legen seine Formulierungen diesen Eindruck nahe.

Auch die Tatsache, dass Schmitz mit einer gewissen Berechtigung darauf hinweist, dass es zwei grundverschiedene Weisen einer „Gefühlswahrnehmung" gibt, vermag es nicht, seiner Konzeption im Vergleich mit der von uns entwickelten Vorteile zu verschaffen. Auch hier handelt es sich in den meisten Fällen um zwei unterschiedliche Formen des Erfassens von bedeutsamen Begebenheiten. Schmitz redet hingegen im Einklang mit seinem Gefühlsverständnis von zwei Weisen des „Fühlens eines Gefühls": neben dem affektiven Betroffensein vom Gefühl gebe es auch eine bloße Gefühls*wahrnehmung* – letzteres seien Fälle, wo eine gefühlsrelevante Situation eine beteiligte Person gleichsam kalt lasse, obwohl sie genau erkenne, dass es sich um eine auch für sie persönlich bedeutsame Begebenheit handelt.[28] Dies kommt sowohl in pathologischen Fällen, etwa bei Depression, aber auch in der Lebenserfahrung gesunder Personen nicht selten vor: etwa beim Mitleid bzw. dort, wo eigentlich Mitleid angebracht wäre, der Person aber nur eine neutrale Wahrnehmung des fremden Leids im

[28] Vgl. z.B. Schmitz 1993, 33 ff.

Verbund mit konventionellen Mitleidsbekundungen und Hilfsangeboten gelingt. Auch die antrainierte „Coolness“ bei gleichzeitig unveränderter Schärfe des Wahrnehmungsvermögens für bedeutsame Situationen (bei Sportlern, Ärzten, Katastrophenhelfern und zahlreichen *professionals* aller Sparten) ist ein Beispiel für diese neutrale Auffassungsweise. Während Schmitz dies wiederum als Beleg für die von ihm postulierte Getrenntheit von Fühlen bzw. Gefühlswahrnehmung einerseits und dem „Gefühl“ als von subjektiven Auffassungsakten unabhängiger Atmosphäre andererseits betrachtet, handelt es sich stattdessen lediglich um die schon in Kapitel 11 getroffene Unterscheidung zwischen einer affektiven und einer lediglich perzeptiven Verwendung von evaluativen Begriffen. Die im Fühlen zur Anwendung kommenden evaluativen Begriffe können auch losgelöst vom affektiven Zustand die Basis von nicht-affektiven Gestaltwahrnehmungen bilden. Wir sind also nicht gezwungen, das, was auf diese zwei verschiedenen Weisen gestalthaft wahrgenommen wird, als ein irgendwie frei schwebendes „Gefühl“ zu betrachten – es handelt sich in vielen Fällen wiederum einfach um eine bedeutsame Situation.

In direktem Zusammenhang damit steht eine letzte Überlegung zur Kritik an Schmitz' Gefühlsobjektivismus: Die weitaus meisten der Parade-Beispiele, die Schmitz zur Stützung seiner Atmosphären-These anführt, sind so beschaffen, dass dort nicht lediglich eine bedeutsame Situation vorliegt, sondern überdies auch *andere fühlende Personen* beteiligt sind (sozialer Gefühlskontrast, Massengefühle, Stimmungen in einer Gruppe, etc.). Hier haben wir es in der Tat mit Fällen zu tun, in denen Gefühle auch unabhängig vom eigenen Fühlen vorkommen – eben in Form der Gefühle der Anderen. Die „Atmosphäre“ ist das interpersonale „Klima“, das in einer Menschengruppe herrscht, und hier kann es nun tatsächlich verschiedene Möglichkeiten der eigenen Beteiligung geben – entweder ich „schwinge mit“, tauche in die Atmosphäre ein und fühle fortan „das gleiche“ wie die anderen; oder der allgemeine Trubel lässt mich kalt und ich nehme die herrschende Gefühlslage lediglich nüchtern zur Kenntnis; oder aber – das ist der kompliziertere Fall – ich verspüre ein spezifisches Kontrasterlebnis: Z.B. wenn ich mit Verdruss oder gar Traurigkeit auf die Euphorie und alberne Freude meiner Umgebung reagiere. In seinen favorisierten Beispielbeschreibungen vermengt Schmitz systematisch die (ebenfalls gestalthafte) Wahrnehmung der Gefühle Anderer mit dem Erfassen der situativ instantiierten Bedeutsamkeit. Dadurch erweckt er den Eindruck, dass es die Gefühle selbst seien, die wie die Bedeutsamkeit in Situationen (und nicht „in“ den fühlenden Personen) verankert sind. Die anfängliche Überzeugungskraft der Schmitzschen Konzeption basiert also zum Teil auf dieser Vermengung von Bedeutsamkeitsbezug und Bezug auf die Gefühle Anderer. Allerdings gestehe ich zu, dass Schmitz hier durchaus eine wichtige Beobachtung gemacht hat: Denn zumindest in manchen Fällen – wenn auch sicher nicht

in allen – kommt es tatsächlich zu einer faktischen Vermengung von situativer Bedeutsamkeit und kollektivem affektiven Reagieren. Dann verschmilzt die herrschende Stimmungslage gewissermaßen mit dem, worauf sie bezogen ist, so dass sich nicht mehr sauber zwischen beidem trennen lässt. Man denke etwa an ein von der Heimmannschaft erzieltes Tor im vollbesetzten Fußballstadion: Hier ist es durchaus so, dass die kollektive Euphorie zur Bedeutsamkeit des Geschehens auf dem Spielfeld beiträgt (jedenfalls zur situativ „empfundenen" Bedeutsamkeit – nicht zur „objektiven", die sich am Spiel- bzw. Tabellenstand ablesen lässt). Ebenso kann die allgemein herrschende und offen demonstrierte Trauer die Bedeutsamkeit des Verlustes einer Person für den neu Hinzukommenden verstärken und ihn insofern intensiver trauern lassen. Wir sehen also, dass die Gefühlstheorie von Schmitz auch an ihrer auf den ersten Blick wohl unintuitivsten Stelle noch dazu beitragen kann, die hier vertretene Konzeption affektiver Zustände zu ergänzen und deskriptiv anzureichern.[29]

Zwar treibt Schmitz die Objektivierung der Bedeutsamkeit einen Schritt zu weit, gleichwohl liegt er nicht allzu weit ab von der hier propagierten Linie. Auch seine Überlegungen zum Situationsbegriff, zu den „vielsagenden Eindrücken" und zur „chaotischen Mannigfaltigkeit" lassen signifikante Parallelen zur hier entwickelten Konzeption der Bedeutsamkeit und des entsprechenden evaluativen Weltbezugs erkennen.[30] Schmitz steht für eine Abkehr von atomistischen und primitiv-hierarchischen Modellen des Weltbezugs, was sich beispielhaft an seiner Umdeutung des aus der britisch-empiristischen Tradition des Begriffs „Eindruck" (*impression*) zeigt. Bei Schmitz wird der „Eindruck" nicht im Sinne eines einfachen Sinnesdatums, sondern – wie übrigens auch in der deutschen Alltagssprache – im Sinne eines zwar auf einen Schlag (gestalthaft) erfassten und insofern in der Stufenfolge der Erkenntnis ersten, aber zugleich intrinsisch komplexen Gehaltes verstanden. Eindrücke dieser Art sind *vielsagend* – wie beim „ersten Eindruck" von einer Person bei der ersten Begegnung oder bei den in der Fremde gewonnenen „Reiseeindrücken" liegt in diesen Erfahrungen ein immens reicher Gehalt in einem unexplizierten Rohzustand („chaotische Mannigfaltigkeit"), der sich erst in einer nachträglichen Explikation verschiedentlich sprachlich artikulieren und mitteilen lässt. Auch bei McDowell haben wir eine solche Umdeutung des *impression*-Begriffs im Sinne einer komplexen begrifflichen Struktur gesehen.[31] Zwar besteht hier keine

[29] Insbesondere diese letzte, zwischen Schmitz und dem in dieser Arbeit Entwickelten vermittelnde Überlegung ist es wert, detaillierter ausgearbeitet zu werden. Dies kann jedoch hier aus Platzgründen nicht geleistet werden. Möglicherweise erlaubt eine präzisere Analyse und „Übersetzung" der Schmitzschen Überlegungen eine noch umfassendere Annäherung der Positionen.

[30] Vgl. Schmitz 1993, 63-84.

[31] Vgl. McDowell 1994, xx, und oben, Kap. 10, Abschnitt 10.1.

direkte inhaltliche Entsprechung – so würde Schmitz sich sicherlich hüten, die von ihm beschriebenen Erfahrungen wie McDowell als begrifflich verfasst zu betrachten –, gleichwohl ist die diesen Ansätzen gemeinsame Tendenz unverkennbar. Hier liegen interessante Aufgaben für künftige Versuche eines Brückenschlags zwischen analytischer Philosophie des Geistes und neuer oder alter Phänomenologie.

14 Fazit und Ausblick

Die Gefühle des Menschen standen im Mittelpunkt einer umfassenden Strukturskizze der personalen Existenz. Gefühl und Weltbezug – der Titel dieser Untersuchung verweist auf *die* zentrale Eigenschaft der menschlichen Affektivität: Gefühle sind intentional. In ihnen und durch sie beziehen sich Personen auf bedeutsame Begebenheiten in der Welt. Zugleich umfasst dieser Bedeutsamkeitsbezug der Gefühle immer auch eine Form des Selbstbezugs. Wenn etwas in der Welt bedeutsam ist, geht es die fühlende Person an, es betrifft sie in einer bestimmten Weise, und darin liegt, dass die fühlende Person in ihrem affektiven Weltbezug immer auch (direkt oder indirekt) mit *sich selbst* konfrontiert ist. Jedes Fühlen ist ein *sich-irgendwie-in-Bezug-auf-etwas-Fühlen*. Diese intentionale Struktur ist grundlegend und kann nicht sinnvoll in Komponenten zerlegt werden – insbesondere lässt sich der Aspekt des Weltbezugs nicht von der Phänomenalität des Gefühlserlebens trennen.

Gefühle leisten einen zentralen Beitrag zur Weltorientierung von Personen. Im Rahmen der Konzeption der „personalen Perspektive in einer Welt" wurde diese Weltorientierung als eine primär praktische verstanden: Personen vollziehen ihre Existenz in Form von *Seinsweisen*, diese bestehen aus Handlungen und Tätigkeiten (jeweils in den dafür passenden Kontexten und Situationen). Der Affektivität kommt auch für diese aktivische Seite der personalen Existenz eine grundlegende Rolle zu: Gefühle motivieren. Zum einen so, dass durch Gefühle gewisse Tätigkeiten zu solchen werden, die Personen um ihrer selbst willen ausüben. Manches von dem, was wir tun, macht einfach Spaß, es fühlt sich gut an, es befriedigt uns – und zwar oftmals auch ohne dass wir mit diesen Tätigkeiten bestimmte extrinsische Ziele verfolgen würden. Zum andern machen Gefühle situative Relevanz erfahrbar und motivieren auf diesem Wege zielgerichtete Eingriffe in die herrschenden Umstände.

Hinter der motivationalen Wirksamkeit des Affektiven steht die hedonische Valenz – Gefühle sind Erfahrungen, die intrinsisch positiv oder negativ sind. Gefühle fühlen sich *gut* oder *schlecht* an. Dabei handelt es sich keineswegs allein um somatische Empfindungen in einem engen Sinne, also um einfache Lust- oder Schmerzzustände, denen jeglicher intentionaler Bezug

fehlen würde. Im Gegenteil: gerade die Valenz des Affektiven, die immer auch eine körperliche, gleichsam „organische“ Seite aufweist, ist zugleich mit dem Bezug auf relevante Begebenheiten und deren bisweilen komplexen und voraussetzungsreichen gedanklichen Einschätzungen verwoben. Entgegen den bündigen Einteilungen der gängigen philosophischen und einzelwissenschaftlichen Konzeptualisierungen waren wir bemüht, sowohl die Extreme des hedonischen Primitivismus, der nur einfache körperliche Lust und Unlust kennt, als auch die entgegengesetzte Tendenz einer Über-Intellektualisierung der affektiven Valenz jeweils begründet zu verwerfen. Abgesehen von extremen Grenzfällen ist die gefühlte Valenz affektiver Zustände untrennbar beides: Körpergefühl und Einschätzung; qualitativer Empfindungszustand und kognitive Verstehensleistung. Man kann diesen Zusammenhang auch so zum Ausdruck bringen: Gefühle sind *Erfahrungen* im vollen Wortsinne – nicht allein *innere* Erfahrungen, also ein bloßes Registrieren körperlicher Vorgänge ohne Weltbezug, sondern immer auch und zugleich äußere Erfahrungen: ein wertendes Erfassen von Begebenheiten in der Welt – grundlegende Weisen eines begrifflich verfassten Gefallens bzw. Missfallens (an etwas).

Aufgrund der diesen Erfahrungszuständen eingeschriebenen hedonischen Valenz vermögen es die Gefühle, uns unsere Existenz zu verleiden oder umgekehrt gleichsam zu „versüßen“ – Gefühle sind damit entscheidend am Zustandekommen dessen beteiligt, was wir „Lebensqualität“ nennen, also daran, woran sich der intrinsische Wert einer menschlichen Existenz letztlich bemisst. Allein dieser oft nicht ausreichend gewürdigte Umstand zeigt die immense Bedeutung der Affektivität für das menschliche Leben bzw. für die Existenz von Personen.

Zudem sind Gefühle als Widerfahrnisse einer direkten und unmittelbaren Verfügung und Steuerung durch die fühlende Person entzogen. Gefühle weisen also ein „unverfügbares“ Moment auf – das kommt in den klassischen Bezeichnungen „Leidenschaft“ oder „Passion“ zum Ausdruck. Gemeint ist damit nicht, dass Gefühle prinzipiell nicht kontrolliert und reguliert werden könnten. Gemeint ist im Gegenteil die grundlegende Voraussetzung dafür, dass überhaupt erst so etwas wie Gefühlskontrolle und -Regulation in Frage kommt: Nur etwas, das auch ohne unser aktives Zutun in irgendeiner Weise abläuft, lässt die Frage dringlich werden, wie es kontrolliert und in geregelte Bahnen gelenkt werden kann. Weil Gefühle zunächst einmal in Form von Widerfahrnissen einfach „über uns kommen“, können und müssen sie der Fokus kontrollierender Bemühungen sein.

Diese Passivität des Affektiven ist zugleich der bewusste Ausdruck eines sehr grundlegenden existentiellen Tatbestands: In einer Welt existierende Personen sind dieser Welt selbst, relevanten Umweltbegebenheiten ebenso wie den Vorgängen und Abläufen am und im eigenen Körper, in gewisser Weise passiv „ausgeliefert“ – sehr präzise bringt dies die umgangssprach-

liche Redewendung „auf Gedeih und Verderb“ zum Ausdruck. Die Beschaffenheit der Welt, in der wir leben und auf die wir zum Überleben und überhaupt zum Existieren angewiesen sind, und ebenso das Funktionieren des fragilen, verletzlichen und vergänglichen eigenen Organismus liegt nur in einem begrenzten Masse im Bereich unserer willentlichen Kontrolle. Die Affektivität ist ein Registrieren dessen, wie es einerseits insgesamt und andererseits in je spezifischen Hinsichten „um uns steht“ – d. h. Gefühle erschließen uns, mit welchen relevanten situativen Begebenheiten wir, ob wir es (wahrhaben) wollen oder nicht, konfrontiert sind, und lassen uns zugleich einen situativ gerichteten Handlungsdruck spüren. Gefühle stehen damit in wichtigen Hinsichten dem Handlungsvermögen, der aktiven Seite der personalen Existenz, als ein passives Korrelat gegenüber. In der Affektivität findet sich eine Person in einer bedeutsamen Situation vor, und dabei erfasst und erschließt sie die Situation als eine solche, in die auf verschiedene Weise aktiv eingegriffen werden kann – und zumeist auch eingegriffen werden muss. Diese beiden Dimensionen der personalen Existenz sind auf das engste verschränkt: Charakteristisch für affektive Zustände ist, dass sie sich nicht in einem bloßen Registrieren und Bewerten dessen, was „gegeben“ ist, erschöpfen, sondern dass in ihnen zugleich der Umschwung vom Passiven ins Aktive liegt. Aufgrund der hedonischen Valenz motivieren affektive Zustände zu aktiven Eingriffen in die zunächst nur passiv aufgefasste und hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit bewertete Situation. Die Affektivität ist demnach das Scharnier zwischen der Rezeptivität – dem „Empfänglichsein“ für relevante Informationen –, und der Spontaneität eines teils zielgerichteten, teils um seiner selbst willen ausgeübten Agierens.

Damit ist nun nochmals knapp die enge Verwobenheit von einem passiven Welt- und Selbstbezug, Motivationalität und hedonischer Valenz skizziert worden – der Kernbestand des hier entwickelten Verständnisses der menschlichen Gefühle. Dieses Gesamtbild der menschlichen Affektivität im Gefüge der für die personale Existenz zentralen Faktoren ist in der vorliegenden Arbeit in verschiedenen Anläufen mit jeweils unterschiedlichen Gewichtungen und aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet worden. Eine wichtige Rolle spielte dabei zunächst die Sicherung des angemessenen Kontextes der Thematisierung menschlicher Gefühle: Unter der Annahme eines „konstitutiven Interrelationismus“ der die Personalität konstituierenden Strukturen galt es, die Grundzüge der personalen Existenz zu skizzieren und der Affektivität eine globale Position in diesem Strukturgefüge zuzuweisen. Als eine wichtige Thematisierungsdimension wurde dabei das personale *Selbstverständnis* ausgezeichnet. Diese intrinsische, unterschiedlich deutlich ausgeprägte Selbsttransparenz personaler Verhaltungen – die nicht mit dem deutlich beschränkteren Bezirk des expliziten Selbst*wissens* von Personen gleichgesetzt werden darf – ist das „natürliche Umfeld“ der menschlichen Gefühle. Die Gefühle einer Person sind Elemente weitrei-

chender intern-rationaler Muster, zu denen Einschätzungen, Neigungen und Vorlieben, Haltungen, Überzeugungen sowie die expliziten Pläne und Handlungsabsichten der Person gehören. Neben dem, was die Person auf Nachfrage zu artikulieren imstande ist, umfasst das Selbstverständnis einen weitreichenden Bestand an impliziten Gehalten, die oftmals nur unter Mühen und teilweise auch gar nicht explizit gemacht und artikuliert werden können.

Die Eingebundenheit der Gefühlsgehalte in die umfassende dynamische Struktur des personalen Selbstverständnisses hat unter anderem zur Folge, dass sich diese Gehalte in den meisten Fällen nicht einfach in Form einzelner Propositionen spezifizieren lassen. Stattdessen verweisen die Gehaltsspezifizierungen in Form einzelner Sätze jeweils auf ein umfassendes „evaluatives Narrativ" – ein komplexes Situationsprofil aus der Sicht der fühlenden Person. Dieses mitunter sehr individuelle Profil situativer Bedeutsamkeit ist der volle Gehalt eines affektiven Zustands. Die fühlende Person erfasst ein solches Profil gleichsam „auf einen Schlag" – deshalb erscheint es angemessen, von affektiven Erfahrungen als „evaluativen Ge-staltwahrnehmungen" zu sprechen. Aktual auftretende Gefühle als Erfahrungszustände sind Weisen eines ganzheitlichen Erfassens komplexer Konstellationen, deren übergeordnete evaluative Gestalt *vor* den sie konstituierenden Teilaspekten erfasst wird. Gestalten dieser Art – bedeutsame Situationsprofile – lassen sich sowohl abkürzend unter allgemeine evaluative Kategorien wie „Gefahr"; „Ärgernis"; „Verlust" oder „Enttäuschung" subsumieren, als auch in Form von detaillierten evaluativen Erzählungen beschreiben. Erzählungen sind als gestalt-erhaltende Darstellungsformen das am besten geeignete Medium für eine angemessene Präsentation und Mitteilung komplexer Gefühlsgehalte.

Die hier noch einmal kurz skizzierte Struktur und Verfasstheit der Gefühlsgehalte sowie der ontologische Status ihrer Korrelate (Bedeutsamkeit) standen im Mittelpunkt der Explikationen des dritten Teils dieser Untersuchung. Wie aber an der Rede von „Gestaltwahrnehmungen" bereits ersichtlich wird, lässt sich eine Thematisierung der Gefühlsgehalte nur künstlich vom phänomenalen Erleben der entsprechenden Gefühle trennen. Daher ging es im vierten Teil der Arbeit in gewisser Weise um nichts anderes als um das bereits im dritten Teil aus einer anderen Perspektive Beschriebene: Evaluative Gestalten sind *phänomenal erlebte* begriffliche Erfahrungen; ihr evaluativer intentionaler Gehalt ist nicht etwas, das vom affektiven Erleben real abgetrennt werden könnte (möglich ist nur eine getrennte *Thematisierung* zu Zwecken theoretischer Analysen – doch die Möglichkeit zu dieser berechtigt nicht zur Annahme von separaten „Gefühlskomponenten"). Das Respektieren dieser grundlegenden Einheit von Gefühl und Gehalt, von Phänomenalität und Intentionalität der Gefühle unterscheidet die hier entwickelte Konzeption des Affektiven von zahlreichen anderen

Behandlungen der Gefühle in der Philosophie, die entweder auf der nahezu ausschließlichen Betonung eines dieser Momente basieren (Kognitivismus und Empfindungstheorie), oder die essentiell einheitlich erlebten Gefühle in unplausibler Weise als Konglomerate potentiell separierbarer Komponenten betrachten (Mehr-Komponenten-Theorien).

Die vorliegende Untersuchung ist bestenfalls ein erster Schritt auf dem Weg zu einer umfassenden Konzeption der menschlichen Affektivität. Bei dem hier Entwickelten handelt es sich um eine grobe Strukturskizze, die grundlegende Zusammenhänge aufzeigen soll und damit auch hoffentlich dazu beiträgt, dass manch eine potentiell folgenreiche Fehlauffassung der Gefühle verhindert werden kann. Das Ziel der Arbeit wäre erreicht, wenn die hier mitgeteilten Grundzüge in Zukunft als Leitfaden weiterer Untersuchungen der „affektiven Natur des Menschen" fungierten. Abschließend möchte ich nun noch auf einige potentiell sinnvolle Anknüpfungs- und Ergänzungsmöglichkeiten hinweisen.

Ein wichtiges Thema ist erst im Schlusskapitel und dort auch nur in schematischer Form behandelt worden: Die Leiblichkeit der Gefühle und entsprechend die grundlegende Verkörperung personaler Verhaltungen. Die Konzeption der „personalen Perspektive in einer Welt" versteht sich als ein Beitrag zu jener breiten philosophischen und kognitionswissenschaftlichen Strömung, die häufig mit dem Slogan *„embodied and embedded cognition"* bezeichnet wird. Im weitesten Sinne geht es dabei um den Versuch, die Rolle des Körpers, insbesondere des gespürten bzw. kognitiv oder affektiv irgendwie „präsenten" Körpers, für kognitive, perzeptive und behaviorale Leistungen zu bestimmen und präziser zu beschreiben. Der Weltbezug autonom agierender Systeme soll im Zuge dessen von einer mentalistischen bzw. repräsentationalistischen Engführung befreit und auf die breitere Basis einer körperlichen und praktischen Situierung in der Welt gestellt werden. Ein sinnvoller nächster Schritt der Untersuchung wäre die Entwicklung eines präziseren begrifflichen Rahmens für körperliche bzw. leibliche Vorgänge.[1] Zum einen sind hier die Möglichkeiten einer Anknüpfung an die Neue Phänomenologie bei weitem noch nicht ausgeschöpft; zum anderen bietet insbesondere diese Thematik die Möglichkeit zu einer Aufnahme von neurowissenschaftlichen Erkenntnissen. Gerade hier liegt ein geeigneter Ort für den Brückenschlag zwischen den in der Einleitung (Abschnitt 0.3) kontrastierten phänomenologischen und begriffsanalytischen *top-down*- und den naturwissenschaftlich orientierten *bottom-up*-Ansätzen. Das Synergiepotential zwischen einer wohlverstandenen, begriffsanalytisch operierenden Phänomenologie des menschlichen Erlebens und der empirischen Erforschung der dieses Erleben ermöglichenden Hirnmechanismen ist groß und längst noch nicht ausgeschöpft. Die Neurowis-

[1] Ansatzweise geschieht dies aktuell bei Gallagher (2005).

senschaften sind auf präzise und operationalisierbare Beschreibungen des Erlebens bzw. der menschlichen Erfahrung im Allgemeinen angewiesen, um die sich ständig verbessernden technischen Verfahren effektiv einsetzen und die erhobenen Daten informativ auswerten zu können. Es ist zu hoffen, dass zukünftig mehr Philosophen die traditionellen Berührungsängste gegenüber der empirischen Forschung ablegen und in dieses faszinierende, aber ungemein schwierige Puzzlespiel einsteigen.

Eine Aufgabe für eine künftige Philosophie der Gefühle scheint im Hinblick auf eine solche Kooperation mit den Neurowissenschaften ganz besonders sinnvoll. Es gilt, die praktischen Konsequenzen aus der Einsicht in die Individuierungsprinzipien affektiver Zustände zu ziehen. Die „Bedeutsamkeit von etwas" als das (globale) formale Objekt *sämtlicher* Gefühle tritt faktisch in unendlich vielen Varianten und Konstellationen auf – buchstäblich alles und jede(r) kann potentiell in irgendeiner Hinsicht für irgendjemanden existentiell bedeutsam sein und somit zu einem angemessenen „Objekt" von affektiven Zuständen werden. Bedeutsamkeit gliedert sich somit in zahlreiche spezifizierbare „Bedeutsamkeitstypen" – und dementsprechend ist das Spektrum der unterscheidbaren Gefühlstypen immens. Während es weder möglich noch erforderlich ist, ein *vollständiges* Register von Gefühlstypen zu erstellen, erscheint die Erstellung eines umfassenden Katalogs grundlegender kategorialer Spezifizierungen zentraler Gefühlstypen als ein gewinnbringendes Unterfangen. Anhand des im 5. Kapitel entwickelten Strukturschemas lassen sich „Lexikondefinitionen" wichtiger Gefühle erstellen – z. B. für Ärger, Furcht, Neid, Empörung, Schuld, Scham, Stolz, Freude, Wehmut, etc.[2] Hier kann die phänomenologisch/begriffsanalytisch arbeitende Philosophie der Gefühle einen wichtigen Beitrag zur empirischen Affektforschung leisten, weil ein präzises Register wichtiger Gefühlstypen als Leitlinie für die schwierigen Korrelationen von empirischen Daten mit alltagssprachlichen Kategorien und phänomenologischen Befunden fungieren kann. Allerdings ist das vorsichtige Wort „Leitlinie" hier sehr ernst zu nehmen. Mehr als eine solche wird nicht zu haben sein: Es besteht keinerlei Hoffnung, dass eines Tages Einigkeit herrschen wird hinsichtlich eines verbindlichen Bestands von „Gefühlsdefinitionen", die signifikant über das sehr allgemeine Maß schematischer Spezifizierungen „archetypischer" formaler Objekte (Trauer – „Verlust"/Furcht – „Gefahr"; etc.) hinausgehen. Zu sehr schwankt sowohl die Sprachpraxis als auch das jeweils in spezifischen Kontexten Bedeutsame – Charles Taylors Hinweis, dass die Bedeutsamkeitsbezüge in einer Sprach- und Wert-Gemeinschaft ein komplexes „skein of mutual referrals" bilden,[3]

[2] Einen Vorschlag für eine mögliche Strukturierung eines solchen definitorischen Unternehmens hat Wolfgang Lenzen unterbreitet (vgl. Lenzen 2004a, Abschnitt 2.4).

[3] Taylor 1985, 57.

besagt, dass auch begrenzte und lokale Änderungen in den Mustern der Wertschätzung innerhalb einer solchen Gemeinschaft potentiell weit reichende Konsequenzen für andere Bedeutsamkeitsbesetzungen haben. Die anvisierten Individuierungsschemata für Gefühlstypen sollten daher nicht als ein fixes Klassifizierungsraster, sondern als ein dynamisches System von Kategorien verstanden werden, das sich flexibel an wechselnde Umstände anpassen lassen muss.[4]

Neben dieser im engeren Sinne gefühlstheoretischen Perspektive ist auch eine globalere inner-philosophische Anknüpfung an das in dieser Arbeit Entwickelte von besonderer Bedeutung. Die umstrittene These, wonach Erfahrungen und damit auch affektive Zustände aller Art einen begrifflichen Gehalt haben, kann in der Form, in der sie bisher vorgetragen und verteidigt worden ist, vermutlich noch nicht vollends überzeugen. Das liegt weniger daran, dass sich die Vertreter der Begrifflichkeitsthese nicht gut genug gegen die Einwände der Vertreter eines nicht-begrifflichen Verständnisses von Erfahrung durchgesetzt hätten. Vielmehr ist die Begrifflichkeit, die grundlegende „Diskursivität" personaler Verhaltungen, selbst noch nicht gut genug verstanden. Hier liegt der Hauptgrund dafür, warum die Idee nicht-begrifflicher Erfahrungsgehalte trotz des Fehlens einer brauchbaren Theorie des Übergangs vom nicht-begrifflichen zum begrifflichen Gehalt nach wie vor so attraktiv erscheint. Mit „Begrifflichkeit" oder „Diskursivität" verbinden viele Philosophen intellektualistische Vorstellungen, so dass die These von der begrifflichen Verfasstheit der Erfahrung leicht als eine extreme Über-Intellektualisierung der Erfahrung und insbesondere der Phänomenalität des Erlebens erscheint. Das mag zum Teil der Tatsache geschuldet sein, dass John McDowell als einer der Hauptvertreter der Begrifflichkeitsthese einen von Wittgenstein inspirierten „theoretischen Quietismus" an den Tag legt und sich geradezu weigert, eine konstruktive philosophische Konzeption der viel beschworenen „conceptual capacities" vorzulegen. Es wird daher nicht ausreichend deut-

[4] Eine weitere wichtige Explikationsaufgabe für eine phänomenologisch und begriffsanalytisch verfahrende Philosophie der Gefühle sehe ich im Bereich der Gefühls*kontrolle*: Welche Arten einer bewussten Einflussnahme auf affektive Zustände lassen sich sinnvoll voneinander unterscheiden? Kognitive Neuberwertungen der bedeutsamen Situation, auf die sich das zu regulierende Gefühl bezieht; Änderungen des kognitiven Hintergrundes („Bedeutsamkeits-Fokus" – vgl. oben Kapitel 5); sowie eine Neubewertung der eigenen *coping*-Potentiale („affektiver Selbstbezug") kommen als Weisen einer inhaltlichen Einflussnahme auf Gefühle in Frage. Daneben sind aber auch non-kognitive Strategien wie die verschiedenen Weisen einer Gefühls*unterdrückung* (durch Ablenkung oder durch bewusste Inhibition der „Gefühlssymptome") oder die gezielte Induktion von anderen Gefühlen mit einer entgegengesetzten Valenz zu nennen („Und überdies, Herr werden wir der Stimmung nie stimmungslos, sondern je aus einer Gegenstimmung", Heidegger, *SuZ*, 136). Die philosophischen Beschreibungsvorschläge könnten dazu dienen, die unterschiedlichen Effekte und die Erfolgsaussichten der verschiedenen Regulationsstrategien in neurowissenschaftlichen bzw. psychologischen Experimenten zu testen.

lich, wie sein Insistieren darauf, dass es sich bei seiner Position um eine Form des Naturalismus handele („naturalized platonism"/„naturalism of second nature") mehr als ein bloßes Lippenbekenntnis sein kann.[5] Das Vermögen, Begriffe anzuwenden und rationale Beziehungen zwischen begrifflichen Gehalten zu respektieren, erscheint wie ein rätselhafter Zusatz zur „natürlichen Ausstattung" einer Person. Das hier relevante Desiderat wäre eine Konzeption des Begrifflichen, die einsichtig macht, dass weder die Fähigkeit zur Verwendung von Begriffen noch der ontologische Status der Begriffe selbst mit einem Verständnis von Personen als Naturwesen konfligiert. Während McDowells Konzeption einseitig darauf abzielt, zu zeigen, wie Erfahrung durch und durch begrifflich sein kann, müsste zudem umgekehrt gezeigt werden, dass Begriffe und begriffliche Fähigkeiten ihrerseits durch und durch natürlich sind und dass sich keine ontologische Kluft auftut zwischen Begriffen, Wahrnehmungen, Handlungen einerseits und der essentiellen Körperlichkeit und der Materialität von Personen und personalen Praktiken andererseits. Diskursivität muss als eine essentiell materielle, körperlich-behavioral fundierte Praxisform verstanden werden. Vieles kommt darauf an, dass diesbezüglich von vornherein eine dualistische Entgegensetzung von rationalen Beziehungen bzw. „intelligiblen Gehalten" und ihrer vermeintlichen „materiellen Grundlagen" vermieden wird. Das ist durchaus nicht leicht angesichts des Umstands, dass eine solche Dualität sehr tief zumindest in unseren philosophischen Begriffssystemen verwurzelt zu sein scheint – allein die *prima facie* harmlos erscheinende Unterscheidung zwischen Akt und Inhalt im Bereich des Mentalen und des Sprachlichen zementiert tendenziell eine Kluft zwischen einer vermeintlich „höheren Sphäre" des Intelligiblen und einer davon klar unterschieden materiellen Basis. Ist aber eine solche Kluft erst einmal etabliert, ist es ein großes Rätsel, wie sie jemals überbrückt werden könnte.

Joseph Rouse hat erste Schritte zu einem radikal nicht-dualistischen Verständnis diskursiver Praktiken unternommen und die Stossrichtung seiner Überlegungen in Anspielung auf McDowells Programm wie folgt charakterisiert: „[P]erception is conceptual "all the way down" only because discursive conceptualization is perceptual and practical "all the way up"." (Rouse 2005, 38). Im Sinne dieser Devise sollte versucht werden, die menschliche Fähigkeit zur Teilnahme an diskursiven Praktiken ebenso wie die dadurch in die Welt kommenden rationalen Beziehungen und intelligiblen Gehalte als Elemente in materiellen, körperlichen, bedürfnisbasierten Praktiken biologischer Lebewesen zu fundieren. Nicht unplausibel erscheint es angesichts des in dieser Arbeit Entwickelten, dass der Affektivität auch hier eine wichtige Rolle an einem sehr tiefen Punkt der anvisierten Konzeption zukommt: So könnten etwa bestimmte hedonisch positive oder

[5] Vgl. McDowell 1994, 84 ff. u. 110.

negative Empfindungen dazu beitragen, dass diskursive Normen für die Teilnehmer rationaler Praktiken nicht nur einfachhin gelten, sondern auch tatsächlich effektiv werden – es könnte sein, dass vermittels hedonischer Empfindungen die potentielle Einhaltung oder Nichteinhaltung von Normen für selbstbewusste Agenten überhaupt erst zu einem *matter of concern* wird. Dadurch würde zwar die Geltung von Normen nicht erklärt, aber zumindest der nicht weniger zentrale Umstand, dass Personen geltende Normen oftmals auch wirklich anerkennen und ihnen im Sprechen und im Handeln Rechnung tragen.[6] In dieser Richtung liegen wichtige Explikationsaufgaben für eine nicht-klassische Philosophie des Geistes, die sich nachhaltig von den cartesianischen Altlasten befreit hat, welche leider noch vielerorts das Nachdenken über Personen bestimmen.

[6] Es ist klar, dass dies nur ein sehr vager und wenig informativer Hinweis auf einen sehr komplexen Zusammenhang ist. Natürlich könnte auch eine solche Konzeption nicht einfach ein simples Fundierungsverhältnis postulieren – gewiss müsste eine (nicht „bösartig“) zirkuläre Explikation gewählt werden, da sich die zur Erklärung der „normativen Kraft“ herangezogenen Gefühle nicht ohne impliziten Bezug auf diskursive Normen individuieren lassen. Der Zusammenhang, auf den es hier ankommt, scheint mir derselbe zu sein, der in der Einleitung (Abschnitt 0.2) als Rechtfertigung für den Titel „Neo-Existentialismus“ herangezogen wurde: Es muss etwas geben, das einen Agenten aktiv und bewusst an dem, was mit ihm geschieht, Anteil nehmen lässt, denn andernfalls wäre nicht einsichtig, wie und warum ein Agent die Anstrengung auf sich nimmt, sich trotz aller Widerstände in seinen Seinsweisen, Karrieren, Rollen, Handlungs- und Interaktionsmustern zu halten (d.h. wieso sich überhaupt jemals „irgendetwas“ gleichsam „von sich aus“ an Normen hält). Im Idealfall würde die gesuchte Explikation diese irgendwie intrinsisch stabilisierte Teleologie in einer Weise explizieren, die eine Kontinuität zu basaleren Formen intrinsisch zielgerichteter Vorgänge („Lebensprozesse“) erkennen ließe. Eine wichtige Rolle könnte hier dem Begriff des „Bedürfnisses“ zukommen, da dieser sowohl eine vergleichsweise einfache und „niedrig-stufige“ biologische, als auch eine „höherstufige“ personale Lesart hat. Vgl. Rouse 2005, Abschnitt IV.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. 1966, *Negative Dialektik*, Frankfurt, M.: Suhrkamp.

Baier, Annette 1990, „What Emotions are About“, in: *Philosophical Perspectives* 4, 76–89.

Bennett, M. R./Hacker, P. M. S. 2003, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford: Blackwell.

Ben Ze'ev, Aaron 2000, *The Subtlety of Emotion*, Cambridge, MA: MIT Press.

Bertram, Georg W. 2002, „Praxis als Grenze der Sprache und des Geistes", in: W. Hogrebe (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen, XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie, Sektionsbeiträge*, Bonn: Sinclair Press, 1051–1060.

Bieri, Peter 1982, „Nominalismus und innere Erfahrung", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36, 3–24.

Bieri, Peter 2001, *Das Handwerk der Freiheit*, München: Hanser.

Bollnow, Otto Friedrich 1956, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Brandom, Robert 1994, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Brewer, Bill 1999, *Perception and Reason*, Oxford: Oxford University Press.

Brooks, Rodney 1991, „Intelligence Without Representation", in: *Artificial Intelligence* 47, 139–159.

Burge, Tyler 1995, „Zwei Arten von Bewußtsein“, in: Thomas Metzinger (ed.), *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn: Schöningh, 583–594.

Campbell, Sue 1997, *Interpreting the Personal. Expression and the Formation of Feelings*, Ithaca: Cornell University Press.

Cavell, Marcia 1993, *The Psychoanalytic Mind. From Freud to Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Chalmers, David 1996, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press.

Charland, Louis, 2002, „The Natural Kind Status of Emotion", in: *The British Journal for the Philosophy of Science* 53, 511–537.

Clark, Andy 1997, *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*, Cambridge, MA: MIT Press.

Colombetti, Giovanna 2005, „Appraising Valence", in: *Journal of Consciousness Studies* 12, No. 8–10, 103–126.

Crane, Tim 1992, „The Nonconceptual Content of Experience", in: ders. (ed.), *The Contents of Experience: Essays on Perception*, Cambridge: Cambridge University Press, 136–57.

Crane, Tim 1998, „Intentionality as the Mark of the Mental", in: Anthony O'Hear (ed.), *Current Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 229–251.

Crane, Tim 2001, *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press.

Damasio, Antonio R. 1994, *Descartes' Error*, New York: Grosset/Putnam.

Damasio, Antonio R. 1999, *The Feeling of what Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, San Diego: Harcourt.

Dancy, Jonathan 1993, *Moral Reasons*, Oxford: Blackwell.

Darwin, Charles 1872, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, [Nachdruck 1965], Chicago: University of Chicago Press.

Davidson, Donald 1970, „Mental Events", in: ders., *Essays on Actions and Events*, New York: Oxford University Press 1980, 207–225.

Davidson, Donald 1974, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme", in: ders., *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York: Oxford University Press 1984, 183–198.

Davidson, Donald 1975, „Thought and Talk", in: ders., *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York: Oxford University Press 1984, 155–170.

Davidson, Donald 1982a, „Rational Animals", in: ders., *Subjective, Intersubjective, Objective*, New York: Oxford University Press 2001, 95–105.

Davidson, Donald 1982b, „Paradoxes of Irrationality", in: R. Wollheim/J. Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Davidson, Donald 1985, „Deception and Division", in: J. Elster (ed.), *The Multiple Self*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Davidson, Donald 1986, „A Nice Derangement of Epitaphs", in: ders., *Truth, Language, and History*, New York: Oxford University Press 2005, 433–446.

Davidson, Donald 1988, „The Myth of the Subjective", in: ders., *Subjective, Intersubjective, Objective*, New York: Oxford University Press 2001, 39–52.

Davidson, Donald 1990, „Meaning, Truth, and Evidence", in: ders., *Truth, Language, and History*, New York: Oxford University Press 2005, 47–62

Davidson, Donald 1991, „Three Varieties of Knowledge", in: ders., *Subjective, Intersubjective, Objective*, New York: Oxford University Press 2001, 205–220.

Davidson, Donald 1995, „The Problem of Objectivity", in: ders., *Problems of Rationality*, New York: Oxford University Press, 3–18.

Davidson, Donald 1997a, „The Emergence of Thought", in: ders., *Subjective, Intersubjective, Objective*, New York: Oxford University Press 2001, 123–134.

Davidson, Donald 1997b, „Truth Rehabilitated", in: ders., *Truth, Language, and History*, New York: Oxford University Press 2005, 3–17.

Deigh, John 1994, „Cognitivism in the Theory of Emotion", in: *Ethics* 104, 824–854.

Deigh, John 2004, „Primitive Emotions", in: R. Solomon (ed.), *Thinking about Feeling*, Oxford: Oxford University Press, 9–27.

Demmerling, Christoph 2004, *Gefühle und Moral. Eine philosophische Analyse*, Bonn: Bonn University Press.

Demmerling, Christoph 2005, „Moralische Normen und menschliche Natur", in: Thomas Rentsch (Hg.), *Einheit der Vernunft? Normativität zwischen Theorie und Paxis*, Paderborn: Mentis, 207–231.

Dennett, Daniel C. 1971, „Intentional Systems", in: *Journal of Philosophy* 68, 87–106.

Dennett, Daniel C. 1981, „True Believers. The Intentional Strategy and Why it Works", wiederabgedruckt in: ders., *The Intentional Stance*, Cambridge, MA: MIT Press 1987, 13–35.

Dennett, Daniel C. 1991, „Real Patterns", in: *Journal of Philosophy* 88, 27–51.

De Sousa, Ronald 1987, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MA: MIT Press.

De Sousa, Ronald 2003, „Emotion", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http:// plato.stanford.edu/entries/emotion/ (14. 03. 2006).

Döring, Sabine 1999, *Ästhetische Erfahrung als Erkenntnis des Ethischen. Die Kunsttheorie Robert Musils und die analytische Philosophie*, Paderborn: Mentis.

Döring, Sabine 2002a, „Die Moralität der Gefühle: Eine Art Einleitung", in: dies./V.Mayer (eds.), *Die Moralität der Gefühle.* (Sonderband der Deutschen Zeitschrift für Philosophie), Berlin: Akademie Verlag, 15–35.

Döring, Sabine 2002b, „Emotionen und Holismus in der praktischen Begründung", in: G. Bertram/J. Liptow (Hrsg.), *Holismus in der Philosophie*, Weilerswist: Velbrück, 147–167.

Döring, Sabine/Christopher Peacocke 2002, „Handlungen, Gründe und Emotionen“, in: S.Döring/V.Mayer (eds.), *Die Moralität der Gefühle.* (Sonderband der Deutschen Zeitschrift für Philosophie), Berlin: Akademie Verlag, 81–103.

Döring, Sabine 2003, „Explaining Action by Emotion“, in: *Philosophical Quarterly* 211, 14–30.

Döring, Sabine 2004, „Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation“, *unveröffentlichtes Manuskript*.

Döring, Sabine 2005, „Läßt sich über Geschmack streiten? Eine Humesche Theorie ästhetischer Rationalität“, in: C. Jäger und G. Meggle (Hrg.), *Kunst und Erkenntnis*, Paderborn: Mentis.

Döring, Sabine [im Erscheinen], *Gründe und Gefühle. Rationale Motivation durch emotionale Vernunft*, Habilitationsschrift, Universität Duisburg/Essen, November 2004.

Dörner, Dietrich 1999, *Bauplan für eine Seele*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Dretske, Fred 1990, „Seeing, Believing, and Knowing“, in: D.Osherson/S. Kosslyn/J. Hollerbach (eds.), *Visual Cognition and Action: An Invitation to Cognitive Science*, Vol. 2, Cambridge, MA: MIT Press, 129–148.

Dreyfus, Hubert L. 1972/92, *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, New York: Harper and Row (zitiert nach der dritten, überarbeiteten Auflage: *What Computers Still Can't Do,* Cambridge, MA: MIT Press 1992).

Dreyfus, Hubert L. 1991, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, MA: MIT Press.

Dreyfus, Hubert L. 2004, „What could be more Intelligible than Everyday Intelligibility? Reinterpreting Division I of Being and Time in the Light of Division II“, in: *Science and Technology Bulletin* 24 (3), 265–274.

Esken, Frank 2006, „Spiegelneuronen: Die neurobiologische Antwort auf das Intersubjektivitätsproblem, die Husserl noch nicht kannte¿' in: Lohmar, D./Fonfara D. (Hrsg.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, Berlin/New York: Springer-Kluwer, [im Erscheinen].

Ekman, Paul 1972, *Emotions in the Human Face*, New York: Pergamon Press.

Ekman, Paul 1980, *The Face of Man*, New York: Garland.

Ellsworth, Phoebe/Scherer, Klaus R. 2003, „Appraisal Processes in Emotion“, in: R. J. Davidson/H. Goldsmith/K. R. Scherer (eds.), *Handbook of Affective Science*, New York: Oxford University Press.

Evans, Gareth 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press.

Farshim, Alexander 2002, „Ganz oder gar nicht. Holismus und die Unbegrenztheit des Begrifflichen“, in: G. Bertram/J. Liptow (Hrsg.), *Holismus in der Philosophie*, Weilerswist: Velbrück, 189–217.

Frank, Manfred 2002, *Selbstgefühl*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Frankfurt, Harry 1971, „Freedom of the Will and the Concept of a Person", in: *Journal of Philosophy* 68, 5–20.

Frege, Gottlob 1892, „Über Sinn und Bedeutung", in: ders., *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf Logische Studien*, hrsg. von G. Patzig, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 40–65.

Frege, Gottlob 1918, „Der Gedanke", in: ders., *Logische Untersuchungen*, mit einer Einleitung hrsg. von G. Patzig. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 30–53.

Frese, Jürgen 1995, „Gefühls-Partituren", in: M. Großheim (Hrsg.), *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*, Berlin: Akademie Verlag, 45–70.

Gallagher, Shaun 2005, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford: Oxford University Press.

Gibson, James J. 1979, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum.

Glüer, Katrin 1993, *Donald Davidson zur Einführung*, Hamburg: Junius.

Goldie, Peter 2000, *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford: Clarendon Press.

Goldie, Peter 2002, „Emotions, Feelings and Intentionality", in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 235–254.

Goldie, Peter 2004a, „Emotion, Feeling, and Knowledge of the World" in: R. Solomon (ed.), *Thinking about Feeling*, Oxford: Oxford University Press, 91–106.

Goldie, Peter 2004b, „Emotion, Reason, and Virtue" in: D. Evans/P. Cruse (eds.), *Emotion, Evolution, and Rationality*, Oxford: Oxford University Press, 249–267.

Greco, John 1992, „Virtue Epistemology", in: J. Dancy/E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell.

Griffiths, Paul 1997, *What Emotions Really Are. The Problem of Psychological Categories*, Chicago: University of Chicago Press.

Großheim, Michael 1995, *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*, Berlin: Akademie Verlag.

Hampshire, Stuart 1959, *Thought and Action*, London: Chatto & Windus.

Hartmann, Martin 2005, *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*, Frankfurt/M.: Campus.

Hastedt, Heiner 2005, *Gefühle. Philosophische Bemerkungen*, Stuttgart: Reclam.

Haugeland, John 1984, „Understanding Natural Language", in: ders., *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, 47–61.

Haugeland, John 1994, „Understanding: Dennett and Searle", in: ders., *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, 291–304.

Haugeland, John 1995, „Mind Embodied and Embedded", in: ders., *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, 207–237.

Haugeland, John 1996, „Objective Perception" in: ders., *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, 241–265.

Haugeland, John 1998a, „Introduction" in: ders., *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, 1–6.

Haugeland, John 1998b, „Truth and Rule-Following", in: ders., *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, 305–361.

Haugeland, John 1998c, „Pattern and Being" in: ders., *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, 267–290.

Haugeland, John 2000, „Truth and Finitude. Heideggers Transcendental Existentialism", in: M. Wrathall/J. Malpas (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, vol. 1, Cambridge, MA: The MIT Press, 43–77.

Heidegger 1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart: Reclam 2003.

Heidegger, Martin 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag. [Im Text zitiert als „*SuZ*"]

Heidegger, Martin 1975, *Grundprobleme der Phänomenologie.* Marburger Vorlesung im Sommersemester 1927, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin 1983, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.* Freiburger Vorlesung im Wintersemester 1929/30, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heller, Agnes 1981, *Theorie der Gefühle*, Hamburg: VSA.

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: Cambridge University Press.

Helm, Bennett 2002, „Felt Evaluations. A Theory of Pleasures and Pains", in: *American Philosophical Quarterly* 39, 13–30.

Hume, David 1888 [1739/40], *A Treatise of Human Nature*, ed. by. L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.

Hume, David 1757, „Of the Standards of Taste" in *Essays: Moral and Literary*, Liberty Classics, 985.

Husserl, Edmund 1901, *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle a. S., S. 366–372; im folgenden zitiert nach der von E. Ströker besorgten Studienausgabe der *V. Logischen Untersuchung*, Philos. Bibliothek Bd. 290, Hamburg: Felix Meiner 1975, [2]1988, S. 46–53

Jackson, Frank 1982, „Epiphenomenal Qualia", in: *Philosophical Quarterly* 32, 127–136.

Jackson, Frank 1998, *From Metaphysics to Ethics: In Defense of Conceptual Analysis*, Oxford: Oxford University Press.

James, William 1884, „What Is An Emotion¿', in: *Mind* 9, 188–205.

James, William 1891, *The Principles of Psychology*, Vol. II, London: MacMillan.

Kant, Immanuel 1787, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg: Felix Meiner 1990. [zitiert als: *KrV*]

Kant, Immanuel 1798, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe, Bd. VII), Berlin: 1907.

Keil, Geert 1993, *Kritik des Naturalismus*, Berlin/New York: de Gruyter.

Keil, Geert 2005, „Über die deskriptive Unerschöpflichkeit der Einzeldinge", in: G. Keil/U. Tietz (eds.), *Phänomenologie und Sprachanalyse*, Paderborn: Mentis, 83–125.

Kemmerling, Andreas 1997, „Zur sog. Naturalisierung von Intentionalität", in: A. Burri (ed.), *Sprache und Denken*, New York: de Gruyter.

Kenny, Anthony 1963, *Action, Emotion and Will*, London: Routledge.

Kurbacher, Frauke A. 2005, *Selbstverhältnis und Weltbezug. Urteilskraft in existenz-hermeneutischer Perspektive*, Hildesheim: Olms.

Lafont, Christina 1994, *Sprache und Welterschließung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Landweer, Hilge 1999, *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Landweer, Hilge 2004, „Phänomenologie und die Grenzen des Kognitivismus. Gefühle in der Philosophie", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (3), 467–486.

Lane, Richard D./ Lynn Nadel (eds.) 2002, *Cognitive Neuroscience of Emotion*, Oxford: Oxford University Press.

Lazarus, Richard 1991, „Cognition and Motivation in Emotion“, in: *American Psychologist* 46, 362–367.

Lenzen, Manuela 2005, *In den Schuhen des anderen. Simulation und Theorie in der Alltagspsychologie*, Paderborn: Mentis.

Lenzen, Wolfgang 1999, *Liebe, Leben, Tod*, Stuttgart: Reclam.

Lenzen, Wolfgang 2004a, „Grundzüge einer philosophischen Theorie der Gefühle“, in: K. Herding & B. Stumpfhaus (Hrg.) *Pathos, Affekt, Gefühl – Die Emotionen in den Künsten*, Berlin (de Gruyter), 84–107.

Lenzen, Wolfgang 2004b, „Damasios Theorie der Emotionen“, in: *Facta Philosophica* 6, 269–309.

Lenzen, Wolfgang 2005, „Alles nur Illusionen? Philosophische (In-)Konsequenzen der Neurobiologie“, in: *Facta Philosophica* 7, 189–229.

Lewin, Kurt 1926, „Untersuchungen zur Handlungs- und Affektpsychologie“, in: *Psychologische Forschung* 7, 294–285.

Lyons, William 1980, *Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mackie, J.L. 1976, *Problems from Locke*, Oxford: Clarendon Press.

Mackie, J.L. 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin.

Madell, Geoffrey 1997, „Emotion and Feeling”, in: *The Aristotelian Society*, Suppl. 71, 147–162.

Martin, Michael 2001, „Perception, Concepts, and Memory”, abgedruckt in: Y. Gunther (ed.), *Essays on Nonconceptual Content*, Cambridge, MA: MIT Press 2003, 237–50

McDowell, John 1983, „Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World”, in: ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, 112–130.

McDowell, John 1985, „Values and Secondary Qualities”, in: ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, 131–150.

McDowell, John 1989, „One Strand in the Private Language Argument” in: ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, 279–296.

McDowell, John 1994, *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Merleau-Ponty, Maurice 1966 [1945], *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter.

Merleau-Ponty, Maurice 2003, *Das Primat der Wahrnehmung* [drei bisher nicht übersetzte Selbstdarstellungen Merleau-Pontys aus den Jahren 1933, 1934 u. 1946], Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Meyer, Uwe 2000, „Do Pseudonormal Persons Have Inverted Qualia? Scientific Hypotheses and Philosophical Interpretations", in: *Facta Philosophica* 2, 309–325.

Moore, George Edward 1922, *Philosophical Studies*, London: Routledge & Kegan Paul.

Musil, Robert 1978, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman/Bd. II. Aus dem Nachlaß, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Nida-Rümelin, Julian 2001, *Strukturelle Rationalität*, Stuttgart: Reclam.

Noe, Alva 2004, *Action in Perception*, Cambridge, MA.: The MIT Press.

Nussbaum, Martha C. 1990, „Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love", in: dies., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York/Oxford: Oxford University Press, 286–314.

Nussbaum, Martha C. 2001, *Upheavals of Thought*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Okrent, Mark 2000, „Intending the Intender (Or, Why Heidegger Isn't Davidson)", in: M. Wrathall/J. Malpas (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, vol. 1, Cambridge, MA: The MIT Press, 279–301.

Panksepp, Jaak 1998, *Affective Neuroscience. The Foundation of Human and Animal Emotions*, New York: Oxford University Press.

Peacocke, Christopher 1992, *A Study of Concepts*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Peacocke, Christopher 2001, „Does Perception Have a Nonconceptual Content?", in: *Journal of Philosophy* 98, 239–64.

Peacocke, Christopher 2004, *The Realm of Reason*, Oxford: Oxford University Press.

Picard, Rosalind 1997, *Affective Computing*, Cambridge, MA.: The MIT Press.

Prinz, Jesse 2004, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. New York: Oxford University Press.

Pugmire, David 1998, *Rediscovering Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Quine, Willard Van Orman 1953, "Two Dogmas of Empiricism", in: ders., *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 20–46.

Quine, Willard Van Orman 1960, *Word and Object*, Cambridge, MA: The MIT Press.

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.

Ratcliffe, Matthew 2008, *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality*, Oxford University Press, (im Erscheinen).

Reisenzein, Rainer 2000, „Einschätzungstheoretische Ansätze in der Emotionspsychologie", in: J.H. Otto, H.A. Euler, H. Mandl (eds.), *Handbuch der Emotionspsychologie*, Weinheim: Psychologie Verlagsunion, 117–138.

Roberts, Robert C. 1988, „What an Emotion is: A Sketch", *Philosophical Review* 97(2), 183–211.

Roberts, Robert C. 2003, *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rödl, Sebastian 2005, *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rorty, Amelie O. 2000, „Die Historizität psychischer Haltungen", in: D. Thomä (ed.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn: Mentis, 175–195.

Rorty, Richard 1986, „Freud and Moral Reflection", in: J. H. Smith/W. Kerrigan (eds.), *Pragmatism's Freud. The Moral Disposition of Pschoanalysis*, Baltimore/London: John Hopkins University Press, 1–27.

Rouse, Joseph 1987, *Knowledge and Power. Toward a Political Philosophy of Science*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Rouse, Joseph 1996, *Engaging Science. How to Understand Its Practices Philosophically*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Rouse, Joseph 2002, *How Scientific Practices Matter*, Chicago: Chicago University Press.

Rouse, Joseph 2005, „Mind, Body, and World: Todes and McDowell on Bodies and Language", in: *Inquiry* 48 (1), 38–61.

Sartre, Jean-Paul 1939, „Skizze einer Theorie der Emotionen", in: ders. *Die Transzendenz des Ego*, Gesammelte Werke, Phil. Schriften 1, Phil. Essays 1931–1939, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 255–321.

Scheele, Brigitte 1990, *Emotionen als bedürfnisrelevante Bewertungszustände. Grundriß einer epistemologischen Emotionstheorie*, Tübingen: Francke.

Schmitz, Hermann 1969, *System der Philosophie; dritter Band, Der Raum, Zweiter Teil, Der Gefühlsraum*, Bonn: Bouvier.

Schmitz, Hermann 1992, *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*, Paderborn: Junfermann.

Schmitz, Hermann 1993, *Die Liebe*, Bonn: Bouvier.

Schmitz, Hermann 1998, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Stuttgart: Edition Tertium.

Schmitz, Hermann 2002, „Alte und Neue Phänomenologie“, in: W. Hogrebe (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen, XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie, Sektionsbeiträge*, Bonn: Sinclair Press, 1115–1120.

Schütt, Hans-Peter 2004, „. . . der Schmerz ist immer das erste.” Zu Kants Gebrauch der Wörter ‚Affekt' und ‚Leidenschaft'“, in: A. Stephan/H. Walter (eds.), *Moralität, Rationalität und die Emotionen*, Ulm: Humboldt-Studienzentrum, 141–161.

Searle, John R. 1982, „What is an Intentional State?” in: Hubert L. Dreyfus/Harrison Hall (eds.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Seel, Martin 2002, „Für einen Holismus ohne Ganzheit” in: G. Bertram/J. Liptow (Hrsg.), *Holismus in der Philosophie*, Weilerswist: Velbrück, 30–41.

Sellars, Wilfrid 1956, „Empiricism and the Philosophy of Mind” in: H. Feigl/ M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Slaby, Jan 2001, *Evolution, Geist und menschliche Natur. Eine wissenschaftsphilosophische Untersuchung der Evolutionären Psychologie*, unveröffentlichte Magisterarbeit, Humboldt-Universität zu Berlin.

Slaby, Jan 2003, „Sklaven der Leidenschaft. Überlegungen zu den Affektlehren von Kant und Hume“, in: A. Stephan/H. Walter (eds.), *Natur und Theorie der Emotion*, Paderborn: Mentis, 287–308.

Slaby, Jan 2004a, „Nicht-reduktiver Kognitivismus als Theorie der Emotionen“, in: *Handlung, Kultur, Interpretation,* Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften 13, 50–85.

Slaby, Jan 2004b, „Emotionaler Inhalt“, in: R. Bluhm/Ch. Nimtz (eds.), *Ausgewählte Beiträge zu den Sektionen der GAP 5, 5. internationaler Kongreß der Gesellschaft für Analytische Philosophie, Bielefeld, 22.–26. September 2003*, Paderborn: Mentis, 460–469.

Slaby, Jan 2007, “Affective Intentionality and the Feeling Body”, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (OnlineFirst)

Slaby, Jan/Stephan, Achim 2008, “Affective Intentionality and Self-Consciousness”, in: Consciousness and Cognition (im Erscheinen).

Sloman, Aaron 2001, „Beyond Shallow Models of Emotion“, in: *Cognitive Processing* 2 (1), 177–198.

Soentgen, Jens 1998, *Die verdeckte Gegenwart. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn: Bouvier.

Solomon, Robert C. 1976, *The Passions*, New York: Doubleday.

Solomon, Robert C. 1988, „On Emotions as Judgments", in: *Philosophical Quarterly* 25, 183–191.

Steinfath, Holmer 2001, *Orientierung am Guten*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Stephan, Achim 1994, „Wie unplausibel ist der nichtreduktive Materialismus¿' in: H. Pape (ed.), *Kreativität und Logik. Charles S. Peirce und das philosophische Problem des Neuen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 308–339.

Stephan, Achim 1999, „Are Animals Capable of Concepts?", in: *Erkenntnis* 51, 79–92.

Stephan, Achim 2003, „Zur Natur künstlicher Gefühle", in: A. Stephan/H. Walter (eds.), *Natur und Theorie der Emotionen*, Paderborn: Mentis, 309–324.

Stocker, Michael 1983, „Psychic Feelings", in: *Australasian Journal of Philosophy* 61(1), 5–26.

Stocker, Michael 1987, „Emotional Thoughts", in: *American Philosophical Quarterly* 24(1), 59–69.

Strawson, Peter F. 1966, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Routledge.

Taylor, Charles 1971, „Interpretation and the Sciences of Man", wiederabgedruckt in: ders., *Human Agency and Language.* Philosophical Papers Vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 15–57.

Taylor, Charles 1985, „Self-Interpreting Animals" in: ders., *Human Agency and Language.* Philosophical Papers Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 45–76.

Tooby, John/Cosmides, Leda 1990, „The Past Explains the Present. Emotional Adaptations and the Structure of Ancestral Environments" in: *Ethology and Sociobiology* 11, 375–424.

Tugendhat, Ernst 1979, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Tugendhat, Ernst 2003, *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München: C. H. Beck.

Varela, Francisco/Evan Thompson/Eleanor Rosch (eds.) 1991, *The Embodied Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.

Vendrell Ferran, Íngrid 2006, „Über den Neid. Eine phänomenologische Untersuchung", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (1), 43–68.

Voß, Christiane 2004, *Narrative Emotionen*, Berlin: de Gruyter.

Walter, Henrik 1999, *Neurophilosophie der Willensfreiheit*, Paderborn: Mentis.

Wheeler, Samuel C. III 1991, „True Figures: Metaphor, Social Relations, and the Sorites", in: D. Hiley, J. Bohman, R. Shusterman (eds.), *The Interpretive Turn*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 197–217.

Wiggins, David 1987, „A Sensible Subjectivism?", in: ders., *Needs, Values, Truth*, Oxford: Blackwell, 185–214.

Willaschek, Marcus 2003, *Der mentale Zugang zur Welt*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Wittgenstein, Ludwig 1984a [1951], *Tractatus-Logico-Philosophicus*, *Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp [im Text teilweise zitiert als „PU"]

Wittgenstein, Ludwig 1984b [1933/34], *Das Blaue Buch*, Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wollheim, Richard 1999, *On the Emotions*, New Haven/London: Yale University Press.

Zagzebski, Linda 1998, „Virtue Epistemology", in E. Craig (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.