

Jan Slaby

AFFEKTIVE INTENTIONALITÄT –
HINTERGRUNDGEFÜHLE, MÖGLICHKEITSRÄUME,
HANDLUNGSORIENTIERUNG

»Husserl hat das Entsetzen und den Reiz wieder in die Dinge hineinversetzt. Er hat uns die Welt der Künstler und Propheten zurückerstattet: fürchterlich, feindselig, gefährlich, mit Häfen der Anmut und der Liebe. Er hat für eine neue Abhandlung über die Leidenschaften Platz geschaffen, die sich von dieser so simplen und so grundlegend von unseren Kennern verkannten Wahrheit leiten lassen würde: wenn wir eine Frau lieben, dann weil sie liebenswert ist.«

(Jean-Paul Sartre 1939a/1997, 36)

Kaum jemand ist besser geeignet als Sartre, um Pate zu stehen für die Artikulation eines philosophischen Verständnisses des Weltbezugs der Gefühle. Mit erfrischender Grobheit synthetisiert der junge Existenzialist in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts die Ansätze Husserls und Heideggers zu einem Verständnis der Intentionalität, von welchem der Übergang zu einem Entwurf einer Theorie der Emotionen nur noch ein kleiner Schritt ist, weil Emotionen selbst von Grund auf durch ihre Intentionalität charakterisiert sind, während Intentionalität ihrerseits in jeder ihrer Erscheinungsformen eine affektive Seite aufweist. Sartres Ansatz, so fragmentarisch und oberflächlich er über weite Strecken auch bleibt, kann auch heute das philosophische Nachdenken über Gefühlsphänomene mit wichtigen Impulsen versorgen. Im Folgenden werde ich eine Skizze des emotionalen Welt- und Selbstbezugs entwickeln, die von Sartres Überlegungen ausgeht und von dort aus einige Topoi der gegenwärtigen Debatte um die Intentionalität von Gefühlsphänomenen beleuchtet. Als Eckpunkte der Abhandlung fungieren erstens eine Betrachtung von Hintergrundgefühlen, welche die selbstbezügliche Rückseite der affektiven Intentionalität bilden und kraft dieser Funktion als tragende Elemente in situative emotionale Episoden eingehen, sowie zweitens Überlegungen, welche die Handlungsnähe und den Möglichkeitsbezug von intentionalen Gefühlen betonen und so die affektive Intentionalität als etwas konturieren, das nicht *per se* als passive, widerfahrnisartige, dem Handeln entgegengesetzte Form von Erfahrung verstanden werden muss. Vor diesem Hintergrund erweist sich, dass kritische Einwände gegen die Annahme einer affektiven Intentionalität, wie

sie etwa im Umfeld der Neuen Phänomenologie von Hermann Schmitz laut werden (vgl. Landweer 2011, in diesem Band), keine Angriffspunkte mehr finden bzw. unter Bewahrung ihrer intuitiven Grundidee begründet zurückgewiesen werden können.

Insgesamt werden die in diesem Text präsentierten Überlegungen einen weiten Bogen spannen, der in mindestens zwei Richtungen das Feld aktueller philosophischer Emotionstheorien überschreitet. Einerseits geht es mir darum, die zentralen lebensweltlichen Intuitionen zu erfassen und zu schärfen, die überhaupt erst zu philosophischen Theorien der affektiven Intentionalität Anlass geben. Darauf aufbauend werde ich andererseits ein Verständnis des affektiven Weltbezugs skizzieren, das eine plausible Alternative zu übertrieben mentalistisch orientierten Ansätzen in der Philosophie der Emotionen darstellen kann.

1. IM STAUB, AUF DER LANDSTRASSE, IM GRELLEN LICHT DER WELT: INTENTIONALITÄT ALS IN-DER-WELT-SEIN

»Alles Bewusstsein ist Bewusstsein *von* etwas«. Mit dieser Sentenz Husserls beginnt häufig das philosophische Nachdenken über Intentionalität.¹ Sehr oft wird dies nach einem klassischen Schema, dem eines Mentalismus cartesianischen Stils, gedeutet: Das Bewusstsein bildet eine private Sphäre von Erlebnissen, die durch die Eigenschaft ausgezeichnet sind, dass sie jeweils einen *Inhalt* haben: Wenn ich wahrnehme, dann nehme ich *etwas* wahr, wenn ich nachdenke, dann denke ich *über etwas* nach und wenn ich fühle, dann fühle ich in Bezug auf *etwas* – wobei das in Frage stehende »Etwas« als ein mentaler Repräsentant eines Gegenstands in der Welt verstanden wird – der Inhalt eines mentalen Zustands ist wahlweise ein Vorstellungsbild, eine begriffliche Struktur, ein satzartig verfasster Gehalt in einer »Sprache des Geistes« oder ähnliches. Ein solches Verständnis des Weltbezugs mit der Annahme einer subjektiven Innenwelt, bestehend aus Repräsentanten äußerer Gegenstände, wird von zentralen Spielarten der Phänomenologie entschieden abgelehnt. Bewusstsein von etwas ist kein inneres Repräsentieren, sondern ein Offensein für die Welt, in der wir uns immer schon befinden, in der wir handeln und in der uns Dinge widerfahren und zustoßen. Wir finden uns immer schon inmitten von Dingen, anderen Personen, bedeutungsvollen Situationen. Unser Bezug auf all dies bricht nicht irgendwo *vor* diesen Gegebenheiten ab (so, als ob wir *de facto* immer nur eine mentale Schicht von Gehalten erfassen könnten), sondern erfasst diese Gegebenheiten selbst

¹ Vgl. hierzu und zum Folgenden insbesondere Husserl (1900-01/1992, V. LU, §10) sowie Landweer (2011), in diesem Band.

(vgl. McDowell 1994, 29). Die Welt, in der wir handeln und in die wir *qua* Verkörperung und Stoffwechsel materiell eingebunden sind, ist ebenjene Welt, auf die wir uns auch in unserem Wahrnehmen, Urteilen, Denken und Fühlen beziehen. Allerdings, und das ist der wahre Kern der Intuitionen, die immer wieder zu mentalistischen Konzeptionen geführt haben, kommt dieses phänomenologische Verständnis des Weltbezugs nicht einem Rückfall in einen »absolutistischen« metaphysischen Realismus gleich. Die Welt und unser Situiertsein in ihr lassen sich nicht vollständig voneinander trennen – unser Weltbezug und die Welt, auf die wir uns beziehen, sind gleichursprünglich: »Das Bewusstsein und die Welt sind beide auf einmal gegeben: Ihrem Wesen nach dem Bewusstsein äußerlich, ist die Welt ihrem Wesen nach relativ zu ihm« (Sartre 1939a/1997, 34). Dies ist die Kernintuition der Phänomenologie (mit einem deutlichen kantischen Echo): Die Absolutsetzung der Welt, gegenüber der die menschlichen Bezugnahmen auf sie einen bloß sekundären Status bekämen, ist unzulässig, weil damit ein illusorischer – weil prinzipiell unerreichbarer – außerweltlicher Beobachterstandpunkt (*god's eye view*) angenommen würde. Weder faktisch noch formal ist unser Weltbezug loslösbar von der endlichen, stets an eine Perspektive gebundenen Sphäre unserer konkreten Bezugnahmen. Insoweit die Philosophie radikal diesseitig und damit im strengen Sinne realistisch verfahren will, darf sie nicht zu einer absoluten Konzeption der Realität übergehen. Der Mensch lässt sich nicht aus der Rechnung eliminieren – Objektivität ist nur im Paket mit einer sich auf sie beziehenden Subjektivität zu haben.

Allerdings mag es angesichts dessen problematisch scheinen, dass Sartre weiterhin von »Bewusstsein« spricht und nicht, wie etwa Heidegger, jegliches an das Mentale gemahnende Vokabular vermeidet. Es ist jedoch nicht zwingend, diese Wortwahl Sartres in einem engen mentalistischen Sinne zu deuten. Wenn wir wahrnehmen, fühlen oder aktiv urteilen, dann sind wir durchaus in einem unkontroversen Sinne *bei Bewusstsein*. Entscheidend ist, wie dieses »bei Bewusstsein sein« weiter ausbuchstabiert wird. Sartre hat einiges getan, um klar zu machen, dass seine Rede vom Bewusstsein keinen Rückfall in den Cartesianismus bedeutet. In einer charakteristischen Passage klingt dies so:

[F]alls Sie, unmöglicherweise, »in« ein Bewusstsein eindringen, würden Sie von einem Wirbelsturm erfasst und nach draußen, ... mitten in den Staub, zurückgeworfen werden, denn das Bewusstsein hat kein »Drinnen«; es ist nichts als das Draußen seiner selbst, und diese absolute Flucht, diese Weigerung, Substanz zu sein, konstituieren es als Bewusstsein. Stellen Sie sich jetzt ein fortgesetztes Bersten vor, das uns von uns selbst losreißt, das sogar einem »uns selbst« keine Muße lässt, sich hinter ihm zu bilden, sondern dass uns im Gegenteil über es hinaus wirft, in den trockenen Staub der Welt, auf die harte Erde, mitten unter die Dinge; stellen Sie sich vor, dass wir, eben durch unsere

Natur, so in eine indifferente, feindselige und widerspenstige Welt geworfen und ausgesetzt sind; Sie werden den grundlegenden Sinn der Entdeckung begriffen haben, die Husserl in jener berühmten Wendung zum Ausdruck bringt: »Alles Bewusstsein ist Bewusstsein *von* etwas«. (1939a/1997, 35)

In dieser angenehm grobkörnigen Synthese von Husserls Intentionalität und Heideggers In-der-Welt-Sein bringt Sartre Entscheidendes zum Ausdruck: Bewusstsein von etwas bedeutet nicht Einge kapseltsein in eine Innenwelt, sondern Existieren in der Welt – im Sinne eines Sich-Findens in einer Umgebung, genauer: in einer Umgebung, die Anforderungen stellt, die bisweilen widerspenstig und feindselig ist und auf die wir stets irgendwie reagieren, in der wir handeln müssen. In Sartres Betonung der Intentionalität liegt kein Mentalismus, sondern zum einen die Idee der Offenheit zur Welt (die Welt *selbst* ist es, in der wir uns vorfinden und die uns auf den Leib rückt) und zum anderen die Idee einer konstitutiven Korrelation von Welt (als Arena von Problemen, Anforderungen, Möglichkeiten) und Person (als von der Welt affiziert, von ihr »betroffen«; und dabei ständig aktiv auf die Welt Bezug nehmend, unter Handlungsdruck stehend). Wie wir in Kürze deutlicher sehen werden, steht »Bewusstsein« bei Sartre als Kürzel für etwas Umfassenderes: für die Haltungen und das Verhalten einer Person in einer handlungsrelevanten Umgebung – letztlich für den personalen Weltbezug in seiner Gesamtheit.

Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zur spezifisch *affektiven* Intentionalität und zu den Emotionen. Die handlungsrelevante, Möglichkeiten bietende, Probleme aufwerfende und Anforderungen stellende Welt ist in einem fundamentalen Sinne *nicht neutral*.² Unser Situiertsein in ihr ist dementsprechend meist kein neutrales Auffassen des Gegebenen, sondern ein »Bewegtwerden«, ein Betroffensein von den sich stets als irgendwie bedeutsam erweisenden Begebenheiten der Umgebung. Für Sartre ist hier entscheidend, dass die Bedeutsamkeit der Welt nicht als ein bloßer Zusatz, als subjektive Tönung oder Projektion auf eine »in Wahrheit« wertneutrale Realität verstanden wird, sondern als der ursprüngliche Charakter dessen, was uns in der Welt begegnet.³ Gefühle und Emotionen sind keine »inneren

² Vgl. Sartre (1939b/1997, 293): »Man könnte diese Welt mit einem Flipperapparat vergleichen: es gibt durch Dornenhecken vorgeschriebene Wege, und oft hat man an den Kreuzungen Löcher eingelassen. Die Kugel muss auf bestimmten Wegen eine bestimmte Strecke durchlaufen, ohne in die Löcher zu fallen. Diese Welt ist *schwierig*.«

³ Freilich kennt Sartre auch den umgekehrten Fall – dann sind wir es, die in Akten der Projektion der Welt einen anderen Wert verleihen, als sie zunächst und von sich aus schon hatte. Insbesondere in seiner »Skizze einer Theorie der Emotionen« (1939b/1997) spielen Beispiele dieser letzteren Art eine wichtige Rolle.

Zustände« im Sinne bloß subjektiver Empfindungen, sondern Weisen des Weltbezugs – Formen intentionalen Bewusstseins im eben beschriebenen Sinne:

Einen anderen hassen ist ebenfalls eine Art und Weise, zu ihm hin zu zerbersten, sich plötzlich einem Fremden gegenüber zu finden, bei dem man zunächst die objektive Qualität »hassenswert« erlebt und erleidet. Da sieht man, wie mit einemmal jene berüchtigten »subjektiven« Reaktionen, Haß, Liebe, Furcht, Sympathie, die in der übelriechenden Lauge des Geistes trieben, sich davon losreißen; sie sind lediglich Weisen, die Welt zu entdecken. Es sind die Dinge, die sich uns plötzlich als hassenswerte, sympathische, entsetzliche, liebenswerte enthüllen. (Sartre 1939a/1997, 36)

Sartre gibt damit die Richtung vor für eine nähere Betrachtung der affektiven Intentionalität. Im Folgenden werde ich zunächst beleuchten, inwiefern jeglicher, nicht bloß der *offenkundig* emotionale Weltbezug unterschwellig affektiv verfasst ist und inwiefern die affektive Intentionalität in dieser grundlegenden Erscheinungsform zentral eine Sache von oft kaum merklichen Stimmungen und Hintergrundgefühlen ist, in denen sich zudem ein spezifischer affektiver *Selbstbezug* manifestiert (Abschnitt 2). Diese Überlegungen werde ich anschließend in zwei Hinsichten erweitern und konkretisieren: Zunächst zeige ich, inwiefern sowohl Emotionen als auch Hintergrundgefühle die fühlende Person jeweils in einem *Möglichkeitsraum* situieren, Gefühle also immer auch eine Art Sinn für das jeweils konkret Mögliche oder Unmögliche sind (Abschnitt 3). Die daran direkt anschließende Frage nach dem Vollzugsmodus der affektiven Intentionalität beantworte ich – anders als der weitgehend mentalistische Mainstream der Philosophie der Emotionen – mit der These vom Primat des Handelns und Verhaltens (Abschnitt 4). Zur Präzisierung dieses strukturell aktivischen Gefühlsverständnisses werde ich mir wiederum bei Sartre eine wichtige Anregung holen: Die affektive Intentionalität ist kein momenthaftes Erfassen bereits vorliegender und weitgehend feststehender evaluativer Gehalte, sondern ein komplexer Prozess – eine dynamische Interaktion zwischen Person und Welt, in deren Verlauf sich die Bedeutsamkeit des Gefühlsgehalts und das spezifische Profil des Gefühls selbst erst wechselseitig ausgestalten (Abschnitt 5).

Sartres emotionstheoretische Position rechnet mit beiden Konstellationen und erlaubt zudem zahlreiche Mischverhältnisse zwischen ihnen. Vgl. dazu Abs. 4 und 5.

2. HINTERGRUNDGEFÜHLE

Im Hauptstrang der philosophischen Beschäftigung mit Gefühlsphänomenen stehen zumeist die Emotionen im Mittelpunkt des Interesses – vergleichsweise kurz andauernde, mit deutlicher Erregung und physiologischen Veränderungen einhergehende und auf klar identifizierbare Objekte oder Begebenheiten bezogene Episoden wie Furcht, Freude, Ärger, Neid, Scham, Trauer, Eifersucht, Enttäuschung oder Stolz. Daneben gibt es aber eine wirkmächtige zweite Traditionslinie, in welcher affektive Phänomene anderer Art im Zentrum stehen. Wenn Nietzsche (1887/2005) bei seinen Zeitgenossen einen Welt- und Lebenskel diagnostiziert, der Vitalität, Lebensfreude, ästhetisches Bewusstsein abschnürt und Ressentiment, Selbsthass und pharisäerhaften Moralismus befördert, wenn Heidegger (1930/1983) die tiefe Langeweile, in der sich das subjektive Zeitgefühl ins Unendliche dehnt und sämtliche Weltbezüge abstumpfen, zur Grundstimmung des Daseins erklärt oder Sartre (1938/1982) wiederum in einem (eng mit Langeweile und Melancholie verwandten) Ekel das Grundrauschen der menschlichen Existenz, ein unerbittliches Faktizitäts- und Seinsgefühl heraushört, dann haben wir es jeweils mit über längere Zeiträume stabilen, ganz oder weitgehend objektunabhängigen, oft nur mit leichter, kaum merklicher Erregung einhergehenden, dafür aber umso »tieferen« und wirkungsvolleren Hintergrundgefühlen zu tun. Schenkt man den genannten Autoren Glauben, so sind es gerade diese zu stabilen Haltungen, zu Grundeinstellungen verfestigten stimmungsartigen Gefühle, welche die menschlichen Welt- und Selbstbezüge grundlegend prägen und den Nährboden für die kurzfristigeren, heftigeren, klarer auf Objekte bezogenen Emotionen bilden.⁴ Grundgefühle wie Melancholie, Lebenskel oder Langeweile sind in viel deutlicherem Maße das, was die fühlende Person *als Person* ausmacht – Manifestationen ihres jeweils ureigenen Seins als konkretes Individuum, charakter- und identitätsbildende Strukturen, die für das menschliche Existieren in einem sehr direkten Sinn den Ton angeben. Philosophische oder wissenschaftliche Betrachtungen der Gefühle, die diese Phänomensicht nicht angemessen behandeln, lassen Entscheidendes aus.

Im Einzelnen sind es die folgenden Aspekte, die in einer am Leitfaden der Intentionalität konstruierten Gefühlstheorie nicht fehlen dürfen und die im Zuge einer näheren Betrachtung der Hintergrundaffektivität in den Blick kommen:

⁴ Die prominenteste gegenwärtige Anknüpfung an diese existenzphilosophische Theorietradition in der Philosophie der Gefühle stammt von Matthew Ratcliffe; sein Terminus für die in Frage stehenden Grundgefühle ist »*existential feelings*« (vgl. Ratcliffe 2008 und 2011, in diesem Band; vgl. auch McLaughlin 2011 sowie Stephan und Slaby 2011, beide in diesem Band).

1. Affektive Grundhaltungen sind *selbst*bezügliche Gefühle: In Ihnen manifestiert sich ein meist latent bleibendes, unthematisches »Erfassen« der eigenen Situiertheit in der Welt – insofern handelt es sich um Formen eines *affektiven Selbstgewahrens* (nicht-reflexives Selbstbewusstsein)
2. Affektive Grundhaltungen sind eng mit dem Handlungsvermögen, und zwar insbesondere mit einem implizit stets mitlaufenden aktivischen Sinn für die eigenen Fähigkeiten, Möglichkeiten und Geneigtheiten, verwoben. Zugleich und korrelativ dazu situieren sie die fühlende Person jeweils in einem spezifischen Möglichkeitsraum, welcher bestimmte Aktivitäten und Verhaltensweisen vorzeichnet und begünstigt, andere hingegen ausschließt oder unwahrscheinlich macht.
3. Affektive Grundhaltungen sind leibfundiert: Es handelt sich um Formen von körperlichen Gefühlen, in denen jedoch nicht der Körper *als* Körper thematisch erfasst wird, sondern in denen der Körper als ein den Weltbezug strukturierendes Erfahrungs*medium* fungiert.
4. Affektive Grundhaltungen sind nicht lediglich die dispositionale Grundlage von akuten emotionalen Episoden, sondern auch in wichtigem Maße Aspekte des intentionalen Gehalts dieser Emotionen. Die basalen Hintergrundgefühle gehen als implizit mitlaufender Selbstbezug, in dem sich zentrale Anliegen und Wertungen der fühlenden Person manifestieren, inhaltlich und phänomenal in den Gehalt situationsbezogener Emotionen ein.

Im Folgenden werde ich jedoch nicht alle vier Punkte ausführlich erläutern, sondern mich vor allem auf den zweiten Punkt beschränken, zumindest den vierten (und ansatzweise den dritten) dabei aber implizit mitbehandeln. Zum einen ist die grundlegende Nähe des emotionalen zum handlungsmäßigen Weltbezug in der bisherigen philosophischen Diskussion der Emotionen nicht seiner Bedeutung entsprechend berücksichtigt worden; zum anderen behandeln einige andere Beiträge in diesem Band bereits mehr oder weniger ausdrücklich zentrale Aspekte der Punkte eins, drei und vier, so dass ich mir detaillierte Betrachtungen dieser Zusammenhänge sparen kann (vgl. insbesondere die Beiträge von Ratcliffe, Stephan und Slaby, Sánchez Guerrero, McLaughlin sowie Landweer).

Bevor ich die Handlungsnahe und den Möglichkeitsbezug der affektiven Intentionalität skizziere, seien noch einige grundsätzliche Überlegungen insbesondere zur Rolle und Beschaffenheit der Hintergrundgefühle vorangestellt. Die zu Anfang gegebene knappe Skizze von Sartres Intentionalitätsverständnis hat bereits deutlich werden lassen, dass in dieser Sichtweise *jeglicher* nicht-pathologische menschliche Weltbezug eine affektive Angelegenheit ist: Von krankhaften Ausnahmefällen (wie der schweren Depression oder der Depersonalisationsstörung) abgesehen, finden wir uns stets in einer bedeutsamen, Anforderungen stellenden und Möglichkeiten bietenden Um-

gebung, wir stehen ständig in Handlungs- oder Aktivitätszusammenhängen, spüren verschiedentlich Handlungsdruck und erleben den situativen oder prospektiv-antizipierten Rückstoß unserer Initiativen – unserer Erfolge und Misserfolge, gelingende oder verfehlte praktische oder kommunikative Anschlüsse und dergleichen mehr. Wir stehen damit zu jeder Zeit in einem erlebten Horizont von Wert: Was uns widerfährt, was uns bewusst wird und zugänglich ist, was uns betrifft, angeht oder kalt lässt, wird jeweils auf verschiedene Weise positiv oder negativ erfahren. Direkt damit korreliert ist der Tatbestand, dass es uns zu jeder Zeit während unseres gesunden Wachlebens entweder gut oder schlecht geht; selbst Zustände von vergleichsweiser Indifferenz und Teilnahmslosigkeit partizipieren, wenn auch unterschwellig und ohne markante Erregung, an der Globaldimension des Befindens und zwar sowohl akut (in Form kaum merklicher Ver- oder Gestimmtheit, etwa einem leichten Gelangweilt-, Gereizt- oder Ängstlichsein auf der negativen; Vergnügtheit, Zuversicht oder Motiviertheit auf der positiven Seite) als auch dispositional, da diese relativ neutralen Zustände jederzeit in stärker positive oder negative Gefühls- und Gemütslagen umschlagen können. Diese umfassende Hintergrundaffektivität ist eine Sensitivität für die mannigfachen Bedeutsamkeitsbezüge, in denen wir zu jeder Zeit stehen – eine unmittelbare, existenziell verankerte Form des evaluativen Welt- und Selbstbezugs (vgl. Tugendhat 1979, 2003; Slaby 2008, Kap. 4).

Unschwer ist das Vorstehende als eine Aufnahme des zentralen Gedankens aus Heideggers (1927/1986, §§ 29 u. 30) Charakterisierung der Stimmungen als »Befindlichkeit« zu erkennen. Hintergrundgefühle dieser Art konstituieren für Heidegger die Weltoffenheit des Daseins, insofern sie die verschiedenen Aufnahmebereitschaften einer Person hinsichtlich möglicher Bezirke des Erfahrbaren ausmachen: Die Furchtsamkeit erfasst die Welt hinsichtlich ihrer Gefährdungspotenziale, die gereizte Verstimmtheit rechnet mit Ärgernissen und Lasten, die Zuversicht erwartet Positives und vertraut auf die eigenen Fähigkeiten zur Bewältigung des Kommenden, die Langeweile hat jegliche Anteilnahme ausgesetzt und kreist in zunehmender Unruhe um die als unerträgliche Leere erfahrene Umgebung (Heidegger 1930/1983). Nietzsches Weltekel erfasst das Begegnende als immer schon potenziell abstoßend, unwürdig; als wert, ausgespien oder jäh abgewiesen zu werden. Diese Hintergrundgefühle sind jeweils Formen eines unthematichen Selbstbewusstseins: Die Furchtsamkeit ist eine latente Erfahrung der eigenen Gefährdetheit und Verletzbarkeit ebenso wie die Gereiztheit latent ein Angefochtensein der eigenen Person durch andere sowie durch potenziell kalamitöse Ereignisse erschließt, die Langeweile hingegen lässt einen sich selbst als einen kontur-, ziel- und perspektivlosen Niemand erfahren. Im Ekel wird die eigene Existenz als in akuter Kontaminationsgefahr befindlich erlebt (vgl. Kolnai 2007).

Die hierbei jeweils relevante Bezugsform des *latenten Erschließens* ist eine Eigenart der affektiven Intentionalität. Jenseits des direkten thematischen Erfassens (wie es im aktiven Denken an etwas oder im bewussten Fokussieren der Aufmerksamkeit auf etwas vonstatten geht) gibt es indirekte, »unthematische« Formen der Erfahrung. Im Falle der Hintergrundgefühle handelt es sich um Rahmungen der Erfahrung und des Handelns, die dem Kernbereich des bewusst Erfassten eine bestimmte qualitative Note verleihen, es selektiv konturieren und die sich meist in spezifisch modifizierten Handlungsbereitschaften und Handlungsstilen äußern (z.B. »Zögerlichkeit«, »Ausweichen«, »Wegsehen« etc.). Dieses latente Erschließen ist dabei nicht lediglich die *Disposition*, unter bestimmten Umständen bestimmte Erfahrungen zu haben und Handlungsneigungen zu verspüren, sondern eine bewusst präsente Hintergrundstruktur der Erfahrung. Es handelt sich jedoch um nicht-reflexives Bewusstsein, denn es bedarf einer aktiven Rückwendung der Aufmerksamkeit und ein Artikulieren dieser latenten Strukturen, ehe uns die affektive Rahmung der Erfahrung *als solche* explizit bewusst ist. Jedoch steht dem Erfolg solcher Reflexions- und Artikulationsbemühungen einiges entgegen. Es könnte sogar sein, dass einige dieser Hintergrundgefühle so grundlegend mit der Grundstruktur unserer bewussten Bezugnahmen verwoben sind, dass sie sich *prinzipiell* nicht zum Gegenstand von Reflexionen machen lassen.⁵ Doch auch wo sie prinzipiell reflexionsfähig sind, haben latent erschließende Hintergrundgefühle im Gegensatz zu anderen Vollzugsformen nicht-reflexiven Bewusstseins (z.B. routiniertes Handeln wie Autofahren, Schreiben etc.) oft die Eigenschaft, nicht sonderlich transparent zu sein. Es kann sehr schwierig sein, den tatsächlichen Gehalt eines Hintergrundgefühls zu erfassen, zum Beispiel weil es sich um sehr subtile Erfahrungsschichten handelt, um Nuancen, für die uns die passenden Worte fehlen oder die sich auch bei ausdrücklicher Bemühung nur schwer von den im Vordergrund des Erlebens stehenden Gehalten absondern lassen. Auch können Blockaden und Unaufrichtigkeiten den direkten Zugriff auf ein Hintergrundgefühl verhindern, etwa weil das fragliche Gefühl nicht zu unserem »offiziellen« Selbstbild passen würde – wer gesteht sich schon gerne seine Furchtsamkeit, seine Unsicherheit, seine tiefe Verzweiflung, seinen Lebensekel ein?

Es wird zu zeigen sein, dass es sich bei diesen basalen Gefühlslagen um Manifestationen und Modifikationen grundlegender Handlungsbereitschaften handelt, in denen ein Gefühl für die eigenen Fähigkeiten und Unfähigkeiten ebenso steckt wie ein latentes Bewusstsein dafür, gewisse Gescheh-

⁵ Diese komplexe Problematik kann ich hier noch nicht einmal in Ansätzen behandeln. Etwas ausführlicher wird die Artikulierbarkeit von Hintergrundgefühlen in Stephan und Slaby (2011), in diesem Band, erörtert. Umfassende Überlegungen dazu bietet wiederum vor allem Ratcliffe (2008).

nisse bewältigen, andere hingegen nicht bewältigen zu können. Kurz, diese Gefühle verweisen auf den Umstand, dass die affektive Intentionalität ein praktischer Möglichkeitssinn ist, dass die Welt und auch die eigene Existenz in ihr primär im Format des konkret Möglichen bzw. Unmöglichen erfasst werden. Um den Möglichkeitsbezug des Affektiven soll es im nächsten Abschnitt gehen, ehe im übernächsten die (damit eng verschränkte) grundlegende »Handlungsnähe« intentionaler Gefühle erläutert und als zentrales Merkmal insbesondere auch der episodischen Vordergrundgefühle (Emotionen) erwiesen werden soll.

3. SITUIERUNG IM MÖGLICHKEITSRAUM

Die These, dass sich Gefühle als *Situierungen in Möglichkeitsräumen* beschreiben lassen, kann eine strukturierte Sicht auf das Feld des Affektiven ermöglichen und so Aspekte zum Vorschein bringen, die andernfalls verborgen blieben.⁶ Es handelt sich um eine gezielte *Überhellung* des komplexen Phänomenbereichs des Affektiven durch die Herauspräparierung und begriffliche Fokussierung einer zentralen Charakteristik. Mit Hilfe dieser leichten Überstilisierung möchte ich eine Weichenstellung begünstigen, die die teilweise zu enge Orientierung der Philosophie der Emotionen an Erfahrungszuständen im engen Sinn (Kognitionen, Wahrnehmungen, Vorstellungen) verhindert und den Blick auf umfassendere personale Verhaltungen lenkt. Nicht die punktuelle Gerichtetheit eines mentalen Zustands, sondern die Gesamtorientiertheit der Person – ihr In-der-Welt-Sein –, bildet die angemessene Bezugsebene für ein Verständnis des affektiven Weltbezugs.

Das Gefühl als Situierung in einem Möglichkeitsraum – diese These besagt, dass ein Gefühl ein Spektrum von existenziellen Möglichkeiten erschließt, womit sowohl Verhaltens- bzw. Handlungsmöglichkeiten (aktive Existenzvollzüge) als auch mögliche Widerfahrnisse – den Fühlenden »angehende«, ihn konkret betreffende Geschehnisse – gemeint sind. Ein Gefühl zu erleben, bedeutet demnach, dass sich ganz bestimmte Möglichkeiten unmittelbar aufdrängen, während anderes, was eigentlich auch möglich ist oder sein müsste, eigentümlich abgeblendet oder sogar ganz aus dem Bereich des überhaupt Erwägbareren verschwunden ist. Im letzteren Fall sieht sich der Fühlende nicht nur faktisch nicht mit diesen Möglichkeiten konfrontiert, sondern die Möglichkeiten befinden sich überhaupt nicht mehr im

⁶ Der Wortlaut dieses Abschnitts ist zu weiten Teilen übernommen aus meinem Aufsatz »Möglichkeitsraum und Möglichkeitssinn. Bausteine einer phänomenologischen Gefühlstheorie« (Slaby 2011, 127–131), reproduziert mit freundlicher Genehmigung des Akademie-Verlags, Berlin.

Bereich des überhaupt für ihn Denk- und Erwägbaren. Gefühle stecken somit auf dynamische Weise den Bereich des für eine Person konkret und real Möglichen ab. In diesem Sinne erscheint die Welt dem Sich-Fürchtenden anders als dem Fröhlich-Zuversichtlichen: Der von Furcht Ergriffene sieht Gefahren heraufziehen, deren Bewältigung er sich nicht zutraut – der Fröhliche hingegen sieht nahezu überall positive Handlungsmöglichkeiten und fühlt sich möglichen Gefahren (soweit er überhaupt mit ihnen rechnet) gewachsen. Entsprechend unterscheiden sich die Handlungsbereitschaften beider Personen. Ihr jeweiliger »Weltzugriff« ist grundlegend verschieden. Der affektive Situierungsvorgang läuft meist unwillkürlich ab und folgt jeweils einer charakteristischen Verlaufsgestalt. Der Fühlende wird vor bestimmte Möglichkeiten gezwungen und von anderen Möglichkeiten abgeschnitten, wobei die Vielfalt und die Art der affektiv präsenten Möglichkeiten während des zeitlichen Ablaufs des Gefühls variieren. Gegen diese affektive Dynamik kann ein aktives Sich-Besinnen auf tatsächlich bestehende Möglichkeiten oft nicht viel ausrichten – darin manifestiert sich die charakteristische Passivität und Trägheit der Gefühle.

In extremer Form lässt sich die These der Möglichkeitsräume an Gefühlslagen wie der Langeweile oder der Depression studieren, bei denen der erlebte Möglichkeitsraum fast vollständig einschrumpft, bis hin zu seinem vollständigen Wegfall in pathologischen Extremzuständen. Aber auch ein Vergleich der globalen Bezüglichkeiten der Trauer, des Ärgers, des Stolzes oder der Scham zeigt, dass der Fühlende sich jeweils in unterschiedliche Bereiche dessen versetzt sieht, was geschehen kann, was er zu tun in der Lage oder nicht in der Lage ist, und wie er sich allgemein in der Welt oder in einem gegebenen praktischen Kontext vorfindet. Im Stolz erweitert sich der Bereich des aktiv Möglichen infolge einer im sozialen Raum erfahrenen Eigenwertsteigerung des Fühlenden. Dies wird leiblich als ein Wachsen oder Anschwellen erlebt (»stolzgeschwellte Brust«), gleichzeitig steigert sich ganz allgemein die Handlungsbereitschaft und Initiative – der Stolze wird zu einer Art Aktivitätszentrum seiner Umgebung. Im direkten Gegensatz dazu schrumpft der Möglichkeitsraum in der Scham radikal ein – das Schämen kommt einem schlagartig erlebten Eigenwertverlust gleich, der sich leiblich als ein buchstäbliches Schrumpfen manifestiert, oft in Form eines deutlichen Bewegungsimpulses, der sich meist treffend als »Im Boden versinken Wollen« beschreiben lässt. Dabei ist der Sich-Schämende wie gebannt in der Situation, er senkt unweigerlich den Blick, macht sich klein, um sich den wertenden Blicken der Umherstehenden zu entziehen. Ein offener Blick ins Gesicht einer anderen Person – also etwas, das unter normalen Umständen eine völlig unkomplizierte Gebärde und leicht zu vollziehen wäre – ist für den von Scham Erfassten unmöglich, ja nahezu unvorstellbar. Das verdeutlicht anschaulich, dass die im Fühlen dynamisch erschlossenen Möglichkeitsräume durch das begrenzt sind, was gerade *nicht mehr geht* – durch ein

spezifisches *nicht-mehr-Sehen* gewisser Möglichkeiten, die aus Sicht anderer offenkundig gegeben sind. Einem schwer Depressiven erscheinen selbst einfachste Lebensvollzüge unvorstellbar – wie die folgende Passage aus dem Erfahrungsbericht von Andrew Solomon eindrucksvoll illustriert:

My father would assure me, smilingly, that I would be able to do it all again, soon. He could as well have told me that I would soon be able to build myself a helicopter out of cookie dough and fly it to Neptune, so clear did it seem to me that my real life, the one I had lived before, was now definitively over. (2001, 54).

Die Depression ist insofern ein Sonderfall, als in ihr der Möglichkeitssinn einer Person insgesamt kollabiert. In extremen Fällen gibt es für den Depressiven überhaupt keine Möglichkeiten mehr – bereits die Idee möglicher Veränderung überhaupt ist dann aus seinem Erfahrungsspektrum verschwunden. Das mag auch das veränderte Zeiterleben in der Depression erklären – die Zeit könnte für den Kranken deshalb nahezu still stehen, weil Veränderung jeglicher Art, an der sich ein Vergehen von Zeit bemessen könnte, unvorstellbar geworden ist (vgl. Ratcliffe 2009).

Gefühlen als existenziellen Vollzügen, als personalen Seinsweisen, entspricht somit als Korrelat die Welt als ein jeweils unterschiedliches Spektrum von Möglichkeiten – die Welt als Möglichkeitsraum. Dies charakterisiert den besonderen Weltbezug der Gefühle, weil deutlich wird, wie die Fähigkeiten, Bereitschaften und Potenziale des Fühlenden – das, was er kann, was er zu tun bereit ist, und ebenso, was er ertragen und verkraften kann (wenn man so will: seine »existenziellen Nehmerqualitäten«) – mit dem verschränkt sind, was geschehen kann oder was ihm von Seiten anderer Personen widerfahren bzw. angetan werden kann. Auf der Grundlage der These von den Möglichkeitsräumen lassen sich Gefühle als eine besondere, sehr umfassende Form des personalen Weltbezugs verstehen, ohne dass wir damit zur problematischen Auffassung eines gefühlstheoretischen Kognitivismus oder zu anderen Formen mentalistisch eng geführter Gefühlstheorien gelangen würden.⁷

⁷ Neben den klassisch-kognitivistischen Positionen in der Nachfolge Anthony Kennys (1963), wie etwa denen von Martha Nussbaum (2001) und Robert Solomon (1976, 1988), sind hier auch nicht-kognitivistische Positionen oder Hybridtheorien gemeint, etwa Roberts (2003), Döring (2007, 2011, in diesem Band) oder de Sousa (1987), die Emotionen als wahrnehmungsartig verfasst betrachten. Maßgebliche Kritik am gefühlstheoretischen Kognitivismus üben Helm (2001, Kap. 2, 2002) sowie Landweer (2004); eine ausführliche Diskussion dieser Thematik liefere ich in Slaby (2008, Kap. 9). Kritisch mit eng geführten Mentalismen gehen ferner Landweer (2011, in diesem Band) sowie Ratcliffe (2008, 2011, in diesem Band) ins Gericht.

Die These, dass Gefühle Situierungen in Möglichkeitsräumen sind, kann zudem helfen, noch radikalere anti-mentalistiche und anti-individualistische Gefühlstheorien in einer Weise zu rekonstruieren, dass sie als wohl motiviert und einsichtsvoll (wenn auch tendenziell übertrieben) erscheinen. Dies möchte ich nun kurz für die Atmosphären-Theorie von Hermann Schmitz verdeutlichen. Bekanntlich vertreten Schmitz und andere Neu-Phänomenologen ein Verständnis von Gefühlen als überpersönliche, räumlich ergossene Atmosphären (vgl. Landweer 2011, in diesem Band). Gefühle sind in dieser Sichtweise keine personalen Verhaltensweisen, sondern im interpersonalen Raum verortete phänomenale Gestalten, vergleichbar mit klimatischen Phänomenen wie der drückenden Schwüle kurz vor einem Sommergewitter (vgl. Schmitz 1990, Kap. 6, 2009).

Nach meiner Lesart lassen sich viele der Atmosphären, die von den Neu-Phänomenologen als Kandidaten für eine Identifikation mit Gefühlen erwogen werden, als Möglichkeitsräume beschreiben. Die »dicke Luft«, die in einer Sitzung herrscht, in die wir versehentlich hineinplatzen, drängt sich uns nicht primär als eine bloß ästhetisch-räumliche Qualität auf, sondern vor allem als ein interpersonales Feld zulässiger und unzulässiger Anschlüsse und zu erwartender Reaktionen. Wir öffnen die Tür des Konferenzraums, bemerken das angespannte Knistern zwischen den Konferierenden und werden dadurch unmittelbar in den Vollzugsmodus eines unauffällig-unterwürfigen Verhaltens gelenkt: Wir entschuldigen uns kleinlaut, machen direkt wieder kehrt oder schleichen mit gesenktem Blick auf unseren Platz. Stellen wir uns dagegen die hitzig-aggressive Atmosphäre eines Protests oder Aufruhrs vor, so drängen sich uns ganz andere Möglichkeiten auf: Je nachdem, auf welcher Seite wir stehen, was für uns auf dem Spiel steht und wie wir insgesamt affektiv disponiert sind, finden wir uns in einem Feld von spezifischen Initiativen und möglichen Geschehnissen. Die düstere, niederdrückende »Wolke«, die den Kummervollen umgibt, ihn bannt und niederhält, lässt hingegen jegliche Initiative erlahmen – und zwar sowohl beim Fühlenden selbst als auch bei den Menschen in seiner Umgebung, die kaum noch wissen, wie sie den Unglücklichen überhaupt ansprechen oder angehen sollen. Weitere Beispiele für affektiv erfahrene Atmosphären sind das von Goethe so genannte »Kanonenfieber« vor einer großen Schlacht (vgl. Seibt 2008, 7ff.), oder die spürbar Ungemach verheißende »Ruhe vor dem Sturm«: Was sich hier besonders aufdrängt und einschneidend erfahren wird, ist das *Bevorstehen* eines bedeutungsvollen Geschehens – hier ist die Evidenz des »Es wird etwas (mit uns) passieren, und wir wissen nicht was ...« mit den Händen zu greifen, wobei die Unsicherheit hinsichtlich dessen, *was genau* geschehen wird, die Intensität des Gefühlserlebens noch steigert. Bei diesen Grenzfällen handelt es sich noch nicht um ein Erfassen konkreter, spezifizierbarer Möglichkeiten, sondern um ein Eintauchen in einen undeutlich umrissenen allgemeinen Möglichkeitsraum (grob charakterisiert etwa hin-

sichtlich Situationstypen wie Gefährdung, Veränderung, Herausforderung durch einen Gegner oder ein Geschehen etc.).

Die hier entwickelte Konzeption erfasst weitere zentrale Elemente der Atmosphären-Theorie. So etwa das von Hermann Schmitz oft angeführte Phänomen, dass sich gefühlsrelevante Atmosphären auch dann wahrnehmen lassen, wenn man selbst nicht von ihnen affektiv betroffen ist (vgl. z.B. Schmitz 1993, Kap. 4.2). Auch einen Möglichkeitsraum im hier beschriebenen Sinne kann man »von außen« wahrnehmen, ohne selbst in ihm zu stehen. So berichten Depressive oft davon, dass sie durchaus die Möglichkeiten sehen, die *für andere* bestehen, dass sie selbst aber davon radikal abgeschnitten seien (vgl. wiederum Ratcliffe 2009). Auch außerhalb des pathologischen Spektrums sind vergleichbare Fälle zu beobachten: Es gibt ein instantanes gestalthaftes, aber gleichwohl nicht-affektives Erfassen zumindest der Umrisse des Möglichkeitsspektrums einer anderen Person, die gerade ein Gefühl erlebt. Man betrachte zum Beispiel die wachsende Panik einer alten Frau im überfüllten Zug, die kurz vor der Ankunft im Zielbahnhof ihr schweres Gepäck zusammenrafft um sich durch das Gedränge irgendwie den Weg zum Ausstieg zu bahnen – hier erfasst auch der nicht-empathische Beobachter das vom eigenen radikal verschiedene Möglichkeitsgefüge der in Bedrängnis befindlichen Person. Erst wenn er von der Atmosphäre der Panik, welche die alte Frau umgibt, selbst affektiv erfasst wird, kommt es zu einem betroffenen Mitfühlen. In diesem Fall wird das mögliche oder akute Leiden der Frau als etwas zu Vermeidendes in den eigenen Möglichkeitsraum integriert – den Mitfühlenden *schmerzt* nun die konkrete Möglichkeit des fremden Leids.

Der Kern der Auffassung, dass sich Gefühle in vielen Fällen als ein Eintauchen und affektives Mitschwingen mit überpersönlichen Atmosphären beschreiben lassen, scheint somit phänomenadäquat und theoretisch anschlussfähig. Allerdings muss man nicht so weit gehen, die Gefühle selbst mit den Atmosphären zu identifizieren und sie zu »überpersönlichen Mächten« zu erklären. Gefühle sind und bleiben personengebundene Vollzüge, was selbst noch für Phänomene von kollektiver Emotionalität und *geteilter* affektiver Intentionalität gilt (siehe dazu Sánchez Guerrero 2011, in diesem Band). Das, was an der Atmosphärentheorie plausibel ist, lässt sich ohne eine Vergegenständlichung und Verräumlichung der Gefühle entwickeln.⁸

⁸ Einen ersten Anlauf dazu, allerdings noch ohne Bezug auf Situierungen in Möglichkeitsräumen, habe ich unternommen in Slaby (2008, Kap. 13).

4. FÜHLEN UND HANDELN – ZUM VOLLZUGSMODUS DER AFFEKTIVEN INTENTIONALITÄT

Wenn das Bisherige einigermaßen zutreffend ist, dann kommen Gefühle und Emotionen nicht primär als passive Erfahrungsdimension in den Blick, in welcher der fühlenden Person ein evaluativer Gehalt lediglich »präsentiert« würde, sondern als verhaltensartig verfasste Vollzüge – als ein Orientiert- und Situiertsein in der Welt, als eng verschränkt mit dem Handeln und Tätigsein der fühlenden Person. Intuitiv spricht dafür bereits die sehr allgemeine Überlegung, wonach der Mensch streng genommen niemals wirklich »nichts tut«, sondern kontinuierlich in Aktion ist, da auch ein gelegentliches Nichtstun sowohl eine bewusste Wahl (das Fassen und Realisieren einer Absicht) als auch zumeist ein bewusst zu vollziehendes Unterdrücken von nahezu ständig präsenten Handlungsimpulsen erfordert. Entsprechend ist die Welt, wie oben schon ausgeführt, nicht bloß ein Bezirk des neutral Gegebenen, sondern ein praktisches Feld, das Forderungen stellt, Möglichkeiten bietet und uns oftmals in die entsprechenden Aktivitäten und Vollzüge geradezu hinein zieht. Für ein Verständnis des Affektiven bedeutet dies aber zunächst einmal nur, dass Gefühle zugleich mit einem Verhalten oder Tätigsein bestehen – über einen möglichen Zusammenhang zwischen den Dimensionen Fühlen und Handeln/Verhalten ist noch nicht viel ausgemacht.

Das ändert sich, wenn wir eine zweite intuitive Überlegung heranziehen. Gefühle sind auch von sich aus auf Handlungen orientiert. Im Fühlen liegt unmittelbar eine Tendenz zum Handeln (vgl. Frijda 1986) – am deutlichsten bei markant negativen Gefühlen, welche imperativisch nach einer Zustandsveränderung verlangen, aber ebenso bei positiven Gefühlen, die entweder die Beibehaltung des aktuellen Zustands gebieten oder eine spezifische, auf ihren Gegenstand gerichtete Konsumtionstendenz enthalten. »Weg davon!« oder »Mehr davon!« lauten die allgemeinen Richtungsvektoren des intentionalen Fühlens, wobei beide Direktiven jeweils ganz verschieden konkretisiert sein können. Panik oder Furcht ziehen uns anders in die Vermeidungshandlung (hektische Flucht) als moralische Abscheu (Einschreiten, Konfrontation, Anklage, Ausgrenzung des Übeltäters) oder ästhetisches Missgefallen (Abwenden, Verlassen des Konzerts etc.); ebenso verleiten uns Wohlgefallen (fortgesetzter Genuss) und verschiedene Formen der Freude (Jubel, Feiern, konstruktive Anschlusshandlungen, intensiviert Kommunikation etc.) jeweils auf andere Weise in je andere Formen des Verweilens oder der Konsumtion.⁹

⁹ Sartre erwägt meines Erachtens zu Recht die Möglichkeit, dass die Handlungstendenz in der Freude eine sich in rituellen Akten (z.B. Jubelzeremonien) äußernde *als-ob*-Konsumtion des Freude erregenden Gegenstandes sein könnte:

Natürlich ist hier einschränkend hinzuzufügen, dass weniger intensive Gefühle nur schwache und somit oft unwirksame Handlungstendenzen mit sich bringen – eine leichte Gereiztheit dürfte uns kaum ständig zum Verändern unseres Zustands veranlassen (abgesehen von der nervösen Unruhe, die mit einem solchen Hintergrundgefühl einhergeht). Die Handlungsorientiertheit von Gefühlen ist umso stärker und unmittelbarer, je mehr es sich um paradigmatische Emotionen (relativ kurze und eindeutig situationsbezogene Episoden) im Unterschied zu länger andauernden, oft nur unspezifisch gerichteten Stimmungen handelt. Insgesamt gilt aber: Ohne ihre jeweiligen, eng mit der hedonischen Dimension verschränkten Handlungstendenzen wären Gefühle seltsam impotente, unenergetische Vollzüge – es bliebe unklar, wodurch sie sich noch von bloßen Kognitionen oder anderen nicht-affektiven Zuständen unterscheiden.¹⁰

Die bloße Rede von im Zusammenhang mit Emotionen auftretenden »Handlungstendenzen« ist indes noch nicht sonderlich informativ. Nach dem Bisherigen könnte der Handlungsimpuls, die affektive Motivation, lediglich eine auf den eigentlichen emotionalen Zustand *folgende* Begebenheit sein – also eine bloße (kausale) Wirkung des eigentlichen affektiven Geschehens. Ich möchte jedoch eine deutlich stärkere These vertreten: In den paradigmatischen Fällen ist das Verhalten selbst die zentrale Vollzugsform des Fühlens. Gefühle sind praktische Vollzüge – sie haben einen performativen Charakter. Dabei werden sie zwar in den meisten Fällen nicht wie gewöhnliche Handlungen *absichtsvoll* initiiert und bewusst vollzogen, aber ihr Prozessmodus ist identisch mit dem der absichtlichen Handlung: Ein Gefühl ist ein geordnetes Verhalten, das auf ein Ziel orientiert ist – eine performative Sequenz, mit welcher der Fühlende strukturiert auf die Welt einwirkt, während ihm gleichzeitig die Welt, als ein spezifischer Möglichkeitsraum, die Vollzugsbahn dieses emotionalen Verhaltens vorzeichnet. Emotionen verfolgen insofern je einen Zweck, wenn auch natürlich nicht immer denjenigen, den die fühlende Person sich bewusst und nach reiflicher Überlegung zu Eigen machen würde.

Neben den eindeutig performativen Emotionen – paradigmatisch ist etwa ein Wutausbruch, der in Form eines zornigen Beschimpfens und Bestrafens direkt und unmittelbar ausagiert wird, womit die auslösende Situation

»Die Freude ist ein magisches Verhalten, das den Besitz des begehrten Gegenstands durch Beschwörung als instantane Totalität zu realisieren strebt. Dieses Verhalten ist von der Gewissheit begleitet, daß der Besitz früher oder später realisiert sein wird, aber es versucht, diesen Besitz zu antizipieren« (1939b/1997, 301).

¹⁰ Im Folgenden beziehe ich mich aus den eben genannten Gründen vornehmlich auf episodische Emotionen wie Furcht, Ärger, Stolz, Scham, Neid, Freude, Traurigkeit und Eifersucht.

günstigenfalls zum Vorteil des Fühlenden verändert wird (Demonstration und Festigung von Macht, Degradierung oder Demütigung des »Übeltäters«, Rückgewinn von Selbstachtung etc.) – gibt es natürlich auch Emotionen, die sich nicht derart unmittelbar als ein nach außen gerichtetes Verhalten vollziehen. Wenn es meine unterlegene soziale Position oder der institutionelle Rahmen nicht zulässt, kann ich meine Wut nicht in derselben Weise ausagieren, wie ich es tun kann, wenn ich uneingeschränkt »der Boss« bin. Es bleibt dann (zunächst) bei einem bloßen Impuls, einer bloßen Handlungstendenz oder nur bei einer unspezifischen Spannung, die sich ein anderes Ventil sucht oder die in eine zunächst primär kognitive Aktivität mündet: Ich erwünsche meinen Widersacher innerlich und male mir in der Phantasie aus, wie ich den Verursacher meiner Wut eines Tages gebührend bestrafen werde. Natürlich kann sich dieses Geschehen auch gegen mich selbst wenden: Selbsterstörerische Gedanken, ein schmerzliches Gewahren der eigenen Ohnmacht, die Frustrationen des Machtlosen, oft auch wiederum in Verhalten manifestiert (Senken des Blicks, nervöses Kauen auf den Fingernägeln, auffälliges In-Sich-Zusammensinken). Falsch wäre es, bei diesen zuletzt genannten Fällen davon auszugehen, dass hier überhaupt kein Verhalten im engeren Sinn vorliegt. Auch die Einnahme einer bestimmten Haltung (unterwürfig oder trotzig, auf Distanz gehend oder sich weiter engagierend etc.) und kognitive oder imaginative Vollzüge, die ja stets auch mit expressiven Vorgängen (z.B. Mimik) einhergehen, sind tendenziell Verhaltensweisen und nicht bloß Widerfahrnisse. Das zunächst »ohnmächtige«, lediglich noch selbstbezügliche affektive Geschehen kann zudem jederzeit, falls sich die Situation entsprechend ändert, in nach außen orientiertes Verhalten umschlagen: »Mit einem Mal platzte es aus ihm heraus ...«.

Die Charakterisierung des Vollzugsmodus von Emotionen als handlungsähnliche Vollzüge im Gegensatz zu reinen Widerfahrnissen bzw. passiv erlebten mentalen Zuständen ist unschwer als das strukturelle Pendant zur oben ausgeführten These von der Situierung im Möglichkeitsraum zu erkennen. Wenn auf der Korrelatseite von einem Möglichkeitsraum die Rede ist, so ist es zumindest plausibel, auf der Vollzugsseite vom Ausagieren oder versuchten Realisieren dieser Möglichkeiten zu sprechen. Die in einem Gefühl erschlossenen Möglichkeiten werden oftmals nicht bloß passiv »erfahren«, sondern in einem Verhalten konkret ergriffen.¹¹ Möglichen Geschehnissen wie beispielsweise den in der Furcht erfassten Gefahren wird im Modus eines verschiedentlich gearteten Rechnung Tragens begegnet (Flucht,

¹¹ Wobei es sich oft auch nur um ein *symbolisches* Ergreifen von Möglichkeiten handelt – in Form von Beschwörungen oder rituellen Akten. Auf Sartres diesbezügliche Bemerkungen zur Expressivität der Freude habe ich bereits hingewiesen (vgl. Fußnote 9); ausführlicher analysiert Goldie (2000, Kap. 5) derartige Fälle.

Vermeidungshandlungen, Vorsichtsmaßnahmen, Einnehmen abwehrender Haltungen). Emotionen unterscheiden sich dabei von nicht (primär) emotionalen Verhaltensweisen dadurch, dass das jeweilige Verhalten und noch deutlicher die dabei am Gegenstand erschlossene Qualität nicht im selben Maße einer bewussten und willentlichen Verfügung durch den Fühlenden unterliegen. Im emotionalen Vollzug bin ich in stärkerem Maße der Spielball eines weitgehend ohne mein Zutun ablaufenden Geschehens, allerdings variiert das Ausmaß der willentlichen Verfügung mitunter stark.¹² Im Extremfall werde ich zur Marionette des Gefühls bzw. der Situation, auf die das Gefühl bezogen ist, weil ich geradezu in die Vollzugsbahn eines bestimmten Gefühlsverhaltens gezogen werde (Wutausbruch, Flucht, empörtes »Einschnappen« etc.). Später erwache ich daraus wie aus einem Traum und frage mich, wie ich es so weit haben lassen können.

5. PROZESSCHARAKTER UND BEDEUTSAMKEITSKONSTITUTION

Nach meiner Lesart hat Sartre in seiner *Skizze einer Theorie der Emotionen* eine Version der hier vertretenen Sichtweise entwickelt. Vordergründig scheint es ihm um die These zu gehen, dass wir in unseren Emotionen der Welt mittels gezielter Projektionen eine andere evaluative Gestalt verleihen, als sie tatsächlich hat – jeweils mit dem (uneingestandenen) Ziel, die Dinge für uns in ein günstigeres Licht zu rücken und eine zu schwierig gewordene Welt »magisch« zu transformieren, so dass sie für uns wieder lebbar wird. Klassisch ist das Beispiel von den zu hoch hängenden Trauben: Sobald wir merken, dass die begehrten Trauben für uns unerreichbar sind, rekonstituieren wir sie kurzerhand als »ungenießbar« (vgl. Sartre 1939b/1997, 296). Die schmerzliche Anspannung einer Gemütslage, in der es uns nach etwas Unerreichbarem verlangt, löst sich, und unsere zuvor angekratzte Selbstachtung ist wieder hergestellt. Viel ist über die vermeintlich unplausiblen Beispiele Sartres hergezogen worden – etwa über das »In-Ohnmacht-Fallen« als Vollzugsform der Furcht, mit dem der Sich-Fürchtende eine Gefahr mittels Leugnung »aus der Welt schaffen« wolle. Bei genauerer Lektüre wird jedoch deutlich, dass es Sartre vor allem um das Zusammenspiel von Haltungen und Verhaltensweisen und den dadurch anvisierten und erschlossenen Qua-

¹² Wir setzen unsere Gefühle nicht selten auch bewusst strategisch ein – steigern uns gezielt in unsere Wut, um andere einzuschüchtern, oder in unserer Traurigkeit, um uns besondere Zuneigung zu sichern. Robert Solomon (1976) hat daraus bekanntlich im Zuge einer recht einseitigen Sartre-Interpretation ein zentrales Merkmal der Emotionen machen wollen.

litäten geht. Der Vorgang des Umkonstituierens der Wirklichkeit im Dienste der Selbstachtung – den kruden Beispielen zum Trotz keine ganz schlechte Approximation der Natur emotionaler Erfahrung – ist als eine Sequenz von Verhaltensweisen konzipiert, die teils bewusst vollzogen, teils unwillkürlich erlitten werden, wobei sich aktive und passive Anteile verschiedentlich mischen: »Halb zog sie ihn, halb sank er hin«. Sartre kennt dabei sowohl den Fall, bei welchem der Fühlende ganz offenkundig »Theater spielt«, um einen unliebsamen Aspekt der Welt im Einklang mit seinen Neigungen und Fähigkeiten umzukonfigurieren, als auch den umgekehrten Fall, bei dem sich uns etwas in der Welt von sich aus als »magisch« (gemeint ist: als in besonderer Weise bedeutsam) offenbart und uns in die entsprechenden emotiven Verhaltensweisen hinein zieht. Ich lese insbesondere seine Ausführungen zur sozialen Welt so, als gehe Sartre davon aus, dass sich uns die Welt ständig und primär als irgendwie bedeutsam und somit als immer schon affektiv salient darbiete (»So ist der Mensch für den Menschen immer ein Zauberer, und die soziale Welt ist zunächst magisch.«; 1939b/1997, 311).¹³

Entscheidend für meine Zwecke ist aber die Art und Weise, wie Sartre das Verhältnis zwischen dem Vollzug der Emotion und dem, worauf sich die Emotion bezieht, konzipiert. Es handelt sich hier um eine Art Enaktivismus¹⁴ *avant la lettre*: Emotionen sind Verhaltensweisen, durch die wir die Qualitäten, die wir an den Gegenständen erfassen, als solche (mit)konstituieren – auf je verschiedene Weise und oft so, dass wir diese Verhaltensweisen nicht bewusst wählen und auch nicht bewusst wieder aus ihnen aussteigen können. Die verschiedenen von Sartre angeführten Beispiele zeigen dabei vor allem eines: Emotionen sind keine instantanen Vollzüge, die ihren evaluativen Weltbezug mit einem Schlag herstellen, sondern Prozesse – dynamische Sequenzen von Verhaltensweisen, die sich sämtlich auf einen bestimmten Gegenstand orientieren und an diesem auf diese Weise nach und nach bestimmte Qualitäten erschließen.

Es wäre irreführend, diese Prozessstruktur anhand von Sartres Extrembeispielen – der sachlich unbegründeten Projektion von Qualitäten auf eine ganz anders beschaffene Wirklichkeit – zu verdeutlichen. Tatsächlich dürfte es sich in vielen der paradigmatischen Fälle um ein dialogisches Konstitutionsgeschehen handeln, bei welchem sich die »Beiträge« des Fühlenden und

¹³ Vgl. auch Sartre (1939b/1997, 312): »So gibt es zwei Formen der Emotionen, je nachdem, ob wir es sind, die die Magie der Welt konstituieren ..., oder ob es die Welt selber ist, die sich um uns herum abrupt als magisch offenbart.«

¹⁴ Zum Enaktivismus bezüglich Emotionen vgl. Colombetti und Thompson (2009) sowie Wiltzky *et al.* (2011), in diesem Band. Relevant insbesondere für die im Folgenden skizzierten Überlegungen ist auch eine Abhandlung von Griffiths und Scarantino (2009), in der es zwar nicht dem Titel, jedoch der Sache nach um eine tendenziell enaktivistische Konzeption der Emotionen geht.

die im Fühlen erfassten Verhältnisse, die bereits an sich in der Welt bestehen, in etwa die Waage halten (wobei gewiss Misch- und Dominanzverhältnisse verschiedenster Art vorkommen). Das Wut-Beispiel ist instruktiv: Ein anfängliches Ärgernis – etwa eine unflätige Bemerkung eines vorlauten Kollegen – macht mich wütend; im zorngefüllten Blick erscheint mir der Übeltäter prompt noch verachtenswerter, während dieser, nun selbst unangenehm berührt durch meine aggressiven Gebärden, seinerseits erst recht provoziert oder sich mir noch deutlicher als Widersacher entgegenstellt. Das emotive Verhalten und sein Gegenstand schaukeln sich auf diese Weise wechselseitig auf, bis die Emotion in einer »entscheidenden« Handlung ihre vorläufige Auflösung erfährt (Rache, Aussöhnung etc.) oder bis sie irgendwann einfach mangels »neuer Nahrung« verebbt.¹⁵ Vergleichbares ist auch typisch für die Furcht: Eine Gefahr wird durch die erhöhte Aufmerksamkeit auf sie sowie durch meine hektische Flucht, die mich noch verletzlicher macht, real gesteigert, während mich in meiner panischen Abkehr vom gefürchteten Gegenstand dessen Gefährlichkeit umso eindringlicher »verfolgt« und mir dadurch deutlicher zu Bewusstsein kommt. Meine Erregung und die Intensität meines Fluchtverhaltens fließen dabei als Steigerungsmomente in die Gegenstandserfassung ein – der Gegenstand wird so zunehmend zu etwas, das für mich »Gewicht« hat (*something that matters*).¹⁶ Auch hier haben wir es mit

¹⁵ *Locus classicus* für die Plausibilisierung eines solchen dynamisch-prozesshaften und zugleich handlungsorientierten Emotionsverständnisses ist der unvollendete zweite Band von Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* (1932/1978). Musil betont dabei insbesondere die Rolle von Handlungen als Kristallisationspunkten und Transformationsmomenten von emotionalen Prozessen, und hat in diesem Zusammenhang einiges zum Verhältnis von episodischen Emotionen und Stimmungen bzw. Hintergrundgefühlen zu sagen. Hilfreich sind auch seine von Kurt Lewin und der Gestaltpsychologie beeinflussten Überlegungen zur »Geschehensganzheit« von emotionalen Prozessen. Vgl. dazu insbesondere Döring (1999, Kap. 2); auch Peter Goldies Emotionstheorie ist spürbar von Musil beeinflusst (vgl. Goldie 2000).

¹⁶ Dieser Punkt ist von großer Wichtigkeit: Nicht jedes beliebige Verhalten vermag es, an einem Gegenstand eine *wirklich* bedeutsame Qualität zu erschließen, sondern es muss sich um ein hinreichend ernstes, gewichtiges Verhalten handeln – ein Verhalten, das die Person nicht einfach aussetzen oder von dem sie sich mühelos distanzieren kann. Nur dann werden die dabei intendierten Qualitäten solche sein, die unweigerlich »geglaubt« – also als real und genuin wirksam erfasst – werden. Sartre gibt in diesem Zusammenhang sogar den physiologischen Veränderungen, die im Zentrum von William James' (1884) Emotionstheorie stehen, eine wichtige Rolle im emotionalen Geschehen: »Damit wir das Entsetzliche wirklich erfassen, dürfen wir es nicht nur mimen, wir müssen von unserer eigenen Emotion behext, überwältigt sein, der formale Rahmen des Verhaltens muss mit etwas Opakem und Schwerem erfüllt sein, das ihm als Materie dient. Wir verstehen hier die Rolle der rein physiologischen Phänomene: sie stellen das

einem wechselseitigen Verstärken zu tun, durchaus auf der Grundlage eines sachlichen Fundaments (reale Gefahr – echte Verletzlichkeit). Allerdings macht diese jeweilige Ausgangskonstellation allein noch nicht die Intensität und den faktischen Verlauf meines Fürchtens verständlich.¹⁷ Sartre beschreibt die affektive Prozessstruktur in ihrer besonderen, den Körper einbeziehenden Intensität anschaulich anhand einer besonderen Variante der Furcht: dem Entsetzen, das uns angesichts einer abrupt auftauchenden »fürchterlichen« Fratze am Fenster schlagartig erfasst:

[J]enes Gesicht, das hinter der Scheibe erscheint, nehmen wir zunächst nicht als etwas, das zu einem Menschen gehört, der die Tür aufstoßen und dreißig Schritte machen müsste, um zu uns zu gelangen. Sondern im Gegenteil, passiv, wie es ist, erweist es sich als etwas, das auf Distanz wirkt. Von jenseits der Scheibe steht es in unmittelbarer Verbindung mit unserem Körper, wir erleben und erleiden seine Bedeutung, und mit unserem eigenen Fleisch konstituieren wir sie, aber gleichzeitig zwingt sie sich auf, leugnet die Distanz und geht in uns ein. ... Die Verhaltensweisen, die der Emotion ihren Sinn geben, sind nicht mehr die *unseren*: es ist der Ausdruck des Gesichts, es sind die Bewegungen des Körpers des Anderen, die mit der Erschütterung unseres Organismus bald ein synthetisches Ganzes bilden. (1939b/1997, 312f.)

Hier sind zentrale Elemente der in Frage stehenden Konzeption versammelt: die dynamische Verschränkung von emotivem Verhalten und der sich offenbarenden Gegenstandsqualität, der nahtlose Einbezug der körperlichen Erschütterung in das affektive Konstitutionsgeschehen (die körperlichen Veränderungen fungieren dabei nicht als isolierbare Komponente, sondern als »organischer« Bestandteil der emotionalen Erfahrung) sowie die radikale Umkonfigurierung der erlebten Welt im Lichte der Emotion – denn nicht allein die Fratze selbst ist entsetzlich, sondern das gesamte Gefüge, der ge-

Seriöse der Emotion dar, es sind Glaubensphänomene ... Schließlich gehen [die physiologischen Phänomene] mit dem Verhalten in eine totale synthetische Form ein und könnten nicht für sich selbst untersucht werden: Genau das ist der Irrtum der peripherischen Theorie, dass sie sie isoliert betrachtet hat. Und dennoch sind sie nicht auf Verhaltensweisen reduzierbar: man kann aufhören zu fliehen, nicht zu zittern« (1939b/1997, 304f.).

¹⁷ Natürlich muss es sich gar nicht immer um solche Eskalationsspiralen handeln – das Wechselspiel von Verhaltensaspekt und Gegenstandserfassung kann auch auf demselben Intensitätsniveau verbleiben oder nach und nach verebben. Es kann dem Fühlenden auch irgendwann gelingen, seine Emotion im Verhalten und auch kognitiv unter Kontrolle zu bringen – ihr Gegenstand wird dann sukzessive domestiziert und ist bald etwas, das den Fühlenden nicht länger aktiv »angeht«, auch wenn die spezifische Bedeutsamkeit (z.B. Gefährlichkeit) des Gegenstands nach wie vor gegeben ist.

samte Raum, in dem sie erscheint, trägt die Züge eines drohenden Verhängnisses.

Damit lässt sich abschließend der Bogen zurück schlagen sowohl zu den Hintergrundgefühlen als auch zu den affektiv erschlossenen Möglichkeitsräumen. Denn das ist eben auch eine Eigenart der affektiven Intentionalität: Die Tatsache, dass die furchtbare Fratze am Fenster dreißig Schritte entfernt und durch sicher verschlossene Fenster und Türen von mir getrennt ist, ist in der emotionalen Erfahrung vollständig ausgeblendet. Stattdessen nähert sich mir das Entsetzliche (wie Sartre sagt: auf »magische« Weise) *unmittelbar* an, es hebt jegliche Distanz zwischen mir und ihm schlagartig auf und »erfasst« mich im wörtlichen Sinn. Das ist nichts anderes als eine radikale Umkonfigurierung der Welt, Welt hier verstanden als das konkrete Möglichkeitsgefüge, in dem sich eine fühlende Person unweigerlich vorfindet. Während ich wie gelähmt dasitze und dem über mich hereinbrechenden Unheil harre, ist die Umgebung insgesamt zu einer Arena des Grauens, zum Schauplatz einer letalen Bedrohung geworden.¹⁸ Der Bereich des mir konkret Möglichen ist radikal eingeschrumpft – im Fall des jähen Entsetzens bestenfalls auf die Option einer panischen Flucht, schlimmstenfalls auf ein Verharren in der sprichwörtlichen Lähmung, das bloß noch ein verzweifelt wartendes auf das unvermeidliche Unheil wäre. Ein emotional bedeutsames Objekt (die Fratze am Fenster) bringt auf diese Weise gleichsam seine eigene Welt mit, wird zum Zentrum und Fluchtpunkt eines spezifischen Möglichkeitsraums, indem es meinem Verhalten, ja meiner gesamten Existenz gebieterisch eine Verlaufsbahn vorzeichnet.

Nun wird auch die Rolle der Hintergrundgefühle in der komplexen affektiven Prozessstruktur vollends einsichtig. Die Paarung »bedeutsames Objekt – umfassender Möglichkeitsraum« zeigt schon an, wie man sich dieses Zusammenspiel zu denken hat: Während die Emotion aus einer auf das primär bedeutsame Objekt gerichteten Kernintention besteht, rahmen dazu passende Lateral- und Hintergrundgefühle diesen evaluativen Primärbezug so ein, dass sich der Fühlende insgesamt in einem dem jeweiligen Emotionstyp entsprechenden Möglichkeitsraum situiert. So ergänzen etwa Verletzlichkeit, Macht- und Hilflosigkeit die konkret gerichtete Furcht; Angefochtensein, Irritiertheit und unspezifische Aggression rahmen den fokussierten Ärger; das Gefühl einer allgemeinen Insuffizienz oder Mangelhaftigkeit die spezifisch gerichtete Scham, während Zuversicht und Hochstimmung den Horizont der gegenstandsbezogenen Freude bilden. Bezogen auf die dynamische Prozessstruktur des intentionalen Fühlens bedeutet dies, dass die durch die Hintergrundgefühle bereitgestellten Rahmenintentionen den nach-

¹⁸ Vgl. Sartre (1939b/1997, 315): »Mit einem Wort, einen beliebigen Gegenstand als entsetzlich erfassen heißt ihn auf dem Grund einer Welt erfassen, die sich als etwas offenbart, das bereits entsetzlich ist.«

folgenden Verhaltungen und Bezugnahmen der fühlenden Person eine spezifische Richtung vorgeben. Vom primär furchterregenden Objekt leitet mich die affektive Rahmung auf weitere mit der Bedrohung assoziierte Aspekte meiner Situation und lässt mich verstärkt meiner Verletzlichkeit und Machtlosigkeit inne werden und dementsprechend handeln (oder auch gerade nicht handeln). Weitgehend ausgeblendet sind hingegen Situationsaspekte und *coping*-Möglichkeiten, die meine Gesamtsituation in ein günstigeres Licht rücken würden. Auf diese Weise ergänzen sich emotionale Kernintention und affektive Rahmung auch in diachroner Hinsicht wechselseitig und machen es gerade aufgrund ihrer epistemischen und praktischen »Komplizenschaft« für den Fühlenden so schwierig, die vom Gefühl vorgezeichneten Vollzugsbahnen zu verlassen. »Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen« (Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Satz 6.43).

6. FAZIT

Sartres zwar nur skizzenhaft entwickelte, aber in jeder Hinsicht hoch anschaulichen Überlegungen zum Weltbezug der Gefühle vermögen es, die heutige philosophische Debatte zur affektiven Intentionalität auf ihr intuitiv-lebensweltliches Fundament zurückzuführen. Dieses Fundament ist die allgegenwärtige Erfahrung des Erfasstwerdens von sich akut manifestierender Bedeutsamkeit – der buchstäblichen Magie der Welt, die uns zum Handeln motiviert, uns aber bisweilen auch die Kontrolle über uns selbst verlieren lässt. Diese affektive Energie und die in allen Farben des Sinns leuchtende Wirklichkeit, von der sie ausgeht und auf die sie verweist, sind das Salz in der Suppe der Existenz – vielleicht tatsächlich nicht weniger als der *Sinn des Lebens*, wie Robert Solomon es immer wieder emphatisch mit Blick auf Sartre vertreten hat (vgl. Solomon 1976). Zugleich können Sartres Gedanken und die Versuche ihrer Ausarbeitung, die ich verschiedentlich in Ansätzen unternommen habe, neue Impulse liefern für ein philosophisches Verständnis des affektiven Welt- und Selbstbezugs. So wäre die komplexe Verfasstheit einer affektiven Grundstruktur, die bereits im Vorfeld konkreter Bezugnahmen auf etwas Bestimmtes unseren Weltbezug von Grund auf prägt und dabei eine spezifische, latente Form des Selbstgewahrens manifestiert, weiter zu erhellen – insbesondere auch in ihrer Interaktion mit denjenigen dynamischen Prozessen, die wir gewöhnlich als »Emotionen« bezeichnen. Diese wiederum wurden bisher zu wenig von ihrer aktivischen Seite her betrachtet: Emotionen sind keine primär passiven Erfahrungen, wie es heute insbesondere die Vertreter von sogenannten Wahrnehmungstheorien der Emotionen behaupten, sondern *Verhaltungen* im wörtlichen Sinne: praktisch-performative Orientierungen, die zumeist einem zweckge-

richteten Eingreifen in die zugleich als bedeutsam erlebte Welt gleichkommen. Insbesondere diese letzte Überlegung, die in dieser Form ansonsten in diesem Band keine größere Rolle spielt, kann vielleicht als eine Art Fluchtlinie für die hier versammelten Überlegungen fungieren. Nach meiner Einschätzung zeichnet sich genau hier ein zukünftiger Brennpunkt der längst noch nicht erschöpften Debatte über die Natur der menschlichen Gefühle ab.¹⁹

LITERATUR

- Colombetti, Giovanna und Evan Thompson (2009). The feeling body: Toward an enactive approach to emotion. In: Willis Overton, Ulrich Müller und Judith Newman (Hrsg.), *Developmental perspectives on embodiment and consciousness*. New York, NY: Lawrence Erlbaum, 45–68.
- de Sousa, Ronald (1987). *The rationality of emotion*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Döring, Sabine (1999). *Ästhetische Erfahrung als Erkenntnis des Ethischen. Die Kunsttheorie Robert Musils und die analytische Philosophie*. Paderborn: mentis.
- Döring, Sabine (2007). Seeing what to do: Affective perception and rational motivation. *Dialectica* 61, 363–394.
- Döring, Sabine (2011). Warum emotional sein? In: Jan Slaby, Achim Stephan, Henrik Walter und Sven Walter (Hrsg.), *Affektive Intentionalität*. Paderborn: mentis, 128–143.
- Frijda, Nico (1986). *The emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldie, Peter (2000). *The emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Griffiths, Paul und Andrea Scarantino (2009). Emotions in the wild. In: Philip Robbins und Murat Aydede (Hrsg.), *The Cambridge handbook of situated cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 437–453
- Heidegger, Martin (1927/1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1930/1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Freiburger Vorlesung im Wintersemester 1929/30, Gesamtausgabe Band 29/30, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- 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. *American Philosophical Quarterly* 39, 13–30.
- Husserl, Edmund (1900-01/1992). *Logische Untersuchungen*, 2. Band. Hamburg: Meiner.

¹⁹ Ich danke Philipp Haueis, Achim Stephan, Sven Walter und insbesondere Jean Moritz Müller für wertvolle Hinweise zur Verbesserung dieses Textes.

- James, William (1884). What is an emotion? *Mind* 9, 188–205.
- Kenny, Anthony (1963). *Action, emotion, and will*. London: Routledge.
- Kolnai, Aurel (2007). *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Landweer, Hilge (2004). Phänomenologie und die Grenzen des Kognitivismus. Gefühle in der Philosophie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, 467–486.
- Landweer, Hilge (2011). Affektive Intentionalität oder zentrierte Affektivität? In: Jan Slaby, Achim Stephan, Henrik Walter und Sven Walter (Hrsg.), *Affektive Intentionalität*. Paderborn: mentis, 230–251.
- McDowell, John (1994). *Mind and world*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McLaughlin, Brian (2011). Monothematische Wahnstörungen und existenzielle Gefühle. In: Jan Slaby, Achim Stephan, Henrik Walter und Sven Walter (Hrsg.), *Affektive Intentionalität*. Paderborn: mentis, 170–205.
- Musil, Robert (1932/1978). *Der Mann ohne Eigenschaften*. Band II. Aus dem Nachlaß. Reinbek: Rowohlt.
- Nietzsche, Friedrich (1887/2005). *Zur Genealogie der Moral*. In: Mazzino Montinari und Giorgio Colli (Hrsg.), *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 5. Berlin, New York: de Gruyter.
- Nussbaum, Martha (2001). *Upheavals of thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ratcliffe, Matthew (2005). The feeling of being. *Journal of Consciousness Studies* 12, 43–60. [Dt.: in diesem Band, 144–169.]
- Ratcliffe, Matthew (2008). *Feelings of being: Phenomenology, psychiatry, and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Ratcliffe, Matthew (2009). Understanding existential changes in psychiatric illness: The indispensability of phenomenology. In: Matthew Broome und Lisa Bortolotti (Hrsg.), *Psychiatry as cognitive neuroscience: Philosophical perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 223–244.
- Roberts, Robert (2003). *The emotions: An essay in aid of moral psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez Guerrero, Andrés (2011). Gemeinsamkeitsgefühle und Mitsorge: Anregungen zu einer alternativen Auffassung kollektiver affektiver Intentionalität. In: Jan Slaby, Achim Stephan, Henrik Walter und Sven Walter (Hrsg.), *Affektive Intentionalität*. Paderborn: mentis, 252–282.
- Sartre, Jean-Paul (1938/1982). *Der Ekel*. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (1939a/1997). Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: Die Intentionalität. In: ders., *Die Transzendenz des Ego*, Gesammelte Werke, Philosophische Schriften 1, Philosophische Essays 1931–1939. Reinbek: Rowohlt, 33–37.

- Sartre, Jean-Paul (1939b/1997). Skizze einer Theorie der Emotionen. In: ders. *Die Transzendenz des Ego*, Gesammelte Werke, Phil. Schriften 1, Phil. Essays 1931–1939. Reinbek: Rowohlt, 255–321.
- Schmitz, Hermann (1990). *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1993). *Die Liebe*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (2009). *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg: Alber.
- Seibt, Gustav (2008). *Goethe und Napoleon. Eine historische Begegnung*. München: Beck.
- Slaby, Jan (2008). *Gefühl und Weltbezug. Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existentialistischen Konzeption von Personalität*. Paderborn: mentis.
- Slaby, Jan (2011). Möglichkeitsraum und Möglichkeitssinn. Bausteine einer phänomenologischen Gefühlstheorie. In: Kerstin Andermann und Undine Eberlein (Hrsg.), *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*. Berlin: Akademie-Verlag, 125–140.
- Solomon, Andrew (2001). *The noonday demon: An atlas of depression*. London: Scribner.
- Solomon, Robert (1976). *The passions*. New York, NY: Doubleday.
- Solomon, Robert (1988). On emotions as judgments. *Philosophical Quarterly* 25, 183–191.
- Stephan, Achim und Jan Slaby (2011). Affektive Intentionalität, existenzielle Gefühle und Selbstbewusstsein. In: Jan Slaby, Achim Stephan, Henrik Walter und Sven Walter (Hrsg.), *Affektive Intentionalität*. Paderborn: mentis, 206–229.
- Tugendhat, Ernst (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst (2003). *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck.
- Wilutzky, Wendy, Sven Walter und Achim Stephan (2011). Situiertere Affektivität. In: Jan Slaby, Achim Stephan, Henrik Walter und Sven Walter (Hrsg.), *Affektive Intentionalität*. Paderborn: mentis, 283–320.