

Karl Mertens, Jörn Müller (Hrsg.)
Die Dimension des Sozialen

Die Dimension des Sozialen

Neue philosophische Zugänge zu Fühlen,
Wollen und Handeln

Herausgegeben von
Karl Mertens und Jörn Müller

Unter Mitarbeit von Christine Wolf

DE GRUYTER

Gedruckt mit Unterstützung der *Fritz Thyssen* Stiftung

ISBN 978-3-11-034993-1
e-ISBN 978-3-11-034995-5

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Ein Teil der hier versammelten Artikel wurde im Frühjahr 2012 in der Würzburger Residenz im Rahmen eines Symposions zum Thema „Fühlen, Wollen und Handeln als soziale Phänomene“ vorgetragen und diskutiert. Die besondere Intensität der damaligen Diskussionen sowie die unmittelbare Bereitschaft der später hinzugebetenen Autorinnen und Autoren, einen Beitrag für die vorliegende Publikation zu verfassen, bezeugt das lebendige Interesse an der hier vorgeschlagenen sozialen Sicht auf klassische Themen einer Philosophie der Intentionalität. Offenbar stößt deren sozialphilosophische Erörterung derzeit auf breite Zustimmung. Nicht zuletzt machen solche Erfahrungen darauf aufmerksam, dass die Ausbildung wissenschaftlicher Fragestellungen selbst sozial verankert ist. Mitnichten wird darum aber das sozialphilosophische Interesse an den genannten Phänomenen zur bloßen Modeerscheinung. Denn auch noch Aufstieg und Niedergang jeweils angesagter Themen und Trends bestätigen auf einer zweiten Ebene gerade die zeitübergreifende Bedeutung des Sozialen als Medium unserer Verständigung – in der Wissenschaft und in der alltäglichen Diskussion des Intentionalen.

Allen Mitwirkenden sei an dieser Stelle ganz herzlich dafür gedankt, dass sie zum Gelingen des vorliegenden Bandes beigetragen haben. An erster Stelle möchten wir uns bei den Autorinnen und Autoren bedanken, die durch ihre Beiträge wesentliche Hinsichten zu einer facettenreichen sozialphilosophischen Untersuchung der Phänomene des Fühlens, Wollens und Handelns beigesteuert haben. Frau Dr. Grünkorn und dem Verlag de Gruyter danken die Herausgeber für die positive Aufnahme des Projektes sowie für die Hilfsbereitschaft, mit der die Entstehung des vorliegenden Bandes begleitet wurde. Die *Fritz Thyssen* Stiftung hat die Tagung sowie die Drucklegung des Bandes durch einen großzügigen Zuschuss ermöglicht. Unsere Würzburger Hilfskräfte (Angela Böhm, Lara Eicher, David Franz, Felicitas Haber, Thomas Hanslmeier, Vivienne Stein und Jacob Tonner) haben sich um die Korrekturen der Druckfahnen verdient gemacht. Unser herzlichster Dank gilt Frau Christine Wolf für ihre höchst engagierte und ausgezeichnete Hilfe bei der redaktionellen Überarbeitung der einzelnen Beiträge.

Würzburg, im Mai 2014

Karl Mertens und Jörn Müller

Inhalt

Vorwort — V

Karl Mertens und Jörn Müller

Einleitung: Fühlen, Wollen und Handeln als soziale Phänomene — 1

Fühlen

Christoph Demmerling

Geteilte Gefühle?

Überlegungen zur Sozialität des Geistes — 21

Rainer Schützeichel

Fühlen als ein soziales Phänomen

Über responsive und reflexive, geteilte und kollektive Emotionen — 41

Heiner Hastedt

Das Soziale der Gefühle zwischen Involviertsein und Konstitution — 65

Christoph Horn

Liebe als soziales Phänomen: Intersubjektivitätstheorien — 81

Sonja Rinofner-Kreidl

Neid und Ressentiment

Zur Phänomenologie negativer sozialer Gefühle — 103

Eva-Maria Engelen

Empathie

Affektive Perspektivübernahme als soziales Phänomen — 127

Julius Schälke

Sentimentalismus oder Rationalismus?

Von der experimentellen Moralphychologie zur Normativen Ethik — 143

Wollen

Rainer Paris

Blockiertes Wollen

Aspekte einer Theorie der Ratlosigkeit — 171

Jörn Müller

Willensschwäche als inhärent soziales Phänomen — 189

Thomas Buchheim

Soziale Implikationen individueller Handlungsfreiheit — 213

Karl Mertens

Plurales, kollektives und institutionelles Wollen — 227

David P. Schweikard

Die Sozialität intentionaler Einstellungen — 245

Handeln

Christine Chwaszcza

Intentions in Collective Agency: A Third-Person Approach — 263

Hans Bernhard Schmid

Vertrauen im Gemeinschaftshandeln — 287

Guido Löhrer

Geben und Nehmen

Teleologische Erklärungen gemeinsamen Handelns — 313

Ludger Jansen

Gern helf' ich dem Freunde? Pflichten in informellen

Sozialbeziehungen — 333

Monika Betzler

Sekundäre Amoralität

Eine ethische Analyse von Bernhard Schlinks Roman *Der Vorleser* — 351

Markus Heuft

Sprechhandlungen verstehen

Überlegungen zu einer askriptivistischen Sprechakttheorie — 381

Holger Maaß

Wissen als soziales Phänomen

Wissenssoziologische Analysen im Anschluss an Karl Mannheim — 397

Angaben zu den Autorinnen und Autoren — 419

Personenindex — 425

Karl Mertens und Jörn Müller

Einleitung: Fühlen, Wollen und Handeln als soziale Phänomene

Einer klassischen, letztlich auf Aristoteles zurückgehenden anthropologischen Formel zufolge ist der Mensch ein *animal sociale*. Nimmt man den darin ausgedrückten Gedanken ernst, so ist zu erwarten, dass die Sozialnatur als wesensbestimmendes Merkmal des Menschen sich in allen unseren Aktivitäten niederschlägt, also auch unser Fühlen, Wollen und Handeln nachhaltig prägt. Von dieser Überlegung aus böte sich ein konsequenter sozialphilosophischer Ansatz zur Beschreibung und Durchdringung dieser Phänomene an. Sichtet man die philosophische Literatur in diesem Bereich bis in die jüngere Vergangenheit hinein, offenbart sich aber ein gänzlich anderes Bild: Fühlen, Wollen und Handeln werden sehr oft individualistisch oder solitär – um nicht zu sagen: solipsistisch – gedeutet, d. h. als Zustände oder Aktivitäten eines einzigen Trägers, für die das Soziale allenfalls einen Kontext, aber keinen genuinen Konstitutionszusammenhang darstellt. Die Analyse dieser Phänomene im Rahmen der Moralphysikologie wie auch der *philosophy of mind* ist bis in die jüngere Vergangenheit hinein primär auf das Individuum fokussiert bzw. fixiert gewesen. Allerdings gibt es gerade in der neueren Diskussion verschiedene Ansätze, die unsere Rede vom geteilten Fühlen (z. B. bei einer Trauergemeinde), gemeinsamen Wollen (beispielsweise bei einer familiären Reiseplanung) sowie vom gemeinschaftlichen Handeln (etwa bei einem Theaterbesuch im Freundeskreis) nicht als reine *façon de parler* betrachten, sondern mit philosophischem Inhalt zu füllen versuchen.

Im Folgenden soll zuerst in Form einer Art Ausgangsdiagnose der für die klassische und gegenwärtige Philosophie immer noch prägende Individualismus mit einigen Federstrichen gezeichnet werden, wobei auch die abweichenden neueren Trends zur sozialphilosophischen Erfassung von Fühlen, Wollen und Handeln zu erwähnen sind (Abschnitt 1). Vor allem im Anschluss an diese Tendenzen der rezenten Forschung sollen skizzenartig die verschiedenen Dimensionen und Perspektiven charakterisiert werden, in denen der Sozialität eine besondere Bedeutung für das Verständnis von Fühlen, Wollen und Handeln zugewiesen werden kann; diese Richtungen korrelieren mit stärkeren und schwächeren Thesen hinsichtlich des sozialen Charakters der thematischen Phänomene (Abschnitt 2). Hieraus resultieren jeweils spezifische Desiderate und Fragestellungen, wie sie in den nachfolgenden Beiträgen Berücksichtigung finden. Diese sollen zum Abschluss kurz in ihren Inhalten wie in ihren wechselseitigen Bezügen skizziert werden (Abschnitt 3).

1 Der konstitutive Individualismus der klassischen und gegenwärtigen Philosophie

Die Auffassung, dass Fühlen, Wollen und Handeln auf der Ebene des Individuums angesiedelt sind, reicht weit in die philosophische Tradition zurück. Aristoteles bezeichnet das Tun (*poiein*) als eine seiner zehn für das Verständnis der Wirklichkeit grundlegenden Kategorien.¹ Dabei handelt es sich um eine sog. akzidentelle Kategorie, also um etwas, das nicht wesenhaft und an sich existiert, sondern immer nur an einem Träger auftritt. Dieser Träger ist die erste Kategorie, die Substanz (*ousia*), also das selbstständig existierende Einzelding, dem weitere akzidentelle Bestimmungen (Qualität, Quantität, Zeit etc.) anhängen. Ontologisch ist somit die Substanz bei Aristoteles als Subjekt des Handelns bestimmt, was sich auch auf der Ebene der moralpsychologischen Analyse in der *Nikomachischen Ethik* bestätigt findet: Handlungen verdanken sich einer Entscheidung (*prohairesis*), die durch das Zusammenspiel eines Strebens bzw. Wunsches und einer praktischen Überlegung zustande kommt. Handlungen lassen sich also primär aus internen Zuständen des handelnden und fühlenden Individuums heraus verstehen und erklären.²

Damit ist zugleich das Erklärungsmuster präfiguriert, das auch in der gegenwärtigen analytischen Handlungstheorie im Anschluss an Donald Davidson (1980) vorrangig in Gebrauch ist. Handlungen gehen kausal zurück auf *belief-desire pairs*: Mein Gang zur Eisdiele lässt sich restlos dadurch erklären, dass ich den Wunsch habe, ein Eis zu essen (*desire*), gepaart mit der Überzeugung (*belief*), dass dieses Verlangen in der Eisdiele gestillt werden kann. Für die Analyse absichtlichen Handelns ist demnach der Rekurs auf innere intentionale Zustände des Subjekts konstitutiv.

Nun hat sich in den letzten drei Jahrzehnten auch die analytische Handlungstheorie zunehmend mit dem sozialen Handeln, genauer mit dem Wir-Handeln bzw. mit kollektiven Handlungen befasst.³ Allerdings bleiben auch die modernen Klassiker dieser Debatte in ihren Analysen wesentlich individualistisch

1 Vgl. Aristoteles, *Kategorien*, Kap. 9, 11b 1–8.

2 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* III 5, 1113a 2–14, sowie VI 2, 1139a 31 – b 5. Zur Handlungstheorie bei Aristoteles vgl. die Beiträge in Corcilius/Rapp 2008.

3 Wir beschränken uns hier auf die Erwähnung der analytischen Tradition, die den Hauptbezugspunkt der gegenwärtigen handlungstheoretischen Debatten liefert. Für wichtige Impulse für eine Bestimmung des Handelns als soziales Phänomen im Bereich der Phänomenologie oder der frühen Soziologie sei verwiesen auf Schmid 2005 sowie Schmid/Schweikard 2009, 21 ff.

orientiert.⁴ Inzwischen ist daher der Individualismus innerhalb der analytischen Tradition selbst zur Zielscheibe grundsätzlicher Kritik geworden,⁵ wobei sich diese zu Recht gelegentlich auf Einsichten der phänomenologischen Tradition beruft.⁶ Dabei wird im Allgemeinen die Unangemessenheit des Individualismus für die Untersuchung des sozialen Handelns herausgestellt.

Im Bereich des Fühlens und des Wollens stellt sich die Situation analog dar: Auch hier wird das substantiell gedachte Individuum von der philosophischen Tradition bis in die Gegenwart weitgehend als Träger des emotionalen bzw. volitionalen Bewusstseins aufgefasst. Während sich jedoch gegen die individualistischen Versuche einer Erklärung sozialer Phänomene des Handelns alternative Ansätze formiert haben – besonders prägnant in den systemtheoretischen Überlegungen von Niklas Luhmann⁷ –, scheinen diese mit Blick auf Gefühle oder Absichten nicht ohne Weiteres übertragbar zu sein. Offenbar kommen nur Individuen als Kandidaten für die Trägerschaft von Emotionen und Intentionen bzw. Volitionen in Frage.

Nach Aristoteles sind Gefühle Leidenschaften (*pathê*), die dem Menschen widerfahren, also an ihm im Sinne des kategorialen Substanz-Akzidenz-Schemas auftreten.⁸ Sie gehören wesentlich zur akzidentellen Kategorie der Qualität, d. h. mit ihnen wird eine bestimmte Verfasstheit der einzelnen Substanz ausgedrückt. Die Entstehung dieser Gefühle verdankt sich bei Aristoteles zwar nicht allein dem Innenleben des Menschen, insofern äußere Situationen und Ereignisse für seine emotionalen Reaktionen kausal bedeutsam sind; aber die konstante Bezugsgröße für die primär tugendethisch inspirierte Betrachtung der Gefühle bei Aristoteles bleibt doch das Individuum.

Das ändert sich auch nicht in David Humes grundlegender Analyse der Gefühle im dritten Teil seines *Treatise of Human Nature*, einem bedeutenden Referenztext gegenwärtiger emotionstheoretischer Debatten: Gefühle werden hier v. a. als eine bestimmte Form des Welt- und Selbstverhältnisses des einzelnen Menschen begriffen, die sich seiner inneren Konstitution und seinen Reaktionen auf die physische und soziale Umwelt verdanken. Hume und den an ihn anknüpfenden modernen Interpreten in der *philosophy of mind* geht es eher um die Freilegung der psychologisch-assoziativen Vorgänge, die zur Konstitution der individuellen inneren Gefühlswelt führen. Für das Mittelalter und die Neuzeit ist

4 Vgl. beispielsweise Tuomela 1984, Tuomela/Miller 1988, Searle 1990 und 1995 oder auch Bratman 1999.

5 Vgl. z. B. Stoutland 1997; Baier 1997; Baltzer 1999; Schweikard 2011.

6 Vgl. hierzu besonders Schmid 2005.

7 Dabei wird freilich tendenziell die Struktur *intentionaler* Handlungen aufgelöst.

8 Vgl. Aristoteles, *Kategorien*, Kap. 8, 9a 33–10a 10.

dabei sicherlich auch die spätestens mit Augustinus einsetzende Betonung der Innerlichkeit als eine Konstitutionsbedingung des Selbst bzw. der Subjektivität ein verstärkender Faktor (vgl. Taylor 1989). Dieser Trend zur Innerlichkeit betont zweifelsfrei den schon in der Antike grundgelegten Individualismus in der neuzeitlichen Philosophie des Geistes noch einmal nachhaltig zu Lasten der sozialen Perspektivik. Nicht zuletzt die vom *ego als res cogitans* aus konzipierte Bewusstseinsphilosophie von Descartes tendiert hier zu einer nicht-sozialen Deutung von Gefühlen als individuellen *cogitationes*.⁹

Die soziale Dimension von Gefühlen ist jedoch durchaus Thema in klassischen und neueren Überlegungen zur Auszeichnung und Bestimmung spezifisch sozialer Gefühle. Diesen galt beispielsweise schon das Interesse der antiken Rhetorik und Poetik oder der Gefühlsethik bzw. Gefühlsmoral bei Shaftesbury und Hutcheson sowie später bei Scheler. In der Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts werden soziale Gefühle thematisch in wichtigen Teilen der phänomenologischen Tradition sowie neuerdings auch im Umkreis der analytischen Philosophie.¹⁰ Zudem finden sich Versuche, die emotionale Sphäre nicht nach individualistischer Maßgabe, sondern grundsätzlich als Produkt einer sozialen Verständigung zu bestimmen, im Rahmen des klassischen amerikanischen Pragmatismus (z. B. bei George Herbert Mead).

Sofern Wollen nicht einfach nur als rationales Streben im Sinne der Antike, sondern in Anlehnung an Augustinus – der gewissermaßen der „Erfinder“ des bis in die Moderne wirksamen Willensbegriffs ist (vgl. Horn 1996) – als dezisionistischer Akt der Auswahl zwischen verschiedenen verfügbaren Alternativen verstanden wird, ist ebenfalls eine Fokussierung auf das Individuum als Entscheidungsträger diagnostizierbar. Zwar verschiebt sich die Bezeichnung des Trägers von der Substanz hin zur Person (vgl. Kobusch 1997); aber auch die Person wird weiterhin überwiegend als *rationalis naturae individua substantia* (Boethius), mithin als individuierte Kategorie verstanden. Der Wille als Vermögen ist dabei das Zentrum der individuellen Personalität; betont wird im Fahrwasser der augustianischen Tradition v. a. dessen quasi-substantielle Selbstständigkeit sowie seine kausale Selbstverfügbarkeit: „Denn was liegt so sehr am Willen wie der Wille selbst“?¹¹ Die soziale Dimension des Wollens rückt dadurch naturgemäß in den Hintergrund.

In der Neuzeit wird der Wille zwar teilweise auch in einer kollektiven Dimension wahrgenommen, wie etwa in der Rousseau'schen Differenz von *volonté*

⁹ Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Rainer Hastedt in diesem Band.

¹⁰ Vgl. z. B. Stein 1922; Walther 1923; Gurwitsch 1977; Goldie 2000; Voss 2004; Krebs 2009.

¹¹ Augustinus, *De libero arbitrio* I, 12, 26: „Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?“

de tous und *volonté générale*, aber diese v. a. in rechtlichen und politischen Kontexten angesiedelte Figur ist insbesondere auf der Ebene der theoretischen Analyse kaum weiter verfolgt worden. Das lag zumindest teilweise an der grundsätzlichen Diskreditierung des Willenskonzepts in der angelsächsisch-analytischen *philosophy of mind* im Anschluss an Gilbert Ryle.¹² Aber auch die volitionalistischen Theorien, die in den letzten Jahren in der Handlungstheorie wieder an Gewicht gewonnen haben, interessieren sich für das Wollen nur als eine zusätzliche explanatorische Größe, die bei individuellen rationalen Akteuren über die *belief-desire pairs* hinaus angenommen werden muss, um intentionales Handeln zu erklären.¹³ Angesichts der Aufgaben, die insbesondere eine zureichende Untersuchung des institutionellen Handelns bewältigen muss, ist jedoch zu überlegen, ob damit nicht eine unangemessene Reduktion des analytischen Instrumentariums vorgenommen wird. In diese Richtung weisen zumindest jüngere Forschungen zum Phänomen der kollektiven Intentionalität.¹⁴ Tief sitzt dabei allerdings die Angst vor dem Gespenst eines kollektiven „Gruppengeistes“.¹⁵

2 Der *social turn*: die Dimension des Sozialen

Vor dem Hintergrund der immer noch spürbaren Dominanz des Interesses an den individuellen Phänomenen – in der Philosophiehistorie ebenso wie in der Gegenwartphilosophie – ist die sozialphilosophische Durchdringung von Fühlen, Wollen und Handeln ein nicht von der Hand zu weisendes Desiderat: Erforderlich ist daher eine Art philosophischer *social turn*, dessen Aufgabe die systematische Erschließung der sozialen Dimension aller menschlichen Aktivitäten und Erfahrungen ist. Dabei gilt es, die im programmatischen Singular angesprochene Dimension des Sozialen in ihren Manifestationen genauer zu artikulieren und die noch etwas vage Redeweise von der Sozialität des Fühlens, Wollens und Handelns schärfer zu konturieren. Bei näherem Hinsehen liegt hier nämlich eine Mehrdeutigkeit vor, deren Explikation bereits das Problemverständnis schärft. – Man kann zwei Arten von Perspektiven unterscheiden, in denen Fühlen, Wollen und Handeln als soziale Phänomene thematisch werden:

(1) Der sich unmittelbar aufdrängende Zugang besteht in der Identifikation und Sichtung von einzelnen Phänomenen in den drei Teilbereichen, die von vorne-

¹² Vgl. die beißende Kritik von Ryle 1949, Kap. 3.

¹³ Vgl. exemplarisch Wallace 1999.

¹⁴ Vgl. etwa Pettit 2003.

¹⁵ Zu dieser Diagnose vgl. Schmid 2009 sowie Baier 1997.

herein einen unverkennbar sozialen Stempel tragen, insofern sie überhaupt nicht rein individualistisch zu konzeptualisieren sind. Um einige konkrete Beispiele und die damit verknüpften Problemfelder zu benennen:

(a) Sympathie, Scham und Neid stellen genuin soziale *Gefühle* dar, insofern ihr wesentlicher Gehalt durch den Bezug auf (bestimmte) Mitmenschen konstituiert wird: Ebenso, wie man mit anderen fühlt, schämt man sich vor anderen (z. B. seiner Familie, seinen Kollegen etc.) oder ist auf andere neidisch. Dabei ist zu klären, wie diese Gefühle hinsichtlich ihrer Gehalte genau strukturiert sind. Von besonderem Interesse ist hier v. a. das komplexe Zusammenspiel von Selbst- und Fremdwahrnehmung, das in ihnen vorzuliegen scheint. Ebenso bedenkenswert sind – insbesondere hinsichtlich einer möglichen kollektiven Trägerschaft des Fühlens – Auffassungen, denen zufolge gefühlte Atmosphären eine erfahrbare überindividuelle Realität ausprägen.¹⁶

(b) Im Bereich des *Wollens* gibt es neben individuellen Absichten offensichtlich auch kollektive bzw. institutionelle Formen von Intentionalität, wie z. B. den „Willen des Gesetzgebers“. Wenn man das nicht als bloße Metapher abtun möchte, wirft dies aber sofort einige Fragen hinsichtlich der Trägerschaft solcher Phänomene auf: Warum ist die Rede vom Willen einer Institution letztlich nicht reduzierbar auf eine bloß numerische Aggregation aller an ihr Beteiligten (also z. B. der die gesetzgebende Körperschaft bildenden Parlamentarier)? Wie kann man so etwas wie Intentionalität wirklich „teilen“?¹⁷ Hier spielen, ebenso wie im Bereich des kollektiven Handelns, verschiedene Problemstellungen der sozialen Ontologie eine wichtige Rolle, die einer näheren Prüfung bedürfen.¹⁸

(c) Gerade im Bereich der Handlungstheorie hat das Konzept des „gemeinsamen *Handelns*“ in jüngster Vergangenheit starke Beachtung gefunden, was sich am Beispiel des Spazierengehens mit Freunden ebenso exemplifizieren lässt wie an der konzertanten Aufführung eines Streichquartetts. So naheliegend die oft diskutierten Beispiele auch erscheinen, vieles ist hier noch ungeklärt, insbesondere im Blick auf das genaue begriffliche Verständnis solcher Phänomene. Umstritten ist bereits die Frage nach der Lokalisierung der Trägerschaft der Handlung: Handeln die an einem Gemeinschaftshandeln beteiligten Individuen oder handelt die Gruppe? Darüber hinaus ist die Art des kollektiven Handelns genauer zu bestimmen: Wie unterscheidet es sich z. B. von bloß koordiniertem Verhalten? Ist der

¹⁶ Vgl. z. B. Gurwitsch 1977, 176; Schmitz 2002.

¹⁷ Die gleiche Frage stellt sich natürlich auch in Bezug auf Gefühle. Vgl. hierzu neuerdings Krebs 2013, die in ihren Überlegungen an Scheler und Stein anschließt.

¹⁸ In diesem Zusammenhang ist z. B. die von Gilbert (1989, 2000, 2006) angeregte Diskussion um die Annahme von ‚Pluralsubjekten‘, die durch gemeinsame ‚joint commitments‘ zusammengehalten werden, als eine mögliche Richtung zu nennen.

Rekurs auf eine geteilte Intentionalität oder sogar auf gemeinsame Werte erforderlich, um dieses Phänomen in seiner Eigenständigkeit zu erfassen? Die Schwierigkeiten scheinen dafür zu sprechen, dass soziale Handlungen im Sinne einer Typologie genauer zu differenzieren sind und verschiedene Formen des gemeinsamen Handelns unterschieden werden müssen (etwa soziales, kollektives, kooperatives, institutionelles Handeln; emphatisches und nicht-emphatisches Gemeinschaftshandeln etc.).

Die philosophische Untersuchung eigentümlich sozialer Gefühle, Absichten und Handlungen bezieht sich somit sowohl auf deren Trägerschaft als auch auf ihre Inhalte. Hierbei ist zu prüfen, ob bzw. wie sich diese beiden Aspekte der Analyse gegenseitig bedingen. Auf jeden Fall kann man in diesem Zusammenhang die These vertreten, dass zumindest die genannten Phänomene ohne eine angemessene Berücksichtigung des Sozialen nicht erfassbar sind.

(2) Die Rede von der Sozialität ist aber noch einer stärkeren Lesart zugänglich, die den Fokus der möglichen Untersuchung erheblich ausweitet: Die unter (1) erwogenen Spezifikationen lassen nämlich erst einmal die Möglichkeit offen, dass die jeweils herausgestellte soziale Dimension letztlich doch nur im Ausgang von einer grundlegend individuellen und gewissermaßen vor-sozialen Konstitution der genannten Phänomene zu verstehen bzw. zu erklären ist. Ihre soziale Komponente wäre dann *sekundär* oder derivativ. Demgegenüber sollte man jedoch prinzipiell erwägen, ob und inwieweit Fühlen, Wollen und Handeln sogar *primär* sozialen Charakter haben. In diesem Fall wären sie wesentlich sozial konstituiert. Aus der Untersuchung einzelner bzw. spezifischer Phänomene ließen sich dann möglicherweise allgemeine Deutungskategorien gewinnen, die für das Verständnis bzw. für die Triftigkeit einer umfassenderen sozialen Konstitution *jeglicher* Form des Fühlens, Wollens und Handelns von Bedeutung sind.

Zu thematisieren ist in diesem Zusammenhang insbesondere die Rolle von sozialen Zuschreibungen, wie sie der zeitgenössische Askriptivismus stark macht: Gewinnen die Phänomene von Fühlen, Wollen und Handeln ihren Gehalt im Wesentlichen durch Zuschreibungen anderer?¹⁹ Die nachhaltige Kritik am „Mythos des Gegebenen“ (Sellars) in der Erkenntnistheorie, also an der Auffassung, dass die Basis unseres Wissens in rohen Sinnesdaten bzw. Vorstellungsinhalten liegt, lässt sich auch auf die hier thematischen Phänomene übertragen. Gerade in Bezug auf Fühlen und Wollen scheint es plausibel zu erwägen, dass deren Bestimmtheiten erst im Kontext sozialer Verständigung entwickelt werden. Diese

¹⁹ Zum Askriptivismus vgl. den klassischen Artikel von Hart 1949 sowie zur neueren Diskussion exemplarisch Stoecker 2007. Vgl. auch den Beitrag von Markus Heuft in diesem Band.

werden von Individuen in Lernprozessen angeeignet und stehen ihnen zur Charakterisierung ihrer eigenen emotionalen und volitionalen Zustände zur Verfügung. Oft genug rätselt man ja auch, was genau man gerade fühlt bzw. was man denn nun in einer bestimmten Situation wirklich will. Die Rede vom eigenen Fühlen und Wollen beruht gemäß der skizzierten Auffassung auf Selbstzuschreibungen, die ihrerseits nicht instinktiv erfolgen, sondern wesentlich sozial konstituiert sind: Welche Gefühle wir beim Verlust eines nahen Angehörigen empfinden – ob Trauer, Wut oder Verzweiflung – wird wesentlich durch die Weisen unseres sozialen Umgangs bestimmt.

Auch die Konstitution und das Verständnis unserer eigenen Handlungen sind eingebettet in Kontexte, die nicht auf die Selbstwahrnehmung aus der Perspektive der ersten Person reduzierbar sind, sondern auf den für Handlungen im Vollsinn des Wortes erforderlichen sozialen Rahmen verweisen. Deutlich wird dies insbesondere in den Zusammenhängen, in denen Kinder aufgrund bestimmter Handlungszuschreibungen lernen, was und wie sie etwas tun bzw. nicht tun, aber zu tun haben (ein einfaches Beispiel ist das Zähneputzen, ein komplexeres das Lügen). Hierbei scheint auch der unbestreitbaren sprachlichen Vermitteltheit unseres Fühlens, Wollens und Handelns eine grundlegende Bedeutung zuzukommen. Schon Aristoteles hat auf die enge Verzahnung der politischen Natur des Menschen mit der Sprachbegabung als *Humanum* hingewiesen: Der spezifische Status des Menschen als politisches Sozialwesen liegt gerade darin begründet, dass er ein *zôon logon echon* ist, das sich mittels der Sprache über das Gute und Gerechte verständigen kann.²⁰ Quasi in umgekehrter Richtung hat Wittgenstein den sozialen Charakter der Sprache und des Sprechens betont, so dass hier eine Reihe von wechselseitigen, sozialphilosophisch näher zu durchleuchtenden Konstitutionszusammenhängen anzunehmen ist.

Auch in Bezug auf diese stärkere These bzw. Lesart von der Sozialität des Fühlens, Wollens und Handelns stellen sich viele Fragen, die nicht zuletzt in grundlegender Weise das vom Askriptivismus in Anspruch genommene Konzept der Zuschreibung selbst betreffen. Dieses ist etwa mit Blick auf folgende Probleme näher zu untersuchen und zu konturieren: Wie werden interne oder externe Zuschreibungen bestätigt, kritisiert oder auch revidiert? Inwieweit sind dabei normative Forderungen impliziert? Wie ist das Verhältnis der Perspektiven der ersten und der dritten Person bei Zuschreibungen genauer zu bestimmen? Und welche methodischen Entscheidungen sind mit der Beantwortung dieser Fragen für die Analyse emotionaler, volitionaler und praktischer Grundbegriffe verbunden?

²⁰ Vgl. Aristoteles, *Politik* I 2, 1253a 1–18.

Im Spannungsfeld dieser beiden Zugänge bzw. Lesarten und der mit ihnen verbundenen Fragen und Problemstellungen bewegen sich die nachfolgenden Beiträge. Die Zielsetzung des vorliegenden Bandes ist dabei einerseits die grundsätzliche Auslotung des konstruktiven Potentials, das im Verständnis von Fühlen, Wollen und Handeln unter dem Gesichtspunkt der Sozialität – in der oben charakterisierten Doppeldeutigkeit – liegt; andererseits geht es um die weitere begriffliche und analytische Entwicklung der in diesem Bereich bereits sichtbaren Forschungstendenzen. Nachdem vor allem das Fühlen und Handeln in den letzten Jahren verstärkt in der *philosophy of mind* und in der Handlungstheorie thematisiert worden sind – wobei selbst noch in der kritischen Auseinandersetzung das Hauptaugenmerk meist auf der individualistischen Perspektivierung lag²¹ –, dürfte die Zeit nun reif sein für eine direkte Fokussierung der eigentümlich sozialen Dimensionen dieser Phänomene, unter zusätzlichem Einschluss des Wollens. Der vorliegende Band ist demgemäß als ein Beitrag zur fortschreitenden Entfaltung des zuvor skizzierten *social turn* intendiert.

Für diese Zwecke erscheint ein multiperspektivischer Zugang angemessen, mittels dessen die Möglichkeiten und Grenzen einer Analyse der Dimension des Sozialen im Bereich der untersuchten Phänomene auf verschiedenen Ebenen deutlich werden können. Folgende Perspektiven finden dabei im vorliegenden Band besondere Berücksichtigung:

(i) Fühlen, Wollen und Handeln werden in der gegenwärtigen Forschung v. a. von zwei zeitgenössischen Strömungen intensiv diskutiert, nämlich von der analytischen Philosophie und der Phänomenologie. Diese Zugänge sind durchaus verschieden und stehen partiell auch in einem Konkurrenzverhältnis zueinander: Während analytische Philosophen ihr Hauptaugenmerk meist auf das begriffliche Verständnis der Phänomene im Ausgang von einer Untersuchung ihrer verschiedenen Formalobjekte richten und möglichst umfassende Klassifikationen erarbeiten möchten, geht es der Phänomenologie stärker um eine Analyse der qualitativen Erfahrung dieser Zustände (nicht zuletzt in ihrer leiblichen Verankerung). Aufgrund des produktiven Spannungsverhältnisses zwischen analytischem und phänomenologischem Philosophieren liegt ein Schwerpunkt des Bandes auf diesen beiden Strömungen und den durch ihre Konkurrenz aufgeworfenen Debatten.

(ii) Daneben soll auch die historische Tiefendimension der Problemformulierung und -analyse mitbedacht werden. Denn sowohl die Desiderate der inhaltlichen Erörterung als auch die individualistische Grundorientierung der Philosophie des Fühlens, Wollens und Handelns scheinen mit historisch tief

21 Vgl. exemplarisch Döring 2009 (für Gefühle) und Horn/Löhrer 2010 (für Handlungen).

verwurzelten Intuitionen zusammenzuhängen. Trotzdem stellt sich die Frage, inwieweit nicht doch auch schon im philosophiegeschichtlichen Kontext Ressourcen zu einer sozialen Sichtweise dieser Phänomene bereit liegen.

(iii) Gerade in ihrer sozialen Perspektivierung und Fundierung sind Fühlen, Wollen und Handeln natürlich keineswegs allein Gegenstand der Philosophie. Insbesondere die empirische Erforschung dieser Phänomene hat in den letzten Jahren signifikante Fortschritte ermöglicht. Um dieser interdisziplinären Dimension zumindest ansatzweise Rechnung zu tragen, kommen auch gezielt Forschungen aus dem Kreis der Soziologie zu Wort, die ohnehin diese Themen in regem Kontakt mit der Philosophie entfalten.

Mittels dieser methodisch unterschiedlichen Reflexionsansätze, die sich allerdings vielfältig berühren, lassen sich die Phänomene von Fühlen, Wollen und Handeln in ihren genuin sozialen Dimensionen auf fruchtbare Art und Weise neu modellieren, wie die nachfolgend kurz vorzustellenden Beiträge belegen.

3 Die Beiträge dieses Bandes

Die Sektion zum Thema *Fühlen* wird eröffnet von Christoph DEMMERLING, der die unterschiedlichen philosophischen Ansätze zur Konzeptualisierung von Gefühlen kritisch diskutiert: Die Grenzen des innerhalb der Philosophie des Geistes dominanten individualistischen Paradigmas werden vor Augen geführt, indem für Gefühle gezeigt wird, dass sich diese nicht ausschließlich im Rückgriff auf intrinsische Eigenschaften eines Individuums bestimmen lassen, sondern auf konstitutive Weise mit sozialen Praktiken zusammenhängen. Demmerling tendiert also zu der oben skizzierten stärkeren These, gemäß der Gefühle in ihrem Grundgehalt soziale Phänomene sind – und zwar zum einen, weil man sie mit anderen Personen teilen kann, und zum anderen, insofern sie geteilte Perspektiven und Erwartungen voraussetzen, die sich vor allem in Gefühlsnormen manifestieren.

In eine ähnliche Richtung weisen die emotionssoziologisch fundierten Überlegungen von Rainer SCHÜTZEICHEL, der Gefühle in den handlungstheoretischen Kontext einbettet, indem er einen konstitutiven Zusammenhang zwischen Emotionen, Handlungskonfigurationen und Intentionen konstatiert. Er differenziert dabei zwischen verschiedenen Formen der Sozialität der Emotionen, die sich danach unterscheiden lassen, ob ein Akteur in einem Modus der Ich-Intentionalität („Ich-Modus“) oder in einem Modus der Wir-Intentionalität („Wir-Modus“) agiert. Im „Ich-Modus“ handelt ein Akteur, wenn er sich intentional auf die Emotionen (und damit auf die Wünsche und Überzeugungen) eines anderen

Akteurs bezieht; im „Wir-Modus“ handelt er, wenn er sich als Mitglied einer Gruppe oder Gemeinschaft betrachtet.

Rainer HASTEDT vertritt schließlich dezidiert die starke Lesart einer überindividuellen bzw. sozialen Konstitution von Gefühlen, die in ihrer prinzipiellen Sprachlichkeit wurzelt, ohne darin vollkommen aufzugehen. Ausgehend von Wittgensteins anti-cartesianischem Privatsprachenargument lässt sich das Soziale der Gefühle als Konstitutionsbeziehung verstehen: Gefühle sind nicht einfach authentisch vorhanden, sondern basieren immer schon auf sozialen Interpretationen. Selbst die von Phänomenologen in den Mittelpunkt des Gefühlsverständnisses gerückte Leiblichkeit hat nach Hastedt letztlich soziale Bezüge – ebenso wie das Gehirn als soziales Organ verstanden werden kann.

Während die ersten drei Beiträge der grundlegenden Frage nach der konstitutiven Sozialität von Gefühlen überhaupt gewidmet sind, wenden sich die drei nachfolgenden der begrifflichen und phänomenologischen Analyse spezifisch sozialer Gefühle zu. Den Auftakt macht die Auseinandersetzung von Christoph HORN mit der Konzeptualisierung der Liebe. Hier werden zuerst die verschiedenen Redeweisen von „Liebe“ bzw. „lieben“ semantisch seziert, um auf dieser Grundlage einen Katalog von Anforderungen an eine angemessene philosophische Theorie der Liebe zu formulieren. Diese Überlegungen fundieren die kritische Würdigung verschiedener Ansätze in der gegenwärtigen Debatte, nämlich der Emotions-, der Anerkennungs- und der Volitionstheorien. Im Ergebnis stellt Horn fest, dass eine Intersubjektivitätstheorie der Liebe (im Anschluss an Nozick) dem Phänomen ebenso wie den begrifflichen Anforderungen in diesem Bereich am Besten gerecht wird. Diese Überlegenheit liegt nicht zuletzt darin begründet, dass nur Intersubjektivitätstheorien das Moment der Gemeinschaftlichkeit als fundamentales Moment von Liebe überhaupt adäquat erfassen: Durch intensive wechselseitige Perspektivübernahme bildet sich zwischen den Liebenden ein genuines „Wir“ heraus.

Gilt Liebe als Inbegriff einer positiven Emotion, so stehen am anderen Ende der Skala ausgeprägt negative soziale Gefühle. Sonja RINOFNER-KREIDL wendet sich exemplarisch der Phänomenologie zweier solcher, eng miteinander verbundener Emotionen zu: dem Neid und dem Ressentiment. Dabei liegt der Fokus zuerst auf den Selbst- und Fremdverhältnissen, die sich in Neidgefühlen manifestieren. Auf einer existenziell-zeitlichen Ebene wird hier folgende Struktur verdeutlicht: Ich beneide den anderen um mein Leben, nämlich um das Leben, das ich gehabt haben könnte. Dabei kommt auch die Erscheinung des kollektiven Neids zur Sprache. Darauf aufbauend werden – im Anschluss an Scheler – die dynamischen Aspekte von Neidgefühlen im Kontext der Ressentimentbildung untersucht, wobei das Umschlagen von Neid in Hass besondere Berücksichtigung findet.

Während Hass und Neid eine affektive Distanzierung des Gefühlsträgers gegenüber der gehassten bzw. beneideten Person intendieren, steht Empathie für eine nach- bzw. mitvollziehende emotionale Einstellung gegenüber anderen. Eva-Maria ENGELEN konturiert Empathie in ihrem Beitrag – unter Berücksichtigung neuerer evolutionsbiologischer und neurowissenschaftlicher Befunde – als soziales Phänomen, nämlich als affektive Perspektivübernahme, die eine soziale Orientierung ermöglicht. Empathievermögen ist dabei generell nicht unabhängig von den Emotionen zu sehen, auf die es sich bezieht. Die Identifizierung und Semantisierung dieser Gefühle geht ihrerseits grundsätzlich in sozialen Zusammenhängen vor sich. Der gerade in normativer Sicht erforderliche Erwerb des Empathievermögens erfolgt deshalb auch gemeinsam mit der Einübung der menschlichen Grundemotionen.

Die Konsequenzen aus dem fehlenden bzw. unterentwickelten Erwerb des Empathievermögens zeigen sich besonders deutlich bei Psychopathen, die zwar über hinreichend ausgeprägte rationale Fähigkeiten zum Verständnis der von ihnen verletzten Normen verfügen, aber unter einer empathischen Farbenblindheit leiden. Auf der Basis solcher klinischen Befunde und anderer empirischer Evidenzen untersucht Julius SCHÄLIKE, welche Rolle Gefühle für das soziale Leben – insbesondere in Gestalt der gesellschaftlich vermittelten Aneignung von Moral – spielen. Die metaethisch motivierte Ausgangsfrage lautet dabei, ob moralische Normen in Emotionen (Sentimentalismus) oder in der Vernunft (Rationalismus) gründen. Auf der Basis vielfältiger wissenschaftlicher Erkenntnisse zur moralischen Urteilsbildung im Alltag kritisiert Schälike verschiedene rationalistisch imprägnierte ethische Ansätze (Kontraktualismus, Kantianismus und Utilitarismus) und plädiert im Gegenzug für eine sentimentalistische normative Ethik.

Die dem Thema *Wollen* gewidmete Abteilung wird mit zwei Beiträgen eröffnet, die sich mit defizienten Erscheinungen dieses Phänomens beschäftigen: Zuerst entwickelt Rainer PARIS für das blockierte Wollen eine soziologisch fundierte Theorie der Ratlosigkeit als eines elementaren Gefühls von Orientierungslosigkeit und sozialer Isolation. Der Ratlose ist gleichsam „eingemauert“ in die Perspektive und Problemsicht, die er mitbringt und von der er nicht abrücken kann; guter Rat muss deshalb versuchen, diese Restriktion zu durchbrechen und die Wahrnehmung des Ratsuchenden zu flexibilisieren. Für eine Überwindung der Ratlosigkeit ist es weiterhin nötig, dass der diffuse Wunsch nach Problemlösung durch Überlegen in einen konturierten und verstetigten Willen überführt wird. Um diesen Prozess näher zu beschreiben, wird eine Unterscheidung von Ratlosigkeit, Ratbedürftigkeit und Ratsuche vorgeschlagen. Abschließend wird nach dem Verhältnis von individueller und kollektiver Ratlosigkeit gefragt, mit dem Ergebnis, dass die

existenzielle Qualität der Ratlosigkeit letztlich doch auf das Individuum beschränkt bleibt.

Während das durch Ratlosigkeit blockierte Wollen trotz seiner notwendigen sozialen Therapie demnach eher individualistisch zu konzipieren ist, konturiert Jörn MÜLLER das klassische Problem der Willensschwäche als inhärent soziales Phänomen. Wie sich im Anschluss an Aristoteles zeigen lässt, erfolgt die Zuschreibung von Willensschwäche wesentlich über eine sozial bestimmte Normerwartung, die sich an der einem normalen Akteur grundsätzlich zu unterstellenden Fähigkeit zur Selbstkontrolle orientiert. Über diese sozialen Erwartungshaltungen lassen sich sowohl ein gehaltvoller Begriff des Willens als auch ein normatives Modell von Willensstärke und -schwäche entwickeln. Willensschwäche ist als Eigenschaft von Personen so zwar kein ausschließlich durch soziale Zuschreibung konstituiertes Phänomen, aber eine überzeugende Explikation von Willensschwäche als Erklärungs- und Zuschreibungsbegriff kann in deskriptiver wie auch in normativer Hinsicht ohne Berücksichtigung ihrer sozialen Dimension nicht geleistet werden. Dies belegt auch die bei willensschwachem Handeln grundsätzlich involvierte Freiheitsbedingung, die auf gesellschaftlich definierte Erwartungshaltungen bezogen ist.

Dem für willenschwaches Handeln notwendig vorausgesetzten Konzept von individueller Freiheit widmet sich in sozialphilosophischer Perspektive Thomas BUCHHEIM im Anschluss an Überlegungen von Leibniz, Schelling, Kant und Hegel. Aus fünf definitorischen Merkmalen der individuellen Freiheit werden dabei vier Argumente für die essentielle Sozialität individuell freien Handelns entwickelt. Handlungs- und Willensfreiheit werden diesem Ansatz zufolge grundsätzlich unter den Bedingungen der sozialen Existenz des Menschen aktualisiert. Dies umfasst neben der sozial kenntlichen sprachanalogen Formulierung des Handelns und der Herstellung eines Zusammenhangs der individuellen Aktivitäten mit allgemein vorgegebenen Normen v. a. den Aspekt, dass die Person in ihrer freien Handlung sich immer auch an anderer und andere an ihrer Stelle denkt. Die Sozialität der Freiheit liegt somit wesentlich darin, dass das Individuum nur in Stellvertretung von möglichen anderen frei handelt.

Der Frage, ob sich über eine stets sozial zu denkende Willens- und Handlungsfreiheit des Individuums hinaus auch hinsichtlich der Trägerschaft sinnvoll von einem genuin pluralen Wollen sprechen lässt, widmet sich der Beitrag von Karl MERTENS: Können soziale Entitäten wie Gruppen, Gemeinschaften und Institutionen wirklich etwas wollen, oder ist die Verwendung von Willensbegriffen in diesem Kontext eine bloße Redeweise, die auf oberflächlichen Analogien mit dem individuellen Wollen beruht? Hierbei wird einerseits dafür argumentiert, dass es kooperative Handlungen gibt, die auf einem individuell vielfältigen (pluralen) Wollen der beteiligten Akteure beruhen; die Gemeinsamkeit des Wollens ergibt

sich dabei allenfalls als Ergebnis der Interaktionen. Demgegenüber wird andererseits zu zeigen versucht, dass sich bestimmte Formen des sozialen Handelns, nämlich kollektives und institutionelles Handeln, nur verstehen lassen, wenn man bei ihrer Analyse auf ein überindividuelles Wollen rekurriert. Der so greifbar werdenden kollektiven Intentionalität entspricht auf der atmosphärischen Ebene auch ein phänomenal erfahrbares volitionales Gemeinschaftsgefühl.

Der Rekurs auf intentionale Zustände, die Wollen und Handeln miteinander verknüpfen, ist eine Kennmarke der analytischen Handlungstheorie, der jedoch immer noch der Vorwurf eines einseitigen Individualismus zu machen ist. Dies weist David SCHWEIKARD nach, der sich in seinem Beitrag zwei intentionalen Einstellungen widmet, nämlich unseren Überzeugungen und Absichten. Dabei setzt er sich kritisch mit der Epistemologie des Zeugnisses anderer und der eigenen Erinnerung bei Burge sowie mit dem Verhältnis von individueller und sozialer Handlungskoordination bei Bratman auseinander. Die in diesem Zusammenhang aufgedeckten Defizite münden in ein nachhaltiges Plädoyer gegen den immer noch spürbaren Solipsismus dieser Modelle und für die irreduzible Sozialität bestimmter intentionaler Einstellungen.

Das Verhältnis von Akteurschaft und Intentionalität auf überindividueller Ebene bildet auch die Brücke zu den Beiträgen der dritten Sektion, die dem *Handeln* in seinen sozialen Dimensionen gewidmet sind. Dabei bestimmt Christine CHWASZCZA im Anschluss an Anscombe kollektive Intentionalität über die kognitive Struktur kollektiven Handelns. Im Zentrum ihrer Überlegungen steht die Analyse von Elementen genuin praktischen Wissens kollektiver Intentionalität. Zur Klärung der phänomenalen Bestimmung dieses Konzepts wird dabei sowohl eine spezifische Struktur kollektiven Handelns von anderen Formen interaktiven und fremdbezogenen Handelns unterschieden als auch der Begriff des praktischen Wissens näher bestimmt. In Anknüpfung daran identifiziert Chwaszcza Elemente praktischen Wissens in der Durchführung und der Organisation kollektiven Handelns und grenzt ihre Analyse von den Ansätzen bei Bratman und Gilbert ab.

Um die intentionalen Zustände, die beim gemeinsamen Handeln involviert sind, kreist auch der Beitrag von Hans Bernhard SCHMID, der sich mit der Frage beschäftigt, mit welchem Hintergrundbewusstsein einzelne Personen ihren Beitrag zu einem gemeinschaftlichen Tun leisten. Die verschiedenen Versuche, die involvierte kollektive Intentionalität in kognitivistischer Manier allein auf geteilte Überzeugungen oder in normativistischer Perspektive auf gegenseitige Erwartungen zu reduzieren, erweisen sich dabei als unzureichend. Anhand eines anschaulichen Beispiels für eine regelmäßig scheiternde Kooperation, bei welcher der stets von neuem enttäuschte Partner – Charlie Brown aus den *Peanuts* –

gleichwohl unverdrossen immer wieder einen weiteren Anlauf unternimmt, zeigt Schmid, dass hier Vertrauen als affektive Grundhaltung im Spiel sein muss. Erst diese Macht des Vertrauens gewährleistet die Integration der kognitiven und normativen Elemente des Gemeinschaftshandelns.

Explizit gegen den kausalistischen Mainstream in der analytisch geprägten Theorie der Erklärung gemeinsamen Handelns offeriert Guido LÖHRER eine teleologische Alternative. Im Zentrum seiner Analyse stehen Handlungen, die eine einzelne Person gar nicht ausführen kann, weil sie von einer kategorialen Struktur des Gebens und Nehmens gekennzeichnet sind. Während die kausalistische Fraktion ein solches Tun über gemeinsam handlungsverursachende Wir-Intentionen und koordinierte individuelle Teilintentionen erklärt, beschreitet Löhrer einen non-kausalistischen Weg: Der teleologische Ansatz erklärt ein Handeln, indem er das Ziel angibt, auf das die Akteure ihr Verhalten gerichtet haben. Der handlungserklärende Grund für eine gemeinsame Handlung ist dann das beste Ziel, das – im Lichte einer Hintergrundtheorie beurteilt – in der Situation durch gemeinsames Handeln erreichbar ist und für dessen Realisierung dieses gemeinsame Handeln die angemessenste Strategie darstellt.

Paradigmatische Beispiele für Träger eines solchen gemeinsamen Handelns sind zweifelsohne Freunde, die etwas zusammen tun. Der Beitrag von Ludger JANSEN widmet sich in normativer Perspektive primär der Frage nach dem möglichen Verpflichtungsgrund, auf dem individuelle Handlungen gegenüber Freunden ruhen. Auf der Basis einer sozialontologischen Analyse wird gezeigt, dass Freundschaften nicht auf einer Ebene mit formellen Institutionen (wie z. B. Ehen) anzusiedeln sind, denen bestimmte Pflichten gewissermaßen zwingend eingeschrieben sind. Da auch diverse andere Versuche zur Begründung von basalen Freundschaftspflichten letztlich nicht zu überzeugen vermögen, plädiert Jansen dafür, Freundschaften als informelle Institutionen zu verstehen, die sich nicht auf einer kontraktualistischen Ebene erfassen bzw. in Form zwingender wechselseitiger Obligationen ausmünzen lassen.

Geht es bei der Frage nach Freundespflichten um das Problem der sozialen Reichweite einer deontologisch verstandenen Moral, so thematisiert Monika BETZLER verschiedene Arten des Unmoralischen (wie pervertierte Bosheit, Bosheit aus Neigung, moralische Schwäche, moralische Gleichgültigkeit, moralische Fahrlässigkeit und Amoralität), die sich durch unterschiedliche Motivationslagen der Täter voneinander unterscheiden lassen. Anhand eines Beispiels aus der Literatur – der Figur Hanna aus Bernhard Schlinks Roman *Der Vorleser* – konturiert Betzler im Rekurs auf vier Merkmale eine besondere, weitgehend unberücksichtigte Form des Unmoralischen: die sekundäre Amoralität, die sich auch als eine Form von unabsichtlicher Bosheit charakterisieren lässt. Sie entwickelt sich in einem unmoralischen sozialen Umfeld, das die individuelle moralische Wahr-

nehmung erodiert; das von ihr getragene Handeln erweist sich so als ein genuin soziales Phänomen. Unter Verwendung psychologischer Studien zeigt Betzler, dass sekundäre Amoralität insbesondere in kollektiv begangenen Gräueltaten eine wesentliche Rolle spielt. Auf diese Weise wird die individuelle Moralphyschologie von sogenannten Mitläufern in unmoralischen Kollektivtaten luzide.

Eine traditionell starke Interpretation des sozialen Charakters von Handlungen vertritt der Askriptivismus im Anschluss an Hart, insofern interpersonale Zuschreibungen hier als konstitutiv für Handlungen – in Abgrenzung von Verhalten – betrachtet werden. Wie man den Askriptivismus fruchtbar mit der modernen Sprechakttheorie verbinden kann, zeigt der Beitrag von Markus HEUFT. Das *tertium comparationis* ist hierbei die prinzipielle Schwierigkeit beim Verstehen bzw. richtigen Deuten unserer kommunikativen und nicht-kommunikativen Praxis. In bewusster Abgrenzung von Searles semantischer Vereindeutigung von Sprechakten wird im Anschluss an Austin und Weiser der irreduzibel pragmatische und mehrdeutige Charakter von sprachlichen Äußerungen als interaktiven Handlungen hervorgehoben. Es ist nach Heuft gerade die Parallelität zwischen sprachlichem und nicht-sprachlichem Handeln in Bezug auf ihre Offenheit für mehrere, freilich nicht absolut willkürliche Deutungsoptionen, die den Askriptivismus nicht nur als spezifische Handlungstheorie, sondern auch als generelle Folie zum Verständnis unserer gesamten sozialen Praxis attraktiv erscheinen lässt.

Im abschließenden Beitrag von Holger MAAß wird die Frage nach dem sozialen Charakter von Wissen bzw. wissenschaftlicher Praxis thematisiert. Dieses Problem wird unter Rekurs auf die zentrale Bedeutung der publizierten Texte im Funktionssystem der Wissenschaft als Frage nach dem sozialen Charakter wissenschaftlicher Texte analysiert. Im Anschluss an den wissenssoziologischen Ansatz von Mannheim vertritt Maaß die These, dass wissenschaftliche Texte neben ihrer normalen sachorientierten Aussagerichtung in ihrer thematischen Entfaltung und kategorialen Apparatur eine weitere Aussageebene enthalten, auf der sie sich Grundtypen der intentionalen Gestaltung des sozialen Raums zuordnen lassen. Dieser theoretische Ansatz wird anhand von exemplarischen Textanalysen zum existenzphilosophischen Denken (u. a. bei Heidegger, Jaspers und Simmel) konkretisiert und praktisch erprobt.

Literatur

- Aristoteles: Kategorien/Lehre vom Satz, übers. von E. Rolfes, 2. Auflage, Hamburg 1925 u. ö.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. und hg. von U. Wolf, Reinbek b. Hamburg 2006.
- Aristoteles: Politik, übers. von E. Rolfes, hg. von G. Bien, 4. Auflage, Hamburg 1981 u. ö.
- Augustinus: De libero arbitrio – Der freie Wille, übers. und hg. von J. Brachtendorf, Paderborn u. a. 2006.
- Baier, A., 1997: Doing Things With Others: The Mental Common. In: L. Alanen/S. Heinämaa/T. Wallgren (Hg.): *Communitarity and Particularity in Ethics*, London, 15–44.
- Baltzer, U., 1999: *Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik des sozialen Handelns*, Freiburg/München.
- Bratman, M., 1999: *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge.
- Corcilius, K./Rapp, C., 2008 (Hg.): *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Stuttgart.
- Davidson, D., 1980: *Essays on Actions and Events*, Oxford.
- Döring, S., 2009 (Hg.): *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a.M.
- Gilbert, M., 1989: *On Social Facts*, Princeton.
- Gilbert, M., 1990: Walking Together. A Paradigmatic Social Phenomenon. In: *Midwest Studies in Philosophy* 15, 1–14 (dt.: Zusammen spazieren gehen. Ein paradigmatisches soziales Phänomen. In: Schmid/Schweikard 2009, 154–175).
- Gilbert, M., 2006: *A Theory of Political Obligation*, Oxford.
- Goldie, P., 2000: *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford.
- Gurwitsch, A., 1977: *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, hg. und eingel. von A. Métraux, Berlin/New York 1977.
- Hart, H.L.A., 1949: The Ascription of Responsibility and Rights. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 49, 171–194.
- Horn, C., 1996: Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, 113–132.
- Horn, C./Löhner, G., 2010 (Hg.): *Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie*, Frankfurt a.M.
- Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, ed. by D.F. Norton and M.J. Norton, Oxford 2000 (dt.: Ein Traktat über die menschliche Natur, übers. und hg. von R. Brandt, Hamburg 1978).
- Kobusch, T., 1997: *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, 2. Auflage, Darmstadt.
- Krebs, A., 2009: Geteiltes Fühlen. In: B. Merker (Hg.): *Leben mit Gefühlen. Emotionen, Werte und ihre Kritik*, Paderborn, 185–200.
- Krebs, A., 2013: Wie man Gefühle teilt. In: I. Günzler/K. Mertens (Hg.): *Wahrnehmen, Fühlen, Handeln. Phänomenologie im Wettstreit der Methoden*, Münster, 185–200.
- Pettit, P., 2003: Groups with Minds of their Own. In: F. Schmitt (Hg.): *Socializing Metaphysics – The Nature of Social Reality*, New York, 167–193 (dt.: Gruppen mit eigenem Geist. In: Schmid/Schweikard 2009, 586–625).
- Ryle, G., 1949: *The Concept of Mind*, London (dt.: *Der Begriff des Geistes*, übers. von G. Patzig und U. Steinvorh, Stuttgart 1969).
- Schmid, H.B., 2005: *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Freiburg/München.
- Schmid, H.B., 2009: Können Gehirne im Tank als Team denken? In: Ders./Schweikard 2009, 387–413.

- Schmid, H.B./Schweikard, D. (Hg.), 2009: Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen, Frankfurt a.M.
- Schmitz, H., 2002: Gefühle als Atmosphären im Raum. In: Ders./G. Marx/A. Moldzo (Hg.): Begriffene Erfahrung, Rostock, 65–75.
- Schweikard, D., 2011: Der Mythos des Singulären. Eine Untersuchung der Struktur kollektiven Handelns, Paderborn.
- Searle, J., 1990: Collective Intentions and Actions. In: P. Cohen/J. Morgan/M.E. Pollack (Hg.): Intentions in Communication, Cambridge (Mass.), 401–415.
- Searle, J., 1995: The Construction of Social Reality, New York.
- Stein, E., 1922: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Zweite Abhandlung: Individuum und Gemeinschaft. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, hg. von E. Husserl, Bd. 5, Halle, 116–284.
- Stoecker, R., 2007: Action and Responsibility – A Second Look at Ascriptivism. In: C. Lumer/ S. Nannini (Hg.): Intentionality, Deliberation and Autonomy. The Action-Theoretic Basis of Practical Philosophy, Aldershot, 35–46.
- Stoutland, F., 1997: Why are Philosophers of Action so Anti-Social? In: L. Alanen/ S. Heinämaa/T. Wallgren (Hg.): Communitarianism and Particularity in Ethics, Basingstoke u. a., 45–74.
- Taylor, C., 1989: Sources of the Self. The Making of Modern Identity, Cambridge (Mass.).
- Tuomela, R., 1984: A Theory of Social Action, Dordrecht.
- Tuomela, R./Miller, K., 1988: We-Intentions. In: Philosophical Studies 53, 367–389.
- Voss, C., 2004: Narrative Emotionen, Berlin/New York.
- Wallace, R.J., 1999: Three Conceptions of Rational Agency. In: Ethical Theory and Moral Practice 2, 217–242.
- Walther, G., 1923: Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, hg. von E. Husserl, Bd. 6, Halle, 1–158.

Fühlen

Christoph Demmerling

Geteilte Gefühle?

Überlegungen zur Sozialität des Geistes

Gefühle werden häufig als psychische Zustände einzelner Individuen angesehen. Auch in der neueren, inzwischen breit ausdifferenzierten Debatte zur Philosophie der Gefühle hat man lange an dieser Auffassung festgehalten. Sowohl im Rahmen von gelegentlich so genannten kognitiven Theorien, denen zufolge die Charakterisierung von Gefühlen vorrangig bei den Überzeugungen anzusetzen hat, die mit Gefühlen verbunden sind, als auch im Kontext von Empfindungstheorien, welche die körperliche Erfahrung bzw. das phänomenale Erleben von Gefühlen in den Mittelpunkt rücken, wurde die Voraussetzung, dass es sich bei Gefühlen um Zustände einzelner Individuen handelt, zunächst nicht in Frage gestellt.¹ Lediglich vereinzelt – zu einem relativ frühen Zeitpunkt bereits in der phänomenologischen Tradition, mehr und mehr dann aber auch in anderen theoretischen Strömungen – ist darüber diskutiert worden, ob und in welchem Sinne Gefühle geteilt werden können und ob sie in diesem Sinne über das einzelne Individuum

¹ Die Einteilung in kognitive Ansätze und Empfindungstheorien ist mit Blick auf die gegenwärtige Diskussionssituation nicht mehr ganz angemessen. Als Beispiel für eine kognitive Theorie, die Gefühle eng an Urteile bindet, wird häufiger auf Kenny 1963 und Solomon 1993 verwiesen. Im Zusammenhang mit einer Empfindungstheorie wird immer wieder James 1884 angeführt. In der Gegenwartsdiskussion dürfte Prinz 2005 der prominenteste Vertreter einer raffinierten Version der Empfindungstheorie sein. Freilich gilt für die neuere Diskussion insgesamt, dass die genannten Theorietypen kaum mehr in Reinform vertreten werden, so dass man nicht nur auf raffinierte Versionen der Empfindungstheorie stößt, sondern auch mit Verfeinerungen kognitiver Ansätze konfrontiert ist; zu denken ist beispielsweise an Nussbaum 2001. Die Kennzeichnung ‚kognitive Theorien‘ ist aber letztlich – unabhängig von der Frage, ob feine oder krude Versionen dieses Theorietyps vertreten werden – zu grob, da der zentrale Gedanke derartiger Theorien darin besteht, dass es sich bei Gefühlen um eine bestimmte Art von propositionalen Einstellungen handelt. Was dies genau und im Einzelnen heißt, wird jeweils unterschiedlich beantwortet. Der Ausdruck ‚kognitiv‘, der seine Heimat in der Psychologie und in den Kognitionswissenschaften hat, trifft den relevanten Sachverhalt nicht bzw. ist zu ungenau. Wenn es sich bei einem Gefühl um eine Einstellung zu einer Proposition handelt, dann ist zwar eine Proposition involviert. Wie die Einstellung gegenüber der betreffenden Proposition zu charakterisieren ist, ist damit allerdings noch nicht gesagt. Ob sie ‚kognitiv‘ ist oder nicht, hängt von der Verwendung des Ausdrucks ‚kognitiv‘ ab. Eine Einstellung gegenüber einer Proposition muss jedenfalls nicht ihrerseits eine Proposition oder propositional verfasst sein, ein Umstand, der durch die mehrdeutige Rede von ‚propositionalen Einstellungen‘ zumeist verdunkelt wird. Besser wäre es, von ‚Einstellungen gegenüber Propositionen‘ zu sprechen.

hinausreichen.² Eine positive Antwort auf diese Fragen lässt sich auf den ersten Blick nur schwer mit der traditionellen und in der Philosophie ebenso wie im Alltag verbreiteten individualistischen Vorstellung in Einklang bringen, dass es sich bei Gefühlen um subjektive Phänomene handelt, die in die Innenwelt geistbegabter Wesen gehören.

Mit meinen folgenden Überlegungen möchte ich für die These plädieren, dass Gefühle soziale Phänomene sind. Die Rede von der Sozialität der Gefühle lässt sich auf mindestens drei Weisen verstehen: Gefühle sind im trivialen Sinne sozial, insofern sie in besonderer Form auf andere Personen bezogen sein können. Als sozial lassen sie sich aber auch deshalb ansehen, weil man sie mit anderen Personen teilen kann. Und sie sind in einem weiteren Sinne sozial, da sie geteilte Perspektiven und Erwartungen voraussetzen. Sollten sich die zweite und dritte Behauptung als richtig erweisen, hätte das nicht nur für die Philosophie der Gefühle, sondern auch für große Teile der neueren Philosophie des Geistes weitreichende Folgen. Die Grenzen des auf diesem Gebiet gegenwärtig immer noch dominanten individualistischen Paradigmas könnten einmal mehr vor Augen geführt werden, wenn sich auch (und sogar) für Gefühle zeigen ließe, dass sich diese nicht ausschließlich im Rückgriff auf intrinsische Eigenschaften eines Individuums bestimmen lassen, sondern auf konstitutive Weise mit sozialen Praktiken zusammenhängen.

Der erste Teil dieses Beitrags präsentiert eine kurze Skizze zur Philosophie der Gefühle (1). Im zweiten Teil geht es um die Frage, was es heißt, ein Gefühl zu teilen (2). Der dritte Teil schließlich erörtert die weiterreichende These, dass Gefühle mit geteilten Perspektiven und Erwartungen einhergehen. Gefühle können nicht nur auf andere Personen bezogen sein, sie lassen sich nicht nur mit anderen teilen, sondern sie sind immer schon eingebettet in ein Geflecht aus normativen Relationen. Deshalb sind sie *von Grund auf* sozial (3). Ein Ausblick benennt offene Fragen und skizziert die Konsequenzen meiner Überlegungen für die Philosophie des Geistes (4).

² Stellvertretend für die ältere Phänomenologie verweise ich auf Scheler 1985 und Walther 1923, für die neuere Phänomenologie auf Schmitz 2011. Zur aktuellen Debatte vgl. u. a. die Arbeiten von Gilbert 2002, Helm 2008, Konzelmann 2009, Sánchez Guerrero 2011, Schmid 2008, Sugden 2002.

1 Philosophie der Gefühle – eine Skizze³

Der Ausdruck „Gefühl“ wird in der neueren Diskussion in mindestens zwei Bedeutungen gebraucht. Gelegentlich wird er im weiteren Sinne eines generellen Terminus verwendet. Man bezieht sich mit ihm auf die gesamte Klasse der affektiven Phänomene, auf Empfindungen, Stimmungen und Emotionen, um zu akzentuieren, dass affektive Phänomene mit einer qualitativen Dimension bzw. einem phänomenalen Erleben einhergehen. In oder mit einem Gefühl wird etwas gefühlt. Mit dem Ausdruck „Gefühl“ bezieht man sich im engeren Sinne (und umgangssprachlich) aber auch auf komplexe affektive Phänomene wie „Trauer“, „Furcht“ oder „Neid“, die in der laufenden Diskussion häufig mit dem bildungssprachlichen Ausdruck „Emotion“ bezeichnet werden. Ich gebrauche den Ausdruck „Gefühl“ vorrangig in diesem engeren Sinn. Mit dem Ausdruck „Empfindung“ bezeichne ich körperliche Empfindungen wie einen Juckreiz oder Schmerzen. Um mich auf den Umstand zu beziehen, dass Empfindungen und Gefühle erlebt werden und dem Zugriffsbewusstsein auf eine bestimmte Weise gegenwärtig sind, spreche ich von der qualitativen Dimension bzw. dem phänomenalen Erleben eines Gefühls oder einer Empfindung.

In der gegenwärtigen philosophischen Debatte werden Gefühle häufig ähnlich wie Gedanken als geistige Zustände oder Prozesse aufgefasst. Gefühle sind jedoch keine geistigen Zustände oder Prozesse, sondern Weisen, sich zur Welt zu verhalten. Sie unterscheiden sich in spezifischer Form von anderen Weisen, in der Welt da zu sein, Zugang zur Welt zu haben und sich auf sie zu beziehen. Anders als Gedanken stellen Gefühle Erlebnisse dar, die eine phänomenale Qualität besitzen und aus der Perspektive dessen, der sie hat, auf eine bestimmte Weise erfahren werden. Es würde eigenartig klingen zu sagen „Ich fürchte mich, spüre das aber nicht“. Anders als die Gedanken, dass zwei und zwei vier ergibt, oder Konstanz eine Stadt am südlichen Rand Baden-Württembergs ist, sind Gefühle mit phänomenalen Qualitäten verbunden. Zwar finden sich Autoren, die bestreiten, dass es zu den notwendigen Bedingungen für das Haben oder die Zuschreibung eines Gefühls gehört, dass das Gefühl verspürt wird. Peter Goldie etwa unterscheidet körperliche Gefühle (*bodily feelings*) von Emotionen (*emotions*), und er verteidigt in diesem Zusammenhang die Auffassung, dass man Emotionen haben kann, ohne sie zu verspüren. Was aber kann das heißen? Sinnvoll verstanden – und auch die Formulierungen Goldies legen das nahe – heißt es, dass man Emotionen haben kann, ohne sich ihrer reflexiv bewusst zu sein, weil man beispielsweise auf etwas

³ Meine Überlegungen knüpfen an ältere Überlegungen von Demmerling 2004 und Demmerling/Landweer 2007 an; die Skizze findet sich in ähnlicher Form in Demmerling 2013.

anderes konzentriert ist, weil man in Eile ist oder andere Sachverhalte der Konzentration auf die Emotion entgegenstehen.⁴ Der Umstand, dass Emotionen nicht gefühlt werden, ist allerdings von der Tatsache zu unterscheiden, dass sie nicht im Fokus der Aufmerksamkeit stehen müssen. Man kann Gefühle haben, ohne über sie nachzudenken. Das ist nicht zu bestreiten. Aber das heißt nicht, dass man sie haben kann, ohne sie auf irgendeine Weise zu fühlen. Auf welche Weise und in welcher Gestalt dies im Einzelnen auch immer der Fall ist: Gefühle müssen sich im Erleben des Fühlenden manifestieren. Auch für nicht-, vor- oder unbewusste Gefühle gilt eine Manifestationsforderung.⁵

Gefühle sind aber nicht nur von Gedanken bzw. Überzeugungen zu unterscheiden, sondern auch von bloßen Empfindungen wie einem Schmerz. Denn anders als Empfindungen haben Gefühle (und darin gleichen sie eher Gedanken) einen Inhalt, sie sind auf Sachverhalte oder Objekte bezogen. Gedanken, aber auch Gefühle werden deshalb in der Regel als Phänomene aufgefasst, welche die Eigenschaft der Intentionalität besitzen. Intentionalität weist der Gedanke auf, der sich mit dem Satz „Wale sind Säugetiere“ ausdrücken lässt, weil er auf die Tatsache bezogen ist, dass Wale Säugetiere sind. Intentionalität weist die Furcht des Kandidaten vor dem Examen auf, da sie auf die Prüfung und ihre möglichen Schwierigkeiten gerichtet ist. Bloße Empfindungen hingegen weisen keine Intentionalität auf, sie sind auf nichts gerichtet.

Ähnlich wie Brentano, der Intentionalität als maßgebliches Merkmal psychischer Zustände angesehen hatte, gehen zwar einige Autoren davon aus, dass alle so genannten geistigen Zustände, also beispielsweise auch Empfindungen wie Schmerzen, Intentionalität besitzen, aber dies hängt mit einem problematischen, zu breiten und ungenauen Gebrauch des Begriffs der Intentionalität zusammen. Gefühle sind auf Objekte oder Sachverhalte in der Welt bezogen, für Empfindungen im Allgemeinen gilt dies nicht. Mit der Auffassung, dass körperliche Empfindungen wie Schmerzen auf den Körper bezogen sind, von ihm handeln, er das Objekt der Empfindung ist, ist zwar ein richtiger Gedanke verbunden, aber

⁴ Vgl. zum Beispiel Goldie 2000, 62ff.

⁵ Die Frage danach, ob man ein Gefühl verspüren muss, um berechtigterweise davon zu sprechen, dass man ein Gefühl hat, führt zu Ende gedacht zu dem Problem, ob man überhaupt unbewusste Gefühle haben kann. Im Alltag gehen wir häufig davon aus, dass Personen unbewusste Gefühle haben können bzw. ihre Gefühle mit Hilfe anderer Gefühle oder mit Hilfe von Gedanken verdrängen oder überlagern. Alles das möchte ich nicht bestreiten. Was ich bestreite, ist, dass man ein Gefühl haben kann, ohne etwas zu verspüren. Auch für unbewusste Gefühle muss es Indizien geben, und zwar auch auf der Seite des Subjekts. Vgl. die knappe Diskussion bei Demmerling/Landweer 2007, 283.

aufs Ganze gesehen ist der Hinweis nicht überzeugend.⁶ Der Schmerz im Knie ist nicht auf das schmerzende Knie bezogen, jedenfalls nicht in der Weise, in der ein Gefühl wie die Angst auf eine gefährliche Situation bezogen ist. Die Schmerzempfindung mag durch eine geschädigte Region am Körper in der Gegend des Knies verursacht sein, aber sie handelt nicht in derselben Weise von einer Körperregion wie eine Überzeugung, die auf eine Körperregion bezogen ist, von dieser handelt. Dies zeigt sich auch daran, dass wir im Fall von Überzeugungen und Gefühlen wie Angst oder Scham zwischen der Überzeugung bzw. dem Gefühl und demjenigen, wovon sie bzw. es handelt, unterscheiden können. Im Fall von körperlichen Empfindungen ist das nicht möglich, was nahelegt, dass Schmerzen und andere Empfindungen keine Objekte haben.⁷ Zumindest haben sie keine Objekte in dem Sinn, in dem Überzeugungen oder Gefühle wie Scham und Angst ein Objekt haben.

Der richtige Gedanke freilich, der hinter der Auffassung steht, dass körperliche Empfindungen Objekte haben, bezieht sich auf den Umstand, dass Erlebnisse eine Funktion haben, aufgrund derer sie mit der Welt verbunden sind und uns mit der Welt verbinden. Qualitative Erfahrungen sind als *Vollzüge* lebendiger Wesen aufzufassen, vermöge derer sich diesen die Welt auf eine bedeutsame Weise präsentiert.⁸ Deshalb von der Intentionalität körperlicher Empfindungen zu sprechen, stellt gleichwohl eine irreführende *façon de parler* dar. Die unterschiedlichen Weisen, in denen Gedanken und Gefühle auf die Welt bezogen sind und Empfindungen uns mit der Welt verbinden, geraten dabei zu sehr aus dem Blick.

Die Rede von der Intentionalität ist mit Blick auf die unterschiedlichen Typen des Weltbezugs auf differenzierte Weise zu handhaben. Auch wenn sich Überzeugungen und Gefühle das Merkmal der Intentionalität teilen, so ist der Weltbezug von Überzeugungen bzw. Gedanken und Gefühlen jeweils in unterschiedlicher Weise zu analysieren. Mit einem Gefühl ist man nicht einfach nur auf etwas gerichtet oder bezogen, sondern in diesem Bezogen-Sein geht es *um etwas*, jemand ist betroffen, und der Bezug manifestiert sich auf eine qualitative Art und Weise, er

6 Vgl. zur Verteidigung der Auffassung, dass Empfindungen das Merkmal der Intentionalität aufweisen, Crane 1998.

7 Cranes Hinweis, dass die Empfindung von Wärme oder Kälte von den Temperaturen in der Außenwelt handelt, ist nicht überzeugend, auch wenn es zweifellos zutrifft, dass diese Empfindungen durch die Temperaturen verursacht werden können. Die Zurückweisung der These, dass Körperempfindungen Intentionalität aufweisen, muss freilich nicht zu einer Ablehnung des Brentano-Kriteriums insgesamt führen. Crane hingegen scheint der Auffassung zu sein, dass Brentanos Kriterium nur dann aufrechterhalten werden kann, wenn man auch Empfindungen als etwas betrachtet, was das Merkmal der Intentionalität aufweist.

8 Näheres dazu führe ich aus in Demmerling 2011a, 16 ff.

ist – wenn man so will – ein Spüren. Im Fall von Gefühlen sind der intentionale Aspekt und die qualitative Dimension von vornherein miteinander verwoben. Beide Aspekte können nicht losgelöst voneinander betrachtet werden. Deutlich machen kann man sich dies mit Hilfe eines einfachen Beispiels. Wird jemandem erzählt, dass der Vater eines entfernten Bekannten gestern bei einem Autounfall gestorben ist, wird er vielleicht sagen „Aha, das wusste ich noch nicht“. Wird jemandem hingegen erzählt, dass der eigene Vater gerade bei einem Autounfall ums Leben gekommen ist, dann passiert etwas mit der betreffenden Person, was in der Regel weit über die Art von Reaktion hinausgeht, die der Satz „Aha, das wusste ich noch nicht“ darstellt. Von der Mitteilung über den Tod des eigenen Vaters ist man betroffen. Die Information über den Tod des eigenen Vaters zieht eine Reaktion nach sich, die sich mit deutlich wahrnehmbarer Intensität im Gesamterleben manifestiert und eine qualitative Dimension besitzt.

Das Entsetzen und die Trauer über den Tod eines Menschen lassen sich als *qualitatives* Gewahrsein von etwas auffassen. Anders als ein bloßes Gewahrwerden oder Sehen, welches in einer neutralen Perspektive erfolgt, ist das Gefühl der Trauer auf eine spezifische, eben qualitativ gehaltvolle Weise auf etwas gerichtet. Für diesen Umstand – man bezieht sich auf etwas im Lichte einer Emotion – hat sich inzwischen die Rede von einer *affektiven Intentionalität* eingebürgert. Gefühle bestehen nicht aus einer kognitiven Komponente, die für deren Weltbezug sorgt, und einem davon verschiedenen qualitativen Erleben. Vielmehr sind Gefühle als ganzheitliche Vollzüge lebendiger Wesen anzusehen. Durch sie wird etwas erfahren, was den Fühlenden auf eine spezifische Weise angeht, was ihn betrifft. Dadurch, dass man von etwas betroffen wird, tritt gleichzeitig ein Weltausschnitt in den Blick. Man kann es auch anders ausdrücken und sagen: Im Modus des Betroffenen-Seins von etwas ist man mit einem Weltausschnitt verbunden. Im Fall von Gefühlen enthält der Bezug zur Welt bereits in sich eine affektive Dimension.

Nun ist die Rede von der Intentionalität eines Gefühls vergleichsweise grob, und es ist wichtig, in diesem Zusammenhang verschiedene Aspekte voneinander zu unterscheiden. Anders als Gedanken sind Gefühle nicht einfach eindimensional auf Sachverhalte oder Gegenstände gerichtet. Charakteristisch für die affektive Intentionalität ist nämlich die Verflechtung verschiedener Bezüge. Gefühle sind nicht einfach nur auf ein Objekt gerichtet, vielmehr werden einem Gegenstand oder Sachverhalt dadurch, dass ein Gefühl auf ihn gerichtet ist, bestimmte Eigenschaften zugeschrieben. Das Gefühl der Furcht vor einem Hund ist auf den Hund gerichtet und wird als solches nur verständlich, wenn man dem Hund die Eigenschaft zuschreibt, gefährlich zu sein. Seit Anthony Kenny ist es üblich, die Eigenschaften, die einem Gegenstand auf der Grundlage eines Gefühls zugeschrieben werden, als *formales Objekt* des entsprechenden Gefühls zu bezeichnen.

Im Fall meines Beispiels ist der Hund das Objekt des Gefühls, seine Gefährlichkeit ist als das formale Objekt anzusehen. Um die spezifische Form der Intentionalität eines Gefühls zu explizieren, müssen beide Arten von Objekten in den Blick genommen werden.

Streng genommen ist noch genauer zu differenzieren. Gefühle sind auf ein Objekt oder *Ziel* gerichtet, sie haben ein *formales Objekt* und sie weisen einen *Fokus der Bedeutsamkeit* auf.⁹ Dass man den Bedeutsamkeitsfokus mit in die Analyse einbezieht, ist vor allem deshalb wichtig, weil nur so deutlich wird, dass die maßgebliche Rolle von Gefühlen darin besteht, uns zu vergegenwärtigen, was uns wirklich wichtig ist.

Verdeutlichen wir uns diese Unterscheidungen mit Hilfe eines Beispiels. Der Kanzler einer Universität hat einen Fehler bei der Berechnung des Jahresbudgets gemacht. Die wirtschaftswissenschaftliche Fakultät erhält nun 15 % weniger Mittel, als ihr zustehen. Der Dekan hatte den Kanzler darum gebeten, bei der Berechnung aktuelle Kennzahlen zu berücksichtigen. Der Kanzler hat dies versäumt. Jetzt ist der Dekan wütend auf ihn. Der Kanzler ist das Ziel bzw. der Gegenstand der Wut des Dekans. Das formale Objekt des Gefühls ergibt sich aus der Bewertung des Ziels. Im Fall des Beispiels wird das achtlose Verhalten des Kanzlers als anstößig bewertet. Den Fokus der Emotion schließlich bildet das Budget, welches für den Dekan auf besondere Weise bedeutsam ist. Damit eine Emotion wie die Wut aufkommen kann, müssen verschiedene Bedingungen erfüllt sein: Das Verhalten des Kanzlers muss in der Perspektive des Dekans anstößig erscheinen, und das Budget muss dem Dekan wirklich wichtig gewesen sein.

Dieser Konzeption zufolge legen uns Gefühle auf andere Gefühle fest – auf ein umfassendes Muster anderer Gefühle –, die denselben Fokus der Bedeutsamkeit aufweisen. Zusammengenommen sollten die Emotionen mit einem gemeinsamen Fokus ein rationales Muster ergeben, sie müssen zueinander passen.¹⁰ Die Konzeption erlaubt es (dies will ich nur am Rande bemerken), die Frage nach der Angemessenheit von Gefühlen auf der Grundlage von Rationalitätsstandards zu prüfen. Zur Wut auf den Kanzler wegen des Budgets gehört die Freude, die sich einstellt, sollte eine angemessene Neuberechnung durchgeführt werden. Auch die Furcht davor, dass noch einmal falsche Zahlen verwendet werden könnten, passt in den Rahmen des betreffenden emotionalen Musters. Es wäre nicht nachvollziehbar und in diesem Sinne widersprüchlich, wenn der Dekan zwar wütend auf den Kanzler wäre, ihn eine Neuberechnung des Budgets aber gänzlich kalt ließe. Ich will es für den Augenblick bei dieser kleinen Skizze meiner grundsätzlichen

⁹ Ich knüpfe an einen Vorschlag von Helm 2001 an; vgl. auch Helm 2009.

¹⁰ Vgl. auch dazu Helm 2001.

Sicht der Dinge belassen. Auf die vorhin entwickelten Unterscheidungen komme ich später zurück.

2 Gefühle als soziale Phänomene: geteilte Gefühle

Die Frage nach der Sozialität der Gefühle lässt sich – wie ich bereits zu Beginn bemerkt hatte – auf unterschiedliche Weise stellen und beantworten. Gefühle können sozial in dem Sinne sein, dass sie in besonderer Form auf andere Personen bezogen sind. Sie können sozial in dem Sinne sein, dass man sie mit anderen Personen teilt, wobei sich die Frage stellt, was es heißt, ein Gefühl mit einer anderen Person zu teilen. Gefühle lassen sich aber auch deshalb als soziale Phänomene ansehen, weil sie mit geteilten Perspektiven und Erwartungen einhergehen. Meine folgenden Bemerkungen thematisieren zunächst die ersten beiden Dimensionen der Sozialität von Gefühlen.

Dass Gefühle sozial sind, sofern sie auf andere Personen bezogen sind, ist ein unstrittiger Umstand, der schnell abgehandelt werden kann. Liebe und Hass, Sympathie und Zuneigung, um nur einige Beispiele zu nennen, sind Gefühle, die in der Regel personale Objekte haben. Zwar kann man darüber streiten, ob die genannten Gefühle notwendigerweise personale Objekte haben müssen, oder ob sie sich nicht auch gegenüber nicht-personalen Objekten wie Landschaften, Kunstwerken oder Möbelstücken verspüren lassen, aber als einschlägig sind sicher diejenigen Fälle anzusehen, in denen sie personale Objekte haben. Und wer Liebe und Zuneigung gegenüber einem Kunstwerk oder Möbelstück verspürt, der behandelt diese Gegenstände wie personale Objekte. Alles in allem dürften die folgenden Bemerkungen kaum kontrovers sein: Liebe und Hass haben in der Regel personale Objekte, andere Gefühle können personale Objekte haben. Angst oder Ekel können personale Objekte haben, sie können aber auch nicht-personale Objekte haben. Sozial sind Gefühle, wenn sie personale Objekte haben. Ich möchte behaupten, dass (fast) alle Gefühle in diesem Sinne sozial sind bzw. sein können. Auch Gefühle, die in ihrer kanonischen Form eher auf die Personen, die sie haben, bezogen sein mögen, man denke etwa an den Stolz, können auf andere Personen bezogen sein. Hier handelt es sich um einen vergleichsweise trivialen Sinn der Rede von der Sozialität der Gefühle, mit dem ich mich im Folgenden nicht weiter befassen möchte. Philosophisch ungleich brisanter ist die Auseinandersetzung mit den anderen beiden der vorhin genannten Dimensionen.

Gefühle können – ich komme zum zweiten Aspekt der Sozialität von Gefühlen – sozial in dem Sinne sein, dass man sie mit anderen Personen teilt. Die Frage, wie es überhaupt möglich ist und was es im Einzelnen heißt, eine Einstellung oder ein Gefühl zu teilen, wird in der neueren Philosophie im Zusammenhang mit der

Debatte über „kollektive Intentionalität“ eingehend diskutiert.¹¹ Wie können Gedanken und Gefühle, die ja gemeinhin als Zustände von Individuen gelten, geteilt werden oder kollektiv sein? Es scheint prima facie einfacher zu sein, sich das Teilen eines Gedankens verständlich zu machen, als das Teilen eines Gefühls zu erklären. Im Fall von Gedanken könnte man einfach sagen, zwei Individuen teilen einen Gedanken, wenn sie einen Gedanken haben, der denselben Inhalt hat. Wenn Peter und Maria denken, dass ein Studium der alten Sprachen lohnenswert ist, dann hat ihr Gedanke denselben Inhalt und sie teilen den Gedanken, dass das Studium der alten Sprachen lohnenswert ist. Für Gedanken scheint es geradezu konstitutiv zu sein, dass man sie teilen kann. Ein Gedanke ist vermöge seines Inhalts, was er ist, und auf diesen muss man sich gemeinsam beziehen können. Außerdem ist der Inhalt eines Gedankens unabhängig von dem- oder denjenigen, der bzw. die ihn denken. So betrachtet ist bereits das parallele Haben eines Gedankens als ein Teilen des betreffenden Gedankens anzusehen.

Im Fall von Gefühlen stellt sich der Sachverhalt des Teilens nicht ganz so einfach dar. Zwar haben auch Gefühle einen Inhalt und man könnte versucht sein zu sagen, dass zwei Individuen sich dann ein Gefühl teilen, wenn sie ein Gefühl mit demselben Inhalt verspüren. Wenn Peter und Maria Angst vor ihrem Examen haben, haben sie dann ein Gefühl mit demselben Objekt oder Inhalt? Das ist mit Sicherheit nicht der Fall, da sich Peter vor seinem Examen und Maria vor ihrem Examen fürchtet. Selbst für den Fall, dass Peter und Maria sich beide vor Marias Examen fürchten – nehmen wir an Peter ist gut mit Maria befreundet und fürchtet sich deshalb mit ihr – ist es nach Maßgabe meiner Beschreibung fraglich, ob es sich um dasselbe Gefühl handelt. Zu Gefühlen – so hatten wir gesehen – gehört eine qualitative Dimension.¹² Und diese scheint auf andere Weise als das Denken von Gedanken an Individuen gebunden zu sein. Zwar können Peter und Maria dem Typ nach ein ähnliches oder dasselbe Gefühl haben, aber in dem einen Fall

¹¹ Vgl. dazu u. a. Gilbert 2002, Konzelmann 2009, Sánchez Guerrero 2011, Schmid 2008. Einen allgemeineren Überblick zur Diskussion über kollektive Intentionalität geben Schmid/Schweikard 2009.

¹² Gilbert 2002 hat eine Analyse vorgelegt, im Rahmen derer am Ende die im Zusammenhang mit einem Gefühl relevanten geteilten Überzeugungen (und Wünsche) dazu herangezogen werden, das Teilen eines Gefühls zu erklären. Dagegen formuliert Schmid 2008 die Auffassung, dass gerade auch im Fall von geteilten Gefühlen die phänomenale Dimension eine wesentliche Rolle spielen muss. Dies scheint mir eine etwas zu starke Adäquatheitsbedingung für geteilte Gefühle zu sein, auch wenn die phänomenale Dimension des Fühlens zweifellos von Belang ist. Ein überzeugender Rekonstruktionsvorschlag stammt von Sánchez Guerrero, der zu Recht deutlich macht, dass es zu verstehen gilt, was es bedeuten kann, etwas gemeinsam zu fühlen, und nicht darum, auf die Frage zu antworten, wie man eine Gefühlsempfindung teilen kann (vgl. Sánchez Guerrero 2011, 280).

handelt es sich um Peters, im anderen Fall um Marias Gefühl. Außerdem würde ich bestreiten, dass der Inhalt des Gefühls von Peter derselbe ist wie der Inhalt des Gefühls von Maria, wenn sich Peter mit Maria vor ihrem Examen fürchtet, er ihr Gefühl also teilt in dem Sinne, dass er mit ihr fühlt. (In Klammern will ich anmerken, dass der Sachverhalt des Teilens mit Blick auf die verschiedenen Typen von geteilten Gefühlen in unterschiedlicher Weise zu analysieren ist. Als Typen von geteilten Gefühlen unterscheide ich *Mitgefühle*, *kollektive Gefühle* und *parallele Gefühle*. Meine folgenden Überlegungen gelten ausschließlich den Mitgefühlen).¹³

Um meinen Vorschlag zu präzisieren, sei an die Überlegungen zur affektiven Intentionalität erinnert. Zu Gefühlen – so hatte ich gesagt – gehören ein Ziel, ein formales Objekt und ein Fokus der Bedeutsamkeit. Wenn Peter sich vor seinem Examen fürchtet, ist das Examen das Ziel seiner Furcht. Als formales Objekt der Emotion kann die Bewertung des Ziels angesehen werden, die für die betreffende Emotion charakteristisch ist. Im Fall unseres Beispiels sind dies die Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten, welche mit dem Examen einhergehen (können). Sodann wird aus der Furcht ersichtlich, dass das Examen bedeutsam für Peter ist.

Wie ist nun der Fall zu analysieren, in dem sich Peter mit Maria vor ihrem Examen fürchtet? Hier ist nicht einfach nur Marias Examen das Ziel seiner Furcht, sondern von besonderer Relevanz ist für ihn die Furcht, welche Maria vor dem Examen verspürt. Es ist das Examen in Verbindung mit Marias Furcht, was bei Peter zu Mitgefühlen führt. Das formale Objekt geht – wie bei der Analyse von Gefühlen in eigener Sache – aus der Bewertung des Ziels hervor. Peter bewertet das Examen für die Freundin als unangenehm. Den Bedeutsamkeitsfokus des Gefühls schließlich bildet das Leben Marias; sie ist es, die ihm wichtig ist. Es ist unschwer zu sehen, dass die *Furcht mit jemandem* eine andere Struktur besitzt als die *Furcht in eigener Sache*. Im Zentrum der Furcht Marias steht das Examen, im Zentrum von Peters mit Maria geteilter Furcht steht die Furcht Marias vor dem Examen. Sein Mitgefühl der Furcht ist auf die Furcht der Freundin bezogen. An Marias Examen ist Peter nur insofern gelegen, als ihm an Maria gelegen ist. Die genannten Strukturmomente bilden die kanonische Form eines geteilten Gefühls im Sinne eines Mitgefühls. Aus der Analyse ergibt sich, dass es wohl eine zu starke Adäquatheitsbedingung für die Rede von geteilten Gefühlen ist, mit exakt denselben phänomenalen Qualitäten konfrontiert zu sein. Es sind andere der im Zusammenhang mit einem Mitgefühl genannten Aspekte, die es zu einem Mitgefühl machen.

¹³ Der Sache nach findet sich die Unterscheidung der verschiedenen Typen des Mitfühlens bereits bei Scheler 1985.

Ganz unabhängig von der Frage, ob und inwieweit das Verspüren derselben phänomenalen Qualität zu Recht als Angemessenheitsbedingung für die Rede von einem geteilten Gefühl gelten sollte, ist zu klären, was es heißen kann bzw. heißen soll, mit einem Gefühl von exakt derselben phänomenalen Qualität konfrontiert zu sein. Versteht man die Rede von *derselben* phänomenalen Qualität in einem strikten Sinne, muss die phänomenale Qualität des Gefühls von Maria mit jener des Gefühls von Peter identisch sein. Auf den ersten Blick ist nicht zu sehen, was dagegen sprechen sollte, dass diese Bedingung im Fall eines geteilten Gefühls erfüllt sein kann. Maria und Peter können ein Gefühl von derselben phänomenalen Qualität verspüren. Identisch sein können die phänomenalen Qualitäten von Gefühlen jedoch auch dann, wenn die betreffenden Gefühle nicht geteilt werden. Sie könnten kontingenterweise identisch sein: Peters Angst vor seinem Examen könnte sich für ihn genauso anfühlen wie sich Marias Angst vor ihrem Examen für sie anfühlt. Mit derselben phänomenalen Qualität konfrontiert zu werden, ist also offensichtlich keine hinreichende Bedingung für ein geteiltes Gefühl. Handelt es sich vielleicht um eine notwendige Bedingung? Wird ein Gefühl nur dann geteilt, wenn auf der Seite der Fühlenden dieselben phänomenalen Qualitäten im Sinne exakter Identität im Spiel sind? Ich sehe keinen Grund dafür, warum man eine derart starke Voraussetzung machen sollte. Es scheint ausreichen, wenn die phänomenalen Qualitäten sich *so* ähnlich sind, dass sich die betreffenden Gefühle als Vorkommnis dieses oder jenes Typs von Gefühl identifizieren lassen. Peter teilt Marias Furcht vor dem Examen, wenn die von mir im Zusammenhang mit der kanonischen Form von Mitgefühlen skizzierten Strukturmomente vorliegen und beide Gefühle vom demselben Typ haben, deren jeweilige phänomenale Qualität sich ähneln muss, ohne exakt dieselbe zu sein.¹⁴

Über eine angemessene Darstellung des Teilens von Gefühlen im Fall von Mitgefühlen wäre lange zu reden. Ich belasse es bei der Feststellung des Ergebnisses meiner Überlegungen: Mitgefühle aufzubringen, muss etwas anderes heißen, als ein Gefühl mit demselben Inhalt zu haben. Meine These zu geteilten Gefühlen im Sinne von Mitgefühlen lautet: *Geteilt wird ein Gefühl erst dann, wenn das Gefühl einer Person für eine andere Person eine besondere Rolle spielt.* Wenn Peter und Maria sich gemeinsam vor Marias Examen fürchten, dann muss für Peters Gefühl nicht nur das Examen von Maria, sondern vor allem auch ihre Furcht

¹⁴ Von Einwänden derart, wie sie Schmid gegenüber Gilbert formuliert (vgl. Anm. 12), ist dieser Vorschlag wohl nicht betroffen. Man könnte allenfalls einwenden, dass Ähnlichkeit der phänomenalen Qualität zu wenig ist, um von einem geteilten Gefühl zu sprechen. Ich sehe allerdings keine Alternative. Freilich wäre eingehender zu diskutieren, auf der Grundlage welcher Kriterien sich die Ähnlichkeit der phänomenalen Qualität evaluieren lässt und wie der Grad der Ähnlichkeit jeweils bestimmt werden kann.

eine besondere Relevanz besitzen. Peters Bezug zum Examen muss über den Bezug auf Marias Furcht vermittelt sein. Die verspürten phänomenalen Qualitäten müssen nicht identisch sein, sich aber aufeinander beziehen lassen können.

Im nun folgenden Teil des Beitrags wende ich mich einer Dimension der Sozialität der Gefühle zu, die noch weiter reicht. Denn sie betrifft nicht nur geteilte Gefühle. Gefühle gehören in ein Geflecht aus normativen Zusammenhängen und sind in diesem Sinne auf eine unhintergehbare Weise sozial. Wann immer man ein Gefühl hat, wird etwas geteilt, wenn es auch nicht notwendigerweise das Gefühl ist, welches geteilt wird.

3 Gefühle und Gefühlsnormen

Gefühle können uns ergreifen. Häufig drängen sie sich uns gegen unseren Willen auf. In diesem Sinne sind Gefühle als Widerfahrnisse anzusehen. Aber anders als das plötzliche Hereinbrechen einer Krankheit stellen sie sich nicht ganz ohne unser Zutun ein. Außerdem lassen sie sich regulieren und modulieren. Zu Gefühlen gehört, so will ich es mit einer vor allem unter Psychologen (aber auch Soziologen) verbreiteten Redeweise formulieren, die *Arbeit* an einem Gefühl. Zu Gefühlen gehört, um einen noch weniger schönen Ausdruck zu verwenden, *Gefühlsmanagement*.

Wahrscheinlich kennt jeder Situationen, in welchen er von einem Gefühl heimgesucht wird, das ihm unangebracht erscheint. Wenn so etwas geschieht, versucht man in der Regel nicht nur den äußeren Ausdruck des Gefühls zu unterdrücken, sondern man versucht, das Gefühl abzuschwächen, es sich auszureden oder es in eine andere Richtung zu lenken. Man denke an den Fall, in dem jemand Wut gegenüber seiner pflegebedürftigen Mutter empfindet, sich in einen katholischen Priester verliebt oder Neid angesichts der Unbeschwertheit des eigenen Kindes fühlt. Wenn man solche Gefühle für unangebracht hält, sie sich am liebsten verbieten möchte, setzt eine Arbeit am Gefühl mit dem Ziel seiner Verwandlung ein. Auch der umgekehrte Fall, in dem man glaubt, ein bestimmtes Gefühl haben zu müssen, kann zum Anlass von Gefühlsarbeit werden, wenn das entsprechende Gefühl ausbleibt. Die Ergebnisse dieser Arbeit können ganz unterschiedlich sein. Es muss nicht unbedingt der Fall sein, dass das gewünschte Gefühl eintritt oder das unerwünschte Gefühl verschwindet. Entscheidend ist, dass Gefühle Gegenstand einer Bearbeitung werden können. Und nicht nur das. Ich möchte behaupten, dass es konstitutiv für Gefühle ist, einem stetigen Verwandlungs- und Transformationsprozess unterworfen zu sein, in dem die Gefühle fortwährend mit anderen Einstellungen abgeglichen werden. Dazu gehören neben weiteren Gefühlen auch Überzeugungen, Wünsche, Absichten, Pläne, Hoffnun-

gen, kurz: das gesamte Inventar, welches das personale Leben in seiner holistischen Verfassung ausmacht.

Ein gutes Beispiel gibt der folgende Bericht einer Frau im mittleren Alter:

Als mein Mann starb, glaubte ich starke Verlust- und Trauergefühle empfinden zu müssen. Stattdessen empfand ich ein Gefühl der Befreiung, tun und lassen zu können, was ich wollte, und Entscheidungen treffen zu können, ohne ihn fragen zu müssen oder mich seiner Wut und seinen Verletzungen gegenüberzusehen, wenn es gegen seinen Willen ging. Ich fühlte mich deshalb wirklich schuldig; ich versuchte damit fertig zu werden, indem ich alle Gefühle, die mich mit meinem Mann verbanden, beiseite schob und so tat, als existierte er nur in einer verschwommenen Erinnerung. (Hochschild 2006, 81)

Die Passage stammt aus Arlie Hochschilds Buch *Das gekaufte Herz*, in dem sie bereits vor fast dreißig Jahren die Strategien und Mechanismen der Gefühlsarbeit untersucht hat. Hochschild ist es auch gewesen, die im Kontext ihrer Untersuchung auf den Zusammenhang von Gefühlen und Gefühlsnormen aufmerksam gemacht hat. Gefühle sind immer in ein Geflecht aus normativen Relationen eingebettet, welche soziale Gemeinschaften in Form von Interaktionsanforderungen etablieren und die von deren Mitgliedern im Verlauf ihrer (affektiven) Sozialisationsprozesse erworben werden. Gefühlsnormen sind in unterschiedlicher Form institutionalisiert, und sie regeln, in welchen Situationen welche Gefühle angemessen sind, betreffen aber ebenso Fragen der Abschattung und der Intensität einzelner Gefühle. Normen, dies gilt auch für Gefühlsnormen, beanspruchen transsubjektive Geltung. Andernfalls würde es sich nicht um Normen handeln, sondern – mit Kant gesprochen – um subjektive Maximen. Die Beziehungen zwischen Gefühlen und Gefühlsnormen machen deutlich, dass Gefühle immer als Produkte sozialer Interaktionen angesehen werden müssen, da sie auf der Grundlage der auf sie bezogenen Normen von vornherein eine soziale Dimension aufweisen.

Worin besteht die Funktion von Gefühlsnormen? Auf der Grundlage von Gefühlsnormen werden Gefühle mit Situationen verknüpft, und auf diese Weise werden den Gefühlen passende Inhalte zugeordnet. Die soziokulturellen Einrichtungen, welche für die Etablierung von Gefühlsnormen sorgen und die Verknüpfung von Gefühlen mit Situationen immer wieder aufs Neue zementieren, sind vielfältig. Sie können sich – gleiches gilt für die Gefühlsnormen als solche – im Laufe der Geschichte wandeln. Familie, Religionsgemeinschaft, Schule, Diskothek, Sportplatz, Konzertsaal sind nur einige der gesellschaftlichen Orte, die uns mit Pathosformularen ausstatten, die wir gemäß sozialen Vorgaben beispielsweise bei Begräbnissen und Hochzeiten, Tanzveranstaltungen und Sportereignissen mit unseren Gefühlen ausfüllen. Aber auch der einsame Spaziergang am Strand, beispielsweise nach einem persönlichen Erfolg in einem Zustand

leichter Euphorie, kommt nicht ohne Pathosformular aus. Mit der Untersuchung der gesellschaftlichen Orte, die Formulare für Gefühle bereitstellen, sind soziologische, historische und ethnologische Studien befasst; sie ist kein Thema der Philosophie. Aus philosophischer Perspektive ist lediglich von Interesse, dass Gefühle in einen normativen Kontext gehören, der *von Grund auf* sozial ist und nicht allein aus kontingenten Gründen nachträglich zum Fühlen hinzutritt.

Nehmen wir die Überlegungen ernst, dann drängt sich folgendes Bild der Sachlage auf: Gefühle befinden sich ebenso wenig wie Gedanken im Geist von Sprechern oder in den Körpern von Organismen. Sie verdanken sich auch nicht einfach einem kausalen Kontakt mit der Welt. Wir führen unser Leben mit Gefühlen im Rahmen eines komplexen normativen Geflechts, welches nicht nur den Ausdruck von Gefühlen reguliert, sondern ihnen relevante Inhalte zuordnet und sie in ihrer Tönung moduliert. Auch wenn Affekte zu unserer genetischen und biologischen Ausstattung gehören und unser Organismus eine Grundlage für ihr Erleben darstellt, erhalten Gefühle ihre Gestalt und ihren Gehalt im Rahmen sozialer Interaktionen. Mit Gefühlen wird auf Sachverhalte, aber auch auf Einstellungen, Handlungen und andere Gefühle reagiert. Es sind soziale Praktiken, die prägen, wann und wie ein Gefühl erfahren wird. Eine maßgebliche Rolle spielen in diesem Zusammenhang Normen, die unserem Umgang mit eigenen und fremden Gefühlen zugrunde liegen. Normen sind es auch, welche als Basis für das Verhältnis zwischen dem Ziel und dem formalen Objekt eines Gefühls fungieren. In diesem Sinne wird, wann und wo immer personale Wesen Gefühle haben, etwas geteilt. Geteilt werden müssen in jedem Fall die Normen, die den Umgang mit Gefühlen regeln. Geteilt werden müssen die sozialen Praktiken, innerhalb derer Normen für Gefühle etabliert werden. Und genau deshalb handelt es sich bei Gefühlen, so meine These, um Phänomene, die von Grund auf sozial sind.

Der folgende Abschnitt stellt einige Anschlussfragen und bezieht die Analysen zur Sozialität der Gefühle auf die allgemeinere Frage nach der Sozialität des menschlichen Geistes.

4 Ausblick und Perspektiven

Das Problem der Sozialität im Sinne des Teilens von Gefühlen, welches ein Minenfeld von vertrackten philosophischen Fragen darstellt, habe ich lediglich gestreift. Ein entscheidender Schritt in Richtung einer angemessenen Analyse des Phänomens besteht darin, die Struktur von Mitgefühlen und Gefühlen in eigener Sache präzise zu unterscheiden, um zu einer kanonischen Form der Beschreibung von Mitgefühlen zu gelangen. Es wären nun weitere Untersuchungen erforderlich, die sich einer ausführlichen Diskussion der unterschiedlichen Typen des Mit-