Philosophie der Gefühle

Von Achtung bis Zorn

Christoph Demmerling
Hilge Landweer

J.B.METZLER

J.B.METZLER

Philosophie der Gefühle

Von Achtung bis Zorn

Christoph Demmerling
Hilge Landweer

Verlag J. B. Metzler Stuttgart · Weimar

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-476-01767-3
ISBN 978-3-476-05200-1 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-05200-1

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2007 Springer-Verlag GmbH Deutschland
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2007
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Für Valentina
Für Julian

Inhalt

Vorwort XI

Philosophie der Gefühle – Ansätze, Probleme, Perspektiven. Zur Einleitung 1

1. Das Andere der Vernunft oder ein erweiterter Rationalitätsbegriff? . . 2
2. Jon Elster und die Rationalität der Emotionen 7
3. Martha Nussbaum und die Individuation von Gefühlen 11
4. Richard Wollheims Konzeption von Emotionen als Dispositionen . . . 15
5. Peter Goldie, Robert Musil und der Prozesscharakter der Gefühle . . . 17
6. Die leibliche Fundierung von Gefühlen 20
7. Der Zugang zu Gefühlen und ihre Beschreibung 24
8. Phänomenologische und analytische Perspektiven. Gemeinsamkeiten und Sachdifferenzen 30

Achtung und Anerkennung 35

1. Ist Achtung ein Gefühl? 36
2. Achtung als Gefühl des Vergleichs bei David Hume 38
3. Kants Konzeption der Achtung als Gefühl und Haltung 42
4. Die leibliche Basis der Hochachtung 48
5. Achtung als akutes Gefühl und als Gefühlsdisposition 51
6. Gefühlsdisposition und leibliche Disposition 55
7. Der moralische Wert der Achtung 57

Angst 63

1. Leiblichkeit und intentionaler Gehalt 64
2. Krankhafte und gesunde Angst 69
3. Verwandte Phänomene: Schreck, Grauen, Panik 73
4. Angst und Hoffnung 76
5. Angst und Furcht 80

Ekel 93

1. Gehalt und Erleben des Ekels 94
2. Typen und Formen des Ekels 96
3. Vom Gefühl des Ekels zur Einstellung. Nietzsche und Sartre 103
4. Ekel und seine Beziehungen zu Wut, Hass, Zorn, Verachtung und Scham 107

Glück und Freude 111

1. Der Phänomenbereich der Glücksgefühle: Vergnügen, Freude, Glück 112
2. Die Beziehung der Glücksgefühle zum Leben im Ganzen. 117
3. Glücksgefühle, Zufriedenheit, Dankbarkeit 122

Liebe 127

1. Ist Liebe ein Gefühl? 127
2. Liebe zu Personen und Liebe zu Sachen 130
3. Muss Liebe wechselseitig sein? Glückliche und unglückliche Liebe 135
4. Sympathie, Wohlwollen und Zuneigung im Verhältnis zu Liebe 140
5. Freundschaft, Liebe und Verliebtheit 144
6. Elternliebe und Liebe zu Gott 150
7. Diskurs und Ideologie der Liebe 157
8. Echtheit der Liebe ..Echtheit der Gefühle 160

Mitgefühle 167

1. Mitleid in der Geschichte der Philosophie 168
2. Bedingungen für Mitgefühle 181
3. Mitleid als akutes Gefühl und als Disposition 184
4. Zugang zu den Gefühlen anderer 186
5. Stellvertretende Gefühle 188
6. Mitleid im Verhältnis zu Schadenfreude, Neid, Verachtung und Liebe 190

Neid und Eifersucht 195

1. Gehalt und Erleben des Neides 196
2. Zur Entstehung des Neides. 199
3. Neid, verwandte Gefühle und moralische Bewertungen 203
4. Eifersucht 211
5. Wie ist Eifersucht zu bewerten? 214

Scham und Schuldgefühl 219

1. Gehalt und Erleben der Scham und verwandter Gefühle 219
2. Scham in der Philosophiegeschichte 223
3. Normverstöße und Schamzeugen 228
4. Scham, Peinlichkeit, Ehre 232
5. Scham, Schuldgefühl und Empörung in der Moral. 236
6. Schamhaftigkeit und Schüchternheit als Dispositionen. 242

Stolz 245

1. Stolz und Minderwertigkeitsgefühle 246
2. Stolz in der Geschichte der Philosophie 252
3. Stolz und seine Beziehungen zu Eitelkeit, Scham und Neid 256

Traurigkeit und Melancholie 259

1. Gehalt und Erleben von Traurigkeit und Trauer 260
2. Traurigkeit, Depression und Erkenntnis 266
3. Traurigkeit, Melancholie und Acedia in der Geschichte des Denkens 269
4. Gefühlsüberlagerungen …Trauer, Traurigkeit, Aggressionsgefühle und Schuld 282

Zorn und andere Aggressionsaffekte 287

1. Zorn und Ärger 287
2. Der Aggressionsbegriff 290
3. Die aggressive, gereizte Stimmung 292
4. Welterschließung durch Hass 295
5. Moralisierung und Ideologisierung der Aggressionsaffekte 299
6. Zorn, Empörung und Moral 301
7. Von Ärger, Wut und Hass über Neid und Eifersucht zu Zorn und Empörung. Die Entwicklungsthese 306

Literatur 311

Personenregister 329

Sachregister 333

Vorwort

Dieses Buch enthält vorwiegend Analysen zu einzelnen Gefühlen wie Angst, Neid oder Zorn. Deren Ziel besteht darin, möglichst genaue Beschreibungen von Emotionen zu liefern und ihre Beziehungen untereinander zu erläutern. Nur anhand solcher Analysen lässt sich prüfen, ob Phänomene wie beispielsweise Dankbarkeit, Achtung oder Scham überhaupt genügend Familienähnlichkeiten aufweisen, um gemeinsam unter Begriffen wie »Gefühl« oder »Emotion« subsumiert werden zu können. Im Verlauf unserer langjährigen Beschäftigung mit der Philosophie der Gefühle stellte sich der Verdacht ein, dass die Suche nach einer allgemeinen Theorie der Gefühle oder nach einer allgemeinen Antwort auf die Frage nach ihrer Funktion ein verfrühtes, vielleicht auch ein irreführendes Projekt sei. Wir sahen eine Gefahr darin, auf der Grundlage vorschneller Verallgemeinerungen eine Theorie der Gefühle mit dem Anspruch zu formulieren, den gesamten Gegenstandsbereich zu erfassen. Im Ergebnis schien uns diese Strategie darauf hinauszulaufen, derartige Theorien am Beispiel von ein oder zwei Gefühlen zu explizieren und deren Übertragbarkeit auf andere Gefühle einfach vorauszusetzen, ohne die betreffenden Phänomene genauer in Betracht zu ziehen.

Unser Philosophieverständnis weiß sich der Tradition der Phänomenologie ebenso verpflichtet wie dem Geist der Philosophie Wittgensteins. Man denke etwa an dessen Bemerkung, dass in der Philosophie alle Erklärung fort müsse und Beschreibung an ihre Stelle zu treten habe. Es geht darum, eine Übersicht über das Gebiet der affektiven Phänomene zu gewinnen und zur Formulierung einer Grammatik der Gefühle zu gelangen, wie Wittgenstein es möglicherweise genannt hätte. Wir lassen uns von der Auffassung leiten, dass die philosophische Erschließung eines Gebietes erst einmal eine genaue Sichtung der Phänomene vornehmen muss. Diese Sichtung sollte sich ihre Perspektive …soweit dies überhaupt möglich ist … nicht ausschließlich durch etablierte Theorien, das scheinbar Approbierte oder das Gerede des Wissenschafts- und Kulturbetriebs vorgeben lassen. Philosophische Überlegungen, die größere theoretische Ansprüche stellen, als eine Beschreibung zu sein, sind allein auf der Grundlage ausführlicher Beschreibungen möglich. Andernfalls gerät man in die Gefahr, bloße Konstrukte zum Ausgangspunkt des Philosophierens zu machen und über Dinge zu reden, von denen unklar bleibt, ob sie außerhalb von Theorien und des Betriebes, der sie produziert, überhaupt eine Relevanz besitzen.

Alle Beschreibungen in diesem Buch orientieren sich an der Gestalt der beschriebenen Phänomene. Statt sich vorschnell die im engeren Sinne (natur-)wissenschaftliche Perspektive der kausalen Erklärung eines Phänomens zu eigen zu machen, die ohne Zweifel ihre Berechtigung hat, wurde darauf geachtet, Gefühle immer auch im Lichte der Erfahrungen zu thematisieren, welche die von ihnen Betroffenen im Lebensvollzug mit ihnen machen. Die Berücksichtigung des subjektiven Standpunkts erfolgt nicht deshalb, weil er der allein maßgebliche ist, sondern weil er in den Wissenschaften und in einer an wissenschaftlichen Methodenidealen orientierten Phi-

losophie häufig zu Unrecht in den Hintergrund gedrängt wird. Philosophische Analysen sollten zwar nicht bei der Schilderung der alltäglichen Erfahrung und der Vorverständnisse, die sich in der alltäglichen Erfahrung ablagern, stehen bleiben, aber diese Perspektive mit berücksichtigen, da sich in ihr begriffliche Zusammenhänge artikulieren, die für ein Verständnis der Phänomene von Belang sind.

Im Zusammenhang mit unseren Analysen zu einzelnen Gefühlen setzen wir uns immer wieder auch mit der philosophischen Tradition auseinander. Aristoteles, Thomas von Aquin, Descartes oder Spinoza, um nur wenige zu nennen, haben Gefühlsanalysen vorgelegt, die das Nachdenken über Emotionen bis heute prägen. Sie artikulieren ebenfalls begriffliche Zusammenhänge, die für ein Verständnis der betreffenden Phänomene unerlässlich sind. Unsere Überlegungen zu den Klassikern erheben dabei nicht den Anspruch, deren Analysen erschöpfend zu rekonstruieren. Der Versuch, so etwas zu leisten, hätte den Umfang der einzelnen Kapitel gesprengt und für fast jedes Gefühl einen Text vom Umfang eines Buches erforderlich gemacht.

Die Thematik der Gefühle wirft in besonderer Weise die Frage auf, ob sich die Mittel der Philosophie überhaupt eignen, Wesentliches darüber zu sagen, oder ob nicht vielmehr andere Medien …man denke an die Literatur oder den Film …der Flüchtigkeit und Nuanciertheit, welche diese Phänomene gelegentlich annehmen, besser Rechnung zu tragen vermögen. Sind Gefühle nicht viel zu feinkörnig, um mit den Mitteln einer philosophischen Begrifflichkeit erfasst werden zu können? Wir sind der Auffassung, dass Gefühle jedenfalls im Prinzip keine größeren Schwierigkeiten für die philosophische Analyse aufwerfen als andere Gegenstände . Die Beiträge zur Diskussion über Darstellungsprobleme in der Philosophie sind Legion; erinnert sei …um nur zwei Beispiele zu nennen …an Kierkegaards Theorie der indirekten Mitteilung oder an Wittgensteins Differenzierung zwischen Sagen und Zeigen. Wir sprechen auf direkte Weise über die betreffenden Phänomene und sagen, was sich unserer Auffassung zufolge sagen lässt. Manchen Leserinnen und Lesern mag die Form unseres Redens über Gefühle daher manchmal zu schroff erscheinen. Deshalb sei eigens gesagt: Ziel des Buches ist die begriffliche Analyse, nicht die literarische Vergegenwärtigung oder gar die Evokation von Gefühlen.

Beide Autoren zeichnen für den gesamten Text gemeinsam verantwortlich. Bei der Erstellung der Rohentwürfe für die einzelnen Kapitel waren die Arbeiten verteilt. Die Rohentwürfe des einen Autors wurden vom jeweils anderen Autor eingehend kommentiert, überarbeitet und ergänzt, bevor der endgültige Text in mehreren Arbeitsgängen gemeinsam erstellt wurde. Da beide Autoren aus verschiedenen philosophischen Milieus stammen, zum Teil unterschiedliche philosophische Methoden und ein jeweils anderes philosophisches Vokabular favorisierten und auch in vielen inhaltlichen Fragen erst nach längeren Gesprächen eine gemeinsame Linie finden konnten, war dies ein recht aufwendiges, jedoch überaus fruchtbares Verfahren. Der Text ist in einem sehr wörtlichen Sinne Ergebnis eines Dialogs: In der Auseinandersetzung miteinander fanden die Autoren häufiger zu einer neuen Sicht der Dinge, die zuvor in dieser Form keiner von ihnen vertreten und formuliert hatte. In den Fällen, in denen keine endgültige Übereinstimmung im Ergebnis erzielt werden konnte, wurde eine Exposition der Problemlage und der theoretischen Alternativen, die zur Diskussion standen, vorgenommen. Sehr kontrovers verliefen zum Beispiel unsere Diskussionen zum Verhältnis von Gefühl und Moral und zur Frage, ob sich

moralische Normen auf Gefühle wie Schuld, Scham und Empörung zurückführen lassen.

Die Analysen dieses Buches zeigen außerdem, welchen inhaltlichen und methodischen Gewinn die gegenwärtig häufig nur in Aussicht gestellte Annäherung von phänomenologischen Ansätzen und solchen der analytischen Philosophie in einem weiteren Sinne einbringt: Gehalt und Gestalt der Emotionen werden mit phänomenologischer Genauigkeit ausgekundschaftet, mit Hilfe präziser Begriffe diskutiert und auf Unterscheidungen und Argumente aus der neueren analytischen Philosophie bezogen, um zu einer Sicht auf die affektiven Phänomene zu gelangen, die deren Komplexität gerecht wird.

Autorin und Autor hatten Gelegenheit, ihre Überlegungen über Jahre hinweg zu verschiedenen Anlässen und in unterschiedlicher Form mit einer Reihe von Personen zu diskutieren. Wir danken allen denjenigen, die im Anschluss an Vorträge und in Lehrveranstaltungen an den Universitäten in Berlin, Dortmund, Dresden, Frankfurt, Hildesheim, Innsbruck, Jena, Leipzig, Marburg, Osnabrück, Pisa, Potsdam, Rostock und Wien wichtige Hinweise gaben oder uns zu Präzisierungen zwangen. Dank auch an die Teilnehmerinnen und Teilnehmer zweier Tagungen zur Philosophie der Gefühle, die im Frühjahr 2004 und 2005 am *Inter-University-Centre* in Dubrovnik stattfanden. Auch auf die Gefahr hin, jemanden vergessen zu haben, gilt unser namentlicher Dank für Kommentare zu einzelnen Unterscheidungen und Argumenten, die in dieses Buch Eingang gefunden haben, aber auch für …zum Teil glücklicherweise äußerst kontroverse …Gespräche und Diskussionen über die Philosophie im Allgemeinen sowie zur Philosophie der Gefühle im Besonderen Sidonia Blättler, Günter Burkart, Rita Demmerling, Jürgen Frese•, Gottfried Gabriel, Gunter Gebauer, Heiner Hastedt, Brigitte Hirner, Axel Honneth, Matthias Kettner, Heiner F. Klemme, Frauke A. Kurbacher, Anton Leist, Barbara Merker, Romano Pocai, Theda Rehbock, Thomas Rentsch, Ursula Renz, Hermann Schmitz, Jan Slaby, Achim Stephan, Matthias Vogel, Christiane Voss, Andreas Wildt und Rüdiger Zill. Ein Dank anderer Art gebührt Johannes Rohbeck: Er hat die Autoren dieses Buches vor vielen Jahren miteinander bekannt gemacht. So geriet ein Stein ins Rollen. Für Hilfe bei der Korrektur des Textes danken wir Jana Beuter, Marianne Ewert, Barbara Heise und Ina-Maria Gumbel.

Berlin und Bonn, im März 2007

Christoph Demmerling und Hilge Landweer

Philosophie der Gefühle – Ansätze, Probleme, Perspektiven. Zur Einleitung*

Gefühle nehmen im Leben von Menschen einen wichtigen Platz ein. Meistens hat man sie einfach, aber oft genug werden sie auch herbeigesehnt oder gefürchtet. Sie werden zuweilen eingefordert und gelegentlich verbietet man sie sich. Manchmal werden Gefühle inszeniert und vorgetäuscht, ein anderes Mal verdrängt. Gefühle spielen in den Dramen des individuellen, sozialen und politischen Lebens eine wichtige Rolle, und auch in weniger bewegten Situationen kommen wir nie ganz ohne Stimmungen und Gefühle aus. In den vergangenen Jahren wurden sie in verschiedenen Disziplinen immer wieder aufs Neue auf den Seziertisch der Wissenschaften gelegt. Die wissenschaftliche Forschung wird weder die Macht der Gefühle eindämmen, noch auch die Ohnmacht verringern, die man hin und wieder erfährt, wenn man seinen Gefühlen ausgesetzt ist. Aber Aufklärung und Klarheit über diesen in einem wörtlichen Sinne erregenden Bereich des Lebens wird man sich erhoffen dürfen.

In den letzten Jahrzehnten hat auch die Philosophie die Gefühle (wieder) entdeckt. Während die Gefühlstheorie in Anthony Kennys Buch *Action, Emotion, and Will* aus dem Jahr 1963 noch nicht auf besondere Weise zur Kenntnis genommen wurde, eröffnete Robert Solomon mit seiner 1976 erschienenen Untersuchung *The Passions. Emotions and the Meaning of Life* eine Diskussion, die 1980 unter anderem durch den von Amélie Oksenberg Rorty herausgegebenen Sammelband *Explaining Emotions* auf eine breitere Basis gestellt wurde und ihre Fortsetzung in zahlreichen Aufsätzen, Monographien und Sammelbänden fand. Diese Debatte erreichte Ende der 80er Jahre Deutschland und verband sich hier für kurze Zeit mit philosophiehistorischen und phänomenologischen Untersuchungen .. so erschien beispielsweise 1993 der von Hinrich Fink-Eitel und Georg Lohmann herausgegebene Band *Zur Philosophie der Gefühle*.

Erst in den letzten Jahren aber hat sich dieser Gegenstandsbereich zu einem eigenen, ständig anwachsenden Forschungsfeld entwickelt; im angloamerikanischen Kontext erscheinen ständig neue Monographien, in den philosophischen Fachzeitschriften finden spezialisierte Debatten von Teilaspekten statt, und im deutschen Sprachraum erscheinen ebenfalls zahlreiche Arbeiten auf diesem Gebiet. Dieser Befund wirft die Frage auf, ob es sich bei den Gefühlen nur um einen bisher in der Geschichte der Philosophie vernachlässigten Bereich handelt, der dem gesicherten Bestand anerkannter philosophischer Fragen als Ergänzung hinzuzufügen wäre, oder ob sich von diesem frisch bestellten Feld aus neue Perspektiven auf die alten Themen der Philosophie eröffnen.

* Wir haben für diese Einleitung einzelne Abschnitte aus Hilge Landweer, »Phänomenologie und die Grenzen des Kognitivismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52. Jg. Heft 3/2004, 467.486 übernommen.

Wie bei so vielen philosophischen Entdeckungen handelt es sich auch bei der Entdeckung der Gefühle um eine Wiederentdeckung …und zwar um eine, die bereits Jahre zuvor in anderen Disziplinen wie Soziologie und Psychologie vorbereitet wurde und neuerdings auch in der Biologie und den Neurowissenschaften eine maßgebliche Rolle spielt. Die Diskussion innerhalb der Philosophie fängt inzwischen an, die anderen fachlichen Zugänge zu berücksichtigen und entdeckt zögerlich ihre eigene Geschichte. Gefühle standen von Beginn an im Zentrum philosophischen Fragens. Die literarischen Figuren Homers sahen sich der Macht der Gefühle noch weitgehend schutzlos ausgeliefert. Entsprechend wird in der abendländischen Philosophie seit ihren Anfängen vor allem die menschliche Verfügungsmacht über die eigenen Gefühle zum Thema gemacht und auch angestrebt. Man denke etwa an Platons Gleichnis von den Seelenrossen im *Phaidros* oder an die Diskussion um das stoische Ideal der Apathie. Die Frage, wie die eigenen Gefühle kontrolliert werden können, ist praktisch und geistesgeschichtlich überaus relevant, da unbeherrschte Affekte die Autonomie der Vernunft bedrohen. Die philosophischen Affektenlehren von Aristoteles über Descartes und Spinoza bis hin zu Hume thematisieren Gefühle als eigenständigen Phänomenbereich, der nicht nur für die Rhetorik als Überzeugungskunst, sondern auch für Moralphilosophie und Moral zentral ist, gilt es doch, die guten von den schlechten Leidenschaften zu unterscheiden und beide richtig zu lenken.

Im 19. Jahrhundert werden in der Philosophie Gefühle nicht mehr mit dem Anspruch thematisiert, die einzelnen Gefühle in ein System zu bringen wie in den älteren Affektenlehren. Am Anfang des 20. Jahrhunderts entstehen im Umkreis der Phänomenologie etliche Gefühlsanalysen, so etwa von Martin Heidegger, Alexander Pfänder, Max Scheler und Edith Stein.

1. Das ›Andere der Vernunft‹ oder ein erweiterter Rationalitätsbegriff?

Die aktuelle Diskussion um die Rationalität der Gefühle, die vor allem innerhalb der analytischen Philosophie geführt wird, ist ähnlich wie die traditionellen Affektenlehren motiviert durch die Frage, was der angemessene Umgang mit den Affekten ist. Dahinter steht noch immer das alte Problem, in welchem Maße Menschen Gefühlen unterworfen und wie deren Auswirkungen auf das menschliche Handeln zu bewerten sind. Dabei wird zumeist entweder …ganz im Sinne der dominanten Tradition der Aufklärung und gegenwärtig zumeist eher implizit …auf einen Zugewinn an Rationalität durch Gefühlskontrolle gesetzt oder aber den Gefühlen wird ein Beitrag zur Rationalität oder gar eine rationale Struktur zugeschrieben. Durch die philosophische Auseinandersetzung mit der praktischen Funktion der Gefühle im menschlichen Leben soll der traditionelle Rationalitätsbegriff erweitert werden und das, was herkömmlich als das Andere der Vernunft angesehen worden war, soll jetzt in ein neues Vernunftkonzept integriert werden. Im weitesten Sinne schließt die derzeitige Auseinandersetzung mit Gefühlen in der Philosophie damit an die Tradi-

tion der kritischen Theorie, insbesondere an die *Dialektik der Aufklärung* an, wenn auch zumeist ohne expliziten Bezug.[1]

Aber das neue Forschungsgebiet »Philosophie der Gefühle« ist nicht nur auf dem Gebiet der Rationalitäts- und Vernunftkritik mit den alten Fragen der Philosophie verknüpft. Auch auf dem Gebiet der Moralphilosophie verspricht es, neuen Aufschluss geben zu können. So wird in der Philosophie der Neuzeit seit Hume und Kant immer wieder die Frage diskutiert, was uns zum Handeln überhaupt und insbesondere zu moralischem Handeln motiviert. Humes Antwort, dass für jegliche Motivation zum Handeln Gefühle oder Bedürfnisse notwendig seien, wurde von Kant mit dem ambivalenten Begriff des intelligiblen Gefühls der Achtung ein wenig halbherzig revidiert.[2] In der neueren moralphilosophischen Diskussion räumen Philosophen wie Peter Strawson und John Rawls, um lediglich zwei zu nennen, Gefühlen wie Scham und Schuld eine wichtige Rolle für die Moral ein …übrigens ähnlich wie der Phänomenologe Hermann Schmitz in seiner praktischen Philosophie. Während die philosophischen Untersuchungen von Schmitz erst seit wenigen Jahren mehr und mehr zur Kenntnis genommen werden, sind Strawsons und Rawls' Überlegungen zu moralischen Gefühlen längst etablierter Bestandteil der Moralphilosophie.

Die praktische Philosophie war denn auch lange Zeit derjenige Bereich der Philosophie, in dem die philosophische Relevanz von Gefühlen zwar umstritten, als Frage jedoch längst anerkannt war. Innerhalb der theoretischen Philosophie hingegen ist diese Entwicklung mit einer gewissen Verzögerung eingetreten. Erst in neuerer Zeit lässt sich eine Verschiebung der philosophischen Diskussion über Gefühle von moralischen hin zu ontologischen, erkenntnistheoretischen und sprach- bzw. bewusstseinsphilosophischen Fragen im weitesten Sinne feststellen. Denn das Problem, welche Rolle Gefühle in der Moral und allgemeiner: in unserem Handeln und unserem Leben insgesamt spielen, lässt sich sinnvoll nur untersuchen, wenn man genauer darüber Auskunft geben kann, was ein Gefühl eigentlich ist und mit Hilfe welcher Begrifflichkeit sich Gefühle zum Gegenstand der philosophischen Reflexion machen lassen.

Mit der Verschiebung und Intensivierung der Debatte während der letzten Jahre ist zudem deutlich geworden, dass der lange dominante Kognitivismus, der im Rahmen der philosophischen Diskussion über Gefühle häufig vertreten wurde, an seine Grenzen stößt. Kognitivistische Gefühlstheorien gehen davon aus, dass es bestimmter Überzeugungen, Wünsche oder Werturteile über einzelne Sachverhalte oder Objekte in einer Situation bedarf, damit ein Gefühl entstehen kann. Manche kognitivistische Theorien behaupten darüber hinaus, dass Gefühle Urteile sind, die sich durch eine jeweils emotionsspezifische Kombination von propositionalen Einstellungen wie Überzeugungen und Wünschen rekonstruieren lassen. Eine abgeschwächte Version des Kognitivismus betrachtet die Urteilskomponente im Gefühl als den für die jeweilige Emotion konstitutiven Aspekt, zu dem weitere Aspekte hin-

1 Explizit als »kritische« Theorie verstehen sich beispielsweise die Analysen von Gernot Böhme, *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen 2003.

2 Ausführliche Überlegungen zu dieser Thematik enthält das Kapitel zur Achtung; vgl. ferner: Hilge Landweer, »Achtung, Anerkennung und der Nötigungscharakter der Moral«, in: Thomas Rentsch (Hg.), *Anthropologie, Ethik, Politik. Grundfragen der praktischen Philosophie der Gegenwart*, Dresden 2004 (Dresdner Hefte für Philosophie 6), 34–67.

zukommen können. Über die Beziehung der einzelnen Komponenten zueinander ist damit noch keine Aussage getroffen. Behauptet wird lediglich, dass die kognitive Komponente genetisch oder ontologisch Priorität vor möglichen anderen Aspekten (wie vor der physiologischen Erregung, vor dem Gefühlsausdruck und vor möglichen Handlungsimpulsen) hat. Gemeinsam ist den verschiedenen kognitivistischen Richtungen die Annahme, dass es die mit Gefühlen verbundenen Urteile und Überzeugungen sind, die es erlauben, die verschiedenen Gefühle voneinander zu unterscheiden. Man kann dies als »Individuationsthese« bezeichnen.

Während Solomon Sartres in den 30er Jahren skizzierte phänomenologische und existentialistische Theorie der Emotionen[3] noch ungebrochen kognitivistisch interpretierte und behauptete, Gefühle seien Urteile und wer sie habe, sei für sie verantwortlich, wird diese schlichte Sichtweise inzwischen von differenzierteren Modellen abgelöst. So problematisiert etwa Jon Elster[4] die Auffassung, der intentionale Gehalt (das heißt der Gegenstand oder Sachverhalt, auf den sich Gefühle beziehen) sei eine notwendige Bedingung dafür, dass Gefühle voneinander unterschieden und als jeweils bestimmte identifiziert werden können, Richard Wollheim[5] versucht, unbewusste Anteile von Emotionen begrifflich in die Gefühlstheorie zu integrieren, Peter Goldie und Martha Nussbaum[6] erweitern einfache kognitivistische Ansätze zu verschiedenen Narrationstheorien, und auch Aaron Ben-Ze'ev[7] berücksichtigt in seiner Mehrkomponententheorie der Emotionen die entsprechenden Einwände.

Neben der Relativierung kognitivistischer Annahmen über Emotionen kann die zweite auffälligste Veränderung in der gefühlstheoretischen Debatte durch die Frage zum Ausdruck gebracht werden, ob die alltagssprachlich mit dem Begriff »Gefühl« bezeichneten, oft aber recht heterogenen Phänomene überhaupt hinreichend viele gemeinsame Merkmale oder mit einem Begriff Wittgensteins: genügend Familienähnlichkeiten aufweisen, um begrifflich verknüpft werden zu können. Welche Phänomene gehören überhaupt zur Gattung »Gefühl«? Warum gehören sie dazu? Dies sind Fragen, die in den Affekttheorien von der Antike bis ins 18. Jahrhundert und von den heutigen phänomenologischen Gefühlstheorien in jeweils eigener Weise beantwortet werden. In der aktuellen, eher von sprachanalytischen Strömungen ausgehenden Debatte sind sie verhältnismäßig neu.

Die gängigen Mehrkomponententheorien, wonach Gefühle zumeist als aus somatischen, kognitiven und voluntativen »Anteilen« bestehend aufgefasst werden[8], können dieses Problem nicht befriedigend klären, solange sie nicht notwendige und hinreichende Bedingungen für das Vorliegen einer Emotion anzugeben und diese auf das gesamte Feld dessen, was ihnen als Emotion gilt, zu beziehen vermögen. Die Bestimmung solcher Bedingungen für das Vorliegen von Gefühlen führt zumeist

3 Jean-Paul Sartre, »Skizze einer Theorie der Emotionen« (EA 1939), in: ders., *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*, Reinbek bei Hamburg 1982, 255.318.
4 Jon Elster, *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge 1999.
5 Richard Wollheim, *Emotionen. Eine Philosophie der Gefühle*, München 2001.
6 Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001; Peter Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford 2000.
7 Aaron Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, Cambridge 2000.
8 So zum Beispiel bereits Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will*, London 1963.

zum Ausschluss von Phänomenen, die man doch eigentlich aus guten Gründen als Emotion klassifizieren möchte, und erscheint willkürlich. Viele Gefühlstheorien unternehmen deshalb inzwischen mehr oder weniger ausführliche Detailanalysen von einzelnen Emotionen, um daran ihre allgemeine Konzeption überprüfen und gegebenenfalls weiter differenzieren zu können.[9]

Ein Wort zur Terminologie. Den Ausdruck »Gefühl« verwenden wir in diesem Buch in zwei Bedeutungen. Zum einen beziehen wir uns mit diesem Begriff auf die gesamte Klasse der affektiven Phänomene: auf Empfindungen, auf Stimmungen, auf Emotionen. Zum anderen gebrauchen wir den Begriff des Gefühls auch in einem engeren Sinne und beziehen uns auf diejenigen Phänomene, die in der philosophischen und wissenschaftlichen Diskussion häufig auch mit dem Ausdruck »Emotion« bezeichnet werden. Gefühle in diesem engeren Sinn haben Objekte und sind in spezifischer Weise auf die Welt bezogen, wie beispielsweise Scham, Neid oder Trauer. Die Analyse solcher Gefühle im engeren Sinn steht im Zentrum dieses Buches. Als »Empfindungen« bezeichnen wir körperliche Empfindungen wie eine Hitze- oder Kälteempfindung oder Lust und Schmerz. In Bezug auf Emotionen bzw. Gefühle und Stimmungen kursieren unterschiedliche Unterscheidungsvorschläge. Einer verbreiteten Auffassung zufolge haben Stimmungen keine intentionalen Objekte.[10] Außerdem gelten Stimmungen als Phänomene, die …jedenfalls in der Regel …länger andauern als Gefühle. Wir schließen uns diesem Wortgebrauch teilweise an. Wir gehen davon aus, dass der Weltbezug von Stimmungen weniger spezifisch ist als derjenige von Gefühlen bzw. Emotionen, dass aber im Übrigen keine deutlichen Grenzen zwischen Gefühlen im engeren Sinne (Emotionen) und Stimmungen gezogen werden können und häufig Übergangsphänomene zu beobachten sind.

Ein weiterer Begriff, welcher im Kontext der Gefühlsanalyse Relevanz besitzt und insbesondere auch auf den Begriff der Stimmung zu beziehen ist, ist derjenige der Haltung.[11] Auf den ersten Blick scheinen Haltungen und Gefühle einander ent-

9 Eine Ausnahme innerhalb der ein wenig älteren Literatur stellt Solomon dar, der bereits 1976 seine Urteilstheorie mit Einzelanalysen von Emotionen zu plausibilisieren versucht, die immerhin fast ein Viertel des Gesamtumfangs seiner Untersuchung ausmachen. Symptomatisch für die derzeitige Konjunktur der Diskussion über Gefühle ist sicherlich, dass Solomons Buch nach fast 25 Jahren ins Deutsche übersetzt wurde: Robert C. Solomon, *Gefühle und der Sinn des Lebens*, Frankfurt a. M. 2000. Ben-Ze'ev widmet immerhin etwa die Hälfte seines sechshundert Seiten umfassenden Werks *The Subtlety of Emotions* der Analyse einzelner Emotionen und Emotionsgruppen. Er untersucht jeweils allgemeine Charakteristika, gegebenenfalls Grenzfälle, in jedem Fall aber die Verbindung zu anderen Emotionen, Variationen in der Intensität und den moralischen Wert. Nussbaum thematisiert nach einem ausführlichen Theorieteil Mitgefühl im zweiten und Liebe im dritten und letzten Teil ihres Buches. Goldie analysiert paradigmatisch Neid und Eifersucht, Elster eher beiläufig Scham und ebenfalls Neid als soziale Emotionen, fundiert aber zusätzlich seine gesamte Diskussion in konkreten Fallunterscheidungen.

10 Vgl. etwa Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. 1979, 204 ff., der an Heidegger anschließt.

11 Vgl. dazu auch die konzisen Bemerkungen bei Jan Slaby, *Gefühl und Weltbezug. Die menschliche Affektivität im Kontext einer (provisorischen) Konzeption der personalen Existenz*, unveröffentlichte Dissertation der Universität Osnabrück 2006, 166..171; vgl. auch Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M. ^{7}1988 (EA 1956), vor allem die Bemerkungen zu »Stimmung und Haltung«, 154..161.

gegen zu stehen. Während Gefühle und auch Stimmungen uns widerfahren, gelten die Haltungen eines Menschen als Ergebnisse der Arbeit an der eigenen Person, wie selbst- oder fremdbestimmt diese auch immer sein mag. Haltungen nimmt man ein, man erwirbt sie oder eignet sie sich an. Bereits die Rede davon, dass man Haltung »bewahren« oder »verlieren« kann, zeigt aber, dass Haltungen in vielfältiger Weise auf Gefühle und Stimmungen bezogen sind. Mit bzw. durch eine Haltung kann eine Person Stellung zu ihren Gefühlen beziehen. Eine Haltung kann dazu führen, dass jemand seinen Gefühlen freien Lauf lässt, sie auf eine bestimmte Weise moduliert oder unterdrückt. Gefühle und Stimmungen werden auf diese Weise durch Haltungen überformt und dadurch gelenkt. Man sollte dies aber nicht einfach im Sinne eines Entgegenstehens von Haltung und Gefühl verstehen. Gefühle können zu Bestandteilen einer Haltung werden bzw. sich zu einer Haltung verstetigen oder auswachsen , sie können einer Haltung ihr besonderes Gepräge verleihen.

Ausdrücke, die wir zur Bezeichnung von Gefühlen im engeren Sinne oder Stimmungen verwenden, dienen häufig auch zur Bezeichnung von Haltungen. Die Rede davon, dass eine Person aggressiv ist, kann sich auf deren Gefühl des Zorns beziehen, sie kann aber auch darauf aufmerksam machen, dass die betreffende Person zu einer aggressiven Haltung neigt, was heißt, dass sie eine charakterliche Disposition dazu besitzt, unter bestimmten Voraussetzungen auf aggressive Weise zu handeln und zu fühlen. Die Rede von der Traurigkeit einer Person kann sich auf deren Gefühl der Traurigkeit beziehen, wodurch es auch immer ausgelöst sein mag. Sie kann sich aber auch darauf beziehen, dass eine Person Traurigkeit in Form einer Haltung der Welt und dem eigenen Leben gegenüber besitzt. Zurück zu den Gefühlen im engeren Sinne.

Während zu Beginn der neueren Emotionsdebatte die mit den Begriffen der Kognition, der Intentionalität und der Propositionalität bezeichneten Eigenschaften wenig voneinander getrennt und beinahe unterschiedslos als Garanten oder Bedingungen für die mögliche Rationalität von Emotionen behandelt wurden, werden diese drei Begriffe inzwischen stark voneinander abgegrenzt. Der Begriff der Kognition wird häufig überaus allgemein verwendet, bedeutet aber im Kontext der Gefühlstheorie in der Regel soviel wie irgendwie mit Gedanken verbunden . Mit dem Begriff der Intentionalität bezieht man sich auf den Umstand, dass Gefühle auf Tatsachen oder Sachverhalte bezogen sind, der Begriff der Propositionalität soll akzentuieren, dass es sich bei Gefühlen um aussageförmig strukturierte Gebilde handelt.

Im Folgenden soll zunächst die Frage diskutiert werden, ob Emotionen rational sind, eine Frage, die durch die neueren Untersuchungen zur Intelligenz der Emotionen angeregt und von Jon Elster mit Hilfe präziser Fallunterscheidungen untersucht wurde (2). Dann geht es um die Frage nach dem Verhältnis zwischen Intentionalität und Propositionalität bei den Gefühlen. Zentral sind die Überlegungen von Martha Nussbaum, die eine weitgehende Revision der kognitivistischen Position vornimmt (3). Schließlich gehen wir auf Wollheims Konzeption von Gefühlen als Dispositionen (4) und auf Musils Beschreibung des Prozesscharakters der Gefühle ein (5). Der Befund, dass sich kognitivistische Gefühlstheorien der Sache nach phänomenologischen Überlegungen stark angenähert haben, führt zu einer Auseinandersetzung mit Grundbegriffen der phänomenologischen Gefühlsanalyse wie dem Begriff des Leibes (6). Um den Besonderheiten von Gefühlsbeschreibungen Rech-

nung tragen zu können, ist die Unterscheidung von der Perspektive der ersten Person und der Perspektive der dritten Person unverzichtbar (7). Der letzte Abschnitt diskutiert Gemeinsamkeiten und Sachdifferenzen von phänomenologischen und analytischen Zugängen (8).

2. Jon Elster und die Rationalität der Emotionen

In *Alchemies of the Mind* betrachtet Jon Elster das Verhältnis von Gefühl und Vernunft, von Emotion und Rationalität von beiden Richtungen möglicher Einflussnahme aus.[12] Die Vernunft kann auf die Gefühle wirken und umgekehrt können Emotionen einen Einfluss auf die Rationalität haben. Die Ausrichtung der Rationalität auf das Gefühl lässt sich als schwache oder starke These formulieren. Die schwache Version lautet: Mit rationalen Mitteln kann auf Gefühle eingewirkt werden (bloße Einflussnahme). Die starke Version lautet: Rationales Handeln kann erwünschte Gefühle hervorrufen und unerwünschte (irrationale) verhindern. Dass wir Gefühle wählen können, hatte bereits Solomon im Anschluss an Sartres existentialistische Theorie der Emotionen behauptet. Die entgegengesetzte Bewegungsrichtung besteht darin, dass Gefühle rationale Entscheidungen positiv beeinflussen können. Auch hier bezeichnet der vage Ausdruck »Einfluss« die schwache Version dieser These; die starke Version behauptet, dass Gefühle rationale Entscheidungen herbeiführen können, könnte also als eine Kausalitätsannahme verstanden werden, wie sie zum Beispiel von Autoren wie Ronald de Sousa[13] und Antonio Damasio[14] vertreten wird.

Als Argument für diese These werden häufig empirische Fälle genannt, in denen eine im engeren Sinne als kognitiv verstandene Rationalität allein nicht weiterführt und auch nicht weiterführen kann. Deshalb gestehen de Sousa und Damasio Gefühlen eine spezifische Form von Rationalität zu, etwa bei Lebensentscheidungen, bei denen die Optionen für die Zukunft nicht geprüft werden können (zum Beispiel anlässlich der Frage »Soll ich diesen Mann heiraten?«) oder in Situationen, in denen man zwar theoretisch mehr Informationen sammeln könnte, dies aber zu aufwendig wäre oder zumindest vermutet werden kann, dass die Kosten dafür zu hoch wären. In solchen Fällen sind rationale Gründe im engeren Sinne prinzipiell nicht zu bekommen und die Emotionen gleichen den Mangel an Informationen aus. Dieses Phänomen wird üblicherweise so interpretiert, dass die Spontaneität der Emotionen zusammen mit ihrer Dringlichkeit zu Entscheidungen verhilft; Gefühle sind in solchen Fällen …so eine verbreitete Auffassung …einfach schneller als der Verstand und werden deshalb als eine Art von Lückenfüller angesehen.

Dies ist aber irreführend, da man aus dem bloßen Vorkommnis solcher Situationen lediglich schließen kann, dass Gefühle als funktionales Äquivalent dienen,

12 Vgl. Jon Elster, *Alchemies of the Mind*, a. a. O., vor allem 283 ff.
13 Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge 1987.
14 Antonio R. Damasio, *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München/Leipzig 1995.

wenn die rationalen Fähigkeiten suspendiert sind. Zu Recht hat Jon Elster in der Diskussion solcher Positionen wie der von Damasio und de Sousa darauf hingewiesen, dass dann, wenn Emotionen Rationalität ergänzen können, sie ebenso Rationalität unterlaufen können. Elsters zweite These über die Einwirkungsmöglichkeit von Gefühlen auf rationale Entscheidungen muss also um die negative Einflussmöglichkeit erweitert werden und kann dann …entgegen de Sousas Absichten …nichts mehr aussagen über einen intrinsisch rationalen Charakter der Affekte.

Peter Goldie spricht deutlicher als Elster von der »kognitiven Undurchdringlichkeit« der Emotionen.[15] Wenn etwa jemand wegen Höhenangst nicht an den Rand einer Klippe treten mag, wohl wissend, dass es keine echte Absturzgefahr gibt, so lässt sich diese Disposition in Grenzen durch das Verhalten und den Angstausdruck kontrollieren; die »kognitive Undurchdringlichkeit« ist als eine graduelle anzusehen; sie kann stärker oder schwächer sein. Goldie betrachtet sie als den evolutionären Preis, der für die Geschwindigkeit der emotionalen Antwort auf herausfordernde Situationen gezahlt werden muss; die Verantwortung für die eigenen Gefühle ist dadurch eingeschränkt. Goldie schließt an den Befund der »kognitiven Undurchdringlichkeit« eine Diskussion des Phänomens der Willensschwäche an, die systematisch durch diese Eigenschaft der Gefühle ermöglicht wird. Hier wie an anderen Stellen zeigt sich, dass genaue Emotionsanalysen ein erhellendes Licht auf viele philosophische Probleme werfen, in diesem Fall darauf, dass wir uns selbst eben nicht in dem Maße durchsichtig sind und sein können, wie wir oft meinen oder wünschen.

Möglicherweise könnte trotz der angeführten Vorbehalte Emotionen dennoch Rationalität zugesprochen werden, wenn sich nachweisen ließe, dass sie einen Einfluss auf die Wahrnehmungsfähigkeit ausüben, da diese sicherlich eine Voraussetzung für die Fähigkeit zu rationalem Handeln ist. Elster diskutiert die gängige Alltagsannahme, dass es eine Art von kognitivem Grundstadium gibt, das gefühlsmäßig neutral ist und deshalb von motivationalen Vorurteilen nicht berührt wird. Danach tendiert man erst auf der Grundlage extremer Gefühle zu Verzerrungen der Wahrnehmung in die eine oder andere Richtung. Man glaubt etwa, dass Depressive zu einer negativen Sicht der Wirklichkeit neigen, während Überschwängliche die Wirklichkeit positiver sehen, als sie ist. Empirische Untersuchungen zeigen aber eindeutig, so Elster, dass nur die zweite Hälfte dieser Alltagsannahme zutrifft. Depressive sehen die Welt und ihre eigenen Möglichkeiten und Fähigkeiten erstaunlicherweise realistisch, während Personen im Mittelfeld der konstitutionellen Gestimmtheit zu einer Kontrollillusion neigen: Sie schreiben sich positive Ereignisse selbst zu, während sie negative als durch andere veranlasst ansehen.

Jon Elster interpretiert diesen Befund so, dass eine kognitive Rationalität im engeren Sinne, die am deutlichsten unter den Depressiven verbreitet ist, im Extremfall dazu führen kann, dass man nicht mehr weiß, in Bezug worauf man rational sein soll. Das kognitive Grundstadium stimmt also mit dem motivationalen gerade nicht überein. Man könnte diese empirischen Untersuchungen etwas provokativ dahingehend interpretieren, dass man die Welt und sich selbst immer schon ein wenig positiver sehen muss, als sie sind, um überhaupt handeln zu können. Der in der Literatur so genannte *Sadder-but-wiser*-Befund gibt einen wichtigen Hinweis darauf,

15 Peter Goldie, *The Emotions*, a. a. O., zum Beispiel 76.

dass der Charakter von Gefühlen als Widerfahrnissen, von denen man betroffen wird und die man nicht wählen kann, für die Handlungsfähigkeit der Person ebenso zentral ist wie die Möglichkeit, sich von Gefühlen kritisch distanzieren zu können. Denn nur anhand der Gefühle können wir mit Evidenz erkennen, was uns wirklich wichtig ist.

Elster bezieht sich auch auf Theorien der rationalen Wahl. Er diskutiert, ob Emotionen in irgendeinem Sinne als psychische Kosten oder Nutzen verrechnet werden können. Nach recht feingliedrigen Analysen verschiedener Positionen und Denkmöglichkeiten kommt er zu dem Ergebnis, dass kurzlebige Emotionen wie Zorn die Vorstellung vom Menschen als einem Wesen, das rational handelt, unterminieren; die langlebigen wie Liebe, Hass und Verachtung dagegen (in Elsters Worten: die Vorurteilsemotionen) stellen die Idee des Menschen als eines *homo oeconomicus* in Frage: Diese andauernden Emotionen können so fundamental sein, dass dem alle anderen Handlungsziele untergeordnet sind. Jemand, der von Herzen hasst, kann diesen Hass zu seinem Lebensinhalt machen. Dabei kann er rational sein im Hinblick auf alles, was diesen Hass schürt, obwohl es insgesamt weder nützlich noch rational zu sein scheint, sich von einem solchen Hass dirigieren zu lassen.

Die subtilen Fallunterscheidungen bezogen auf das Verhältnis von Rationalität und Gefühlen lassen den Schluss zu, dass jedenfalls nicht die Gefühle als solche bereits einen rationalen Charakter besitzen. Zwar können wir mit rationalen Mitteln in einem begrenzten Sinn auf unsere Gefühle einwirken, nämlich in dem Sinne, dass wir Anlässe für unerwünschte Gefühle meiden können, indem wir die Situationen umgehen, in denen mit ihnen zu rechnen ist, und dass wir umgekehrt solche Situationen herbeizuführen versuchen, in denen Anlässe für die erwünschten Gefühle wahrscheinlich auftreten werden. Aber das berührt im engeren Sinn nicht die Gefühle, sondern lediglich ihre Einbettung in Situationen. Eine genauere Antwort auf die Frage, ob und inwieweit Menschen auf ihre Emotionen rational einwirken können, muss die Unterscheidung zwischen Gefühlsdispositionen (*dispositions*) und akuten oder episodischen Emotionen (*current* oder *episodic emotions*) berücksichtigen. Die akuten Emotionen sind nach Elster als Widerfahrnisse aufzufassen, die uns zustoßen, nicht verfügbar und deshalb nicht unmittelbar zu verändern sind. Auf die Dispositionen hingegen kann unter bestimmten Umständen und mit bestimmten Mitteln, wie zum Beispiel durch Psychotherapie, eingewirkt werden.

In detaillierten Analysen zeigt Elster die falschen Verallgemeinerungen bestimmter gefühlstheoretischer Annahmen auf und argumentiert dafür, dass es keine systematische Theorie der Gefühle geben kann. Seine Argumentation gegen kognitivistische Theorien ist insbesondere gegen die Annahme gerichtet, dass der intentionale Gehalt eines Gefühls im Sinne einer notwendigen Bedingung für das Gefühl zu verstehen sei. Dabei sind für Elster, ähnlich wie auch für Nussbaum, die ästhetischen Gefühle ein zentraler Testfall für die Gefühlstheorie überhaupt, da eine Teilklasse von ihnen ein Merkmal nicht aufweist, welches in kognitivistischen Emotionstheorien für zentral gehalten wird, nämlich ein intentionales Objekt zu haben.

Mit dem Begriff der ästhetischen Gefühle beziehen wir uns auf jene Gefühle, die durch Kunstwerke ausgelöst werden können, wie etwa Freude, Traurigkeit oder Verzweiflung beim Hören eines Musikstücks. Auf den ersten Blick scheint es so zu sein, dass diese Emotionen …anders als in dem Fall, wo wir sie im Alltag erfahren …

keinen intentionalen Gegenstand im üblichen Sinne haben müssen, denn sie werden nicht als Freude oder Traurigkeit über ein bestimmtes Vorkommnis, über einen beschreibbaren Sachverhalt, erlebt, sondern lediglich durch ein Musikstück ausgelöst. Diese Auslösung ist nicht assoziativ zu verstehen im Sinne einer bestimmten Stimmung, die wiederum bestimmte Gedanken und möglicherweise Erinnerungen an affektiv bedeutsame Situationen provozieren würde. Vielmehr bezieht sich Elster auf Musikstücke oder sogar auf bestimmte Passagen, die beim Hörer beispielsweise eindeutig als Freude oder Traurigkeit identifizierbare Gefühle unmittelbar auslösen, und zwar ohne vermittelnde Gedanken, die als intentionaler Gehalt aufgefasst werden könnten.

Die Frage ist, ob diese Beschreibung richtig ist, und wenn ja, wie man einen derartigen Befund deuten sollte? Wenn man Elster folgt und nicht bestreiten will, dass solche Gefühle überhaupt erfahrbar sind, wenn man zugesteht, dass sie genügend Ähnlichkeit mit den uns alltäglich vertrauten Phänomenen von Freude oder Traurigkeit aufweisen und als Freude oder Traurigkeit erfahren werden, so muss man anerkennen, dass die Bezogenheit auf ein intentionales Objekt keine notwendige Bedingung für Emotionen, jedenfalls auf gar keinen Fall für alle Emotionen darstellt. Unter der Voraussetzung, dass erstens das Kognitive als propositional verfasst angesehen wird[16] und dass zweitens der Begriff »Emotion« auch alle ästhetischen Gefühle umfassen soll, wären damit bereits all jene Positionen widerlegt, die Gefühle prinzipiell als kognitive Bewertungen von Situationen auffassen.

Die mit Kunstwerken verbundenen bzw. durch sie ausgelösten Gefühle stellen sicherlich eine Herausforderung für jede philosophische Gefühlsanalyse dar. Vorschnelle Schlüsse sind aus der Analyse dieser Gruppe von Gefühlen jedoch nicht zu ziehen. Anders als von Elster wird beispielsweise von anderen Autoren die These vertreten, dass auch die im angeführten Sinne ästhetischen Gefühle einen Gehalt haben und ihnen so eine bestimmte Art von …dann freilich näher zu explizierender …Intentionalität zukommt.[17] Inzwischen mehren sich die Versuche, zu einem differenzierten Bild von Intentionalität zu gelangen. Danach sollen geistige (kognitive) Gehalte nicht notwendigerweise an sprachliche Artikulationsformen im engeren Sinne gebunden sein; sie müssen nicht propositional strukturiert sein und können durchaus auch im Kontext ästhetischer Erfahrungen bzw. der mit solchen Erfahrungen verbundenen Erlebnisse aufgefunden werden.[18]

Neben der Frage nach basalen Formen von Intentionalität wäre auch die Beziehung zwischen den im Alltag erfahrenen Gefühlen und jenen, die durch eine Konfrontation mit Kunstwerken ausgelöst werden, näher in Augenschein zu nehmen …zum Beispiel das Verhältnis zwischen der durch ein Ereignis des Lebens ausgelösten und der durch das Hören eines Musikstücks bedingten Trauer. Hat letztere einen Gehalt, welcher der Intentionalität der im Alltag erfahrenen Trauer vergleich-

16 Diese Identifikation von Kognition und propositional strukturiertem Denken wird inzwischen allerdings mehr und mehr in Frage gestellt. Vgl. Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*, a. a. O., zum Beispiel 127 ff.

17 In diese Richtung weisen die Überlegungen von Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*, a. a. O., 249.294.

18 Vgl. zum Beispiel Matthias Vogel, *Medien der Vernunft. Eine Theorie des Geistes und der Rationalität auf Grundlage einer Theorie der Medien*, Frankfurt a. M. 2001, vor allem 276 ff.

bar ist, oder ergeben sich die Beziehungen zwischen der musikalisch ausgelösten und der im Alltag ausgelösten Trauer auf der Grundlage des gleichen leiblichen Spürens? Fragen wie die angeführten zeigen, dass einfache und geradlinige Antworten in jedem Fall mit Vorsicht zu genießen sind.

3. Martha Nussbaum und die Individuation von Gefühlen

Mit der definierenden Rolle der Intentionalität für die Emotionen wird innerhalb der kognitivistischen Diskussion oft die These verbunden, dass allein auf deren Grundlage Gefühle voneinander unterschieden werden können. Einer der interessantesten Versuche in diesem Feld ist Martha Nussbaums Untersuchung *Upheavals of Thought*, in der sie eine erhebliche Erweiterung ihrer bisherigen These über den narrativen Charakter von Emotionen entwickelt. In älteren Schriften hatte Nussbaum bereits in behutsamen philosophischen Interpretationen literarischer Texte gezeigt, in welch hohem Maß Gefühle auf Narrationen beruhen und wie stark sie in die jeweils spezifischen kulturellen Traditionen eingebunden sind, so etwa an einer eindrucksvollen Analyse der Verbindung von Liebe und Schuldgefühl in der christlichen Tradition, die sie unter anderem an Texten von Samuel Beckett verdeutlicht.[19] In ihrem neuen Buch nun erweitert Nussbaum das Spektrum der von ihr analysierten Gefühle und verallgemeinert und modifiziert dabei zugleich ihre kognitivistische Ausgangsthese.

Nussbaum benutzt das Bild geologischer Hebungen in der Landschaft, um zu veranschaulichen, dass Gefühle in vergleichbarer Weise die Landschaft unseres mentalen und sozialen Lebens formen. Sie weisen darauf hin, dass unser Leben nur in bestimmten Aspekten berechenbar und kontrollierbar und ebenso uneben, ungewiss und anfällig für Erschütterungen und unerwartete »Verwerfungen« ist wie die Erde. Emotionen stehen in enger Verbindung zu unseren Gedanken, ja, sie sind zentraler Bestandteil unserer Intelligenz und nicht etwa lediglich eine Energiequelle oder bloße Unterstützung für diese. Dass Nussbaum Emotionen als Werturteile auffasst, welche die Wichtigkeit bestimmter Objekte für unser Wohlergehen markieren, scheint auf den ersten Blick nichts Neues zu sein, vertrat doch bereits William Lyons in der älteren Diskussion zwei Jahrzehnte vorher eine ähnliche These.[20] Neu ist allerdings Nussbaums Spezifikation dieser Urteile: Emotionen als Einschätzungen und Wertquelle führen dazu, unsere eigene Bedürftigkeit und Unvollständigkeit anzuerkennen, da sie Dingen und Personen, die außerhalb der Kontrolle des Subjekts stehen, Wichtigkeit für die Entfaltung der Person zuschreiben.

Damit formuliert Nussbaum einen Gedanken, der als eine Art narzisstische Kränkung für das Selbstverständnis vieler moderner Intellektueller angesehen wer-

19 Vgl. Martha Nussbaum, »Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love«, in: dies., *Love's Knowledge*, Oxford 1990, 286–313 sowie Nussbaums titelgebenden Aufsatz in demselben Band, 261–285.

20 William Lyons, *Emotion*, Cambridge 1980.

den kann und abendländische anthropologische Entwürfe wie den des *homo faber*, des *homo oeconomicus* und des *animal rationale* in Frage stellt: nämlich den Gedanken, dass der Mensch mit der Vernunft ein Mittel in der Hand hat, alles zu überwinden, was sich ihm entgegenstellt und so seine Selbstbehauptung einschränkt oder gefährdet. Trotz aller Autonomie sind wir immer noch bestimmten »Widerfahrnissen« ausgeliefert, das heißt Geschehnissen, die uns in unverfügbarer Weise einfach zustoßen. Widerfahrnisse, das zeigt Nussbaums Emotionsanalyse, haben jedoch nicht ausschließlich eine negative Bedeutung für uns. Sie schränken zwar unsere Autonomie ein, insofern sie uns daran hindern, unsere Pläne zu verfolgen. Aber gleichzeitig macht gerade unsere emotionale Reaktion auf das, was wir nicht ändern können, deutlich, was uns wirklich wichtig ist.

Aber Widerfahrnisse haben nicht nur wegen ihres prinzipiell unkontrollierbaren Charakters für die Entfaltung der Person eine hervorgehobene Bedeutung; neu an Nussbaums Emotionstheorie ist, dass sie den Widerfahrnischarakter der Gefühle akzentuiert. Sie betont, dass selbst die Stoiker, deren Theorie auf Gefühlskontrolle abzielt, das Überwältigende mancher Emotionen ausdrücklich hervorheben, kennzeichnet ihre eigene Position folgerichtig als Neo-Stoizismus und legt die Vereinbarkeit dieser Auffassung mit ihrer Urteilstheorie dar.[21] Dass Gefühle Werturteile enthalten, macht sie vor allem daran fest, dass sie ein Objekt haben, und zwar ein intentionales Objekt. Gefühle sind auf etwas gerichtet, beziehen sich auf eine Sache oder einen Sachverhalt. Intentionalität expliziert Nussbaum so, dass jedes Gefühl eine aktive Weise des Sehens beinhaltet. Wenn wir ein Gefühl haben, werden wir nicht bloß neutral durch äußere Objekte affiziert, sondern wir sehen sie aus unserer subjektiven Perspektive, die ihnen Wert und Wichtigkeit gibt, und genau das macht den Urteilscharakter der Gefühle aus.

Die starke Betonung des Kognitiven durch Nussbaum wird allerdings durch ihren Hinweis relativiert, dass sie den Begriff des Kognitiven lediglich »bezogen auf das Erhalten und Verarbeiten von Informationen«[22] verwenden möchte und jegliche sprachlich-propositionale Verengung der Intentionalitäts- wie auch des Kognitionsbegriffs vermeiden will. Diese Absicht ist einleuchtend, doch die Durchführung nicht ganz überzeugend, scheint doch das Problem damit lediglich auf den Informationsbegriff verschoben zu werden. Jegliches »sehen als« wird damit bereits zu einer Kognition …es subsumiert, so könnte man sagen (was Nussbaum nicht tut), einzelne Gegenstände oder Dinge unter Gattungen; bevor Einzelnes überhaupt als etwas erkannt werden kann, wird der Sachverhalt des »Fallseins« von der jeweiligen Gattung wahrgenommen …und erst auf diesem Hintergrund kann der Gegenstand als einer dieser Art erkannt werden.[23]

Sicherlich kann man die Anwendung des Individuationsprinzips (ich sehe X als Y, zum Beispiel die schwarzen Druckspuren in diesem Buch als Buchstaben und Wörter) als »Erhalten und Verarbeiten von Informationen« im weitesten Sinne auffassen. Aber im Fall der Emotionen geht es ja nicht wie bei der Wahrnehmung darum, etwas als etwas zu erkennen, sondern eher färbt die Emotion eine komplexe

21 Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*, a. a. O., 26 f.
22 Vgl. ebd., 23.
23 Diese Auffassung des Individuationsprinzips vertritt Hermann Schmitz, *Der Spielraum der Gegenwart*, Bonn 1999.

Situationswahrnehmung in einer bestimmten Weise. Wenn Nussbaum über den Tod ihrer Mutter trauert, so muss der Sachverhalt, dass ihre Mutter gestorben ist, als von der Trauernden gewusst unterstellt werden. Es kann aber nicht dieses Urteil sein, worauf es in dieser Emotion ankommt. Eher scheint Nussbaum die Intentionalität ihrer Trauer damit erläutern zu wollen, dass sie darin ihre verstorbene Mutter als geliebte Person, als jemand, der ihr wichtig ist, erkennt. Zudem erhält die gesamte Wahrnehmung ihrer Umgebung durch die Trauer ihr spezifisches Gepräge, wie aus Nussbaums Beschreibungen hervorgeht.

Nussbaum betont immer wieder, dass Emotionen uns unsere Bedürftigkeit vergegenwärtigen und stets in irgendeiner Weise auf unser Wohlergehen bezogen sind. Diesen Aspekt von Emotionen nennt sie »eudaimonisch«. Dieser eudaimonische Aspekt hängt sehr eng mit dem Umstand zusammen, dass wir es sind, die dieses Gefühl erleben; er bezieht sich auf unsere subjektive Betroffenheit von diesem Gefühl und darauf, wie wir das jeweilige Gefühl erleben. Diese Eigenschaft der Subjektivität einer Emotion wird in verschiedenen neueren Theorien häufig als *feeling* bezeichnet. In seiner Hauptbedeutung bezieht sich der in der angelsächsischen Diskussion verwendete Begriff des *feeling* im Kontext von Emotionstheorien vorrangig auf die Erlebnisqualität eines Gefühls.[24] Nussbaum allerdings fasst *feeling* im Wesentlichen als ein körperliches Geschehen auf, das nur sekundär zur Emotion hinzukommt und auch nicht alle Emotionen begleiten muss. Die subjektive Qualität des *feeling*, das heißt, wie es ist, dieses Gefühl zu erleben, wird dabei zumeist unterschlagen.[25] In ihrer Rede von einem eudaimonischen Aspekt der Emotionen kehrt die Subjektivität jedoch zurück, ohne allerdings in ihrer Analyse als Erlebnisqualität aufgefasst zu werden.

Während Nussbaum auf der einen Seite das subjektive Spüren des Gefühls, das stets leiblich ist, als kontingent behandelt, löst sie auf der anderen Seite ihren Urteilsbegriff von propositionalen Strukturen ab. Nicht alle Emotionen haben sprachlich artikulierbare Inhalte[26]; vielmehr lassen sich Stufungen von Explizierbarkeit unterscheiden, nicht zuletzt deshalb, weil wir aus guten Gründen nicht-sprachfähigen Kleinkindern und vielen Säugetieren Emotionen zuschreiben. Auch diese implizieren kognitive Beurteilungen, doch bedeutet dies

> »selbstverständlich nicht, dass deren Gehalt überhaupt von sprachlichen Symbolen Gebrauch macht oder ohne Verzerrung sprachlich formuliert werden kann. Es bedeutet auch nicht, dass deren Gehalt, sei es auch auf verzerrte Weise, vom Subjekt der Emotion formuliert werden kann.«[27]

24 Vgl. dazu zum Beispiel schon Gilbert Ryle, *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969 (EA 1949). Die deutsche Übersetzung verwendet »Gefühl« für *feeling*, gemeint ist jedoch mit dem »Stechen, Beißen, Bohren, Reißen, Jucken, Prickeln, Schaudern, Glühen, Drücken« (108) die Erlebnisqualität von Gefühlen. Wenn Ryle im Englischen den Begriff der *emotions* verwendet, wird das in der deutschen Übersetzung mit »Gemütsbewegungen« wiedergegeben. Vgl. auch Aaron Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, a. a. O., 49 ff.

25 Nussbaum verwendet zwar verschiedene Begriffe bzw. Wendungen wie *feeling*, *bodily sensation* und *phenomenology of emotion*, hält diese aber nicht eindeutig auseinander; gelegentlich klingt es so, als würde sie sich mit allen diesen Wendungen auf denselben Aspekt eines Gefühls beziehen wollen. Vgl. *Upheavals of Thought*, a. a. O., 61 ff. und 76 ff.

26 Vgl. Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*, a. a. O., 79.

27 Ebd., 127 [übersetzt von C. D./H. L.].

Wie sind in unserem Erleben die einzelnen Gefühle voneinander unterschieden? Nussbaum betont mehrfach, dass Körperempfindungen (*feelings*) nicht diese Funktion haben können: erstens seien nicht alle Emotionen von Körperempfindungen begleitet und zweitens seien sie nicht spezifisch genug, um die einzelnen Gefühle voneinander zu unterscheiden. Vielmehr sei es der intentionale Gehalt, der allein geeignet sei, Gefühle zu individuieren. Es sei »ihr Handeln-von-etwas, ihre Intentionalität, ihre Beziehung zu Überzeugungen, ihre Verbindung mit Bewertungen«[28]. Diese Auffassung hat sprachphilosophisch eine lange Tradition, aber problematisch ist sie dennoch. Denn hier werden zwei Annahmen vermischt: Erstens die selbstverständliche Unterstellung der konstituierenden Rolle des intentionalen Gehalts für die Gefühle, wobei zunächst geklärt werden müsste, ob alle Emotionen einen intentionalen Gehalt haben, und zweitens die Frage, wodurch sich Emotionen voneinander unterscheiden lassen. Beide Fragen sind logisch unabhängig voneinander. Selbst wenn tatsächlich alle Gefühle einen intentionalen Gehalt aufweisen, so ist es durchaus denkbar, dass sie nicht ausschließlich auf seiner Grundlage voneinander unterscheidbar sind. Im Bereich der Körperempfindungen können wir durchaus Einzelnes unterscheiden, ohne dass wir den Körperempfindungen deshalb schon einen intentionalen Gehalt zuschreiben müssten; normalerweise können wir sagen, ob das, was wir spüren, ein Zwicken, ein Schmerz oder ein Lustgefühl, Hunger, Durst oder Kälte ist. Entsprechendes gilt für die Stimmungen, die wir ebenfalls klar voneinander unterscheiden können, ohne dass sie einen spezifischen intentionalen Gehalt haben müssen.

Für die Emotionen ist der Bezug auf Körperempfindungen im Sinne von etwas, das von der Emotion isolierbar sein soll, aber von vornherein irreführend. Die so genannte *Feeling*-Komponente ist ein genuiner Bestandteil des Gefühls als Ganzem und kann …ebenso wie die Strukturiertheit der Emotion im Sinne von Nussbaums nicht-propositionaler Intentionalitätsauffassung …nur analytisch von dem Gefühl unterschieden werden. Zudem liegt hier eine Verwechslung des leiblichen Spürens mit objektivierbaren, von außen beobachtbaren Körperprozessen nahe. Auch wenn man wie Elster die Auffassung vertritt, die spezifische Qualität des Fühlens sei das einzige intrinsische Merkmal von Emotionen, so heißt dies keinesfalls, dass diesem Spüren oder *feeling* notwendigerweise physiologisch nachweisbare Körperprozesse entsprechen, vielmehr müssen beide Aspekte von Emotionen, wie Elsters detaillierte Fallunterscheidungen zeigen, getrennt voneinander analysiert werden. Die spezifische Qualität des jeweiligen Fühlens ist ihm zufolge die einzige notwendige Bedingung dafür, dass dieses Gefühl vorliegt; alle anderen Aspekte, die Elster nennt, können bei einzelnen Emotionen fehlen: die kognitive Vorgeschichte (Emotionen können sich auch ohne Vorgeschichte ereignen), der intentionale Gegenstand (bei den ästhetischen Emotionen), die physiologische Erregung (kann bei Gefühlen wie Dankbarkeit ganz fehlen), der physiologische Ausdruck (kann ganz fehlen oder kontrolliert werden: Verstellung) und die Wertigkeit in der Lust-Unlust-Dimension (bei Achtung) sowie charakteristische Handlungstendenzen (fehlen zum Beispiel bei stiller Freude).

28 Ebd., 33 [übersetzt von C. D./H. L.]; ähnlich 29 und 34.

Ist es also doch das leiblich-affektive Spüren des Gefühls, das die Individuation erst ermöglicht? Entscheidet man sich hierfür, so schließt man damit zwar Problemfälle für intentionale Theorien, wie sie möglicherweise die ästhetischen Gefühle darstellen, in die Gesamtklasse der Emotionen noch mit ein, unbewusste oder »Proto-Emotionen« (Elster) aber sind dann nicht mehr als Gefühle klassifizierbar, da sie gerade nicht gespürt werden, jedenfalls nicht in der für die entsprechenden bewussten Emotionen typischen Weise. Elster entwickelt den Begriff der »Protoemotionen« für nicht-bewusste Gefühle. Bei diesen sind die körperlichen Eigenschaften aus der Perspektive dritter Personen klar gegeben, wie zum Beispiel ein bestimmtes Ausdrucksverhalten, der entsprechende Erregungszustand und die für die jeweilige (Haupt-)Emotion charakteristischen Verhaltensweisen. Dennoch sind solche Gefühle nicht bewusst, wie beispielsweise mancher Ärger oder Neid, wenn sie von dem, der sie hat, verleugnet werden. Das wirft die Frage nach dem ontologischen Status dieser Protoemotionen auf, denn bei ihnen kann das qualitative Erleben *per definitionem* kein Merkmal der Emotion sein.

Das begriffliche Dilemma wird durch das Phänomen einer möglichen Selbsttäuschung über Gefühle ausgelöst. Denn im Fall von Proto-Emotionen kann das Gefühl nur aus der Perspektive der dritten Person klassifiziert werden. Die terminologische Unterscheidung von »Emotion« und »Protoemotion« löst das begriffliche Problem allenfalls vordergründig; ein Gefühlsirrtum über Emotionen ist aufgrund des intrinsischen Kriteriums ausgeschlossen, über Proto-Emotionen aber durchaus möglich. Eine endgültige Antwort auf die Frage, ob das leiblich-affektive Spüren des Gefühls bereits eine Identifikation des Gefühls und damit seine Klassifikation ermöglicht, muss vorläufig offen bleiben, vielleicht kann sie gar nicht erbracht werden. Aber bereits die angezeigte Problemlage macht deutlich, wie behutsam man bei der Formulierung allgemeiner Thesen über die konstituierenden Aspekte von Gefühlen vorgehen sollte. In den Einzelanalysen dieses Buches wird sich zeigen, dass es sinnvoll ist, die leibliche Basis des jeweiligen Gefühls immer in enger Verbindung mit dem intentionalen Gehalt zu beschreiben.

4. Richard Wollheims Konzeption von Emotionen als Dispositionen

Für Wollheim stellen nicht-bewusste Gefühle keine Ausnahme, sondern die Regel dar; für ihn ist die Erlebensqualität kein definierendes Merkmal von Emotionen. Ungewöhnlich im Feld der eher analytisch orientierten Emotionstheorien ist die Untersuchung von Wollheim, weil er nicht nur literarische Beispiele und analytische Schärfe zu vereinen trachtet, sondern darüber hinaus das begriffliche Instrumentarium der Psychoanalyse in seine systematischen Überlegungen integriert. Wollheims Buch mutet dem Leser zunächst einmal zwei lange Kapitel zu, die von Wünschen handeln, und er diskutiert sorgfältig bei jedem Detailschritt der Argumentation mögliche Gegeneinwände, so dass der komplexe systematische Aufbau bei flüchtigem Lesen leicht aus dem Blick geraten kann. Die Botschaft ist aber

eindeutig: Emotionen sind irreduzible Phänomene; sie sollen weder auf Kognitionen noch auf physiologische Prozesse zurückgeführt werden und sie sind klar von Überzeugungen einerseits und Wünschen andererseits abzugrenzen. Allerdings wird die Entstehung einer Emotion an die Erfüllung oder Nichterfüllung eines Wunsches gekoppelt, wobei sich Erfüllung und Nichterfüllung auch auf die bloße Vorstellung davon und auf die in Zukunft mögliche oder erwartete Erfüllung oder Nichterfüllung beziehen können.

Deutlicher noch als Goldie, Elster oder Nussbaum vertritt Wollheim das Programm einer Repsychologisierung des Geistes, ein Programm, das vor allem die psychologische Realität von Wünschen, aber auch allgemeiner: von Dispositionen überhaupt ins Zentrum stellt. Anders als Gilbert Ryle will Wollheim in Dispositionen mehr und anderes sehen als bloße Handlungsmuster. Sie sind dauerhafte Prägungen des Geistes, auf deren Basis sich mentale Zustände herauskristallisieren. Beispiele für Dispositionen sind Wissen, Überzeugungen und Wünsche, aber auch Fähigkeiten und Gewohnheiten, Laster, Tugenden und Erinnerungen. Mentale Zustände dagegen sind zeitlich eng begrenzte Ereignisse wie Sinneswahrnehmungen, das Empfinden von Schmerzen und Gedanken.[29]

Irritierend an Wollheims Emotionstheorie ist sicherlich, dass er Emotionen vor allem als Dispositionen auffasst. Episodische Emotionen behandelt Wollheim als mentale Zustände, die mit den Dispositionen in einem komplexen Interaktionsverhältnis stehen. Es sind aber eindeutig die Dispositionen, die er philosophisch und psychologisch für interessanter hält; er definiert Emotionen geradezu als mentale Dispositionen und behandelt akute Gefühle als Sonderfall. Da mentale Zustände nicht bloße Folge von Dispositionen sind, sondern manchmal auch zum Ausgangspunkt einer mentalen Disposition werden können[30], kann man nicht sagen, dass Wollheims Dispositionen lediglich die Bedingung der Möglichkeit für bestimmte intentionale Gefühle sind, etwa in der Weise, wie die Ansprechbarkeit für Bedrohlichkeit nach Heidegger eine Voraussetzung dafür ist, dass wir uns fürchten können. Interessant ist vor allem, dass Wollheim seine begriffliche Vorentscheidung für Emotionen als Dispositionen nicht begründet, während er bei fast allen anderen Überlegungen argumentativ höchst sorgfältig vorgeht.

Die Gründe dafür dürften vor allem darin liegen, dass die Dispositionsauffassung der Emotionen einen leichteren Anschluss an den psychoanalytischen Diskurs ermöglicht: Erstens kann nur bei einer Disposition eine graduelle Stufung von unbewusst, vorbewusst und bewusst konstatiert werden, was bei akuten Gefühlen ausgeschlossen ist. Das hängt zweitens damit zusammen, dass bei episodischen Emotionen oder, in Wollheims Terminologie, bei mentalen Zuständen das intrinsische Kriterium zentral ist, dass sie sich subjektiv irgendwie anfühlen, dass sie gespürt und damit gewusst werden, was bei Dispositionen nicht der Fall ist, sondern nur, wenn sie sich in mentalen Zuständen manifestieren. Und drittens sind die Dispositionen in unserem Leben deutlich wirkungsvoller als episodische Gefühle …man könnte sogar sagen: Dispositionen sind wesentlich mächtiger, gerade weil sie zu nicht unerheblichen Teilen unbewusst sind und deshalb gerade solche akuten Emo-

29 Richard Wollheim, *Emotionen. Eine Philosophie der Gefühle*, a. a. O., 15.
30 Vgl. ebd., 16.

tionen generieren, die uns irrational oder zumindest rätselhaft erscheinen (zum Beispiel warum man manchmal nicht unbedingt liebenswerte Personen liebt und nicht hassenswerte oder gar liebenswürdige hasst).

Geht man von Elsters Untersuchung des Verhältnisses von Rationalität und Emotionen aus, so könnte man zu der Vermutung gelangen, Wollheim fasse Emotionen deshalb als Dispositionen auf, weil diese rationaler Veränderung zugänglich sind, episodische Gefühle als Widerfahrnisse jedoch nicht. Ein solcher Rationalisierungsversuch liegt Wollheim jedoch tatsächlich fern; im Gegenteil, er bemerkt beiläufig, dass die meisten Emotionen …und damit sind definitionsgemäß die Dispositionen gemeint …keiner rationalen Beeinflussung zugänglich sind, und zwar behauptet er das explizit »im Gegensatz zu dem Großteil der Arbeiten im Bereich der Philosophie des Geistes«.[31] Überhaupt wendet Wollheim sich an vielen Stellen gegen kognitive Emotionstheorien, welche Emotionen in irgendeiner Weise auf Gedanken, Überzeugungen oder Bewertungen reduzieren wollen. Wohl aber betont er, dass Emotionen sich in Gedanken, Wünschen und Phantasien manifestieren können. Ähnlich wie Nussbaum in ihrer Intentionalitätskritik konstatiert Wollheim, dass Gedanken nicht notwendigerweise komplett und logisch abgeschlossen und auch nicht in Form von ganzen Sätzen oder Propositionen formuliert sein müssen. Zudem sind nicht alle Gedanken aktiv produziert, sondern manche haben eher eine Art Widerfahrnischarakter; sie tauchen ungefragt im Bewusstsein auf wie bei einem Tagtraum oder in Assoziationen.

Es geht bei Wollheims Begriff von Emotionen als Dispositionen eben nicht um die mehr oder weniger abstrakte Fähigkeit oder Gestimmtheit, ein bestimmtes Gefühl zu entwickeln, sondern die Dispositionen sind individuelle: Ihre Entstehungsgeschichte, die wesentlich durch das »Schicksal« der Wünsche geprägt ist, durch ihre tatsächliche oder vorgestellte Erfüllung oder Nichterfüllung, strukturiert zugleich die Lebensgeschichte der Person. Emotionen sind nach Wollheim gerade nicht Folge von Überzeugungen oder Wertungen, sondern umgekehrt sind sie die Grundlage für Überzeugungen und Wertungen. Damit ist Wollheims Theorie von den hier diskutierten Arbeiten sicherlich diejenige, die am deutlichsten auf der Irreduzibilität der Emotionen insistiert und in kleinteiligen Schritten verdeutlicht, in welch massiver Weise diese unsere Wertungen, Überzeugungen und unseren Lebensinhalt insgesamt bestimmen.

5. Peter Goldie, Robert Musil und der Prozesscharakter der Gefühle

Abgesehen von Elster interpretieren alle hier einleitend behandelten Autoren und Autorinnen Emotionen holistisch in hermeneutischer Tradition auf der Grundlage unseres In-der-Welt-seins und als unsere wesentliche Beziehung zur Welt. Dies gilt auch für Peter Goldies Kritik an der philosophischen »Überintellektualisierung« von

31 Ebd., 147.

Gefühlen. Seine Theorie richtet sich insofern gegen kognitivistische Engführungen, als er beispielsweise das spezifische Fühlen (*feeling*), die Empfindungsqualität im Sinne des subjektiven Spürens also, als selbstverständlichen Bestandteil der intentionalen Struktur auffasst, nicht als etwas, das als Komponente oder ähnliches isolierbar wäre. Unausgesprochen folgt er damit der Husserlschen Tradition.

Goldie betont überdies die Unumgehbarkeit der Selbstauslegung des Menschen im Anschluss an Charles Taylors Auffassung des Menschen als eines Tieres, das sich selbst deutet, und interpretiert deshalb …hier implizit in Heideggerscher Tradition …Gefühle im Kontext des menschlichen In-der-Welt-seins, und nur aus diesem Kontext heraus können sie verständlich und einer philosophischen Analyse zugänglich werden. Für Goldie sind Emotionen Bestandteil größerer Erzählungen, wobei die jeweilige Erzählung nicht einfach ein Interpretationsrahmen ist, sondern »das Leben selbst«: Wenn wir denn nicht umhin können, uns selbst in irgendeiner Weise zu verstehen, so ist die Form dieser Selbstauslegung notwendigerweise narrativ: Wir geben uns eine Lebens-Geschichte, eine Biographie, und unsere Sicht darauf ist nicht zu trennen von unserem »Leben selbst«. Sie bestimmt so von dieser narrativen Ganzheit her die Bedeutung ihrer einzelnen Teile …eben auch die der Emotionen.[32] Diese haben selbst eine narrative Struktur, die aus Gedanken, dem Fühlen, der körperlichen Veränderung und dem Gefühlsausdruck besteht. Während Nussbaums Narrationsthese unterstreicht, dass unsere Emotionen durch das bestimmt sind, was wir an Erzählungen in unserer jeweiligen Kultur vorfinden, betont Goldie eher umgekehrt den Aspekt, dass über Gefühle in einer ihnen angemessenen Weise nur in Form von Erzählungen gesprochen werden kann.

Anders als klassische Mehrkomponententheorien scheint Goldie nicht so sehr an einer Analyse der genauen Relationen der verschiedenen Elemente innerhalb der Struktur interessiert zu sein, etwa Kausalität oder Emergenz, also all jener Relationskategorien, die hinlänglich aus der Philosophie des Geistes bekannt sind. Er ist vielmehr vorrangig an der Alltagspsychologie interessiert, die nicht ohne Grund an vielen Stellen begrifflich unscharf ist, nämlich genau dort, wo das, worauf der philosophische Begriff abzielen will, als Phänomen nicht isolierbar ist. Dieser methodische Zugang bereichert die derzeitige Diskussion um die Philosophie der Gefühle vor allem in der Analyse des Verhältnisses von Gefühlen und Stimmungen, eine Aufgabe, die trotz der Breite der derzeitigen Diskussion noch wenig in Angriff genommen wurde, wohl deshalb, weil hier genau das, woran sich der analytisch gebildete philosophische Gedanke orientiert, nämlich die propositionale Struktur der Emotionen, *per definitionem* von vornherein fehlt. Wie aber kann eine narrative Gefühlstheorie die objektlosen Gefühle beschreiben? Goldies Lösung dieses Problems liegt in seiner Anknüpfung an Musils Gefühlstheorie, die dieser im Nachlassband zum *Mann ohne Eigenschaften* entwickelt hat.

Musils Ausgangspunkt ist die Flüchtigkeit der Gefühle sowie ihr Prozesscharakter: Sie sind ständigen Veränderungen unterworfen und gehen enge Verbindungen mit dem Handeln ein, in dem und durch das sie ständig modifiziert werden. Deshalb konzipiert Musil Gefühle ausdrücklich nicht als »Zustand«. Er versucht, Ge-

32 Vgl. Peter Goldie, *The Emotions*, a. a. O., vor allem 11.49.

fühle als jene komplexen Prozesse, als die sie in unserem Leben vorkommen, theoretisch zu erfassen. Bei einem Prozess oder, in Musils Worten, einem »Vorgang« stellt sich aber sofort die Frage der Abgrenzbarkeit: Was gibt ihm Einheit, was markiert seinen Anfang und sein Ende? Was gehört zu seinen Ursachen, Folgen und was zu seinem »begleitenden Gefolge«?[33] Auf dieses Problem antwortet Musil mit zwei Überlegungen: Erstens untersucht er das Binnenverhältnis der Emotion, nämlich wie andere Teilprozesse in es integriert werden und auf es zurückwirken. Zweitens meint Musil, grundsätzlich zwei Entwicklungstendenzen in einem Gefühl festmachen zu können, nämlich eine in Richtung zunehmender Bestimmtheit und eine in die entgegengesetzte Richtung, die für Stimmungen oder Dispositionen charakteristisch sind.

Den ersten Aspekt beschreibt Musil als ein Verhältnis der gegenseitigen »Verstärkung« und der »Resonanz« von Verhalten und Gefühl,

> »ein schwellendes Ineinanderfassen, wobei freilich beide Teile auch gemeinsam verändert werden. Das Gefühl wird in die Sprache der Handlung übersetzt, und die Handlung in die Sprache des Gefühls, wodurch, wie bei jeder Übersetzung, einiges neu hinzukommt und einiges verloren geht«.[34]

Durch dieses Übersetzungsmodell …das eigentlich reichhaltiger ist als ein schlichtes Narrationsmodell …wird etwas deutlich, was in der Auffassung von Gefühlen als »Zuständen« verloren geht: der Prozesscharakter des Gefühls, der es ebenso charakterisiert wie seine strukturierte Ganzheit. Das Gefühl integriert in seinem Verlauf ihm zunächst heterogene Elemente wie »Gedanken, Wünsche und Antriebe aller Art«.[35]

Es ist wohl gerade die Verschiedenartigkeit des Ineinandergreifenden, die letztlich den ständigen Übergang von Gefühlen zu Stimmungen und von diesen zu Gefühlen ermöglicht. Nach Musil übernehmen die einzelnen Elemente …oder vielleicht besser »Stimmen« in dieser Gesamtpartitur, als die man das Gefühl auffassen kann[36] …abwechselnd die melodische Führung, und zwar so, dass alle Teile in eine gemeinsame Richtung streben. Wenn aber das Gefühl und die Handlung in einem wechselseitigen Resonanzverhältnis stehen, muss es sich dann nicht kontinuierlich verfestigen und erstarren? Musils Antwort darauf ist, dass Gefühle nie »rein« vorkommen, sie sind nie so hermetisch, dass sie keinerlei äußere Elemente mehr aufzunehmen vermöchten, die ihre Umformung in etwas anderes ermöglichen.

33 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften Bd. II: Aus dem Nachlaß*, Reinbek bei Hamburg 1981, 1140.

34 Ebd., 1166.

35 Ebd. Bei Musil erinnert der Begriff des Gefühls, das die seinem eigenen Sein fremden Gedanken, Wünsche und Handlungsimpulse in sich aufnehmen soll, ein wenig an Foucaults Begriff des Dispositivs, das ebenfalls dadurch gekennzeichnet ist, dass es die in seinem Umfeld auftauchenden diskursiven und nicht-diskursiven Elemente an sich zieht und seiner eigenen Logik unterwirft, wobei Aspekte von Heterogenität erhalten bleiben.

36 Die Metaphorik von verschiedenen »Stimmen« des Gefühls, das sich als Opernpartitur beschreiben lässt, verfolgt Jürgen Frese in methodisch kontrollierter Weise in seinem Text »Gefühls-Partituren«, in: Michael Großheim (Hg.), *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*, Berlin 1995, 45–70.