

Miteinander fühlen – Zur Phänomenologie kollektiver affektiver Intentionalität

Kollektive Intentionalität gehört zu den neueren Stichworten der analytischen philosophischen Forschung. Angeregt durch einige Bemerkungen von Wilfrid Sellars haben Philosophen wie John Searle, Raimo Tuomela, Michael Bratman und Margaret Gilbert in den letzten zwanzig Jahren mehr oder weniger elaborierte Theorien dessen entwickelt, was es bedeutet, Vorhaben und Überzeugungen zu teilen. Rund um diese Autoren herum hat sich inzwischen so etwas wie ein Forschungsnetzwerk formiert; die aktuelle Literatur zum Thema ist dabei, allmählich unüberschaubar zu werden.

Im schwieriger werdenden Überblick fällt allerdings folgendes auf. Die Analyse kollektiver Intentionalität hat sich bislang fast ausschließlich um gemeinsame *konative* und *kognitive* Haltungen gekümmert. Es gibt demgegenüber so gut wie gar nichts zur Frage, was es heißt, einen *affektiven* bzw. *emotionalen* Zustand zu teilen. Im Vergleich zu den gemeinsamen Absichten und Überzeugungen sind die gemeinsamen Affekte oder Emotionen praktisch absent (auf die wenigen Ausnahmen werde ich im Folgenden noch zu sprechen kommen). Umso überraschender scheint diese Forschungslücke angesichts der Tatsache, daß die Emotionen ja ihrerseits zu den ganz großen Themen des philosophischen Forschungsbetriebs der letzten zwanzig Jahre gehören. Und nicht nur das: es ist in der Vielzahl der Aspekte des Emotionalen die *Intentionalität*, die besonderes Interesse auf sich gezogen hat. *Warum ist gerade die affektive Dimension so auffällig absent in der Analyse der kollektiven Intentionalität?*

Ich glaube, daß hierfür mindestens jene drei Faktoren mitursächlich sind, die ich im folgenden etwas näher beleuchten möchte. Die ersten beiden Faktoren sind gleichsam äußere Ursachen. Es geht dabei erstens darum, daß das Affektive in der Geschichte der Philosophie der Intentionalität seit jeher bloß so etwas wie eine Randexistenz geführt hat; die Analyse Kollektiver Intentionalität setzt insofern bloß eine Tradition fort. Ähnlich äußerlich ist auch der zweite Grund: die gegenwärtige Philosophie der Emotionen tendiert dazu, das Intentionale am Affektiven ausschließlich in den zugrundeliegenden kognitiven und konativen Elementen zu verorten, also in den Überzeugungen und Handlungstendenzen, die zu Emotionen gehören bzw. von diesen vorausgesetzt werden. Damit bleibt die Philosophie der Emotionen einem verengten Intentionalitätsverständnis verhaftet, und insofern geht auch von hier kein Impuls aus, das Bild kollektiver Intentionalität über den Bereich des Kognitiven und Konativen hinaus zu erweitern.

Der dritte Grund ist der theoretisch interessanteste. Er hat damit zu tun, daß das, was sich entgegen der angedeuteten Sicht als das *Spezifikum* affektiver Intentionalität herausstellt – das qualitativphänomenale Element des *Fühlens* – es ganz besonders schwer macht, sich affektive Intentionalität überhaupt in irgendeinem noch so schwachen Sinn *als geteilt* bzw. *gemeinsam* vorzustellen. Gemeinsame Absichten und Überzeugungen mag man noch hingehen lassen – aber *gemeinsame Gefühlsempfindungen*? Gibt es denn irgend etwas, was *individueller* ist als das Fühlen?

Ich setze im Folgenden bei der Vermutung ein, daß unsere vorthoretischen Intuitionen in zwei Richtungen gehen. Es gibt die tiefsitzende Intuition, daß alles Fühlen individuell ist. Ich werde diesbezüglich drei Hinsichten unterscheiden: erstens können *nur Individuen* Gefühlsempfindungen haben, zweitens können Individuen nur *ihre eigenen* Gefühlsempfindungen haben, und drittens empfinden Individuen ihre Gefühlsempfindungen stets *am eigenen Leib*. Dies scheint Gefühlsempfinden in ontologischer, *epistemologischer* und *physischer* Hinsicht als individuell zu kennzeichnen. Damit wären einem Begriff kollektiver affektiver Intentionalität äußerst enge Grenzen gesetzt. Aber es gibt auch davon scheinbar abweichende vorthoretische Intuitionen: solche, die über den Gefühlsindividualismus hinausweisen. Von Bill Clintons „I feel your pain“ bis in die Liebeslyrik hinein artikuliert sich eine vorthoretische Intuition, deren Grundzug Max Scheler mit seinem Begriff des „unmittelbaren Miteinanderfühlens“ in eine Taxonomie der Gefühle einzubetten und damit zu systematisieren versucht hat: die Intuition, daß Menschen Gefühlsempfindungen bisweilen in dem starken Sinn *teilen* können, in dem sie Räume gemeinsam bewohnen oder Motorfahrzeuge *sharen*. Ich werde im letzten Teil dieses Aufsatzes einen Vorschlag dazu machen, wie sich die im „unmittelbaren Miteinanderfühlens“ artikulierende vorthoretische Intuition vielleicht mit dem Gefühlsempfindungsindividualismus vereinbaren läßt. Mein Grundanliegen ist

bei alledem aber ein eher bescheidenes: mir liegt daran, angesichts des kürzlichen *phenomenological turn* in der Philosophie der Emotionen auf die Bedeutung der phänomenologischen Perspektive bei der Analyse kollektiver affektiver Intentionalität hinzuweisen.

1 Zwischen Affektivität und Intentionalität

Damit zur Ausgangsfrage: warum ist das Affektive so auffällig absent in der gegenwärtigen Analyse kollektiver Intentionalität? Ein erster,

797 GAP.6 — *Philosophie: Grundlagen und Anwendungen*

besonders naheliegender Grund ist wohl der, daß diese Lücke ja bloß im kleinen Format einer eingeschränkten Debatte einen viel allgemeineren Zug spiegelt. Das Affektive ist ja schon in der *traditionellen Theorie der Intentionalität* weitgehend absent. Bei Franz Brentano gibt's zwar durchaus Elemente einer Analyse, aber es ist schon hier klar, daß letztlich *kognitive Haltungen* das Paradigma der Intentionalität sind. Und trotz der (späteren) Analysen seines Lehrers Carl Stumpf zum Thema „Gefühl und Gefühlsempfindung“ gilt das noch viel mehr von Edmund Husserl. In der analytischen Tradition hat zwar – wie schon durch die Nähe des Wortes „intentionality“ zum umgangssprachlichen Wort „intention“ nahegelegt – umgekehrt das *Konative* diese paradigmatische Rolle inne. Das heißt aber nicht, daß dem Affektiven hier mehr Aufmerksamkeit zuteil geworden wäre als in der kontinentalen Tradition. In keinem dieser beiden Hauptstränge der Intentionalitätstheorie hat das Affektive einen Grad von Aufmerksamkeit erhalten, der dem Kognitiven bzw. dem Konativen irgendwie vergleichbar wäre – zumindest wenn man einmal von den großen, aufeinander bezugnehmenden (und aneinander gebildeten) Ausnahmen Max Scheler, Martin Heidegger und Gilbert Ryle absieht. Trotz dieser Ausnahmen wird man übers Ganze gesehen sagen können: das Affektive hat sich in der Tradition der Theorie der Intentionalität einfach nicht als gleichrangig neben Überzeugungen beziehungsweise Vorhaben etablieren können. Konative und kognitive Einstellungen waren, blieben und sind trotz der beträchtlichen Bemühungen der genannten Autoren Inbegriff des Intentionalen schlechthin. Daher kann es kaum überraschen, daß sie es sind, die auch bei der Analyse der *kollektiven Intentionalität* im Zentrum des Interesses stehen.

Für die Absenz des Affektiven in der traditionellen Theorie der Intentionalität ist indes eine *bestimmte Sicht des Affektiven* mitverantwortlich. Es geht dabei um die Ansicht, daß nicht nur das Affektive für den Begriff der Intentionalität, sondern umgekehrt auch die Intentionalität für den Begriff des Affektiven irrelevant (oder doch zumindest eher unwesentlich) ist. Dem intentionalitätstheoretischen Desinteresse am Affektiven entspricht nämlich auf der anderen Seite so etwas wie ein „nonIntentionalismus“ in wichtigen Teilen der (älteren) Theorie der Emotionen. Bezeichnend für das folgende ist, daß diese anti-intentionalistische Sicht insbesondere für jene Autoren charakteristisch ist, für die das Entscheidende an den Emotionen im Bereich des *Phänomenalen* – der *Gefühle (feelings)* liegt. Aber sie dürfte weit darüber hinaus mitbestimmend gewesen sein. Wo – wie etwa in William James' Aufsatz *What is an Emotion* (1884) – das wesentliche Moment des Affektiven in den (Wahrnehmungen der) emotionalen *Gefühlswallungen* gesehen wird, tritt die Frage der Intentionalität zugunsten anderer Probleme (wie etwa jenem der Klassifikation und kausalen Analyse von Erregungszuständen) in den Hintergrund.

Für *feeling theories* des Affektiven, wie wir sie im Anschluß an Robert

Berlin, 11.–14. September 2006 798

C. Solomon (2003, 2006) nennen können, ist die Intentionalität allenfalls ein Marginalphänomen. Damit hinwiederum hat der zweite Grund für die Absenz des Affektiven in der Analyse kollektiver Intentionalität direkt zu tun. Dieser liegt in der gegenwärtigen Philosophie der Emotionen, und näherhin in der Art und Weise, wie hier affektive Intentionalität gegen nichtintentionalistische Sichten des Affektiven zur Geltung gebracht wird. Für die gegenwärtige Philosophie der Emotionen ist es – wie schon angedeutet – charakteristisch, daß sie gerade das *Intentionale* an den Emotionen hervorhebt. Naheliegenderweise wird

nun aber diese *intentionalistische Wende* in der Philosophie der Emotionen, wie man sie vielleicht nennen könnte, *im Abstoß von den feeling theories* vollzogen – sind sie es doch, die für die Vernachlässigung des Intentionalen am Affektiven verantwortlich gemacht werden. Die neueren intentionalistischen Theorien des Affektiven profilieren sich deshalb gegen die *feeling theories*, indem sie das Bild des Affektiven dem angleichen, was traditionellerweise als intentionaler Zustand gilt – und das sind nun einmal konative und kognitive Zustände. Diese Tendenz spricht schon aus dem *label*, unter dem dieses neue Interesse an der Intentionalität des Affektiven in der Regel gehandelt wird: *cognitivism* (mit ebenso gutem Grund könnte man indes auch von *conativism* sprechen). Dieser Sicht gemäß ist affektive Intentionalität schlicht nicht etwas jenseits von kognitiver (und konativer) Intentionalität Liegendes. Emotionen sind vielmehr *insofern und nur insofern* intentional, als sie Überzeugungen und Handlungsbestrebungen implizieren (so wie es ja auch wirklich schwierig sein dürfte, zu erklären, worum es bei der Furcht im Standardfall eigentlich geht, ohne auf so etwas wie eine Überzeugung vom Bedrohtsein und ein Sichentfernenwollen von der Gefahrenquelle Bezug zu nehmen).

Der Kognitivismus ist eine starke, vielleicht sogar die dominante Strömung in der Philosophie der Emotionen der vergangenen Dekaden. Er mag einen wesentlichen Teil der Erklärung dafür liefern, weswegen jene Philosophen der kollektiven Intentionalität, die sich überhaupt für das Phänomen der Affektivität zu interessieren vermochten, keinen Bedarf dafür sahen, über ihre Analysen gemeinsamer Überzeugungen und Absichten irgendwie hinauszugehen, um dem Affektiven einen Platz in der Analyse kollektiver Intentionalität einzuräumen. Folgt man nämlich dem kognitivistischen Bild der Intentionalität der Emotionen, ist das schlicht unnötig. Denn wenn die Intentionalität der Emotionen in den beteiligten Überzeugungen und Absichten liegt, dann legt sich die Vermutung nahe, daß die Intentionalität gemeinsamer Emotionen in den dabei beteiligten *gemeinsamen Überzeugungen und Absichten* liegt. Und dafür hat manja schon eine Theorie. Dazu paßt, daß Margaret Gilbert, die als bisher einzige der zentralen Philosophen der kollektiven Intentionalität dem Affektiven Bedeutung zugemessen hat, sich in ihren Analysen zum Kognitivismus bekennt (Gilbert

799 GAP.6 — *Philosophie: Grundlagen und Anwendungen*

2002, 119). Das erlaubt es ihr, das Phänomen mit genau jenen Theoriemitteln anzugehen, die sie im Rahmen der Analyse gemeinsamer Absichten und Überzeugungen entwickelt hat.

Ist dies auch aus dem Verlauf der Debatte nachvollziehbar, ist es doch sachlich verkehrt. In seiner Hinwendung zur *Intentionalität* der Emotionen teilt der Kognitivismus nämlich eine falsche Prämisse seines Gegners, der *feeling theories*. Die Prämisse ist die, daß *Gefühlsempfindungen (feelings)* *nicht intentional sind*. Genauso wie in der sogenannten JamesLangeTheorie *feelings* „nichts als“ Empfindungen der körperlichen Veränderungen sind, zu denen Wahrnehmungen und Gedanken führen, bleiben sie im Kognitivismus als bloß kontingente Begleiterscheinungen emotionaler Zustände außen vor. Was von den *feeling theories* wie von ihren kognitivistischen Gegnern übersehen wird, ist die *Intentionalität der Gefühlsempfindungen*.

An dieser Stelle ist eine Bemerkung zur Terminologie unerlässlich. Ich übersetze das Englische *feeling* mit „Fühlen“, wo immer dies geht. Wo aber eine die Möglichkeiten eines substantivierten Infinitivs übersteigende Objektivierung erforderlich ist, weiche ich nicht auf das eigentlich naheliegende Wort „Gefühl“ aus, sondern greife auf das Kompositum „Gefühlsempfindung“ zurück. Dies aus zwei Gründen. Erstens gilt es, den Unterschied zum weiteren Begriff des Emotionalen nicht zu verwischen. Diese Differenz wird aber durch das Deutsche Wort „Gefühl“ (im Unterschied zum Englischen *feeling*) nicht gezogen. Zweitens ist das *qualitative* bzw. *phänomenale* Moment, das etymologisch im „Gefühl“ durchaus drinsteckt, alltagssprachlich nicht mehr hinlänglich deutlich. Dies spricht daraus, daß die Rede von so etwas wie einem „unbewußten Gefühl“ nicht ungebräuchlich ist – obwohl es als solches ja *nicht gefühlt* sein dürfte, weil alles Fühlen – wie flüchtig, wie beiläufig, wie mißverstanden auch immer – *per definitionem* ins Bewußtsein fällt. Die Wahl des Wortes „Gefühlsempfindung“ soll demgegenüber das qualitative oder phänomenale Moment deutlich machen – die Tatsache, daß es eben *geföhlt* ist (wie auch immer es dann *interpretiert* wird).¹

In der gegenwärtigen Philosophie der Emotionen läßt sich, wie schon angedeutet, eine Art

Gegenbewegung zum Kognitivismus feststellen. Es gibt hier so etwas wie einen *phenomenological turn* in der Philosophie der Emotionen. Darin wird die These vertreten, daß affektive Intentionalität tatsächlich ein Intentionalitätstyp *sui generis* ist: Was affektive

¹ Diese Terminologie hat allerdings zwei Nachteile. Erstens leistet die Rede von „Gefühlsempfindung“ der Ansicht weiteren Vorschub, daß es Gefühle auch ohne Empfindungen geben kann. Und zweitens weicht die Verwendung von „Gefühlsempfindung“ von der Bedeutung ab, die Carl Stumpf (1928) dem Terminus gegeben hat. Stumpf reserviert das Wort für die *sensuellen* Klassen des Fühlens (die klassischen Jamesschen *feelings*), wohingegen hier, auch *seelisches Fühlen* mitgemeint sein soll (darauf wird unten zurückzukommen sein).

Berlin, 11.–14. September 2006 800

Intentionalität von kognitiver und konativer Intentionalität unterscheidet, ist die *Phänomenologie*. Affektive Intentionalität ist eine Sache des *Fühlens*.² Auf die Argumente der phänomenologischen Sicht affektiver Intentionalität werde ich hier, wo es um einen spezifischeren Punkt geht, nicht eingehen. Unterläßlich ist nur eine Bemerkung: zu sagen, daß affektive Intentionalität eine Sache der Gefühlsempfindungen ist, bedeutet keineswegs zu leugnen, daß Überzeugungen und Handlungsbestrebungen nicht für Emotionen wesentlich sind. Das Affektive hat auch in phänomenologischer Sicht nichtaffektive *Voraussetzungen* (wozu auch Überzeugungen und Handlungstendenzen gehören). Ebenso wenig muß behauptet werden, daß Fühlen schon eine *hinreichende* Bedingung für das Vorliegen einer Emotion ist. Es gibt auch *nichtemotionale Gefühlsempfindungen* wie etwa Hungergefühle (oder *cognitive feelings*). Alles, was auf der Linie des *phenomenological turn* behauptet wird, ist das folgende: Im Gegensatz zur These der Kognitivisten, die das Intentionale der Emotionen ganz im Kognitiven und im Konativen verorten, können auch *die Gefühlsempfindungen selbst* intentional, sein – d.h. auf ein Objekt gerichtet, welches qua intentionales Objekt erstens durch die Gefühlsempfindung geeignet *spezifiziert sein* und zweitens „mental inexistent sein“, d.h. mindestens *nicht notwendigerweise existieren* muß. Und: ein adäquates Verständnis der Intentionalität des Affektiven ist ohne Berücksichtigung der Intentionalität des Fühlens schlicht nicht möglich; allerdings ist dabei entscheidend, wie weit man die Klasse der Gefühlsempfindungen dabei faßt (einige Bemerkungen dazu unten in Abschnitt 3).

Wenn man den *phenomenological turn* in der Philosophie der Emotionen einmal akzeptiert, hat dies Auswirkungen aufs Verhältnis zur Analyse kollektiver Intentionalität. Die Philosophen kollektiver Intentionalität können sich dann nicht darauf verlassen, mit ihren Theorien gemeinsamen Überzeugtseins und Beabsichtigens schon das ganze Feld der Intentionalität des Affektiven abgedeckt zu haben. Denn dann ist die zentrale Frage bezüglich der Struktur kollektiver affektiver Intentionalität die folgende: *Was bedeutet es, etwas gemeinsam zu fühlen?*

2 Gemeinsames Fühlen

Dies führt zu etwas, was ich als dritten bestimmenden Faktor für die Abwesenheit des Affektiven in der Analyse kollektiver Intentionalität bezeichnen würde. Es handelt sich dabei um folgende Ansicht: *Wenn* affektive Intentionalität eine Sache der Gefühlsempfindungen ist, dann kann sie in keinem

² Exemplarisch für diesen *phenomenological turn* sind Arbeiten wie Goldie (2000), Stocker (2003), Ratcliffe (2005).

801 GAP.6 — *Philosophie: Grundlagen und Anwendungen*

wie auch immer schwachen Sinn wirklich *kollektiv* sein. Denn Individuen mögen alles Mögliche *miteinander* tun und *gemeinsam* haben, aber keine Gefühlsempfindungen. „Gemeinsames Fühlen“ mag in dieser Sicht zweierlei bedeuten. Es kann sich erstens darauf beziehen, daß mehrere Personen *qualitativ*

ähnliche oder identische Gefühlsempfindungen haben, die sich zusätzlich noch auf *dasselbe Objekt oder denselben Objekttyp* richten können – allenfalls ergänzt um eine Struktur wechselseitigen Umeinanderwissens unter den Beteiligten. „Gemeinsames Fühlen“ mag zweitens im Stile von Robert Sugdens (2002) Rekonstruktion von Adam Smith' Konzept des *fellow feeling* so etwas meinen wie das Phänomen, daß der gefühlsmäßige „Gleichklang“ mit anderen Individuen, der sich durch die qualitative Identität der individuellen Gefühlszustände ergibt, seinerseits wiederum zur Quelle eines Gefühls wird, von welchem Smith annimmt, daß es ein *Wohlgefühl* sei – unabhängig davon, ob das Primärgefühl, in dem Individuen „harmonieren“, nun eins der Freude oder der Trauer, der Lust oder der Unlust ist. *Ausgeschlossen* scheint demgegenüber (aus noch näher zu besehenden Gründen) zweierlei zu sein: daß es beim kollektiven Fühlen *das Kollektiv* ist, das fühlt, und daß Individuen ein Gefühlsempfinden in dem starken Sinn *teilen*, in dem das fragliche Gefühlsempfinden der Beteiligten *numerisch identisch* ist.

Margaret Gilbert hat so zwar die These vertreten, daß man Kollektiven durchaus emotionale Einstellungen zuschreiben kann. Aber sie tut dies, wie schon gesehen, in expliziter Gegenwendung zur These, daß damit irgendein phänomenaler Aspekt verbunden sei. Das letztere Modell – das der numerischen Identität des geteilten Fühlens – hat zwar Max Scheler mit seinem Begriff des *unmittelbaren Miteinanderfühlens* (Scheler 1974 [1913], 23f.) vertreten, aber Schelers damit verbundene Theoreme sind schon in der zeitgenössischen Debatte fast einhellig abgelehnt worden.

Schauen wir trotzdem einmal näher hin. Scheler führt das Phänomen des unmittelbaren Miteinanderfühlens, um das es ihm geht, dadurch ein, daß er es gegen die genannten schwächeren Formen gemeinsamen Fühlens abhebt.

Vater und Mutter stehen an der Leiche eines geliebten Kindes. Sie fühlen miteinander ‚*dasselbe*‘ Leid, ‚*denselben*‘ Schmerz. Das heißt nicht: A fühle dies Leid und B fühlt es auch, und außerdem wissen sie noch, daß sie es fühlen – nein, es ist ein *Miteinanderfühlen*. Das Leid des A wird dem B hier in keiner Weise ‚gegenständlich‘, so wie es z.B. dem Freund C wird, der zu den Eltern hinzutritt und Mitleid ‚mit ihnen‘ hat oder ‚an ihrem Schmerz‘. Nein, sie fühlen es ‚miteinander‘ im Sinne eines Miteinanderfühlens, eines Miteinandererlebens nicht nur ‚desselben‘ Wertverhalts, sondern auch derselben emotionalen Regsamkeit auf ihn.

Das Leid des einen Elternteils und dasjenige des anderen sind, wie Scheler

Berlin, 11.–14. September 2006 802

auch sagt, „phänomenologisch nicht zwei verschiedene Tatsachen“. Da gibt es kein vom Fühlen des anderen unterschiedenes eigenes Fühlen. Das Fühlen der beiden ist mithin *numerisch identisch*. Schelers Elternpaar hat *ein* Gefühlsempfinden in dem starken Sinn, in dem es *eine* Wohnung bewohnt und denselben Namen trägt.

Starke Begriffe kollektiven Fühlens konfliktieren mit mindestens ebenso starken vortheoretischen Intuitionen. Gefühlsempfindungen sind *individuell* – und das heißt doch schon rein etymologisch: *unteilbar*. Diese Intuition läßt sich, wie ich meine, in drei Hinsichten näher explizieren. Erstens implizieren Gefühlsempfindungen *Bewußtsein* – und die einzigen Bewußtseinssubjekte, die wir kennen, sind Individuen. Daher können, wie es scheint, nur *Individuen* Gefühlsempfindungen haben. Gefühlsempfindungen sind mithin *ontologisch individuell* (i.). Zweitens sind Gefühlsempfindungen auch *epistemologisch individuell*: nicht bloß haben nur Individuen Gefühlsempfindungen; Individuen haben darüber hinaus auch nur je *ihre eigenen* Gefühlsempfindungen (ii.). Drittens sind Gefühlsempfindungen – zumindest scheinbar – auch *physisch* individuell. Individuen können ihre Gefühle bloß *am eigenen Leib* empfinden. Und Leiber sind phänomenale Körper, welche ihrerseits wiederum individuell sind. Dies zwingt dazu, Gefühlsempfindungen auf dieselbe Weise zu individuieren wie Körper (iii.).

Bevor wir diese Versionen des Gefühlsempfindungsindividualismus näher besehen noch eine Bemerkung zur Frage, wie sich Gefühlsempfindungen in diesen Hinsichten zu anderen intentionalen Zuständen verhalten. Punkt

ii. ist ja nicht für Gefühlsempfindungen spezifisch. Er trifft auf alle intentionalen Zustände zu. Dasselbe gilt nach Meinung der meisten Autoren auch für Punkt i. Allerdings gibt es auch Autoren, die i. für

Kognitionen und konative Haltungen nicht (oder nur bedingt) gelten lassen würden – aber eben nur, sofern dabei kein phänomenales Bewußtsein beteiligt ist. Der Punkt iii. schließlich ist für Gefühlsempfindungen spezifisch; es gibt für ihn, wie es scheint, keine Analogie im Falle rein kognitiver und konativer intentionaler Zustände.

3 Individualität des Fühlens: drei Versionen

Wenden wir uns zuerst dem letztgenannten Punkt zu. Er betrifft den *physischen Aspekt* von Gefühlsempfindungen. Bisher haben wir Gefühlsempfindungen nicht über das formale Kennzeichen hinaus qualifiziert, daß sie einen *phänomenalen* Charakter haben, daß es also für einen „irgendwie ist“, sie zu haben. Schauen wir aber etwas näher hin. Was ist denn unter „Gefühlsempfindungen“ überhaupt konkret zu verstehen? Gilbert Ryle gibt in seinem *Concept of Mind* (1949, 83f.) eine in der einschlägigen Literatur oft zitierte Aufzählung: „thrills, twinges, pangs, throbs, wrenches, itches, prickings, chills, glows, loads, qualms, hankerings, curdlings, sinkings, tensions, gnawings, and shocks“. Diese Liste ist dazu angetan, einen Grundzug

803 GAP.6 — *Philosophie: Grundlagen und Anwendungen*

der Individualität von Gefühlsempfindungen hervorzuheben, der über die Subjektivität und epistemologische Exklusivität, zu der wir unten kommen werden, hinausgeht. Nicht nur muß es jemanden geben, der solche Empfindungen *hat* (wofür Individuen die einzigen Kandidaten zu sein scheinen), und nicht nur haben Individuen nur die *eigenen* Empfindungen; man fühlt sie vor allem auch *am* oder *im eigenen Leib*. Dieses Fühlen ist direkt *körperbezogen*, indem es leiblich *lokalisiert* ist. Der „twinge“ ist ein „twinge in the stomach“, das „throbbing feeling“ ein solches „in the breastbone“ etc. Empfindungen dieser Art werden da oder dort am (oder im) Leib wahrgenommen. Es sind mithin raumzeitliche Erscheinungen. Das zeigt sich auch daran, daß sie (in einem bestimmten Umfang) *kompräsent* sein können: ein „twinge in the stomach“ kann durchaus mit einem „throbbing feeling in the breastbone“ einhergehen.

Nun sind aber phänomenale Leiber im Normalfall gleich in doppelter Hinsicht individuell: *in sich selbst* und *durch ihr Bezogensein auf unsere Körper*. In sich selbst sind sie durch die *spezifische Zugangsweise* individualisiert: niemand empfindet ein Bohren in eines anderen Menschen Magengrube, geschweige denn ein flaves Gefühl im Kollektivbauch eines supraindividuellen *Leviathan*. Man empfindet derlei stets nur *am eigenen Leib*. Zweitens sind phänomenale Leiber im Standardfall – d.h. einmal abgesehen von Erscheinungen wie etwa Phantomschmerzen, die sich zum Normalfall parasitär verhalten – koextensiv mit biologischen Körpern. Das scheint dazu zu zwingen, Gefühlsempfindungen auf die gleiche Art und Weise zu individualisieren wie Körper. Und – Leviathan hin oder her – : mit Ausnahme der seltenen Doppelfehlbildungen sind Körper nun einmal individuell.

Ich belege diese Variante des Gefühlsempfindungsindividualismus mit dem Kürzel „PIndividualismus“. Dieser scheint, soweit er das Fühlen an Körper bindet, und Kollektivkörper ausschließt, eine tiefsitzende Intuition zu artikulieren, die durchaus etwas von der Zurückhaltung der Analyse kollektiver Intentionalität dem Affektiven gegenüber erklären mag. Margaret Gilbert, die diesbezüglich von allen relevanten Autoren zumindest terminologisch die geringsten Berührungsängste zeigt, mag in ihrer Analyse kollektiver Absichten zwar gelegentlich von den Mitgliedern sagen, sie seien „jointly committed to do x as a body“, womit sie – mitunter in *italics*

– suggeriert, daß das von ihr postulierte *plural subject* gemeinsamen Tuns auch über einen kollektiven Körper verfüge. Aber sie hat auf eine entsprechende Nachfrage geantwortet, damit nichts dergleichen im Sinn zu haben, von einem kollektiven phänomenalen Leib ganz zu schweigen. *Plural subjects* haben keine Körper; die von Gilbert oft wiederholte Wendung vom „being jointly committed as a body“ braucht die Einheit des Körpers individueller Akteure als bloße Analogie für die in diesem *commitment* generierte kollektive Einheit. Und alles andere wäre ja auch unplausibel. Das kollektive „command center“ des *plural subject* (Gilbert 2000, 5) hat keine

anderen Arme und Beine, die es in Bewegung setzen könnte, als diejenigen der beteiligten Individuen.

Indes ist zum PIndividualismus kritisch zu vermerken: dieses Körperbezogenheit von Gefühlsempfinden macht letzteres dann und nur dann zu einer individuellen Angelegenheit, wenn man es auf die genannte Weise auslegt. Und diese Deutung scheint keineswegs alternativlos. Die Gefühlsempfindungen, von denen nämlich im Rahmen des *phenomenological turn* hauptsächlich die Rede ist, sind nicht von der Klasse der *bodily sensations*; es gibt auch *psychic feelings*. Michael Stocker (2003) hat das im Kontext der gegenwärtigen Debatte im Rekurs auf Descartes' Diktum ins Spiel gebracht – Descartes sagt von manchen Leidenschaften, sie fühlten sich an, „als wären sie in der Seele selbst“. Eine recht brauchbare Abgrenzung der seelischen Gefühle von den Körpergefühlen findet sich bei Max Scheler (2000 [1916], 335345). Es ist bezeichnend, daß Scheler das „unmittelbare Miteinanderfühlen“ explizit für die *seelischen Gefühle* reserviert. Seelische Gefühle sind für Scheler im Unterschied zu körperlichen Gefühlen erstens intentional und zweitens nicht im Leib lokalisiert, obwohl sie andererseits auch nicht ohne Leibbeziehung sind. Die Schwere des Trauergefühls – das Paradigma eines seelischen Gefühls bei Scheler – hat durchaus eine leibliche Note, aber sie betrifft die Leiblichkeit *als solche*, als leibliches Gesamtempfinden. Dies schränkt denn für Scheler auch ihre Teilbarkeit nicht ein. Schelers Beispiel für ein im stärksten Sinn *geteiltes Gefühlsempfinden* ist ja die Trauer eines Elternpaares am Sarg des gemeinsamen Kindes. Scheler meint, daß dieses Gefühlsempfinden anders individuiert werden sollte, als die beteiligten Körper: *ein* Empfinden, zwei Körper. Und das hat – entgegen mancher seiner Interpreten (van Hooft 1994) – nicht bloß mit der Identität des *Gegenstandes* des Empfindens, sondern mit der Gemeinsamkeit dieses Empfindens selbst (qua affektive *Regung*) zu tun. Derlei steht aber mehr entgegen als bloß der PIndividualismus. Selbst wenn wir uns einmal auf *psychic feelings* beschränken, bleiben zwei Hinsichten, unter denen Gefühle notwendig individuell zu sein scheinen. Kommen wir damit zu dem, was man den *ontologischen Gefühlsempfindungsindividualismus* (kurz: *OIndividualismus*) nennen könnte. Dieser besagt, kurz gefaßt, folgendes: Gefühlsempfindungen sind, wie oben schon betont, *per definitionem* bewußt (womit weder gesagt ist, daß sie von Dauer sind, noch, daß sie im Zentrum der Aufmerksamkeit zu stehen brauchen – geschweige denn, daß sie jederzeit *richtig interpretiert* würden). Bewußtsein aber ist *ontologisch subjektiv*, d.h. stets *jemandes* Bewußtsein. Es muß da jemanden geben, der es *hat* – das gute alte Subjekt. Nun sind aber, soweit wir wissen, Individuen die einzigen Glieder der Klasse der Bewußtseinssubjekte. Deshalb können, wie es scheint, nur Individuen – aber keine Kollektive – Gefühlsempfindungen haben.

Diese *ontologische Subjektivität* trifft nicht nur auf Bewußtseinszustände, sondern auf das Mentale insgesamt zu. So sind natürlich auch inten

805 GAP.6 — Philosophie: Grundlagen und Anwendungen

tionale Zustände wie Überzeugungen und Absichten ontologisch subjektiv. Die Frage der Subjektivität kollektiver Intentionalität hat denn auch schon bezüglich dieser Formen intentionaler Zustände für einige Unruhe gesorgt. Denn ein naheliegender, sich schon angesichts des bloßen *label* „kollektive Intentionalität“ gleichsam von selbst aufdrängender Gedanke ist der folgende: wenn das Subjekt eines individuellen intentionalen Zustandes ein Individuum ist, und kollektive Intentionalität sich von individueller Intentionalität unterscheidet, dann ist das Subjekt eines kollektiven intentionalen Zustandes eben ein Kollektiv. In der Debatte rund um die kollektive Intentionalität gibt es nun aber starke Widerstände gegen das Kollektivsubjekt bzw. die Idee, Kollektiven überhaupt geistige Zustände zuzuschreiben. Bei Michael Bratman und John R. Searle spielt das Kollektivsubjekt bzw. der Kollektivgeist mitunter die Rolle eines eigentlichen *Schreckgespenstes*, das mit beträchtlichem Theorieaufwand gebannt wird. Mit der Inakzeptabilität eines Kollektivgeistes werden die Grundweichenstellungen ihrer Analyse der intentionalen Struktur gemeinsamen Tuns begründet, d.h. der Rekurs entweder auf Interrelationen individueller Absichten mit kollektivem Gehalt (Bratman) bzw. auf irreduzibel gemeinsame Absichten, die aber „im Kopf der Einzelnen“ sind (Searle). Mithin wird hier, wie ich sie nennen möchte, im Abstoß vom Kollektivgeist irgendeine Form der *Singularität* der individuellen mentalen Infrastruktur von kollektiven Handlungen postuliert: entweder im Sinn der *Distribution* individueller Intentionen im „interlocking web“ von Plänen (Bratman) oder im Sinne vollständig *disparater* individueller, aber formal gemeinsamer In-

tentionen (Searle). Bratman und Searle sind sich aber bezeichnenderweise alles andere als einig über die Struktur dieser mentalen Infrastruktur, und manche Autoren kritisieren den Singularismus der Analyse als solche. Trotzdem gilt es, sich das zentrale Motiv hinter diesem singularistischen Modell zu vergegenwärtigen: die Einsicht, daß Individuen ja *intentionale Akteure bleiben*, wenn sie gemeinsam handeln, daß also das, was geschieht, aus ihren Meinungen und Wünschen erklärbar ist, daß sie mithin nicht in dem Sinn „ferngesteuert“ agieren oder in irgendeinem anderen Sinn so zum Instrument oder Bestandteil von etwas anderem werden, daß ihnen entweder keine Wünsche und Überzeugungen mehr zugeschrieben werden können oder aber ihr Verhalten nicht mehr aus ihren Überzeugungen und Wünschen deutend verstanden werden kann. Diese These – nennen wir sie die These *individueller intentionaler Autonomie* – darf wohl als breit zustimmungsfähig gelten.³

³ Sie steht auch nicht im Konflikt mit dem, was gemeinhin als *Heteronomie* gilt; die Möglichkeit, sein eigenes Handeln nach den Vorgaben anderer zu orientieren, setzt individuelle intentionale Autonomie vielmehr voraus. Selbst bei Ludwig Gumplowicz, der sogar Emile Durkheim zu kollektivistisch war, finden sich Spuren des redlichen Bemühens, sie in seine Konzeption zu integrieren.

Berlin, 11.–14. September 2006 806

Sollte die individuelle Autonomie, wie ich es vermute, tatsächlich das *Motiv* des Abstoßes vom Kollektivgeist sein, wäre sie aber jedenfalls kein *guter Grund* dazu. Es gibt nämlich durchaus Kollektivgeistkonzeptionen, die mit individueller Autonomie verträglich sind. Das hat sich jüngst wieder an den Arbeiten Philip Pettits gezeigt. Im Rahmen seiner Analysen zum *discursive dilemma* ist Pettit zur Ansicht gelangt, daß (bestimmte Typen von) Kollektive nicht nur zur Klasse intentionaler Subjekte gehören, sondern daß ihnen sogar so etwas wie *Personalität* zukommt (Pettit 2002; vgl. auch Rovane 1998). In diesem Sinn spricht Pettit bezeichnenderweise von *Groups With Minds of their Own* (Pettit 2003). Der Akzent liegt dabei gemäß der Problematik des *discursive dilemma* auf der rationalen Einheit einer Perspektive, die zur Perspektive der beteiligten Individuen inhaltlich *diskontinuierlich* ist, zugleich in dieser aber eine solide volitionale Basis in den Einsichten der beteiligten Individuen hat. Das Phänomen, das Pettit im Auge hat, ist, daß mit der rationalen Einheit der Urteile der Gruppe eine *neue, zusätzliche* Perspektive (eben: ein eigener Geist) ins Spiel kommt. Bezeichnend ist allerdings, daß Pettit nicht nur das deutsche Wort „Geist“ für diesen kollektiven *mind* ablehnt, sondern auch die Idee weit von sich weist, daß sich der *group mind* auch auf *Bewußtsein* erstrecken könnte (Pettit 2002, 443). Mögen Kollektive auch eine rationale Konsistenz aufweisen, die es erlaubt, sie als *intentionale Subjekte* zu bezeichnen, mag es darüber hinaus auch eine Form von *Verantwortlichkeit* fürs Erreichen der eigenen Ziele geben, die Kollektive als *personale* Subjekte auszeichnet (Pettit 2002; Rovane 1998), so scheint doch allgemein die Ansicht geteilt zu werden: es gibt kein eigenes *what it is like* des Habens dieser oder ähnlicher intentionaler Zustände der Gruppe. Mögen Gruppen auch einen eigenen Geist haben, haben sie doch gewiß kein eigenes, von demjenigen der beteiligten Individuen getrenntes *Bewußtsein*. Und das schließt es selbst für Autoren aus, Gruppen irgendwelche Gefühlsempfindungen zuzuschreiben, welche in Sachen Geist liberal sind.

Kommen wir zur dritten und letzten Form des Gefühlsempfindungsindividualismus: seiner *epistemologischen* Variante (kurz EIndividualismus). Es ist nicht nur so, daß bloß Individuen Gefühlsempfindungen haben können und diese am eigenen Leib empfinden. Die Gefühlsempfindungen, welche Individuen am eigenen Leib haben, sind auch stets und ausschließlich *je ihre eigenen*. Gefühlsempfindungen sind mithin nicht nur *subjektiv*, sondern auch *monadisch*, d.h. *epistemisch exklusiv*. Das verbietet es – wie es scheint – gemeinsames Gefühlsempfinden als Teilen eines numerisch identischen intentionalen Zustandes im Sinne Schelers zu verstehen, denn dann empfände ja ein Individuum das Gefühl eines anderen und *vice versa*.

Man kann wohl ein *ähnliches* oder vielleicht ein *gleiches* Gefühlsempfinden haben wie der andere. Und das ist im obengenannten, unkontroversen, schwachen Sinn des „Teilens“ bzw. Gemeinsamhabens einer Gefühlsempfindung – etwa im Sinne von Smith's bzw. Sugden's *fellow feeling* – auch

gemeint. Man kann weiter ein Gefühlsempfinden haben, das den anderen zum *Gegenstand* hat; oder man kann das Gefühlsempfinden einer anderen Person in größerem oder geringerem Grad *nachfühlen*, d.h. intern reproduzieren – wobei qualitative Identität angestrebt werden mag. Aber diese Spielarten der Sympathie, Empathie und des *fellow feeling* kollidieren nicht mit der *epistemologische Exklusivität*, auf die der epistemologische Gefühlsempfindungsindividualismus hinauswill. Im Gegenteil: all diese Spielarten der Sympathie, Empathie und des *fellow feeling* implizieren ja gerade, daß man je nur das eigene Gefühlsempfinden *hat* und dasjenige der anderen Person numerisch *different* sind. Das wird etwa an Robert Sugdens Rekonstruktion von Adam Smith' Begriff des *fellow feeling* besonders deutlich (Sugden 2002). Sugden rekonstruiert Smith ja – wie oben gesehen – so, daß es bei dessen *fellow feeling* um einen *Genuß des affektiven Gleichklangs* geht. Das fremde und das eigene Fühlen müssen ja als numerisch *distinkt* erfahren werden, um in so etwas wie „Einklang“ oder „Dissonanz“ zu sein. Der emotionale Einklang des *fellow feeling* impliziert keine numerische Identität des Gefühlsempfindens der beteiligten Individuen, keine wie auch immer geartete „Fusion“ zwischen dem Gefühlsempfinden der beteiligten Personen.

4 Miteinanderfühlen: phänomenologisch, nicht ontologisch

Daß uns letztlich affektiv unzugänglich bleiben muß, wie sich die Mühe, Pein und Freude anderer wirklich *anfühlt*, weil wir eben nur die *eigenen* Gefühlsempfindungen haben, ist eine recht tiefsitzende Überzeugung. Unsere alltäglichen Begriffe von *Einfühlung*, *Nachempfinden* und *Mitfühlen* sind – wie die dahinterstehenden Theorien von Theodor Lipps bis zur *simulation theory* – geprägt vom Bewußtsein, das, worauf sie zielen, prinzipiell nie wirklich zu erreichen. Nichts illustriert unsere Überzeugung von der Getrenntheit der Personen deutlicher als die bedingungslose

⁴ An Arthur Schopenhauer (1988 [1840]), der in der einschlägigen Literatur gerne zur Illustration des abgelehnten „Fusionsmodells“ zitiert wird (Goldie 2000, 218), lassen sich die Paradoxien studieren, in die der Versuch gerät, die epistemische Exklusivität zu negieren. Weil Schopenhauer Handeln aus Mitleid wie alles Handeln auf die solide motivationale Basis eines Leidens stellen will, muß er die Mitleidende Person *als Leidend* darstellen: sie ist vom Leiden des anderen, wie Schopenhauer sagt „betrübt“. Weil er aber gleichzeitig Handeln aus Mitleid als starke Form des *Altruismus* deuten will, kann er diese Betrübnis doch nicht einfach als *eigenes Gefühlsempfinden* darstellen. Schopenhauer zieht sich bekanntlich aus der Affäre, indem er am Schluß seiner „Preisschrift“ das Mitleid als Indiz dafür deutet, daß der Unterschied zwischen den Personen eine bloße Sache der *Erscheinungswelt* ist, wir noumenal aber *alle eins* sind. Diese Deutung konfliktiert indes nicht nur mit einer starken vorthoretischen Intuition bezüglich der Getrenntheit der Personen, sie desavouiert auch das eigene Anliegen, Handeln aus Mitleid als *altruistisch* auszuweisen.

Berlin, 11.–14. September 2006 808

Anerkennung des anderen als epistemische Autorität ihres Fühlens. Und doch haben auch scheinbar gegenläufige Intuitionen in der Literatur Niederschlag gefunden. Es gibt eine Form von Verbundenheit zwischen Menschen, die von der Art ist, daß wir dazu tendieren, ihren Gefühlsempfindungsmonaden Fenster zugestehen. Nicht zufällig ist das affektive Verhältnis von Eltern zu ihren Kindern dafür das Paradigma, denn ein engeres intersubjektives Verhältnis und ein höheres Maß an gemeinsamer affektiver Betroffenheit läßt sich kaum denken.⁵ Aber die Intuition einer starken Teilbarkeit von Gefühlsempfindungen geht über den Bereich von Intimbeziehungen weit hinaus. Mit der Aussage, die Pein anderer selbst nicht nur zu *kennen*, sondern geradezu selbst zu *empfinden*, schon ein amerikanischer Präsidentschaftswahlkampf gewonnen worden. Man mag dabei den Verdacht hegen, daß Bill Clintons berühmtes „I feel your pain“, mit dem er am 26. März 1992 in einem Nachtclub in Manhattan einen äußerst erfolgreichen Zug seiner öffentlichen *Persona* lancierte, in die weite Frankfurtsche Kategorie des *bullshit* fällt. Aber selbst wenn dies tatsächlich der Fall sein sollte, fragt sich doch, wie er *funktioniert*. Die schwer bestreitbare Tatsache, daß so etwas funktioniert, scheint zumindest *prima vista* schlecht mit der These verträglich, daß wir von der Unzugänglichkeit des Empfindens anderer wirklich überzeugt sind. Denn klar ist, daß damit dreierlei *nicht* gemeint sein kann. Clinton meint *nicht*, daß er den Schmerz des anderen

bloß verstehe, also einen bloß *kognitiven* Zugang zum anderen habe. Mit der Aussage „she doesn't *feel* your pain, she *understands* it“ hat der politische Kommentator Joe Klein im *Times Magazine* gerade den entscheidenden *Unterschied* zwischen Bill und Hillary Clinton markiert. Zweitens meint Clinton *nicht* so etwas wie: daß er *fühle*, daß der andere Schmerzen leidet, oder daß ihm diese Tatsache *leid* tut bzw. in ihm selbst ein eigenes (aber dementsprechend anders geartetes) schmerzliches Gefühl auslöst oder ihn in sonstwelche Betrübnis stürzt. Denn seiner eigenen Pein hat der Betreffende – es handelte sich um Bob Rafsky – zuvor einen denkbar klaren Ausdruck gegeben. Und drittens kann Clinton wohl kaum meinen, daß er *einen ähnlichen eigenen Schmerz*, ein qualitativ identisches eigenes Gefühl verspüre. Er spricht in der „Urszene“ dieses oft wiederholten *slogans* schließlich zu einem Menschen – Bob Rafsky –, der sich ihm als aidskrank im terminalen Stadium vorgestellt hat. Und wenn Clinton bei dieser Gelegenheit auch erwähnt hat, selbst Freunde zu haben, die an Aids gestorben

⁵ Scheler plausibilisiert so, wie oben gesehen, die Intuition, daß das Fühlen mehrer Individuen mitunter *ein* Sachverhalt ist, am Beispiel der Trauer der Eltern um ihr Kind. Margaret Gilbert danke ich für den Hinweis auf Nadine Gordimers *The House Gun*. Gordimer schildert hier, wie das Fühlen der Eltern eines mutmaßlichen Mörders zwischen den Elternteilen so hinund hergeht, daß den Beteiligten selbst intransparent wird, um wessen Fühlen es geht.

809 GAP.6 — *Philosophie: Grundlagen und Anwendungen*

sind, beansprucht er wohl kaum, *persönlich* in derselben Weise betroffen zu sein. *Bullshit* oder nicht: was meint Clintons Spruch?

Man sollte bei der Deutung solcher Beispiele die Schelersche Interpretation (die dieser selbst freilich nicht für derart asymmetrische Fälle vorgesehen hat) nicht ungeprüft außer Acht lassen, zumal diese den Vorteil hat, die Akteure beim Wort zu nehmen: die Deutung, daß damit eine numerische Identität des Fühlens unterstellt wird. Der Schmerz ist (und bleibt) primär Bob Rafskys, aber Clinton nimmt an ihm Anteil; in derselben Weise, wie Clinton zuvor *denselben* Raum betreten haben mag, in dem Bob Rafsky auf Clintons Auftritt wartete, ist Rafskys Schmerz jetzt Clintons Schmerz. Wenn Clinton so etwas meint, und wenn er damit recht hat, sollten Gefühlsempfindungen tatsächlich anders individuiert werden als Einzelpersonen. Individuen können in dem starken Schelerschein Sinn *gemeinsam* fühlen, in dem sie ein *token identical* Fühlen teilen.

Max Schelers Begriff des „unmittelbaren Miteinanderfühlers“ steht in einem Theoriekontext, der sowohl dem ontologischen Individualismus wie auch der These von der epistemischen Exklusivität zu widersprechen scheint. Letzterer läuft Schelers *Wahrnehmungstheorie des fremden Bewußtseins* zuwider, in welcher er die These vertritt, daß uns das fremde Bewußtsein nicht weniger unmittelbar zugänglich ist als das eigene. Es gibt eine „innere Wahrnehmung“ vom anderen, innerhalb dessen wir die Gefühle anderer genau wie die eigenen fühlen (Scheler 1974, 283). Scheler gibt dieser These eine Begründung, die ihn in Konflikt mit dem ontologischen Individualismus bringt. Dies nicht in dem Sinn, daß er etwa fühlende Kollektivsubjekte zuließe. Schelers Einwand reicht viel tiefer: er wendet sich gegen die These von der Subjektivität von Bewußtsein selbst, indem er die Ansicht vertritt, daß der Bewußtseinsstrom „ursprünglich gleichsam anonym“ dahinfließe und sich erst nachträglich „mein“ und „dein“ aus diesem Strom ausscheide.

Derlei läuft indes einer Intuition zuwider, die mindestens ebenso tief sitzt wie diejenige, die Scheler mit seinem Begriff des Miteinanderfühlers artikuliert: die Überzeugung von der *Getrenntheit der Personen*. Diese betrifft die vorthoretische Alltagsintuition ebenso wie die Literatur. Mag es hier auch Beispiele für starke numerische Identitätsunterstellungen geben, so ist die Liebeslyrik doch gleichzeitig auch voll von Belegen für die *Unzugänglichkeit* des Erlebens der geliebten Person und die *Nichtvollziehbarkeit* einer fühlenden Vereinigung. Die Frage ist: lassen sich diese beiden Intuitionen – die Schelersche und die individualistische, diejenige von der Getrenntheit der Personen und diejenige von der Fühlenseinheit – miteinander vereinbaren?

In Schelers Bemerkungen zum Thema und in der auf Scheler folgenden Debatte zeichnet sich die Möglichkeit einer harmonisierenden Interpretation ab. Ihr Motto lautet: phänomenologische Einheit, ontologische Differenz. Ansatzpunkt ist der (indes analytisch nicht hinreichend geklärte)

Sachverhalt, daß Bewußtseinszustände von den Bewußtseinssubjekten, die sie haben, *aufgefaßt* werden. In einem Bewußtseinszustand zu sein bedeutet, diesen Zustand (vorreflexiv und unthematisch) auf eine wie auch immer rudimentäre Weise *auszulegen*, ihn zu *interpretieren*: zur Ontologie des Bewußtseins gehört mithin das *Phänomenologische* dazu. Dies betrifft im Falle intentionaler Bewußtseinszustände den intentionalen *Gehalt* ebenso wie den intentionalen Modus–und wohl auch das Subjekt. In einem intentionalen Bewußtseinszustand zu sein bedeutet in dieser letzten Hinsicht, sich selbst (vorreflexiv und unthematisch) irgendwie aufzufassen. Und wer sagt denn, daß die Antwort auf die Frage, *wessen* Bewußtseinszustand ein bestimmtes Fühlen ist, dieselbe ist wie die Antwort auf die Frage, *als wessen* Bewußtseinszustand es verstanden wird?

Zieht man nun diese Ebene der Selbstdeutung in Betracht, eröffnet sich eine Perspektive, Schelers Begriff des unmittelbaren Miteinanderfühlers einen Sinn abzugewinnen, ohne den ontologischen Individualismus und die These von der epistemischen Exklusivität *toto globo* zu verabschieden. In dieser Perspektive bietet sich folgendes Bild: *Natürlich* ist Bewußtsein subjektiv, und natürlich hat jedes Bewußtseinssubjekt nur *seine eigenen* Bewußtseinszustände. Aber das betrifft nur die *Ontologie* des Bewußtseins, nicht seine *Phänomenologie*. Denn damit ist noch nichts darüber gesagt, wie Individuen ihre Bewußtseinszustände *erscheinen*, als was Bewußtseinssubjekte die Bewußtseinszustände *auffassen*, welche sie haben. Individuen *deuten* die wenigsten Bewußtseinszustände, die sie haben, als ihre eigenen – als *persönliches* Fühlen. Die meisten fassen sie als *irgend jemandes* oder gar als *niemandes* Bewußtseinszustände auf – als Weise, „wie man halt so fühlt und denkt“, gleichsam *anonym*. Andere fassen sie – etwa im Fall des identifikatorischen „inneren Mitvollzugs“, mit dem Lipps die Struktur von Einfühlung bezeichnet – als Bewußtseinszustände *anderer Individuen* auf. Und wieder andere eben als *gemeinsame Bewusstseinszustände*, als *Miteinanderfühlen*. Mithin unterscheidet sich in diesen Fällen das *phänomenologische Subjekt* vom *ontologischen Subjekt*: wenn Person A x als Person B fühlt, ist die „metaphysische Seelensubstanz“, wie selbst Scheler sagt, also das *ontologische Subjekt*, natürlich diejenige von Person A; das *phänomenologische Subjekt* hingegen ist Person B.

In die Richtung einer solchen Interpretation weisen Schelers eigene Bemerkungen sowie diejenigen seiner (zugegebenermaßen nicht sehr zahlreichen) Verteidiger aus der diesbezüglichen Debatte, die in der deutschsprachigen Philosophie der 10er und 20er Jahre des 20. Jahrhunderts stattgefunden hat. Allerdings hat diese Interpretation nicht nur den Nachteil, daß die phänomenologische Subjektivität wohl als denkbar schlecht analysierte Struktur gelten muß; auch das Projekt, sie von einer ontologischen Struktur kategorial abzuheben, muß Stirnrunzeln verursachen – nur schon aufgrund der Tatsache, daß das Phänomenale ja zur Ontologie des Bewußtseins hinzugehört. Liegt nicht schlicht und einfach ein *Irrtum* vor, wenn

811 GAP.6 — *Philosophie: Grundlagen und Anwendungen*

ontologische und phänomenologische Subjektivität divergieren, wenn ein Subjekt auf die Frage nach dem „Wer“ seines Fühlens eine andere Antwort gibt als „ich“, wenn also ein Subjekt „*anonym*“ oder *als jemand anderes* fühlt (oder zu fühlen meint), als es ist?

Ich beschränke mich hier darauf, aus der längst vergessenen Diskussion von Schelers Thesen ein paar kritische Argumente zu ziehen. Erstens ist es so, daß man sich nicht mit einem anderen oder einem Kollektiv *verwechseln* muß, um eine Gefühlsempfindung zu teilen; soll ein Begriff des Miteinanderfühlers Sinn machen, muß er mit Selbstbewußtsein verträglich sein. Zweitens kann man sich über das Gefühlserleben anderer Leute immer täuschen. Kein Gefühlserleben, und mag es sich noch so „miteinanderhaft“ anfühlen, gibt infallible Information über das Fühlen anderer. Kein Gefühlserleben ist mithin selbst das Kriterium der Wahrheit des Geteilteins. Selbst Eltern können sich im Gefühl des Miteinandertrauerns ums Kind täuschen.⁶ Drittens kommen Bewußtseinszustände nicht isoliert vor. Sie hängen vielmehr von allen vorherigen Bewußtseinszuständen ab innerhalb des umfassenden Bewußtseinsstroms. Wer sich dieser Tatsache inne ist, scheint deshalb den *ganzen Bewußtseinsstrom* für kollektiv halten zu müssen um auch nur ein *einziges Erlebnis* für kollektiv halten zu können. Das phänomenale Subjekt kann mithin nicht fallweise gewechselt werden. Es geht um alles oder nichts: man kann nicht davon ausgehen, nur *einzelne Empfindungen* zu teilen und den ganzen Rest des

Bewußtseinsstromes für sich selbst zu haben. Und viertens ist das Teilen eines Gefühls viel eher eine Sache der *Differenz* zwischen individuellen Gefühlsempfindungen als eine Sache irgendeiner Form von Identität. Nehmen wir – um Bill Clinton und Bob Rafsky nicht noch einmal zu bemühen – das geteilte Gefühl der Freude nach der erfolgreichen Erstaufführung einer Symphonie zum Beispiel. Unter anderem sind folgende Individuen daran beteiligt: die Komponistin, der Mann am Triangel ganz hinten im Orchester, die Inspizientin und eine Person aus dem Publikum. Wenn diese Individuen davon ausgehen, an einem gemeinsamen Gefühl der Freude beteiligt zu sein, werden sie sich gleichzeitig sehr bewußt sein, daß das Fühlen der Beteiligten qualitativ sehr *verschieden* sein wird – entsprechend den verschiedenen Rollen, welche die einzelnen Individuen in der gemeinsamen Aktivität spielen. Das Freudegefühl der Komponistin wird vielleicht eins überschäumender Ausgelassenheit sein; dasjenige des Manns am Triangel hinten im Orchester doch wohl höchstens eins stiller Befriedigung. Es scheint nicht unplausibel, anzunehmen, daß das Teilen von Gefühlsempfindungen selbst in starken

⁶ Der Schweizer Schriftsteller Thomas Hürrliman beschreibt so einen Fall in seinem Roman „Das Gartenhaus“: die Mutter findet heraus, daß sich ihr Mann unbemerkt längst aus dem vermeintlichen Miteinanderfühlen verabschiedet hat. Beim gemeinsamen Friedhofsbesuch geht es ihm nur noch ums heimliche Füttern der Friedhofskatze (ich danke Angelika Krebs für diesen Hinweis).

Berlin, 11.–14. September 2006 812

Fällen eher eine Sache der Differenz zwischen individuellen Gefühlsempfindungen als eine Sache irgendeiner Identität darstellt.

Diese vier Argumente dürften alle richtig sein. Jeder Begriff des Miteinanderfühlens sollte mithin den folgenden Anforderungen genügen: Erstens soll er basale Formen des Selbstbewußtseins aufnehmen können. Zweitens muß er mit der Tatsache verträglich sein, daß wir nicht unser ganzes Gefühlsempfinden für geteilt halten. Drittens sollte er nicht mit dem Wissen kollidieren, daß jedes einzelne Miteinanderfühlen, wie intensiv es auch immer sein mag, vielleicht in Tat und Wahrheit *ohne einander* stattfindet. Und schließlich muß er Raum lassen für die Wahrnehmung qualitativer Differenzen zwischen den Gefühlsempfindungen der beteiligten Individuen.

Schließt das den Begriff phänomenologischen Miteinanderfühlens aus? Punkt eins erinnert an ein altes Problem der Theorie der Einfühlung, welches neuerdings in der *simulation theory* wiederkehrt: wie ist die Tatsache, daß man den anderen ja *an sich selbst* simuliert, mit dem Bewußtsein vom *Unterschied von selbst und Anderem* verträglich? Die Unterscheidung zwischen ontologischer und phänomenologischer Subjektivität mag hier keine Antwort bieten, aber sie artikuliert das Problem. Bezüglich Punkt zwei gilt es, nicht außer Acht zu lassen, daß es im Bewußtseinsstrom die gleichsam intermediäre Ebene von *Episoden* – Zusammenhängen von Bewußteinszuständen, die eine Einheit bilden – gibt. Wenn wir einzelne Zustände im starken Sinne des Miteinanderfühlens teilen, dann im Rahmen von geeigneten Episoden.⁷ Zum dritten Punkt ist nur zu sagen, daß die Möglichkeit Täuschung keine weiteren Probleme macht, wenn man sich von certistischen Transparenzunterstellungen fernhält.

Etwas ausführlicher möchte ich mich dem vierten und letzten Punkt widmen. Dazu möchte ich eine metaphysische Überlegung in Anschluß an einen Vorschlag von Donald Baxter (2005) anstellen. Es geht dabei um die Frage, in welcher Weise das Miteinanderfühlen ein Ganzes mit Teilen ist. Wenn nämlich die Gefühlsempfindungen der beteiligten Individuen Teile des gemeinsamen Fühlens sind, scheint dies der Schelerschen These von der numerischen Identität des Fühlens mehrerer Individuen auf doppelte Weise zuwiderzulaufen:

1. 1. Wenn das gemeinsame Fühlen ein Ganzes mit Teilen ist, ist es von diesen Teilen *verschieden*. Das Fühlen der beteiligten Individuen kann somit nicht mit dem gemeinsamen Fühlen identisch sein.
2. 2. Wenn das gemeinsame Fühlen ein Ganzes mit Teilen ist, sind die individuellen „Beitragsempfindungen“ voneinander verschieden. Das Fühlen von Person A kann deshalb nicht mit dem Fühlen von Person B numerisch

⁷ Die Struktur solcher Episoden wäre näher zu untersuchen. Mindestens zwei Extreme scheinen klar: Intimität kommt dem Miteinanderfühlen entgegen, völlige Anonymität

hingegen scheint es zu verunmöglichen.

813 GAP.6 — *Philosophie: Grundlagen und Anwendungen*

identisch sein. Diese beiden Konsequenzen sind allerdings nicht notwendig. Zum ersten Punkt: Wenn das phänomenologische und das ontologische Subjekt unterschieden werden können, dann gibt es genau *zwei Weisen*, die beteiligten Gefühlerlebnisse abzuzählen: Wenn wir nach dem *phänomenologischen Subjekt* zählen, ist das Gefühlserlebnis *eins* (beide Elternteile fühlen ihre Trauer *als ein Elternpaar*). Wenn wir hingegen nach dem *ontologischen Subjekt* zählen, ist das Resultat *zwei* (*beide Elternteile* fühlen ihre Trauer als Elternpaar). Wichtig ist dazu zweierlei. Erstens: *es gibt keinen Grund, warum die eine Zählweise legitimer sein soll als die andere*. Und zweitens gibt es keine legitime Zählweise, die zum Resultat „drei“ führt. Das phänomenale „Wir“ zur Liste des „Ich“ und „Du“ *hinzuzufügen*, bedeutet, einen einfachen Kategorienfehler zu begehen. Dieser gleicht dem Versuch, die geerbte Münzsammlung als Ganze zu verkaufen, nachdem man schon alle einzelnen Teile versetzt hat. Das gemeinsame Fühlen ist nichts, was zum individuellen Fühlen *noch hinzukommt*. Das, was die beteiligten ontologischen Subjekte fühlen, *ist* phänomenologisch das gemeinsame Fühlen.⁸

Damit zum zweiten Punkt: es bleibt selbst im Miteinanderfühlen selbst auf phänomenologischer Ebene noch breiter Raum für individuelle Differenzen: nicht qua Differenzen zwischen numerisch distinkten Gefühlsempfindungen, aber qua Differenzen zwischen *verschiedenen Aspekten einund desselben Gefühlsempfindens*. Noch einmal am Beispiel der Konzertaufführung illustriert: Das gemeinsame freudige Gefühlsempfinden ist eins überschäumender Ausgelassenheit, *insofern* es die Komponistin empfindet; *insofern* es hingegen der Mann am Triangel empfindet, ist es eins stiller Befriedigung. Trotzdem ist und bleibt es *ein* Gefühlsempfinden: *ein* Fühlen, *mehrere* Aspekte.

5 Schluß

Ich glaube, daß die verbreitete Sicht, daß die Phänomenologie von den Gefühlen nur das zu Gesicht bekommt, was *individuell* ist, falsch ist. Die Analyse des Fühlens ist vielmehr essentiell für ein Verständnis kollektiver affektiver Intentionalität. Von besonderem Interesse ist dabei das Phänomen des Miteinanderfühlens. Ich habe die These vertreten, daß die vorthoretische Sicht, daß Individuen *ein* Gefühlsempfinden teilen können, durchaus ihr Recht haben könnte, und daß sie mit einigen Grundannahmen bezüglich der individuellen Natur von Gefühlsempfindungen vereinbar ist. Die analytische Arbeit steht diesbezüglich erst am Anfang, aber ich glaube doch, bereits genug Grund zur Vermutung

⁸ Dies führt nebenbei zu einem robusten, aber ontologisch recht unschuldigen Begriff des Kollektivbewußtseins.

Berlin, 11.–14. September 2006 814

geliefert zu haben, daß es wichtig sein wird, die phänomenologische Dimension nicht zu vernachlässigen, wenn es darum geht, die Analyse kollektiver Intentionalität um die bislang fehlende affektive Seite zu ergänzen.

LITERATUR

- Baxter, D. (2005). Altruism, grief, and identity. *Philosophy and Phenomenological Research* 70/2, 371383. Gilbert, M. (1997). Group wrongs and guilt feelings. *The Journal of Ethics* 1, 6584. Gilbert, M. (2000). *Sociality and Responsibility. New Essays in Plural Subject Theory*. Lanham: Rowman & Littlefield. Gilbert, M. (2002). Collective guilt

and collective guilt feelings. *The Journal of Ethics* 6, 115-143. Goldie, P. (2000). *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press. Hooft, S. van (1994). Scheler on sharing emotions. *Philosophy Today* 38/1, 182-8. James, W. (1884). What is an emotion? *Mind* 9, 181-205. Pettit, P. (2002). Collective persons and powers. *Legal Theory* 8, 443-470. Pettit, P. (2003). Groups with minds of their own, *Socializing Metaphysics*, hrsg. von F. Schmitt, 167-195. New York: Rowman & Littlefield. Ratcliffe, M. (2005). The feeling of being. *Journal of Consciousness Studies* 12/810, 436-60. Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson. Scheler, M. (1974/1912). *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern: Francke. Scheler, M. (2000/1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Bonn: Bouvier. Schopenhauer, A. (1988/1840). Preisschrift über die Grundlage der Moral, *Arthur Schopenhauer Kleinere Schriften*, 552-606. Zürich: Haffmanns. Solomon, R. (2003/1975). Emotions and Choice, *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, 324. Cambridge: Cambridge University Press. Solomon, R. (2006). *The Passions: Philosophy and the Intelligence of Emotions*. Chantilly VA: The Teaching Company. Stocker, M. (2003). The irreducibility of affectivity, *What Is an Emotion? Classic and Contemporary Readings*, hrsg. von R. Solomon, 258-264. New York: Oxford University Press. Stumpf, C. (1928). *Gefühl und Gefühlsempfindung*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth. Sugden, R. (2002). Beyond sympathy and empathy. Adam Smith's concept of fellowfeeling. *Economics & Philosophy* 18, 638-7.