



# **Geteilte Emotionen**

**Inaugural-Dissertation**

**zur Erlangung der Doktorwürde der**

**Graduiertenschule für die Geisteswissenschaften /**

**Graduate School of the Humanities (GSH)**

**der**

**Julius-Maximilians-Universität Würzburg**

**Vorgelegt von Thomas Grote**

**Aus Berlin**

**Würzburg**

**2016**

**Gutachter/- Mitglieder des Promotionskomitees:**

Vorsitz des Promotionsprüfungsverfahrens:

**Professor Dr. Stephan Ernst**

**Universität Würzburg, Kath.-Theologische Fakultät**

Gutachter und Erstbetreuer im Promotionskomitee:

**Professor Dr. Karl Mertens**

**Universität Würzburg, Fakultät für Humanwissenschaften**

Gutachter und Betreuer im Promotionskomitee:

**Professor Dr. Jörn Müller**

**Universität Würzburg, Fakultät für Humanwissenschaften**

Zweitbetreuer im Promotionskomitee:

**Professor Dr. Dag Nikolaus Hasse**

**Universität Würzburg, Fakultät für Humanwissenschaften**

**Tag des Promotionskolloquiums: 13. 11. 2015**

## **Vorwort**

Bei der folgenden Arbeit handelt es sich um eine geringfügig veränderte Fassung meiner Inauguraldissertation, welche ich im April 2015 an der Graduate School of the Humanities der Universität Würzburg eingereicht habe. Ich möchte an dieser Stelle die Gelegenheit nutzen, um mich bei einigen Personen zu bedanken, welche in den letzten Jahren die Entstehung dieser Arbeit begleitet haben. Allen voran gilt mein Dank meinem Doktorvater Prof. Dr. Karl Mertens und Prof. Dr. Jörn Müller, welcher als Zweitbetreuer fungiert hat. Beide haben mir während meines Promotionsstudiums nicht nur wichtige inhaltliche Anstöße, sondern auch das nötige Vertrauen gegeben, um die Dissertation zu verfassen. Daneben habe ich von ihnen sowohl in Bezug auf das philosophische Handwerk, als auch in Bezug auf das Menschliche vieles gelernt. Ich hoffe, dass ich mir auch in Zukunft noch den ein oder anderen Kniff von ihnen abschauen kann. Prof. Dr. Neil Roughley wiederum bin ich zum Dank dafür verpflichtet, dass es mir die Gelegenheit gegeben hat, im Rahmen seiner Arbeitsgruppe „Philosophische Anthropologie und Ethik“ regelmäßig Teile meiner Dissertation in einer wohlwollend kritischen Atmosphäre zu diskutieren. Ebenso möchte ich mich bei den Mitgliedern seiner Arbeitsgruppe, sowie bei den Teilnehmern an den Institutskolloquien in Würzburg für ihr äußerst wertvolles Feedback bedanken. Daneben bin ich Prof. Dr. Dag Hasse zum Dank für seine Teilnahme an dem Promotionskomitee verpflichtet. In Würzburg möchte ich zudem noch Dr. Thomas Bulka, Dr. John Bornholdt und Anna-Katharina Strohschneider für viele wertvolle Gespräche hervorheben. Dr. Thomas Schmid von der GSH gilt zudem mein Dank für sein Engagement für die Graduiertenschule und die tadellose Unterstützung bei den organisatorischen Aspekten.

Unverzichtbar war sicherlich auch die Unterstützung meiner Eltern, die zu jeder Zeit zu mir gehalten haben. Daneben gebührt meiner Lebensgefährtin Minkyung besonderer Dank dafür, dass sie mir ein Maß an Vertrauen und Unterstützung entgegengebracht hat, welches wahrlich von unschätzbarem Wert ist. Daher möchte ich ihr und meinen Eltern diese Arbeit widmen.

## **Zusammenfassung: Geteilte Emotionen**

In dieser Arbeit verteidige ich die Auffassung, dass geteilte Emotionen nicht nur metaphysisch möglich, sondern darüber hinaus auch ein integraler Bestandteil unseres sozialen Lebens sind. Dabei diskutiere ich in dieser Arbeit zunächst die begrifflichen und metaphysischen Vorannahmen, welche einer philosophischen Analyse von geteilten Emotionen zugrunde liegen. Ausgehend davon versuche ich eine Theorie der Emotionen zu entwickeln, welche Emotionen als wesentlich in soziale Kontexte eingebettet begreift. Daneben beleuchte ich die kognitiven und non-kognitiven Mechanismen, etwa die Gefühlsansteckung, Empathie oder geteilte Intentionalität, welche Konstitutiv für die Hervorbringung geteilter Emotionen sind. Das Ergebnis meiner Arbeit besteht darin, dass ich dafür argumentiere, dass die stark intellektualistische Ausrichtung in der gegenwärtigen Sozialphilosophie und in der Philosophie der Emotionen dazu führt, dass die entsprechenden Theorien die Phänomenologie geteilter emotionaler Erfahrungen nicht adäquat erfassen können. Als Konsequenz dessen versuche ich ein alternatives Modell zur Erklärung von geteilten Emotionen zu entwickeln, welches die Bedeutung von körperlicher Interaktion hervorhebt.

## **Abstract: Shared Emotions**

In my thesis I defend the proposition, that shared emotions are not merely metaphysically possible, but instead, they are an essential part of our social lives. Therefore, in the first part of my thesis, I elucidate the metaphysical and conceptual assumptions guiding the philosophical analysis of emotional sharing. Moreover, I try to develop a theory which regards emotions as being embedded in social contexts. In the second part of my thesis, I identify the cognitive and non-cognitive mechanisms underpinning shared emotional experiences. Moreover, I argue that the intellectualist approach, which is predominant in contemporary philosophy of emotions and in social philosophy, has little explanatory power when being applied to shared emotions, as it fails to consider some of the shared emotions' crucial elements. As a consequence, I argue that a more holistic approach is necessary, which I try to develop in the thesis' third part. The approach is based on the idea of an interactionist framework.

# Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung .....	S. 3
1.1 Emotionen als Zement des sozialen Lebens .....	S. 3
1.2 Geteilte (affektive) Intentionalität .....	S. 7
1.3 Zur Struktur der Arbeit .....	S. 11
2. Zur Philosophie der Emotionen .....	S. 12
2.1 Grundannahmen der Philosophie der Emotionen .....	S. 12
2.2 Die Intentionalität der Emotionen – ein begrifflicher Rahmen .....	S. 14
2.3 Die kognitivistische Theorie der Emotionen .....	S. 19
2.4 Zur Affektiven Phänomenologie von Emotionen .....	S. 24
2.4.1 Emotionen als verkörperte Bewertungen .....	S. 28
2.5 Die soziale Dimension des emotionalen Ausdrucks .....	S. 35
2.6 Emotionen als körperliche Einstellungen .....	S. 42
2.7 Zugang zu den Emotionen Anderer .....	S. 47
2.7.1 Die Gefühlsansteckung .....	S. 49
2.7.2 Empathie und Mitgefühl .....	S. 54
3. Gruppen mit einem eigenen Geist – die mentalen Voraussetzungen geteilter Emotionen .....	S. 63
3.1 Die Geteilte-Intentionalitäts-Hypothese .....	S. 63
3.2 John Searles Theorie kollektiver Intentionalität .....	S. 68
3.3 Michael Bratmans Plänetheorie des gemeinsamen Handelns .....	S. 74
3.4 Margaret Gilberts Theorie kollektiver Schuldgefühle .....	S. 80
3.5 Phänomenologische Theorien geteilter Intentionalität .....	S. 90
3.5.1 Max Schelers Analyse des Miteinanderfühlens .....	S. 92
3.5.2 Hans Bernhard Schmidts Modell der phänomenologischen Fusion .....	S. 103

4. Geteilte Emotionen – eine anti-intellektualistische Theorie .....	S. 114
4.1 Die nicht-instrumentellen Prinzipien sozialer Motivation .....	S. 114
4.2 Zur Struktur und Phänomenologie geteilter Erfahrungen .....	S. 120
4.3 Soziale Bindungen .....	S. 129
4.4 Geteilte Emotionen und die Intentionalität von sozialen Gruppen .....	S. 133
4.5 Zur sozialen Ontologie von geteilten Emotionen .....	S. 138
4.6 Ein alternatives Modell von geteilten Emotionen .....	S. 143
5. Zusammenfassung und Ausblick .....	S. 153
Anhang:	
Literaturverzeichnis .....	S. 159
Lebenslauf .....	S. 168

## 1. Einleitung

### 1.1 Emotionen als Zement des sozialen Lebens?

An einem freitagabend wartet, bereits leicht ungeduldig, eine größere Anzahl an Leuten an einem Bahnsteig des Frankfurter Bahnhofs. Viele der anwesenden Personen sind Pendler, die freudig darauf blicken, mit dem Zug ins wohlverdiente Wochenende zu ihren Familien zu fahren. Kurz vor der planmäßigen Ankunft des Zuges ereilt sie allerdings die Information, dass dessen Ankunft sich auf Grund eines technischen Defekts um eine halbe Stunde verzögert. Auf die Nachricht wird zunächst von Seiten der Pendler mit einigen enervierten Blicken und Seufzern reagiert. Als ihnen erneut kurz vor Ablauf der revidierten Ankunftszeit mitgeteilt wird, dass der Zug wegen eines Defekts auf unbestimmte Zeit ausfällt, schlägt die Stimmung vollends um. Einer der wartenden Passagiere macht hämische Bemerkungen über die generelle Unpünktlichkeit der Bahn. Diese Bemerkungen werden von den anderen Passagieren zum Teil mit zustimmenden, zum Teil jedoch durch weitere hämische Bemerkungen über die prekäre Situation der Bahn kommentiert. Zudem gibt es ein allgemeines Wehklagen über die Situation von Pendlern. In Folge dessen entwickelt die Situation eine Eigendynamik. Die Stimmen der wartenden Pendler werden merklich lauter, in ihren Gesichtern lässt sich eine Mischung aus Wut und Hämie vernehmen und die gereizte Stimmung spitzt sich zu. Aus einer Ansammlung solitärer Individuen, welche auf den Zug warten, wird eine Gruppe, welche darum bemüht ist, ihrer Unzufriedenheit Gehör zu verschaffen. Erst mit der Ankunft eines Ersatzzuges lässt sich ein Abflachen der emotionalen Reaktionen bei den Passagieren konstatieren. Sie steigen in den Zug ein, ihre Blicke lassen Erleichterung erkennen und sie wünschen sich gegenseitig eine gute Reise. Bald schon ist der Groll Vergangenheit.

Ich gehe davon aus, dass nahezu jeder Variatanten der geschilderten Szenerie erlebt hat. Auch abseits von wartenden Passagieren an Bahnsteigen lassen sich zahlreiche soziale Phänomene anführen, in denen geteilten emotionalen Erfahrungen eine Schlüsselrolle zukommt. Denken wir etwa an Familienmitglieder, welche über den Tod eines Angehörigen trauern, an die kollektive Euphorie der Zuschauer eines Rockkonzertes oder an soziale Bewegungen, welche von ihrer Unzufriedenheit über einen gesellschaftlichen Missstand angetrieben werden. Weiterhin sprechen wir von der Scham einer bestimmten sozialen Gruppe oder Ethnie. Daneben fordern wir von Unternehmen, dass sie Reue für ihr Fehlverhalten zeigen. Deutlich drückt sich der soziale Charakter von Emotionen auch durch Redensarten wie »Geteiltes Leid ist halbes Leid und geteilte Freude ist

doppelte Freude!« aus. Hinzu gesellen sich verschiedene Formen der emotionalen Anteilnahme: Formulierungen wie »Ich fühle deinen Schmerz« sind fest in unserem alltagspsychologischen Vokabular verankert.<sup>1</sup>

Diese Aufzählung macht ferner erkenntlich, dass in all den genannten Fällen die geteilten emotionalen Erfahrungen eine wichtige Funktion für ein gelingendes Zusammenleben erfüllen: das Trauern hilft den Familienmitgliedern dabei, den Verlust einer wichtigen Person gemeinsam zu bewältigen, die kollektive Euphorie ermöglicht den Zuschauern eine spezifische ästhetische Erfahrung, der Unmut einer sozialen Bewegung fungiert nicht nur als motivationaler Antrieb für ihr Handeln, sondern sie zeigt Personen außerhalb der Gruppe auch an, was die Werte der Gruppe sind. Die Kollektivscham ist, im Guten wie im Schlechten, konstitutiv für die Selbstwahrnehmung einer sozialen Gruppe und die Reue, welche eine Institution über ihr Fehlverhalten empfindet, hilft eventuell dabei, verloren gegangenes Vertrauen in sie zurückzugewinnen. Zuletzt ermöglicht die Anteilnahme an dem Leiden eines Anderen ein besonderes Verständnis für dessen Situation. Betrachtet man all diese Fälle aus einer alltagspsychologischen Perspektive, dann scheinen insbesondere zwei Eigenschaften integral für die genannten Phänomene zu sein:

- 1) Geteilte Emotionen erfüllen wichtige motivationale Funktionen für die Hervorbringung und Stabilisierung von sozialen Gruppen.
- 2) Kennzeichnend das Teilen von Emotionen ist ferner eine spezifische Form der Erfahrung. Diese Erfahrung bezieht sich sowohl auf die Art des emotionalen Erlebens, als auch auf die Beziehung zwischen den involvierten Subjekten.

Auf der Basis dieser Überlegungen liegt daher die Annahme nahe, dass Emotionen ein wesentlicher Bestandteil für das Gelingen unseres sozialen Lebens sind. Akzeptiert man diese Annahme, dann scheint es naheliegend, davon auszugehen, dass die Relevanz von Emotionen in der sozialphilosophischen Literatur systematisch bedacht wird. Tatsächlich ist jedoch eher das Gegenteil der Fall. Vielmehr fristen sie in der Sozialphilosophie ein vermeintliches Nischendasein. Wie ist dies zu erklären? Die Gründe hierfür sind mannigfaltig und haben sowohl einen alltagspsychologischen als auch einen philosophischen Ursprung. Aus alltagspsychologischer Sicht kann man diesbezüglich anführen, dass Emotionen insbesondere in sozialen Kontexten eher

---

<sup>1</sup> Vgl. Konzelmann Ziv., A.: The Semantics of Shared Emotions, in: Universitas Philosophica 52, 2009, S. 81ff.

kritisch beäugt werden. Gerade in Bezug auf Gruppenverhalten wird angenommen, dass sie zu irrationalem Handeln verleiten.<sup>2</sup> Werden individuelle Emotionen bisweilen auf bloße Gemütsverfassungen reduziert, so werden Emotionen auf der Gruppenebene häufig mit Phänomenen wie Massentumulten assoziiert, für die insbesondere ein destruktives Potenzial kennzeichnend ist. Doch wie sich bereits herauskristallisiert hat, rufen diese Assoziationen ein zu einseitiges und verzerrtes Bild von den Funktionen geteilter Emotionen hervor, welches viele ihrer positiven Eigenschaften für das soziale Miteinander überdeckt.

Womöglich gehaltvoller als die genannten alltagspsychologischen Vorbehalte sind die philosophischen Gründe für die Skepsis gegenüber geteilten Emotionen. Diese beziehen sich jedoch weniger auf die funktionale Rolle von geteilten Emotionen für soziale Gruppen. Stattdessen hängen sie mit begrifflichen und metaphysischen Problemen zusammen, sobald versucht wird, geteilte Emotionen zu analysieren. Zugespitzt ausgedrückt: wir neigen im Alltag bisweilen dazu, einer sozialen Gruppe bestimmte Emotionen zuzuschreiben, doch wie genau dies zu verstehen ist, bleibt notorisch unklar. Bedeutet dies, dass die Gruppe als Subjekt der Emotionen fungiert oder meinen wir stattdessen, dass jedes Mitglied dieser Gruppe eine Emotion des entsprechenden Typs hat? Die letztgenannte Interpretationsmöglichkeit ist *prima facie* sicherlich unproblematisch, gleichzeitig lässt sie offen, was die spezifischen Eigenschaften geteilter Emotionen sind und wie sich ihre Funktionen für das Denken und Handeln von Gruppen erklären lassen. Demgegenüber läuft die erstgenannte Interpretationsmöglichkeit Gefahr, mit einigen vorherrschenden Grundannahmen in der Metaphysik und der Philosophie des Geistes zu kollidieren. Die sich hieraus ergebenden Schwierigkeiten lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1) Eine grundlegende Komplikation hängt mit der Annahme zusammen, dass nur Einzelpersonen mentale Zustände haben können. Die Zuschreibung von mentalen Zuständen an ein Kollektiv beschwört somit das Bild eines Gruppengeistes. Die Annahme eines solchen Gruppengeistes erfordert allerdings einen Bruch mit der geläufigen Metaphysik, da davon ausgegangen wird, dass nur Einzelpersonen Träger von mentalen Zuständen sein können.<sup>3</sup>

2) Die Vorbehalte gegenüber einer kollektivistischen Metaphysik werden durch einige

---

<sup>2</sup> Vgl. Brady, M.: Group Emotion and Group Understanding, unveröff. Manuskript, 2015

<sup>3</sup> Zum Problem der Kompatibilität von kollektiver Intentionalität mit epistemischen, ontologischen und moralischen Forderungen des Individualismus vgl. Schmid, H. B.: Autonomie ohne Autarkie: Begriff und Problem pluralen Handelns, in: DZPhil 55 (3), 2007, S. 465

Dogmen in der Handlungstheorie befördert. Zu denken ist hier an die Annahmen, dass Absichten Handlungen verursachen sowie, dass Handlungen Ereignisse sind.<sup>4</sup> Beide Annahmen sprechen hierbei nicht nur für einen metaphysischen Individualismus, sondern auf der ontologischen Ebene auch für einen strikten Atomismus.<sup>5</sup>

3) Daneben erscheint der Individualismus auch als essentiell für unsere Auffassungen von moralischer Verantwortlichkeit und von Autonomie.<sup>6</sup>

4) Gerade Emotionen scheinen mit ihrer körperlich-affektiven Dimension die individualistische Skepsis noch weiter zu bestärken, denn bei der Frage nach dem Subjekt der Empfindung kann schwerlich auf einen Gruppenkörper Bezug genommen werden.

Es überrascht daher zunächst wenig, wenn viele Philosophen gemeinhin bei der Frage nach der Trägerschaft von mentalen Zuständen eine individualistische Position als unumstößlich betrachten. Doch was spricht nun dafür, dass Interesse an einer philosophischen Analyse von geteilten Emotionen nicht vorschnell zu verwerfen? Diesbezüglich lässt sich gegen den Individualismus sicherlich der Vorwurf machen, dass er dem Sozialen zu wenig Eigengewicht zugesteht. Geht man von der Prämisse aus, dass soziale Gruppen letztlich nichts weiter als eine Ansammlung solitärer Akteure sind, dann scheint die einzige Möglichkeit zur Erklärung von sozialen Phänomenen zu sein, dass man sie unter die Kategorie der nicht-intendierten Konsequenzen von individuellen Handlungen subsumiert.<sup>7</sup> Weiterhin kann angeführt werden, dass der Individualismus zu einer starken methodischen Verengung führt, indem holistische Erklärungsansätze zurückgewiesen werden, ungeachtet dessen, dass solche Ansätze in den Sozialwissenschaften auf eine lange Geschichte zurückblicken können.<sup>8</sup>

Entscheidend ist jedoch, dass eine Analyse auf der Grundlage eines starken Individualismus zu einer Auffassung von geteilten Emotionen führt, die der alltagspsychologischen Dimension des Phänomens kategorial entgegenläuft. Es macht ja geradezu *per definitionem* einen Unterschied, ob mehrere Personen *jeder für sich* eine bestimmte Empfindung haben oder ob sie eine Emotion

---

<sup>4</sup> Vgl. Davidson, D.: Actions, Reasons, and Causes, in: Ders.: Essays on Actions and Events, Oxford: Clarendon Press, 2. Aufl. 2001, S.3ff.

<sup>5</sup> Vgl. Leist, A.: Über Kontexte zu Handlungen, in: DZPhil 55 (4), 2007, S. 522f.

<sup>6</sup> Vgl. Quante, M.: Person. Berlin u. New York: De Gruyter, 2007, S. 22f.

<sup>7</sup> Vgl. Elster, J.: Nuts and Bolts for the Social Sciences, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

<sup>8</sup> Zur Unterscheidung von individualistischen und holistischen Erklärungen, siehe Hollis, M.: The Philosophy of Social Science, An Introduction. Revised and Updated, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, S. 15ff.

*teilen*. Ferner hat sich bereits am zuvor diskutierten Beispiel der wartenden Passagiere gezeigt, dass die affektive Beziehung zwischen den beteiligten Personen auch gewisse motivationale und normative Eigenschaften besitzt, welche mit einem rein individualistischen Ansatz nicht hinreichend erfasst werden können. Dementsprechend ist es notwendig, geteilte Emotionen als soziales Phänomen ernster zu nehmen und ihre Relevanz für Gruppenverhalten und für interpersonale Beziehungen genauer zu erkunden.

## 1.2 Geteilte (affektive) Intentionalität?

Wie jedoch kann eine solche Analyse aussehen? Betrachtet man die kritischen Einwände gegen die Möglichkeit von geteilten Emotionen, so entsteht schnell der Eindruck, dass die Annahme von irreduziblen sozialen Tatsachen in eine metaphysische Sackgasse führt, da sie notwendigerweise mit der Annahme von Gruppenegeistern oder ähnlichen Schreckgespenstern einhergeht. Dieser Eindruck trägt jedoch: tatsächlich lassen sich in der jüngeren Geschichte der Philosophie und in thematisch angrenzenden empirische Disziplinen eine Vielzahl an Theorien und Modellen entdecken, welche demonstrieren, dass es unter bestimmten Umständen durchaus gerechtfertigt sein kann, sozialen Gruppen Überzeugungen, Wünsche oder Werturteile zuzuschreiben. Weiterhin zeigen diese Theorien, dass nicht notwendigerweise ein vermeintlich obskures überindividuelles Subjekt als Träger der entsprechenden mentalen Zustände fungieren muss.

Betrachten wir hierzu zunächst einige Beispiele: so trifft etwa ein Philosophisches Institut die Entscheidung, welcher Kandidat den Zuschlag für eine vakante Stelle erhält <sup>9</sup>oder eine Gruppe von Lobbyisten äußert ihre Wünsche in Bezug auf eine anstehende Gesetzesänderung. In diesen Fällen erscheint es uns durchaus als sinnvoll, der jeweiligen Institution genuine kognitive Fähigkeiten zuzuschreiben. Im Zentrum der Debatte, welche unter dem Emblem *Geteilte Intentionalität*<sup>10</sup> firmiert, steht die Untersuchung von solchen Phänomenen, bei denen mehrere Personen gemeinsam in Aktivitäten verstrickt sind. Wie die Bezeichnung des Forschungsfeldes schon suggeriert, wird dabei die spezifische Eigenschaft des Sozialen in einer spezifischen Form von Intentionalität gesehen. Methodisch liegt dementsprechend das Primat auf der Innenperspektive

---

<sup>9</sup> Vgl. Velleman, D.: Wie man eine Absicht teilt, in: H.B. Schmid und D. Schweikard (Hrsg.): Kollektive Intentionalität: Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009, S. 301.

<sup>10</sup> Ich verwende *Geteilte Intentionalität* an dieser Stelle synonym mit *Kollektiver Intentionalität* und *Wir-Intentionalität*, ungeachtet der unterschiedlichen theoretischen Akzentuierungen bei diesen Begriffen

der Akteure und nicht etwa auf der Analyse von sozialen Regeln oder Konventionen.<sup>11</sup>

Ein methodisches Charakteristikum dieses Ansatzes besteht in der Betrachtung sehr basaler Formen des kooperativen Handelns, etwa dem gemeinsamen Spaziergang oder dem gemeinsamen Tragen eines Klaviers. Diese Fälle werden von den Autoren gemeinhin als paradigmatisch für die Struktur sozialer Phänomene überhaupt betrachtet. Somit wird zugleich angenommen, dass die Theorien auch auf soziale Phänomene größeren Zuschnitts ausdehnbar sind. Die Debatte fokussiert sich im Wesentlichen auf zwei Aspekte: auf die kognitiven Anforderungen an die jeweiligen Akteure und auf den ontologischen Status der handelnden Gruppe. Während die Debatte jedoch zu Beginn die Tendenz aufwies, lediglich auf ein weiteres Spezialgebiet in der Handlungstheorie hinauszulaufen, so lässt sich in den letzten Jahren eine merkliche Ausweitung des Themenspektrums beobachten. Zum einen geraten spätestens seit Searles *The Construction of Social Reality*<sup>12</sup>, in welchem der Versuch unternommen wird, eine Ontologie des Sozialen zu erstellen, komplexere soziale Phänomene wie Institutionen ins Blickfeld. Zum anderen gibt es zunehmend den Versuch, an benachbarte wissenschaftliche Diskurse in der Verhaltensbiologie, der Sozialpsychologie oder der Ökonomie anzuknüpfen.

Wie sich die genaue Struktur der geteilten Intentionalität genauer spezifizieren lässt, ist dabei die Kardinalfrage in der Debatte. Während eine genauere Betrachtung der unterschiedlichen Konzeptionen erst an späterer Stelle erfolgen kann, so möchte ich im Folgenden dennoch einige Grundzüge in der Debatte schildern. Gewissermaßen den *Mainstream* bilden hier die Arbeiten von vier Autoren: Raimo Tuomela, Margaret Gilbert, John Searle und Michael Bratman.<sup>13</sup> Obgleich sich die Positionen der jeweiligen Philosophen in einigen prinzipiellen Aspekten und besonders bei Detailfragen merklich unterscheiden, so sind sie dennoch in entscheidender Hinsicht homogen. Mit der Ausnahme von Searle wird etwa allgemein akzeptiert, dass bei den Akteuren Übereinstimmung bezüglich des gemeinsamen Handlungswunsches besteht und weiterhin, dass auch bei den Mitgliedern der sozialen Gruppe gemeinsames Wissen über die entsprechenden Absichten vorliegt. Daneben werden in den einzelnen Theorien Bedingungen eingeführt, welche

---

<sup>11</sup> Vgl. Schweikard, D.: Der Mythos des Singulären: Eine Untersuchung der Struktur kollektiven Handelns, Paderborn: Mentis, 2011, S. 18f.

<sup>12</sup> Searle, J.: *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press, 1995.

<sup>13</sup> Zu den grundlegenden Arbeiten für die Debatte um kollektive Intentionalität zählen: Searle, J.: *Collective Intentions and Actions*, in: P. R. Cohen, J. Morgan und M. E. Pollack (Hrsg.): *Intentions in Communication*, Cambridge /Mass.: MIT Press, 1990; Tuomela, R.: *A Theory of Social Action*, Dordrecht: Reidel, 1984. Gilbert, M.: *On Social Facts*, London: Routledge, 1989.; Bratman, M.: *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge /Ma.: Cambridge University Press, 1999.

die Koordination und Stabilität der Absichten gewährleisten sollen. Unterschiedliche Auffassungen bestehen hingegen bei der Frage, ob das *Wir* der Gruppe in einem starken Sinne verstanden werden soll (Tuomela und Gilbert) oder ob auch ein schwaches Konzept (v.a. Bratman) hinreichend ist. Unter einer *Wir*-Einstellung im starken Sinne ist dabei eine solche Absicht zu verstehen, bei der alle Mitglieder auf der Basis von *Wir-Gründen* handeln, im Gegensatz zu solchen Handlungen, bei denen die persönlichen Intentionen der einzelnen Akteure weiterhin vorrangig sind.<sup>14</sup>

Weitere Divergenzen beziehen sich darauf, ob die geteilte Intentionalität ein primitives (Searle) oder komplexes Phänomen (Tuomela, Gilbert und Bratman) ist. Das entscheidende Kriterium ist hierbei, dass ein komplexes Modell von geteilten Absichten einen Übergang von personalen Absichten zu *Wir*-Absichten vorsieht, wohingegen die primitivistische Auffassung geteilte Intentionalität als basal versteht. Daneben lassen sich die Theorien anhand ihres normativen (Gilbert und Bratman) bzw. ihres nicht-normativen Gehaltes (Tuomela und Searle) charakterisieren. Bezüglich des ontologischen Status von sozialen Gruppen besteht jedoch bei den genannten Theorien Einigkeit, da jeder der genannten Philosophen einer Variante des Individualismus anhängt. Allerdings hat dies ihnen den Vorwurf einer antisozialen Theoriebildung eingebracht.<sup>15</sup>

Ein wesentliches Ziel dieser Arbeit besteht darin, zu analysieren, inwiefern das Konzept geteilter Intentionalität ein tragfähiges Modell für die Analyse von geteilten Emotionen darstellen kann. Bislang wurde die Frage nach der Struktur von geteilten Emotionen und ihrer Rolle in sozialen Kontexten im Rahmen der entsprechenden Debatte nur wenig bedacht. Erst in den letzten Jahren scheint sich dies sukzessive zu ändern, wobei die einzelnen Arbeiten jedoch meist von sehr speziellen Fragestellungen und Grundannahmen ausgehen, so dass eine systematische Analyse bislang fehlt.<sup>16</sup>

Ein Grund für die Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens hängt auch mit den spezifischen Eigenschaften der Intentionalität der Emotionen zusammen. Anders als Wünsche, Überzeugungen oder Absichten sind Emotionen durch eine affektive Phänomenologie gekennzeichnet. Wer Angst hat, für den fühlt sich diese Angst auf eine bestimmte Art und Weise an: das Herz beginnt schneller zu schlagen und man empfindet den Drang, der gefährlichen Situation zu entweichen. Während es bei geteilten Absichten oder Überzeugungen hinreichend ist, wenn die Mitglieder der Gruppe den

---

<sup>14</sup> Vgl. Tuomela, R.: Joint-Intention: We-Mode and I-Mode, in: *Midwest Studies in Philosophy* 30 (1), 2006, S. 35ff.

<sup>15</sup> Vgl. Stoutland, F.: Warum sind Handlungstheoretiker so antisozial?, in: H.B. Schmid und D. Schweikard (Hrsg.): *Kollektive Intentionalität: Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009, S. 266ff.

<sup>16</sup> Siehe etwa: Michael, J.: Shared Emotions and Joint Action, in: *Review of Philosophy and Psychology* 2 (2) 2011; Huebner, B.: Genuinely Collective Emotions, in: *European Journal for Philosophy of Science* 1 (1), 2011.

Gehalt der entsprechenden intentionalen Zustände teilen, so ist es bei geteilten emotionalen Erfahrungen zudem notwendig, dass diese sich für die involvierten Personen auf eine bestimmte Art und Weise anfühlen.<sup>17</sup>

Kennzeichnend für die Philosophie der Emotionen ist zudem ein anhaltender Dissens darüber, was das korrekte Verständnis von Emotionen ist. So zeigt sich die philosophische Debatte zu Emotionen durch einen langwierigen Zwist zwischen Kognitivisten und Vertretern sogenannter Gefühlstheorien geprägt. Vertreter des Kognitivismus postulieren etwa, dass der intentionale Gehalt von Emotionen propositional verfasst ist und Emotionen bestimmte Werturteile ausdrücken, wobei sie den körperlich-affektiven Aspekten von Emotionen nur marginale Bedeutung zumessen. Befürworter der Gefühlstheorie hingegen begreifen Emotionen als eine besondere Sorte von Erlebnissen und beschränken sich bei ihrer Analyse auf die Klassifizierung unterschiedlicher qualitativer Zustände. Somit schenken sie der Intentionalität von Emotionen wenig Beachtung.<sup>18</sup>

Kurzum, der philosophischen Debatte über Emotionen liegt bisweilen eine Dichotomie von Geist und Körper zugrunde. Durch ihren jeweiligen Fokus auf mentale oder körperliche Zustände sind beide an die Analyse von Einzelpersonen gebunden und zeigen überdies wenig Interesse daran, die soziale Dimension von Emotionen systematisch einzubeziehen. Dies ist umso erstaunlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, dass ein Großteil aller emotionalen Reaktionen in sozialen Kontexten hervorgerufen wird.<sup>19</sup> In den letzten Jahren hat sich jedoch zunehmend gezeigt, dass der Widerstreit zwischen Kognitivisten und Gefühlstheoretikern auf falschen Grundannahmen fußt und, dass die Leistung einer philosophisch zufriedenstellenden Theorie der Emotionen vor allem darin bestehen muss, aufzuzeigen, wie ihre körperlich-affektiven Aspekte und ihre intentionalen Eigenschaften sinnvoll in Beziehung zueinander gesetzt werden können. Darüber, wie sich eine integrative Theorie sinnvoll gestalten lässt, besteht in der Debatte zur Philosophie der Emotionen hingegen noch keineswegs Übereinstimmung. Zugleich besitzt die Beantwortung dieser Fragestellung für diese Arbeit eine hohe Priorität, denn die Analyse, ob und wie es so etwas wie

---

<sup>17</sup> Vgl. Demmerling, C.: Geteilte Gefühle: Überlegungen zur Sozialität des Geistes, in: K. Mertens u. J. Müller (Hrsg.): Die Dimension des Sozialen: Neue philosophische Zugänge zu Fühlen, Wollen und Handeln, Paderborn: Mentis, 2014, S. 29f.

<sup>18</sup> Ein sehr lesenswerter Überblick über die historische Entwicklung in der Philosophie der Emotionen findet sich bei: Vendrell-Ferran, I.: Die Emotionen: Gefühle in der realistischen Phänomenologie, Berlin: Akademie Verlag, 2008, Kap. 2.

<sup>19</sup> Vgl. Mesquita, B. und Boiger, M.: Emotions in Context: A Sociodynamic Model of Emotions, in: Emotion Review 6 (4), 2014, S. 298ff.

geteilte Emotionen geben kann, hängt hochgradig davon ab, welches Modell von Emotionen hier als sinnvolles Grundgerüst dient.

### **1.3 Zur Struktur der Arbeit**

Aus diesem Grund werde ich mich im ersten Kapitel dieser Arbeit zunächst der Frage zuwenden, wie ein solch integratives Modell von Emotionen sinnvoll konzipiert werden kann. Die ersten Teile dieses Kapitels sollen dabei im Wesentlichen zwei Funktionen erfüllen: sie dienen zum einen zur Klärung des begrifflichen Rahmens und der methodologischen Fallstricke, welche mit dem Vorhaben verbunden sind. Zum anderen sollen sie einen kurzen Überblick über den *Standard* in dieser Debatte geben. Ich werde zu diesem Zweck sowohl die kognitivistische Theorie der Emotionen wie auch die Gefühlstheorie von William James skizzieren und ihre explanatorischen Grenzen diskutieren. Von James ausgehend werde ich daraufhin versuchen, einen konstruktiven Vorschlag für eine Theorie der Emotionen zu entwickeln. Kennzeichnend für diesen Vorschlag ist, dass ich zu zeigen versuche, wie sich Emotionen gewissermaßen vom *Inneren* ins Soziale wenden lassen. Zu diesem Zweck werde ich mich zwei Aspekten zuwenden, welche in der entsprechenden philosophischen Debatte nur selten systematisch einbezogen werden, nämlich dem (körperlichen) Ausdruck von Emotionen und die Funktionen von Emotionen auf der interpersonalen Ebene.

Das Ziel dieses Kapitels ist es daher, zu untersuchen, wie sich Emotionen als eine Form sozial situierter affektiver Intentionalität begreifen lassen. Doch trotz der Bedeutsamkeit der Sozialität für das Verständnis von Emotionen werde ich in diesem Kapitel noch auf der individuellen Ebene verharren. Die Analyse von geteilten Emotionen wird dementsprechend an dieser Stelle noch ausgeklammert. Zuletzt werden in diesem Kapitel die Mechanismen beleuchtet, welche einen Zugang zu den Emotionen Anderer ermöglichen. Hierbei werde ich mich insbesondere mit der Gefühlsansteckung, dem Mitgefühl und der Empathie auseinandersetzen. Dadurch wird ein erster Schritt zur Analyse von geteilten emotionalen Erfahrungen getan, da ich die Mechanismen identifiziere, die konstitutiv für die Ermöglichung von konvergierenden emotionalen Erfahrungen und geteilten intentionalen Zuständen sind.

Im zweiten Kapitel werde ich mich demgegenüber zunächst mit der Klärung des Begriffs des *Geteiltseins* befassen. Anders ausgedrückt: was lässt uns berechtigterweise annehmen, dass zwei oder mehrere Personen gemeinsam trauern und nicht bloß *jeder für sich*? Hierzu nehme ich Bezug auf verschiedene Theorien der geteilten Intentionalität. Eine Schwierigkeit, die sich hier stellt, hängt damit zusammen, dass die entsprechenden Theorien in der Regel für die Erklärung von

gemeinsamen Handlungen oder zur Analyse der Bausteine von sozialen Entitäten konzipiert wurden. Insofern lautet die zentrale Fragestellung dieses Kapitels, inwiefern Theorien geteilter Intentionalität ein explanatorisch leistungsfähiges Modell für die Analyse der Struktur geteilter Emotionen bilden können. Neben solchen Theorien, die in der eher analytisch geprägten Sozialphilosophie angesiedelt sind, werden dabei auch Ansätze aus dem Bereich der Phänomenologie betrachtet. Hierbei beziehe ich mich insbesondere auf die Arbeiten von Max Scheler und Hans Bernhard Schmid. Der Grund hierfür hängt wesentlich damit zusammen, dass sie einige Grundannahmen anfechten, welche in der Debatte zur geteilten Intentionalität gemeinhin als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Dies drückt sich auch darin aus, dass solche Annahmen, welche in der analytischen Debatte allzu schnell als metaphysisch unhaltbar betrachtet werden, in den phänomenologischen Ansätzen verstärkt Beachtung erfahren. Ein Beispiel diesbezüglich ist etwa die Annahme, dass es tatsächlich genuine Formen von Gruppenbewusstsein geben kann.

Die ersten beiden Kapitel haben damit im Wesentlichen die folgenden beiden Aufgaben: sie sollen den Standard in der Debatte rekonstruieren und zugleich die Limitationen in den vorherrschenden Theorien aufzeigen. Weiterhin sollen sie Optionen aufzeigen, wie sich ein alternatives Modell für die Erklärung geteilter Emotionen entwickeln lässt. Die Konzeption eines solchen Modells stellt das Leitmotiv des dritten Kapitels dar. Dabei muss ein solches Modell meines Erachtens zwei Aspekte berücksichtigen: es muss die strukturellen Eigenschaften von geteilten Emotionen erfassen und es muss plausibel machen, welche Beziehung zwischen den strukturellen und den funktionalen Eigenschaften von geteilten Emotionen besteht. Dagegen kann sicherlich eingewendet werden, dass hierdurch letztlich zwei unterschiedliche Aspekte vermengt werden. Meines Erachtens lassen sich diese beiden Aspekte jedoch nicht fein separieren, da funktionale Bestimmungen auch immer Rückschlüsse auf strukturelle Eigenschaften erlauben. Zudem halte ich es für eine Analyse geteilter emotionaler Erfahrungen nicht für hinreichend, dass nachgewiesen wird, dass sie metaphysisch möglich sind, sondern es ist überdies notwendig zu zeigen, was sie für unser soziales Leben so bedeutsam machen.

## **2. Zur Philosophie der Emotionen**

### **2.1 Grundannahmen der Philosophie der Emotionen**

Unter Emotionen verstehen wir einen Typus psychischer Ereignisse, der für unser alltägliches

Erleben eine integrale Rolle spielt. Neben ihrer Bedeutung für unser Selbst sind Emotionen jedoch auch das Objekt verschiedener philosophischer, kultur- und lebenswissenschaftlicher Untersuchungen.<sup>20</sup> Die Philosophie der Emotionen ist dabei weniger eine autonome philosophische Teildisziplin, denn ein Vexierpunkt für verschiedene Fragestellungen aus der Moralpsychologie, der Philosophie des Geistes, der Philosophie der Psychologie, der Wissenschaftsphilosophie und der Ethik. Dies rührt vor allem daher, dass Emotionen ein äußerst vielschichtiges Phänomen sind. Sie gehören zum grundlegenden Repertoire menschlicher Ausdrucksformen, zugleich sind sie aber auch auf komplexe Weise mit sozialen und kulturellen Begebenheiten verknüpft.

Bedingt durch die Tatsache, dass Emotionen das Objekt sehr unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen und Fachdebatten sind, ist wiederum ein ausgeprägter methodischer Pluralismus kennzeichnend für die Emotionsforschung. So untersuchen Biologen etwa die Funktionsweise von Emotionen aus einer evolutionären Perspektive, wohingegen Neurowissenschaftler ihre Rolle in komplexen Entscheidungsprozessen betrachten oder versuchen, ihre neuronalen Korrelate festzustellen. Eine kulturwissenschaftliche Perspektive wiederum befasst sich mit den verschiedenen Ausprägungen von bestimmten Emotionen, etwa Liebe oder Scham, im Laufe von historischen oder gesellschaftlichen Transformationsprozessen. Je nach Erkenntnisinteresse können Emotionen deshalb als evolutionärer Mechanismus, als Affektprogramm, als Quelle für politische Unruhe oder als gesellschaftlich wandelbare Konstrukte erscheinen. Diese Tatsache veranschaulicht sicherlich zum einen das Faszinosum, welches die philosophische Beschäftigung mit Emotionen begleitet, zugleich aber auch die Komplexität eines solchen Unterfangens. Etwas zugespitzt lässt sich sagen, dass es kaum eine Annahme in der Philosophie der Emotionen gibt, die nicht höchst kontrovers diskutiert wird. Methodisch bedeutet dies weiterhin, dass sich die Eigenschaften von Emotionen nicht hinreichend auf der begrifflichen Ebene analysieren lassen und deshalb müssen zugleich die empirischen Erkenntnisse aus den unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen miteinbezogen werden.

Das Ziel der Philosophie der Emotionen ist es, eine einheitliche Theorie von vermeintlich heterogenen Phänomenen wie Furcht, Neid, Wut, Trauer, Freude, Peinlichkeit, Reue, Langeweile, Scham, Stolz, Bedauern oder Mitleid zu entwickeln.<sup>21</sup> Die zentrale Fragestellung lautet hier,

---

<sup>20</sup> Vgl. Griffiths, P.: *What Emotions Really Are*, Chicago: The University of Chicago Press, 1997, S.1

<sup>21</sup> Vgl. Deonna, J. u. F. Teroni, F: *The Emotions: A Philosophical Introduction*, London u. New York: Routledge, 2012, S. 1.

welches die strukturellen Eigenschaften von Emotionen sind und wodurch sie sich von anderen mentalen Zuständen abgrenzen lassen.<sup>22</sup> Zunächst beginne ich mit einer Arbeitsdefinition bezüglich der strukturellen Eigenschaften von Emotionen: sie gehören zur Klasse affektiver Phänomene, sie lassen sich von anderen affektiven Phänomenen, (1) wie Trieben, Hunger und Instinkten und Körperempfindungen, (2) wie der Taubheit oder den Schmerzen im Fuß sowie von (3) Stimmungen, wie der Mattigkeit oder der Langeweile, abgrenzen.<sup>23</sup> Hinsichtlich ihrer strukturellen Eigenschaften gilt ferner, dass sie intentional sind und überdies eine affektive Phänomenologie besitzen. Es gilt weiterhin, dass sich Emotionen in zwei Klassen, nämlich in positive und negative Emotionen unterteilen lassen. Die letztgenannte Unterscheidung lässt sich zunächst rein intuitiv formulieren: wir gehen davon aus, dass Emotionen wie Traurigkeit, Furcht, Ekel, Scham und Bedauern negativ sind, wohingegen solche Emotionen wie Freude, Bewunderung, Stolz oder Amüsement als positiv gelten. Als Unterscheidungsmerkmal fungiert hierbei das Konzept der Valenz. Die Valenz beinhaltet zwei unterschiedliche Dimensionen: eine davon bezieht sich auf die Intensität (*arousal*) der Emotion, während die andere auf den hedonischen Ton Bezug nimmt.<sup>24</sup>

All diese Annahmen sind allerdings noch wenig informativ, da nicht geklärt ist, wie die Eigenschaften der Intentionalität von Emotionen und die affektive Phänomenologie genauer spezifiziert werden können und in welcher Beziehung sie zueinanderstehen. Dies zu klären, ist das Ziel des folgenden Kapitels.

## **2.2 Die Intentionalität der Emotionen – ein begrifflicher Rahmen**

Bevor ich genauer auf die Intentionalität von Emotionen eingehe, möchte ich zunächst Erläuterungen zum Begriff der Intentionalität voranstellen. Der Begriff der Intentionalität bezeichnet zunächst ein spezifisches Merkmal von geistigen Zuständen. Auch wenn die Wurzeln des Intentionalitätsbegriffs bis zur Scholastik zurückreichen, so wird dennoch gemeinhin Franz Brentano als sein Ahnherr betrachtet. In dessen *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1894) setzt er sich mit der Frage auseinander, ob es ein positives Merkmal von geistigen Zuständen wie

---

<sup>22</sup> Vgl. Perler, D.: Transformation der Gefühle: Philosophische Emotionstheorien 1270-1670, Frankfurt/M.: Fischer, 2011, S. 14f.

<sup>23</sup> Vgl. Mulligan, K.: Von angemessenen Emotionen zu Werten, in: S. Döring (Hrsg.): Philosophie der Gefühle, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009, S. 464.

<sup>24</sup> Vgl. Deonna und Teroni: The Emotions, S. 14f.

Wünschen, Überzeugungen oder Emotionen gibt, welches sie von physischen Phänomenen unterscheidet. Für Brentano besteht dieses in der intentionalen *Inexistenz* eines Gegenstandes<sup>25</sup>, worunter die „Ausrichtung des Geistes auf seine Objekte“<sup>26</sup> zu verstehen ist. Brentano ist der Ansicht, dass diese Eigenschaft allen psychischen Phänomenen gemein ist<sup>27</sup>, eine Annahme, welche in der Folgezeit Auslöser vieler strittiger Diskussionen geworden ist.

Dabei wird davon ausgegangen, dass die Struktur der Intentionalität eine relationale ist, die sich aus drei Eigenschaften zusammensetzt. So ist jeder intentionale Zustand auf ein *Objekt* gerichtet, wobei die Rede vom Objekt sich auf all das bezieht, worauf man seinen Geist richten kann, resp. über das man nachdenken kann. Dementsprechend ist der Begriff des intentionalen Objekts sehr weit gefasst, da er materielle Dinge, Eigenschaften, Zustände, Tatsachen etc. beinhaltet. Auch kann auf fiktionale Entitäten Bezug genommen werden. Insofern ist die Rede vom intentionalen Objekt nicht notwendigerweise mit einem materiellen Einzelding gleichzusetzen. Eine weitere Eigenschaft von intentionalen Zuständen besteht darin, dass sie das Objekt immer unter einem bestimmten Aspekt zeigen. Je nachdem, ob ich etwas denke, wünsche, hoffe oder wahrnehme, ist das Objekt mir immer auf eine bestimmte Art und Weise gegeben. Diese Eigenschaft wird dabei gemeinhin als intentionaler *Modus* bezeichnet. Die dritte Eigenschaft von intentionalen Zuständen besteht in ihrem *Gehalt*. So können unterschiedliche intentionale Zustände sich auf das gleiche Objekt beziehen, jedoch einen unterschiedlichen Gehalt besitzen. Beispielsweise kann eine günstige Flasche Champagner dem intentionalen Subjekt sowohl als Champagner, als auch als Schaumwein erscheinen. Durch den Gehalt wird das intentionale Objekt auf eine bestimmte Weise repräsentiert.<sup>28</sup>

Wie sich der intentionale Gehalt genauer spezifizieren lässt, ist dabei höchst umstritten. Eine starke Annahme besagt, dass der Gehalt propositional verfasst sein muss. Hierunter ist zu verstehen, dass er wahrheitsfähig ist und begriffliche Eigenschaften besitzt, die sich in der Form von »dass-Sätzen« beschreiben lassen.<sup>29</sup> Dabei ist der Gehalt eines intentionalen Zustands dann begrifflich, wenn das intentionale Subjekt über Begriffe in Hinblick auf die für den Gehalt

---

<sup>25</sup> Vgl. Brentano, F.: Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd.I, Hamburg: Meiner, 1973, S. 125.

<sup>26</sup> Crane, T.: Intentionalität als Merkmal des Geistigen, in: Ders.: Intentionalität als Merkmal des Geistigen: Sechs Essays zur Philosophie des Geistes, Frankfurt/M.: Fischer, 2007, S. 23.

<sup>27</sup> Vgl. Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt, S. 125

<sup>28</sup> Vgl. Crane, T.: Intentionalism, in: B. McLaughlin, A. Beckermann u. S. Walter (Hrsg.): The Oxford Handbook of Philosophy of Mind, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2009, S. 477.

<sup>29</sup> Vgl. Crane, T.: Die intentionale Struktur des Bewusstseins, in: Ders.: Intentionalität als Merkmal des Geistigen: Sechs Essays zur Philosophie des Geistes, Frankfurt/M.: Fischer, 2007, S. 58.

relevanten repräsentationalen Eigenschaften des intentionalen Zustands verfügt.<sup>30</sup>

Oftmals wird dabei angenommen, dass der Gehalt sämtlicher Bewusstseinszustände vollständig durch seine begrifflichen Eigenschaften bestimmt werden kann. Tim Crane bezeichnet diese Auffassung als *reinen Intentionalismus*. Eine schwächere Annahme wiederum besagt, dass der Gehalt lediglich repräsentationale Eigenschaften besitzen muss, die jedoch nicht notwendigerweise begrifflicher Art sind. Eine solche Annahme wird folglich von ihm als *unreiner Intentionalismus* bezeichnet.<sup>31</sup> Die Frage, wie sich die nicht-begrifflichen Eigenschaften von intentionalen Zuständen wie Emotionen genauer bestimmen lassen, wird allerdings erst an späterer Stelle thematisiert. Zuletzt gilt, dass eine enge Beziehung zwischen intentionalen Zuständen und dem Bewusstsein des Subjekts existiert. Bei Wahrnehmungen etwa ist das Objekt von intentionalen Zuständen phänomenal herausgehoben (*phenomenologically salient*) und viele intentionale Zustände besitzen überdies eine qualitative Dimension, d.h. die Wahrnehmung eines roten Apfels fühlt sich für das Subjekt auf eine bestimmte Art und Weise an.<sup>32</sup> In der Philosophie des Geistes wird überdies oftmals angenommen, dass das intentionale Subjekt mittels Introspektion einen direkten Zugang zu seinen intentionalen Zuständen hat. Dieser Gedanke geht bisweilen mit der Auffassung einer, dass ein Subjekt einen privilegierten Zugang zu seinen intentionalen Zuständen besitzt. Demgegenüber können andere Subjekte dieses Wissen nur indirekt, mittels Beobachtung, erwerben.<sup>33</sup>

Durch die genannten Bedingungen lassen sich intentionale Zustände von anderen kognitiven Prozessen abgrenzen, für die diese Bedingungen nicht notwendigerweise gelten. Zu denken ist hier insbesondere an sub-personale Prozesse. Als sub-personal lassen sich dabei solche Prozesse bezeichnen, die konstitutiv für intentionale Zustände sind, welche sich jedoch der bewussten Kontrolle des Subjekts entziehen. In den Worten von Daniel Dennett handelt es sich daher um solche Prozesse, welche für die Syntax, nicht jedoch für die Semantik von intentionalen Zuständen zuständig sind. Wenn wir auf intentionale Zustände Bezug nehmen, dann dient dies zur Erklärung der Bedeutung, welche eine bestimmte Handlung für eine Person hat. Intentionale Zustände bilden daher die Semantik von kognitiven Prozessen. Die Syntaxebene wiederum strukturiert den

---

<sup>30</sup> Vgl. Crane, T.: Der nicht-begriffliche Gehalt der Erfahrung, in: Ders.: Intentionalität als Merkmal des Geistigen: Sechs Essays zur Philosophie des Geistes, Frankfurt/M.: Fischer, 2007, S. 93ff.

<sup>31</sup> Vgl. Crane: Intentionalism, S. 478ff.

<sup>32</sup> Vgl. Nagel, T.: What Is it Like to Be a Bat?, in: The Philosophical Review 83 (4), 1974, S. 436.

<sup>33</sup> Zu Möglichkeit und Grenzen der Introspektion von Bewusstseinszuständen, siehe: Schwitzgebel, E.: The Unreliability of Naive Introspection, in: Philosophical Review, 117 (2), 2008.

Input neuer Erfahrungen, indem zwischen seinen physikalischen, strukturellen und zeitlichen Eigenschaften unterschieden wird.<sup>34</sup> Sub-personal sind daher solche Prozesse, welche beispielsweise auf der neuronalen Ebene oder auf der motorischen Ebene angesiedelt sind.

Bereits angemerkt wurde, dass verschiedene intentionale Zustände zwar den gleichen Gehalt besitzen können, wobei sie dennoch wegen ihrer abweichenden Modi unterschiedliche Typen von intentionalen Zuständen repräsentieren. Hinsichtlich der Individuation von intentionalen Zuständen hat es sich daher etabliert, sie anhand ihrer Erfüllungsbedingungen zu unterscheiden. So ist es eine charakteristische Eigenschaft bestimmter Typen von intentionalen Zuständen, wie Überzeugungen oder Erinnerungen, dass sie fallibel sind. Überzeugungen können inkorrekt sein und Erinnerungen können sich als lückenhaft entpuppen:

„Some types of acts, activities and states are such that tokens of the type may miss their mark, go wrong or be unsuccessful. Memory misleads, suspicions are unfounded, beliefs turn out to be incorrect. Mental states which can go wrong contrast strikingly with types of states and acts such as knowledge, seeing and perception which cannot miss their mark.“<sup>35</sup>

Die geläufige Strategie zur Bestimmung dessen, ob ein intentionaler Zustand eines bestimmten Typus sein Ziel verfehlt, besteht darin, dass für die einzelnen Typen von intentionalen Zuständen Erfüllungsbedingungen formuliert werden. Als häufig gewähltes Kriterium gilt dabei das Konzept der Passensrichtungen (*direction of fit*), welches John Searle in seiner Theorie der Sprechakte entwickelt und auf die Analyse intentionaler Zustände übertragen hat. Searle differenziert zwischen zwei Klassen von Sprechakten, nämlich assertiven und direktiven. Charakteristisch für beide Klassen ist, dass sie einen propositional verfassten Gehalt besitzen und sich durch eine jeweils spezifische Beziehung zur Welt auszeichnen. Grundlegend für die assertive Klasse von Sprechakten, worunter Aussagen, Beschreibungen oder Behauptungen fallen, ist, dass ihr propositionaler Gehalt sich auf eine vom Subjekt unabhängig existierende Welt bezieht, wobei der Gehalt je nachdem, ob er mit den Tatsachen dieser Welt übereinstimmt oder nicht, wahr oder falsch ist. Insofern sind assertive Sprechakte wahrheitsfähig. Demgegenüber sind direktive Sprechakte, wie Befehle, Bitten oder Versprechen nicht wahrheitsfähig. Anstatt sich auf eine

---

<sup>34</sup> Vgl. Dennett, D.: Three Kinds of Intentional Psychology, in: Ders.: The Intentional Stance, Cambridge/Ma.: MIT Press, 1987, S. 60f.

<sup>35</sup> Mulligan, K.: Intentionality, Knowledge and Formal Objects, in: Disputatio 2 (23), 2007, S. 206.

unabhängig existierende Realität zu beziehen, sollen sie vielmehr Veränderungen in dieser hervorbringen, so dass die Realität letztlich mit dem Gehalt des Sprechakts übereinstimmt.

Dementsprechend können solche Sprechakte lediglich erfüllt, befolgt oder im Falle des Versprechens eingehalten oder gebrochen werden. Den Unterschied zwischen den beiden Klassen systematisiert Searle, indem er postuliert, dass die assertive Klasse eine Geist-zu-Welt-Passensrichtung hat, wohingegen die direktive Klasse eine Welt-zu-Geist-Passensrichtung besitzt. Übertragen auf intentionale Zustände fallen unter die Klasse derer, die eine Geist-zu-Welt-Passensrichtung besitzen, Überzeugungen, wohingegen in die Klasse der Zustände, die eine Welt-zu-Geist-Passensrichtung besitzen, Absichten und Wünsche gehören.<sup>36</sup>

Eine dritte Klasse von intentionalen Zuständen wiederum weist keine bestimmte Passensrichtung auf. Searle spricht hier von einer *null direction of fit*.<sup>37</sup> Zu dieser Klasse intentionaler Zustände gehören etwa das Wohlgefallen oder das Bedauern. Es handelt sich also um solche geistigen Zustände, die gewöhnlicherweise als Emotionen klassifiziert werden. Als Grund für die fehlende Passensrichtung erachtet Searle, dass diese intentionalen Zustände sich sowohl aus einer Überzeugung, als auch aus einem Wunsch zusammensetzen. Wenn ich mich etwa schuldig dafür fühle, dass ich jemanden beleidigt habe, dann habe ich die Überzeugung, dass ich jemanden beleidigt habe und den Wunsch, dass ich diese Beleidigung hätte unterlassen sollen. Hiervon ausgehend kann man davon sprechen, dass Searle eine *Hybrid-Theorie* der Intentionalität von Emotionen entwickelt. Emotionen sind für Searle damit hinsichtlich ihres Erkenntnisvermögens oder ihrer kausalen Rolle für Handlungen zugleich sehr limitiert. So kann mein Bedauern weder im Sinne einer Überzeugung wahr oder falsch sein, noch wie ein Wunsch realisiert werden. Es geht bei Emotionen deshalb weder darum, eine Behauptung aufzustellen oder einen bestimmten Zustand in der Welt hervorzubringen. Stattdessen können sie nur angemessen oder unangemessen sein.<sup>38</sup>

Insofern entwickelt Searle ein durchaus pessimistisches Bild von der Bedeutsamkeit von Emotionen in unserem geistigen Leben. Das dieser Pessimismus jedoch nicht gerechtfertigt ist, soll im Folgenden gezeigt werden. Nachdem ich zunächst allgemeine Eigenschaften der Struktur intentionaler Zustände diskutiert habe, werde ich mich dementsprechend genauer mit den strukturellen Eigenschaften der Intentionalität von Emotionen auseinandersetzen. Die Annahme,

---

<sup>36</sup> Vgl. Searle, J.: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, S. 6ff.

<sup>37</sup> Vgl. Searle, J.: *A Classification of Illocutionary Acts*, in: *Language in Society* (1), 1976, S. 3ff.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., S. 8.

dass Emotionen (charakteristische) Objekte haben, scheint mir relativ unproblematisch zu sein. So reagieren wir auf ein gefährliches Tier, welches auf uns zu rennt, gewöhnlich mit Angst, wohingegen wir auf eine erfolgreich bestandene Prüfung mit Stolz reagieren. Das Objekt stellt für den Begriff der Emotion eine notwendige Bedingung dar: wenn ich Furcht empfinde, dann muss diese Furcht durch ein bestimmtes Objekt oder Ereignis ausgelöst werden. Durch den Bezug auf ein intentionales Objekt lassen sich Emotionen von anderen affektiven Phänomenen, wie Hunger, Schmerzen, Stimmungen oder Atmosphären abgrenzen, bei denen eine Bezugnahme auf ein intentionales Objekt entweder nicht oder nur indirekt gegeben ist. So müssen Schmerzen nicht durch ein bestimmtes Objekt verursacht werden und eine Person kann sich in einem heiteren Zustand befinden, ohne dass sie einen externen Auslöser für diese Heiterkeit identifizieren kann.<sup>39</sup>

Hinsichtlich des emotionalen Objekts hat sich weiterhin die Unterscheidung zwischen dem Objekt der Emotion und seinem formalen Objekt etabliert.<sup>40</sup> Wenn ich beim Anblick eines bellenden Hundes in Angst gerate, dann entsteht diese Emotion als Reaktion auf ein zu erwartendes Ereignis, welches ich als gefährlich einschätze. Insofern ist der bellende Hund für mich nicht nur ein neutrales Objekt, sondern er steht in einer für mich bedeutsamen Relation. Das formale Objekt ist dabei essentiell um zu bestimmen, wann es angemessen ist, auf eine bestimmte Situation mit einer emotionalen Reaktion zu antworten. Dies hat auch zur Folge, dass Emotionen (in einem eingeschränkten Sinne) rational sein können, wobei hier noch keine Aussage darüber getroffen wird, welche Erfüllungsbedingung als Kriterium dafür dient, dass eine bestimmte emotionale Reaktion als rational oder irrational gilt.

### **2.3 Die kognitivistische Theorie der Emotionen**

Die letztgenannte Fragestellung stand lange Zeit im Mittelpunkt einer philosophischen Strömung, die gemeinhin als *Kognitivismus* bezeichnet wird. Dieses Etikett hat jedoch aufgrund der sehr unterschiedlicher Vorstellungen bezüglich dessen, was eine Kognition ist, nur einen geringen heuristischen Wert. So kann der Begriff der Kognition sowohl Werturteile, Informationen, Wissen, Überzeugungen, Intentionalität oder Wahrnehmung beinhalten.<sup>41</sup> Dementsprechend handelt es sich bei dieser Strömung eher um ein Sammelbecken verschiedener Ansätze, welche ein Set von

---

<sup>39</sup> Vgl. zur Intentionalität von Schmerzempfindungen vgl. Crane: Intentionalität als Merkmal des Geistigen, S. 26f.

<sup>40</sup> Vgl. Deonna u. Teroni: *The Emotions*, S. 41.

<sup>41</sup> Vgl. Solomon, R.: *Emotionen, Gedanken und Gefühle: Emotionen als Beteiligungen an der Welt*, in: S. Döring (Hrsg.): *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009, S. 148.

Grundannahmen teilen, denn um eine fest umrissene Theorie. Dies macht es notwendig, zunächst auf einige Charakteristika des emotionstheoretischen Kognitivismus einzugehen: der Grundgedanke kognitivistischer Theorien besteht darin, dass die in der Alltagspsychologie häufig angenommene strikte Trennung von Emotionen und Rationalität systematisch fehlgeleitet ist und, dass Emotionen eine Form von Urteil bilden. Methodisch weist der Kognitivismus daher solche Ansätze zurück, die Emotionen als vorkognitive und mehr oder weniger automatisch ablaufende Affektprogramme begreifen.<sup>42</sup>

Die These, dass Emotionen eine Form von Urteil bilden, geht in kognitivistischen Theorien mit zwei weiteren starken Annahmen einher: (1) das Urteil ist propositional verfasst und (2) das Urteil bildet den Kern der jeweiligen Emotion. So gehen Kognitivisten von der Annahme aus, dass Emotionen eine propositionale Einstellung beinhalten, welche sich aus einer Repräsentation der Proposition und einer Einstellung bezüglich der Proposition zusammensetzt. Diese Annahme lässt wiederum zwei Lesarten zu: eine schwächere Lesart könnte besagen, dass der Gehalt der Emotionen eine Einstellung ist, welche sich auf propositionale Objekte richtet. Die stärkere Lesart wiederum geht davon aus, dass propositionale Einstellungen konstitutiv für die Emotion sind.<sup>43</sup> Dabei gilt weiterhin, dass diese Propositionen entweder in der Form von Überzeugungen oder Werturteilen gegeben sind. Die Angst vor einem bellenden Hund ist hiernach etwa mit dem Urteil, dass dieser Hund gefährlich ist, gleichzusetzen. Bezüglich der Frage nach der Rationalität von Emotionen bedeutet dies, dass für Emotionen die gleichen Rationalitätsnormen gelten, wie für Überzeugungen, Wünsche oder Absichten.

Aus (1) wird weiterhin ersichtlich, dass für den Kognitivismus emotionale Reaktionen eine intellektuelle Tätigkeit sind. Annahme (2) wiederum hat Konsequenzen für die Beziehung zwischen den mentalen und körperlichen Prozessen von Emotionen. Eine starke Lesart von (2) kann etwa besagen, dass die Bildung eines bestimmten Urteils sowohl notwendig als auch hinreichend dafür ist, damit wir dieser Person eine bestimmte Emotion zuschreiben können. Die körperlichen Prozesse oder die phänomenalen Erfahrungen stellen demgegenüber nur akzidentelle Eigenschaften von Emotionen dar, welche die jeweilige Emotion färben. Der Kognitivismus setzt damit ein reduktionistisches Verständnis von Emotionen voraus. Um dieses reduktionistische Verständnis zu veranschaulichen, zitiere ich zunächst eine Passage von Martha Nussbaum, in

---

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S. 149f.

<sup>43</sup> Vgl. Prinz, J.: Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2004, S. 22f.

welcher sie ihr emotionales Erleben beschreibt, nach dem sie vom Tod ihrer Mutter erfahren hat:

„In the actual event, my grief was, I argued, identical to a judgment with something like the following form: »My mother, an enormously valuable person and an important person of my life, is dead.« [...] [W]hat the crude formulation brings out is the way that a specific episode of grief combines a background judgment of value with a noting on the way the world is what is with what one values, thus combining one`s ongoing goals and attachments with the perceived reality.“<sup>44</sup>

Nussbaum fasst Emotionen als eudämonische Werturteile auf. Emotionen sind demnach eine komplexe Form von Urteil darüber, was einem emotionalen Subjekt als wertvoll erscheint, im Zusammenspiel mit einem Urteil darüber, wie ihm die Welt erscheint. Entscheidend ist jedoch, dass den affektiven Aspekten von Emotionen bei der Bildung dieses Urteils keine wesentliche Bedeutung zukommt:

„ How do we decide which of the many things that are going on contemporaneously with the grief are not part of the grief? Since we are talking about living sentient beings, and since having some feelings of some type is probably a necessary condition of waking mental life for any sentient being, we could assert that any instance of emotion, given that it is a part of the waking life of a sentient being, has as its necessary condition the presence of some feeling or other. But we don`t have any clear reason to say that these things are part of the grief itself. We do not seem to have said any more than that a pumping heart is a constituent part of my grief. And if we confine ourselves to a particular episode of emotions we have difficulty finding arguments bearing on the question of whether a given feeling or body process is or is not a necessary part of its internal conditions of identity.“<sup>45</sup>

Für Nussbaum besteht die methodische Schwierigkeit bei der Bestimmung von notwendigen nicht-kognitiven Aspekten von Emotionen demnach darin, dass es nicht klarerweise möglich ist, zwischen solchen Aspekten zu unterscheiden, die spezifische Bestandteile der entsprechenden Emotion sind und solchen nicht-kognitiven Aspekten, welche zwar auch als notwendig erscheinen, die aber zugleich eine allgemeine Bedingung für die Existenz des emotionalen Subjekts sind. Hierunter fällt etwa die Tatsache, dass sein Herz schlägt oder, dass Blut durch seine Adern fließt. Ein ähnlich gelagertes Argument dagegen, dass nicht-kognitive Aspekte notwendige Bestandteile

---

<sup>44</sup> Nussbaum, M.: *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 76.

<sup>45</sup> Ebd., S. 57

von Emotionen darstellen, hängt wiederum damit zusammen, dass die involvierten körperlichen Veränderungen nicht differenziert genug sind, damit sie sinnvollerweise einem bestimmten Emotionstyp zugeordnet werden können. Stattdessen gibt es charakteristische körperliche Veränderungen, die typischerweise bei einer Vielzahl von Emotionstypen beobachtet werden können. So kann ein schneller schlagendes Herz sowohl als Indikator für Wut, als auch für Angst oder Aufregung gewertet werden.<sup>46</sup>

Aufgrund dieser reservierten Haltung gegenüber der Bedeutung von körperlichen Aspekten für Emotionen wird schnell ersichtlich, dass auch die phänomenalen Eigenschaften der Emotion zu einer akzidentellen Begleiterscheinung degradiert werden. In dieser Hinsicht stellt der emotionstheoretische Kognitivismus sicherlich eine Zumutung für das alltagspsychologische Konzept von Emotionen dar, da in unserem alltäglichen Erleben der Gefühlskomponente eine zentrale Rolle für das Verständnis von Emotionen zugewiesen wird. Anders ausgedrückt: ist nicht die Erfahrung der Trauer für das emotionale Subjekt ein wesentlicher Bestandteil von dessen Trauer? Als Evidenz für diese These kann die Prominenz von körperlichen Metaphern in der alltagssprachlichen Rede über Emotionen angeführt werden: zu denken ist hier beispielsweise an den »Herzschmerz«, mit dem Personen ihren Liebeskummer beschreiben oder die »Niedergeschlagenheit«, welche als Ausdruck für negative Stimmungen oder Emotionen, wie der Trauer, verwendet wird. Inwiefern alltagspsychologische Konzepte jedoch ein zwingendes Argument gegen eine bestimmte philosophische oder psychologische Theorie von Emotionen darstellen können, ist sicherlich hochgradig umstritten. Gegen die Alltagspsychologie anführen lässt sich, dass die Verwendung von Metaphern nicht nach wissenschaftlichen Kriterien erfolgt und obendrein die Semantik von alltagspsychologischen Konzepten nicht fix determiniert, sondern historisch und kulturell variabel ist.<sup>47</sup>

Um die Probleme, welche eine stark reduktionistische Auffassung von Emotionen, wie der Kognitivismus sie vertritt, zu verdeutlichen, muss daher an einer anderen Stelle angesetzt werden. Meiner Ansicht nach geschieht dies am besten dadurch, dass man die Diskontinuitäten zwischen Emotionen und den anderen intentionalen Zuständen verdeutlicht. Die ersten Unterschiede zeigen sich beispielsweise, wenn man die logische Struktur von Emotionen und Überzeugungen betrachtet. Hierzu lassen sich Beispiele anführen, in denen die Überzeugung eines Subjekts und

---

<sup>46</sup> Vgl. Prinz: Gut Reactions, S. 57.

<sup>47</sup> Vgl. Zur sozialen und kulturellen Variabilität der Semantik von Emotionen vgl.: Griffiths: What Emotions Really Are, Kap. 6.

dessen emotionale Reaktion miteinander inkonsistent sind. Eine Person kann etwa beim Anblick eines bellenden Hundes Angst empfinden, sich gleichzeitig jedoch auch darüber bewusst sein, dass für sie keine akute Gefahr besteht, da der Hund an einer Leine angebunden ist. In diesem Fall ist die Person jedoch nicht in dem Maße irrational, als wenn sie davon überzeugt ist, dass  $p$  und nicht- $p$  der Fall sind. Im ersten Fall würden wir der Person ggf. attestieren, dass ihre emotionale Reaktion übertrieben oder unangemessen ist, wohingegen die Person im zweiten Fall gegen das logische Gesetz des ausgeschlossenen Dritten verstößt.<sup>48</sup>

Unterschiede in der logischen Struktur lassen sich auch beim Vergleich von Emotionen und Wünschen entdecken. Zwar ist es offensichtlich, dass einige Emotionen eine wichtige motivationale Rolle für unsere Handlungen spielen, indem sie uns etwa dazu verleiten, einer vermeintlich gefährlichen Situation aus dem Weg zu gehen. Allerdings gibt es Emotionen, aus denen keine spezifische Handlungsmotivation resultiert, wie die Hoffnung, dass der Aufschwung am Aktienmarkt anhält. Daneben können sich Emotionen, wie die Trauer über eine verpasste Gelegenheit, auf Ereignisse beziehen, welche in der Vergangenheit liegen.<sup>49</sup> Gegen die Auffassung, wie sie von Searle vertreten wird, dass Emotionen ein hybrides Konstrukt sind, bestehend aus einem Wunsch und einer Überzeugung, spricht wiederum, dass eine solche Theorie wenig Informationen darüber liefern kann, welche Gemeinsamkeiten verschiedene Instantiierungen eines bestimmten Emotionstyps (bspw. die Furcht vor einem Hund, die Furcht vor dem sozialen Abstieg oder die Furcht, dass einem im Bus die Geldbörse gestohlen wird) besitzen.<sup>50</sup>

Die Diskontinuitäten zwischen Überzeugungen und Emotionen zeigen sich weiterhin im Falle der Transparenzbedingung. So kann man Fälle konstruieren, in denen das emotionale Subjekt kein Bewusstsein davon hat, dass es sich in einem bestimmten emotionalen Zustand befindet. Einen solchen Fall beschreibt Peter Goldie mit dem folgenden Beispiel:

„[Y]ou are in an audience at a conference and a new speaker takes the stand. A friend next to you observes that you are becoming increasingly restless; your fingers are drumming on your notepad, your foot is tapping, and your lips are jaw and tense. Your friend surmises, rightly, that you are becoming irritated by something about the speaker: his manner, what he is saying, or something. Yet you are not aware of this: you have not noticed that you are feeling irritated by the speaker; yet you do have feelings of irritation towards him. Then

---

<sup>48</sup> Vgl. Goldie, P.: Getting Feelings into Emotional Experience in the Right Way, in: *Emotion Review* 1 (1), 2009, S. 236f.

<sup>49</sup> Vgl. Deonna u. Teroni: *The Emotions*, S. 5f.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., S. 29ff.

your friend passes you a note, asking what is irritating you; and *then* you notice that, or become aware that, you are feeling this emotion.”<sup>51</sup>

Überzeugungen über unser emotionales Erleben erlangen wir demnach manchmal erst retrospektiv oder durch Hinweise von Anderen. Daher zeigt das Beispiel auch, dass ein externer Beobachter mitunter über bessere epistemische Indizien verfügen kann, als das emotionale Subjekt selbst, um zuverlässig Wissen darüber zu erlangen, ob und welche Emotionen eines bestimmten Typs das entsprechende Subjekt gerade empfindet. Zuletzt resultiert aus der intellektualistischen Grundhaltung des Kognitivismus das Problem, dass er als Bedingung für das Entwickeln von Emotionen beim Subjekt entsprechende begriffliche Fähigkeiten voraussetzt. Dadurch wird zugleich ausgeschlossen, dass kleine Kinder oder nicht-menschliche Tiere die Möglichkeit haben, emotionale Reaktionen zu entwickeln. Dies mutet ohne Zweifel kontraintuitiv an, da Emotionen dieser Interpretation nach ein Phänomen sind, welches sich ontogenetisch erst sehr spät herausbildet. Bedenkt man, dass viele nicht-menschliche Tiere und Kleinkinder in der Interaktion von einer Vielzahl von affektiven Gesten Gebrauch machen, so ist diese Auffassung zumindest fragwürdig. Diese Annahme erweist sich auch aus methodologischer Sicht als problematisch, da Erkenntnisse aus evolutionären Überlegungen oder komparativen Studien mit nicht-menschlichen Tieren nicht in die kognitivistischen Theorien einbezogen werden können.<sup>52</sup> Zusammengefasst lässt sich daher konstatieren, dass es dem Kognitivismus zwar gelingt, die Vorstellung, dass Emotionen lediglich Widersacher der Vernunft sind, zu revidieren, doch aufgrund seiner intellektualistischen Grundausrichtung scheitert er darin, der Komplexität des Phänomens gerecht zu werden.

## 2.4 Zur affektiven Phänomenologie von Emotionen

Eine zufriedenstellende Theorie der Emotionen muss daher darum bemüht sein, die verschiedenen Aspekte von Emotionen in den Theorierahmen zu integrieren. Dies ist das Ziel der folgenden Abschnitte. Zuerst möchte ich auf die affektive Phänomenologie von Emotionen eingehen. Die Grundannahme ist hier, dass es sich für uns auf eine charakteristische Weise anfühlt,

---

<sup>51</sup> Goldie, P.: *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2000, S. 242.

<sup>52</sup> Vgl. Deigh, J.: *Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology*. In: P. Goldie: (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford und New York: Oxford University Press, 2010, S. 32.

in einem bestimmten emotionalen Zustand zu sein. Diese Annahme ist sicherlich wenig Aufsehen erregend. Wesentlich diffiziler ist jedoch die Frage nach dem korrekten Verständnis der phänomenalen Eigenschaften von Emotionen. Zwei Aspekte sind hier von zentraler Bedeutung: die Analyse der strukturellen Eigenschaften der affektiven Phänomenologie und dessen Relevanz für die Intentionalität von Emotionen.

Der wesentliche Anknüpfungspunkt für die Untersuchung dieser beiden Aspekte sind die Arbeiten von William James. Seine Überlegungen werden gemeinhin als Grundlegung der Gefühlstheorie der Emotionen betrachtet. In dessen Aufsatz *What is an Emotion?* (1894) beginnt er mit einer Kritik an der zeitgenössischen Physiologie, welche sich darauf beschränkt, die kognitiven und voluntativen Funktionen des Gehirns erklären zu wollen. Vernachlässigt hingegen wird die ästhetische Sphäre, zu denen James vorrangig Phänomene wie Wohlgefallen, Schmerzen und Emotionen zählt. Emotionen sind James` Ansicht nach daher nicht auf kognitive oder voluntative Zustände reduzierbar.<sup>53</sup> Im Umkehrschluss bedeutet dies auch, dass die theoretische Auseinandersetzung mit Emotionen einen eigenständigen Ansatz erfordert. Er konzentriert sich bei seiner Analyse primär auf solche Emotionen, welche über eine spezifisch körperliche Manifestation verfügen, wodurch intellektuelle Gefühle des Wohlgefallens oder Missfallens, des Interesses oder der Begeisterung, bei welchen die besagten physiologischen Korrelate schwächer ausgeprägt sind, aus dem Rahmen seines Ansatzes fallen. Die Klasse der Emotionen, welche die besagten körperlichen Veränderungen mit sich führen, bezeichnet er als Standardemotionen.<sup>54</sup> Sein methodischer Zugang kann dabei als introspektive Beobachtung beschrieben werden. Die zentralen Annahmen von James lassen sich mit einem Gedankenexperiment verdeutlichen, welches er zu Beginn des besagten Aufsatzes entwickelt:

„If we fancy some strong emotion, and try to abstract from our consciousness of it all the feelings of its characteristic bodily symptoms, we find we have nothing left behind, no »mind-stuff« out of which the emotion can be constituted, and that a cold and neutral state of intellectual perception is all that remains.“<sup>55</sup>

Subtrahiert man etwa von der Angsterfahrung sämtliche Empfindungen oder charakteristischen körperlichen Symptome, dann gibt es für James faktisch nichts, dass von dieser Angsterfahrung

---

<sup>53</sup> Vgl. James, W.: *What is an Emotion?*, in: Ders.: *Essays in Psychology*, Cambridge/Ma. u. London: Harvard University Press, 1983, S. 169.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S. 170.

<sup>55</sup> Ebd., S. 173.

übrig bleibt bleibt, das konstitutiv für diese Emotion ist. Letztlich gibt es dann nur noch einen Zustand affektloser Wahrnehmung. James argumentiert hier insofern klarerweise reduktionistisch, insofern für ihn die wesentlichen Eigenschaften von Emotionen ihre charakteristischen Empfindungen sind. James ergänzt diese Annahme um eine weitere starke These bezüglich der Entstehung von Emotionen. So setzt er sich kritisch mit der diesbezüglich zu seiner Zeit in der Physiologie vorherrschenden Auffassung auseinander. Diese besagt, dass (1) die mentale Wahrnehmung einer aufregenden Tatsache zunächst (2) eine emotionale Reaktion verursacht, welche wiederum (3) die entsprechenden körperlichen Veränderungen hervorruft. Wie sich in der Diskussion des Kognitivismus gezeigt hat, lässt sich diese Auffassung in Grundzügen auch in zeitgenössischen Theorien der Emotionen wiederentdecken. James These besteht demgegenüber darin, dass die postulierte Hierarchie umgekehrt werden muss:

„My thesis on the contrary is that *the bodily changes follow directly the PERCEPTION of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur is the emotion*. Common sense says, we lose our fortune, are sorry and weep; we meet a bear, are frightened and run; we are insulted by a rival, are angry and strike. The hypothesis to be defended says that this order of sequence is incorrect, that the one mental state is not immediately induced by the other, that the bodily manifestation must first be interposed between, and that the more rational statement is that we feel sorry because we cry, angry because we strike, afraid because we tremble, and not that we cry, strike, or tremble, because we are sorry, angry or fearful, as the case may be. Without the bodily states following on the perception, the latter would be purely cognitive in form, pale, colorless, destitute of emotional warmth. We might then see the bear, and judge it best to run, receive the insult and deem it right to strike, but we could not actually *feel* afraid or angry.“<sup>56</sup>

Für James besteht die Essenz von Emotionen daher in der Wahrnehmung von körperlichen Veränderungen. Insofern geht James hinsichtlich der Beziehung von den körperlichen Veränderungen und den mentalen Prozessen davon aus, dass eine epiphänomale Kausalbeziehung existiert.<sup>57</sup> Ferner nimmt er an, dass die körperlichen Manifestationen der Emotionen komplex genug sind, um zwischen den einzelnen Emotionen hinreichend differenzieren zu können. Wichtig ist dabei, dass die Rede von den körperlichen Veränderungen bei emotionalen Erfahrungen bei James nicht so interpretiert werden darf, dass sie sämtliche körperliche Zustände umfassen. Stattdessen beschränkt er sich auf Veränderungen der inneren Organe,

---

<sup>56</sup> Ebd., S. 170.

<sup>57</sup> Vgl. Deigh: Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology, S. 21.

Gesichtsausdrücke und auf entsprechende Handlungstendenzen. Als empirische Stützung der These, dass die Phänomenologie von Emotionen erschöpfend durch das Erfassen von körperlichen Veränderungen beschreiben lässt, verweist James auf Untersuchungen eines französischen Physiologen, nach dem Personen, die eine Ganzkörperlähmung erlitten haben, von einer starken Abnahme ihres emotionalen Erlebens berichtet haben. Subjekte, welche die emotional relevanten körperlichen Veränderungen nicht wahrnehmen können, sind demnach unfähig dazu, Emotionen zu entwickeln. Diese These kann sogar noch zugespitzt werden, indem man James Gedanken zur Rolle des emotionalen Ausdrucks betrachtet. So postuliert James, dass eine kausale Beziehung zwischen dem Ausdruck der Emotion und dessen affektiver Phänomenologie existiert. James drückt dies pointiert wie folgt aus: „Refuse to express a passion, and it dies.“<sup>58</sup> Diese Annahme wird in der gegenwärtigen Psychologie der Emotionen als *Facial-Feedback-Hypothese* bezeichnet.

Für die Jamesche Theorie stellt sich jedoch insbesondere das Problem dar, dass die Rolle des externen Auslösers von Emotionen unbedacht bleibt. James weist somit dem intentionalen Objekt keine systematische Rolle bei der Entstehung von Emotionen zu. Selbst wenn Emotionen erschöpfend als Wahrnehmung von körperlichen Veränderungen beschrieben werden können, so liegt die Ursache von Emotionen in der Regel in Ereignissen, die außerhalb des Körpers liegen. Dies hat zur Folge, dass die besondere Beziehung von Emotionen zu ihren Objekten nicht hinreichend bedacht wird. Allerdings impliziert ein solcher Vorwurf seinerseits einige sehr starke theoretische Annahmen: so wird hier zwischen dem Kognitiven und dem Affektiven als bloßes Gefühl unterschieden und somit liegt nur ein sehr eingeschränktes Konzept von der Intentionalität der Emotionen vor.<sup>59</sup>

Gegen den Vorwurf, dass James die Intentionalität der Emotionen nicht bedenkt, führen insbesondere neuere Kommentatoren von James an, dass bereits dieser die Annahme, dass Affektivität und Intentionalität distinkte Kategorien bilden, zurückgewiesen hat. Hiernach räumt James durchaus ein, dass Emotionen einen wichtigen Beitrag für unser Denken und Handeln leisten. So geht er im Ausgang von Darwin davon aus, dass bei Emotionen das Nervensystem eines Organismus darauf ausgerichtet ist, innerhalb einer ökologischen Nische perceptiv auf solche herausgehobenen Eigenschaften zu reagieren, die in Beziehung zu dem möglichen Verhalten stehen. Niedrigstufige kognitive Prozesse, wie körperliche Gefühle, sind hierbei ein integraler

---

<sup>58</sup> James, W.: *The Emotions*, in: Ders. *Principles of Psychology*, Bd.2, New York: Dover Publications, 1950, S. 463.

<sup>59</sup> Vgl. Ratcliffe, M.: *William James on Emotion and Intentionality*, in: *International Journal of Philosophical Studies* 13 (2), 2005, S. 183

Mechanismus zur Anpassung eines Organismus an seine Umwelt. Gute oder schlechte Gefühle rufen bei uns automatische körperliche Reaktionen hervor, die unabhängig von höherstufigen kognitiven Prozessen erfolgen. Weiterhin sind diese Reaktionen nicht fixe angeborene Verhaltensmuster, sondern sie können durch Lernprozesse modifiziert werden:

„Hence affects are automatically triggered during perception, as a result of innate or learned associations, and structure behaviour in rendering certain activities salient and deterring an organism from others. For example, the sight of a cliff edge, coupled with a bad feeling, serves to partially specify the behaviour ‘back off’. The perceived environment is an indissociable amalgam of organism-independent features and organismic concerns. The set of things to which an organism is responsive does not comprise a disinterested representation of ‘things outside’ but a construct that reflects both the way the world is and what the organism brings to it.“<sup>60</sup>

Matthew Ratcliffe verweist weiterhin darauf, dass James in späteren Schriften seinen Kognitionsbegriff unmittelbar an Bedürfnisse, Fähigkeiten, Befürchtungen und Praktiken anbindet. Für diese Formen praktischer Orientierung ist die Affektivität ein konstitutiver Bestandteil in Hinblick darauf, wie wir die Welt erfahren. Insofern ist die Affektivität ein Bestandteil der Struktur der Intentionalität.<sup>61</sup> Trotz alledem handelt es sich hier weiterhin um ein sehr rudimentäres Konzept der Intentionalität von Emotionen, welches sich weitestgehend auf das Erfassen von Situationen beschränkt, die für das Subjekt bedrohlich sind. Offen bleibt hingegen, welche Eigenschaften die emotional relevanten Repräsentationen haben und wie das Zusammenspiel von diesen Repräsentationen zu anspruchsvolleren Denk- und Handlungsmustern ist. Aus diesem Zweck werde ich einen Ansatz diskutieren, der sich als Fortführung des Jameschen Theorieprogramms begreifen lässt, nämlich Jesse Prinz` Version der verkörperten Appraisal-Theorie der Emotionen.

### **2.4.1 Emotionen als verkörperte Bewertungen**

Wie sich herausgestellt hat, besteht ein charakteristisches Merkmal der Gefühlstheorie darin, dass die Entstehung einer Emotion nicht durch entsprechende Gedanken verursacht werden muss. Grundlegend ist weiterhin die Annahme, dass Emotionen notwendigerweise Repräsentationen von

---

<sup>60</sup> Ebd., S. 185.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., S. 190ff.

Organismus-Umwelt-Beziehungen im Hinblick auf das Wohlergehen des Subjektes beinhalten. Die Crux des Neo-Jamesianischen Ansatzes von Prinz ist nun, dass er die somatische Empfindungstheorie mit der in der Psychologie vorherrschenden Appraisal-Theorie verbindet. Nach der Appraisal-Theorie besteht die grundlegende Eigenschaft von Emotionen nicht in dem Gefühl der verschiedenen körperlichen Reaktionen, sondern in der Erfassung dessen, was ein Objekt oder eine Situation für uns persönlich aufregend macht. Emotionale Reaktionen sind daher nicht nur von bestimmten Stimuli auslösenden Ereignissen, sondern auch von unserer Bewertung des entsprechenden Ereignisses abhängig.<sup>62</sup> Im Falle einer verkörperten Appraisal-Theorie wird deshalb angenommen, dass diese Repräsentationen unauflöslich mit Zuständen verknüpft sind, die bei der Erfassung von körperlichen Veränderungen involviert sind.<sup>63</sup>

Während die Annahme, dass Emotionen eine Art der Bewertung von für das Subjekt bedeutsame Objekte oder Ereignisse sind, in der gegenwärtigen emotionstheoretischen Debatte weitestgehend unhinterfragt akzeptiert wird, lohnt es sich die Gründe zu betrachten, die dafürsprechen, warum für Prinz dieser Bewertungsprozess wesentlich mit körperlichen Aspekten verbunden ist. Als Argument hierfür führt er diesbezüglich an, dass in jeder Kultur eine enge Korrelation zwischen den emotionalen Zuständen und entsprechenden körperlichen Äußerungen derselben beobachtet werden kann. Diese Annahme ist in der Alltagspsychologie fest verankert, sie wird jedoch zugleich durch empirische Untersuchungen zu den sogenannten Basisemotionen gestützt. Dort vertritt etwa Ekman die Auffassung, dass jede der sechs Basisemotionen (Wut, Ekel, Furcht, Freude, Traurigkeit und Überraschung) mit einem einzigartigen Muster an körperlichen Reaktionen korrespondiert.<sup>64</sup>

Überlegungen dieser Art greifen in der Regel auf die Arbeiten von Charles Darwin zurück. In seinem Werk *Expressions of Emotions in Man and Animals* (1872) beschäftigt sich dieser mit der biologischen Herkunft des emotionalen Ausdrucks. Darwin versucht die Annahme, dass der emotionale Ausdruck universell ist, durch die Beobachtung zu beweisen, dass die Einwohner in verschiedenen isolierten Kulturen bei den gleichen Emotionen ähnliche Gesichtsausdrücke gezeigt haben. Weiterhin postuliert Darwin, dass der emotionale Ausdruck eine adaptive Funktion ist. Er bezeichnet das Prinzip dieser adaptiven Funktion als dienliche Gewohnheit (*serviceable habit*). Ein Tier, welches seine Klauen ausfährt, signalisiert dem Aggressor etwa, dass er bereit ist, sich zu

---

<sup>62</sup> Vgl. Parkinson, B., Fisher, A. u. Manstead, A.: *Emotions in Social Relations: Cultural, Group and Interpersonal Processes*, New York: Psychology Press, 2005, S. 6.

<sup>63</sup> Vgl. Prinz: *Gut Reactions*, S. 52.

<sup>64</sup> Vgl. Ekman, Paul: *An Argument for Basic Emotions*, in: *Cognition and Emotion*, 6 (3/4), 1992, S. 170f.

wehren und wenn die Haare zu den Seiten stehen, dann erscheint das bedrohte Tier größer. Unter Bezugnahme auf Lamarck geht Darwin davon aus, dass der entsprechende emotionale Ausdruck zunächst als voluntative Reaktion beginnt, der mit der Zeit habitualisiert und letztendlich auf Grund seines adaptiven Nutzens vererbt wird.<sup>65</sup> In den Neurowissenschaften wiederum wurde entdeckt, dass die Regionen im Gehirn, die wesentlich mit der Auslösung von Emotionen verknüpft sind, zugleich für körperliche Wahrnehmungen zuständig sind. Zuletzt bezieht sich Prinz auf einige Untersuchungen, welche die Facial-Feedback-Hypothese stützen.<sup>66</sup>

Um die Spezifika von Prinz` Theorie verständlich zu machen, muss zunächst auf dessen Repräsentationsbegriff genauer eingegangen werden. Zunächst ist es wichtig anzuführen, dass Prinz unter Repräsentationen mentale Zustände versteht. Weiterhin führt er zwei notwendige Bedingungen an, die eine Repräsentation erfüllen muss: (1) sie muss Informationen beinhalten und (2) sie muss auch fallibel sein können. Daneben gilt, dass sie von etwas verursacht werden muss und, dass sie so strukturiert ist, dass sie durch genau dieses Objekt verursacht wird.<sup>67</sup> Anhand der genannten Bedingungen lässt sich erkennen, dass von Prinz ein sehr weiter Repräsentationsbegriff verwendet wird, da er nicht notwendigerweise bewusste Gedanken oder begriffliche Eigenschaften erfordert. Von daher können die relevanten Repräsentationen auch auf der sub-personalen Ebene lokalisiert werden. Dies zeigt, dass Prinz hier deutlich mit der intellektualistischen Ausrichtung des Kognitivismus bricht.

Ein Problem, welches sich hieraus ergibt, hängt damit zusammen, dass auch durchaus untypische Phänomene als Kandidaten für repräsentationale Zustände fungieren können. So ist es die Funktion eines Feuersalarms, einen etwaigen Anstieg der Temperatur oder die Bildung von Rauch zu registrieren und auch bei einem Feuersalarm besteht die Möglichkeit, dass er fehlerhaft ist. Dennoch wäre es vermessen, dem Feuersalarm entsprechende intentionale Zustände zuzuschreiben, insbesondere da die Repräsentationen keinerlei phänomenale Eigenschaften aufweisen. Dies hat überdies die Konsequenz, dass die Repräsentationen keinen näheren Einblick in die Struktur emotionalen Erlebens geben.<sup>68</sup> Insofern rückt Prinz zwar den Körper ins Zentrum seiner emotionstheoretischen Überlegungen, doch dies geht nicht notwendigerweise mit einer

---

<sup>65</sup> Vgl. Darwin, C.: *The Expression of the Emotions in Man and Animals.*, London: Penguin Classics, 2009, S. 38ff.

<sup>66</sup> Vgl. Prinz, J.: *Embodied Emotions*, in: R. Solomon (Hrsg.): *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2004, S.45f.

<sup>67</sup> Vgl. Ratcliffe, M.: *Feelings of Being: Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2008, S. 55.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., S. 29.

Aufwertung der affektiven Phänomenologie von Emotionen einer.

Für Prinz' Repräsentationsbegriff ergeben sich weitere Schwierigkeiten, welche damit zusammenhängen, dass ein Emotionstyp von verschiedenen Objekten hervorgerufen werden kann. Furcht kann etwa durch den Anblick von Spinnen oder durch Unwetter entstehen. Weiterhin gibt es einige Objekte, die bei einigen Personen Emotionen eines Typs auslösen, wohingegen dasselbe Objekt bei anderen Personen keine emotionale Reaktion oder eine Emotion eines anderen Typs verursacht. Der Gehalt der Repräsentationen ist demnach nicht feinkörnig genug, um zu erklären, warum bei einem Subjekt ein externes Ereignis x eine Emotion des Typs y verursacht. So reagieren einige Personen auf den Anblick von Spinnen mit Angst, wohingegen andere auf Spinnen mit Gleichgültigkeit oder Verzückung reagieren. Prinz versucht dieser Schwierigkeit mittels der Zusatzannahme zu entgegnen, dass allen Objekten, welche eine Emotion eines bestimmten Typs verursachen, ein gemeinsames Kernthema zugrunde liegt:

„One can generally find a common theme behind the range of things that elicit any given emotion. Consider a number of things that might cause sadness: a child's death, a report on political crises in the Middle East, a divorce, being fired, a rejection letter, a low grade, misplacing one's favorite sunglasses, a bad weather forecast, and so on. These elicitors range from the tragic to the trivial. Still, they are alike in one respect: they all involve the loss of something valued. We can lose loved ones, hopes for world peace, relationships, careers, prized possessions, self-esteem, access to resources, and many other things. The things themselves differ, but each can be lost, each one is valued and in each case the loss leads to sadness.“<sup>69</sup>

Jede Emotion ist demnach um ein Kernthema (*core theme*) herum strukturiert, welches bestimmt, was durch die jeweilige Emotion repräsentiert wird. Die Rolle der Kernthemen besteht darin, dass sie Emotionen auslösen, wobei es jedoch nicht notwendig ist, dass das Subjekt der Emotion eine explizite Bewertung der Situation vornimmt. Traurigkeit etwa kann daher auch entstehen, ohne dass das Subjekt ein Urteil über den Sachverhalt fällt, wobei die Emotion jedoch ein entsprechendes Urteil repräsentiert. Entscheidend für Emotionen ist, dass sie Sachverhalte repräsentieren können, ohne dass die Repräsentationen der Komplexität des Sachverhalts auf der Urteilebene gerecht werden müssen.<sup>70</sup> Insofern erweist sich dieser Vorschlag als vielversprechend, um Situationen zu erklären, in denen Personen emotionale Reaktionen entwickeln, welche inkompatibel mit ihren doxastischen Zuständen sind.

---

<sup>69</sup> Prinz: Gut Reactions, S. 61f.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., S. 65.

Hinsichtlich des Gehalts der Repräsentationen bezieht sich Prinz auf die Unterscheidung zwischen dem partikulären Objekt einer Emotion und seinem formalen Objekt. Dabei bezeichnet das formale Objekt die Eigenschaft, auf Grund derer ein Ereignis eine Emotion auslöst, wohingegen das partikuläre Objekt das Ereignis an sich ist. Der Gehalt der für die Emotion relevanten repräsentationalen Zustände beschränkt sich dabei auf das formale Objekt, wodurch die Möglichkeit besteht, dass eine emotionale Episode durch mehrere partikuläre Objekte konstituiert werden kann. Die Annahme, dass Emotionen das formale Objekt repräsentieren, führt auch zu einem revidierten Konzept von der Intentionalität der Emotionen. Gemeinhin gilt die Gerichtetheit auf einen externen Sachverhalt als kennzeichnend dafür, dass ein mentaler Zustand als intentional aufgefasst wird. Diese Auffassung ist nach der Theorie von Prinz jedoch insofern problematisch, als dass die Bezugnahme auf externe Sachverhalte nur indirekt erfolgt. Dies geschieht mittels anderer mentaler Zustände, welche in Kombination mit der Emotion auftreten:

„When I am sad about the death of a child, I have one representation of the child's death and I have sadness attached to that representation [...]. The sadness doesn't represent the death. Saying that my sadness is *about* the death does not mean that my sadness represents the death; rather it means that the death is what caused me to become sad. I can continue to think about the death after my sadness subsides, and I can continue to be sad after my thoughts about the death subside. The mental representation of an emotion's particular object can be doubly dissociated from the emotion it elicits.”<sup>71</sup>

Wenn eine Person über den Tod eines Kindes trauert, dann wird dies von zwei Repräsentationen begleitet, einerseits die, dass ein Kind gestorben ist und andererseits die, dass dieser Tod einen Verlust darstellt. Auf diese Weise wird zugleich unterbunden, dass die repräsentationalen Zustände vitiös zirkulär sind. Anstatt anzunehmen, dass die Traurigkeit Sachen repräsentiert, die für uns traurig sind, kann nun davon ausgegangen werden, dass die Traurigkeit den Verlust oder vergleichbare Eigenschaften von etwas repräsentiert. Dabei betont Prinz, dass der Verlust kein Zustand eines Organismus oder Körpers ist, sondern, dass es sich um eine relationale Eigenschaft handelt, nämlich um die Elimination von etwas wertvollem für den Organismus.<sup>72</sup> Entscheidend jedoch ist, dass das formale Objekt auch unabhängig von der Emotion, welche es auslöst, existieren kann. Dies bedeutet, dass durch das formale Objekt weitere nicht-emotionale mentale Zustände hervorrufen werden können. Diese Annahme lässt sich auch durch die Alltagspsychologie

---

<sup>71</sup> Vgl. ebd., S. 62.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., S. 63.

stützen: nehmen wir an, beim Waldlauf machen wir unerwartet die Bekanntschaft mit einer Gruppe von Wildschweinen. Doch während wir vor Furcht erstarren, ziehen sich die Wildschweine schon zurück. Allerdings kreisen, selbst einige Minuten nachdem die Gefahr verzogen ist, unsere Gedanken weiterhin um die gerade erlebte Situation. Noch deutlicher zeigt sich diese Tendenz, bei Emotionen wie der Trauer, bei der komplexe Gedanken über den Verlust von etwas für uns bedeutsames auch dann noch lange anhalten, wenn das Gefühl der Trauer abgeklungen ist.

Michael Brady zufolge ist dieses Phänomen darauf zurückzuführen, dass eine enge Verbindung zwischen Emotionen und der Aufmerksamkeit besteht, welche sich darin ausdrückt, dass Emotionen schnell und automatisch den Aufmerksamkeitsfokus in Gewahr nehmen. Dieser Mechanismus hat zum einen den Vorteil, dass es dem Subjekt gelingt, mit geringem kognitiven Aufwand Objekte von potenzieller Bedeutsamkeit zu erfassen.<sup>73</sup> Wenn wir etwa bemerken, wie ein bellender Hund auf uns zu rennt, dann verharret unsere Aufmerksamkeit auf dem emotional relevanten Objekt. Zum anderen ist es ein Merkmal der Aufmerksamkeitsbindung, dass sie alle Eigenschaften der Umwelt, welche nicht involviert sind, systematisch ausblendet:

„A Person is paying attention if and only if, among the set of resources that that person could bring to bear in performing whatever task he is engaged with, there are no resources that are doing anything other than serving that particular task.“<sup>74</sup>

Dieser Vorschlag erweist sich intuitiv als plausibel: wir sehen einen bellenden Hund auf uns zukommen, was in uns das Gefühl der Angst auslöst, wobei im Zustand der Angst unsere Aufmerksamkeit sich nur auf die Aspekte in der Welt richtet, die als emotional relevant gelten. Eine zentrale Funktion der Beschlagnahme des Aufmerksamkeitsfokus in der emotionalen Erfahrung besteht dabei darin, dass das Subjekt Bewusstsein von diesen potenziell bedeutsamen Objekten erlangt und in die Lage zur bewussten Deliberation über die Bedeutsamkeit dieses Objekts versetzt wird. Insbesondere den letzten Aspekt spitzt Brady zu, indem er postuliert, dass es das Ziel der emotionalen Erfahrung ist, es dem emotionalen Subjekt zu ermöglichen, zu einem Urteil darüber zu gelangen, ob die emotionale Erscheinung mit der evaluativen Realität übereinstimmt, bzw. ob

---

<sup>73</sup> Vgl. Brady, M.: Virtue, Emotion, and Attention, in: *Metaphilosophy* 41 (1), 2010, S. 120.

<sup>74</sup> Mole, C.: *The Metaphysics of Attention*, in: C. Mole, D. Smithies u. W. Wu (Hrsg.): *Attention: Philosophical and Psychological Essays*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2011, S. 67.

zwischen den beiden eine epistemische Kluft besteht.<sup>75</sup> Entsprechend dieser Auffassung leisten Emotionen in unserer kognitiven Ökonomie damit zwei wichtige Funktionen: sie helfen uns mit geringem kognitiven Aufwand für uns bedeutsamen Sachverhalte zu erfassen und sie motivieren uns zur Reflexion darüber, was uns wirklich wichtig ist.

Bislang habe ich mit vornehmlich mit den repräsentationalen Eigenschaften von Emotionen befasst. Dabei blieb jedoch die Rolle des Körpers unbestimmt. Diese gilt es daher nun genauer zu analysieren. Prinz bestimmt die Funktion des Körpers, indem er ihm die Rolle eines emotionalen Detektors zuweist. Dabei betont er, dass Emotionen die relationalen Bezugsthemen nicht mittels einer Beschreibung ihrer essentiellen Eigenschaften, sondern anhand ihres oberflächlichen nominalen Gehalts erfassen. Dies geschieht durch die Registrierung von körperlichen Veränderungen beim Auftreten von relationalen Kernthemen. Hiernach sind die relationalen Kernthemen der essentielle Gehalt von Emotionen, wohingegen es sich bei den entsprechenden körperlichen Veränderungen um den nominalen Gehalt der Emotion handelt. Dieser Vorschlag klärt jedoch nicht, inwiefern wir in der Lage sein sollten mit dem Körper relationale Kernthemen zu erfassen. Eine Bedingung ist hier, dass einige körperliche Veränderungen auf verlässliche Weise parallel zu den relationalen Kernthemen auftreten. Dass diese Bedingung zumindest teilweise erfüllt wird, lässt sich anhand evolutionärer Erklärungen von körperlichen Reaktionen erklären, etwa wenn das Herz schneller zu schlagen beginnt, wenn das Subjekt ein gefährliches Tier sieht. Das schneller schlagende Herz oder andere physiologische Veränderungen fungieren dabei als Detektor der Gefahr. Für Prinz ist dies auch auf die Art und Weise, wie Wahrnehmungszustände mit körperlichen Reaktionen verbunden sind, zurückzuführen:

„Consider the chain of events leading to fear. Something dangerous occurs. That thing is perceived by the mind. This perception triggers a constellation of bodily changes. These changes are registered by a further state: a bodily perception. The bodily perception is directly caused by bodily changes but it is indirectly caused by the danger that started the whole chain of events. It carries information about danger by responding to the body. That further state is fear.”<sup>76</sup>

Die Stärke dieses Vorschlags beruht darin, dass gezeigt werden kann, wie Emotionen relationale Kernthemen repräsentieren können, ohne diese explizit beschreiben zu müssen. Emotionen

---

<sup>75</sup> Vgl. Brady: *Virtue, Emotion, and Attention*, S. 120.

<sup>76</sup> Prinz: *Gut Reactions*, S. 69.

erfassen körperliche Zustände, die zuverlässig in wichtigen Organismus-Umwelt-Beziehungen auftreten. Jede Emotion registriert dabei sowohl körperliche Veränderungen, als auch Gefahren, den Verlust von etwas oder für uns bedeutsame Sachverhalte. Insofern bezeichnet Prinz Emotionen als *gut reactions*, da sie den Körper benutzen, um unseren Zustand in der Welt zu bestimmen.<sup>77</sup> Damit vertritt Prinz klarerweise ein internalistisches Verständnis von der Rolle des Körpers.

## 2.5 Die soziale Dimension des emotionalen Ausdrucks

Die Grenzen eines solchen internalistischen Konzeptes von der Intentionalität von Emotionen soll nun veranschaulicht werden. Die Diskussion der Gefühlstheorie hat verdeutlicht, dass die kognitiven Mechanismen von Emotionen und ihr körperliches Verhalten keine ontologisch distinkten Entitäten sind, sondern dass zwischen ihnen eine wechselseitige Abhängigkeitsbeziehung besteht. Dieser Aspekt zeigt zudem, dass eine kognitivistische Theorie der Emotionen auf reduktionistischen Annahmen basiert. Diese Annahmen haben wiederum eine problematische Überintellektualisierung von Emotionen zur Folge. Noch wichtiger für eine Analyse geteilter Emotionen ist jedoch eine weitere Konsequenz, die sich aus der Aufwertung des emotionalen Ausdrucks ergibt: gehen wir davon aus, dass der körperliche Ausdruck ein wesentlicher Bestandteil von Emotionen ist, dann impliziert dies auch, dass andere Personen mittels Beobachtung zuverlässig darauf schließen können, was das Subjekt der Emotionen in einer bestimmten Situation empfindet. Emotionen werden dadurch *öffentlich erfahrbar*. Diesen Gedanken möchte ich in diesem Kapitel nun fortführen, indem ich seine Relevanz für soziale Kontexte betrachte. Dabei greife ich auf Überlegungen aus den Kognitionswissenschaften zurück, die sich mit der sozialen Situiertheit von kognitiven Prozessen befassen.<sup>78</sup> Grundlegend für eine solche Betrachtungsweise ist die Annahme, dass der soziale Kontext einen kausalen Effekt auf die kognitiven Mechanismen von Emotionen hat, wobei die geäußerten Emotionen wiederum Einfluss auf die Entwicklung des sozialen Kontextes nehmen.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Vgl. ebd., S. 69.

<sup>78</sup> Zum Begriff der situierten Kognition vgl. Walter, S.: Kognition, Stuttgart: Reclam, 2014, S. 53ff.

<sup>79</sup> Vgl. Griffiths, P. u. Scarantino, A.: Emotions in the Wild: The Situated Perspective on Emotion. In: P. Robbins u. M. Aydede (Hrsg.): The Cambridge Handbook on Situated Cognition, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, S. 437f.

Bevor ich das Zusammenspiel vom Ausdruck der Emotionen und den jeweiligen sozialen Kontexten untersuche, beginne ich jedoch zunächst mit einigen begrifflichen Erläuterungen zum Konzept des emotionalen Ausdrucks. Ein wichtiger Punkt ist hier, dass die Rede vom Ausdruck der Emotionen nicht bloß auf Gesichtsausdrücke reduziert werden kann. Stattdessen beinhaltet sie ein komplexes Set von charakteristischen Verhaltensweisen:

„Expressions of emotion are a very heterogeneous class, including such diverse things as smiling, baring the teeth in anger, jumping for joy, stroking in the face of a person you love, kicking a chair in anger, and, out of grief, kissing or caressing the clothes of a loved one who has just died. How wonderfully human this sort of behavior is! And how complex and subtle in its variety. For example, people`s smiles when alone in a public place, lost in their private thoughts, can vary in their expression, depending on just what sorts of thoughts they are having. A person smiles one way whilst walking down the street alone, remembering some amusing incident or story; he smiles another way whilst waiting at the railway station for the arrival of the woman he loves as the train which she is on begins to disgorge its passengers; and he smiles yet another way whilst looking through the photographs which he has just collected from the chemist`s.“<sup>80</sup>

Die Heterogenität des emotionalen Ausdrucks bezieht sich demnach darauf, dass der körperliche Ausdruck der emotionalen Reaktion, bedingt durch den Kontext der Äußerung, sehr unterschiedliche Formen annehmen kann. Es gibt demnach nicht einen natürlichen Ausdruck für einzelne Emotionstypen, sondern es handelt sich stattdessen kontextsensitive Verhaltensformen, deren Verlauf variabel ist und welche die Struktur eines Narrativs besitzen. So kann die Wut beispielsweise in physische Aggression ummünzen, aber auch dazu führen, dass die betroffene Person sich zurückzieht. Genauso kann der Fall auftreten, dass die Wut in subtileres Verhalten, wie in Sarkasmus oder in Häme umschlägt.<sup>81</sup> Das dargelegte Verhalten ist dabei Abhängig vom jeweiligen Rezipienten. Aus der Einbettung in soziale Kontexte resultiert auch, dass das emotionale Subjekt durch sein Verhalten Feedback durch den Beobachter erfährt und das emotionale Erleben auch durch die Ausrichtung des Verhaltens auf andere Personen geformt wird:

„To express is to express *for* someone, even if (1) the expression is spontaneous (not intentionally oriented toward another), and (2) done in a solitary situation, that is, where the other is implicit or implied (...). In this

---

<sup>80</sup> Goldie: *The Emotions. A Philosophical Exploration*. S. 123.

<sup>81</sup> Vgl. Parkinson, B.: *Do Facial Movements Express Emotions or Communicate Motives?*, in: *Pers. Soc. Psychol. Review* (9), 2005, S.284.

way does the social context play a central role in shaping the character of the emotional process. In other words, many – perhaps most – emotions are public in that they involve both an expressive behavioral aspect as well as an aspect of negotiation between individuals.”<sup>82</sup>

Unklar bleibt hingegen, welche Funktion die Tatsache, dass wir anhand seines körperlichen Verhaltens erkennen können, was eine Person empfindet, in sozialen Kontexten hat. Gerade hier mag angeführt werden, dass die öffentliche Wahrnehmbarkeit des emotionalen Erlebens sich mitunter zum Nachteil für das emotionale Subjekt gerieren kann. Denken wir hierzu an zwei Jugendliche, die zum ersten Mal den Versuch unternehmen, in einem Laden ein paar Schokoriegel zu klauen: unbemerkt verstecken sie die Süßigkeiten in ihren Jacken, doch als sie den Laden verlassen wollen, vernimmt sein Besitzer anhand des ausweichenden Blicks und den hastigen Bewegungen der Jugendlichen, dass etwas verdächtig ist. Er ruft die beiden zu sich und deckt den Diebstahl auf. Wären die beiden hingegen ruhig geblieben, dann wäre ihr Vorhaben von Erfolg gekrönt. Der Ausdruck ihrer Angstempfindungen ist somit verantwortlich dafür, dass sie entlarvt wurden. Auch abseits von kriminellen Aktivitäten gibt es eine Vielzahl von Fällen, in denen es durchaus schaden kann, wenn die Mitmenschen über die eigenen Emotionen Bescheid wissen.

An eine etwas subtilere Variante dieses Problems lässt etwa denken, wenn beim gemeinsamen Mittagessen der Mitglieder einer wissenschaftlichen Arbeitsgruppe jemand voller Stolz berichtet, dass sein Artikel von einer anerkannten Fachzeitschrift akzeptiert wurde, woraufhin ihm alle Anwesenden gratulieren. Anhand der Mimik eines Mitglieds, dessen Aufsatz die besagte Fachzeitschrift zuvor kommentarlos abgelehnt hatte, lässt sich jedoch erkennen, dass nicht alle Glückwünsche aufrichtig sind. In beiden Fällen erweist sich der Ausdruck der Emotionen als Nachteil für die emotionalen Subjekte, da ihre unlauteren Motive offengelegt werden. Diese Offenlegung kann wiederum ihre sozialen Beziehungen und ihre Reputation beschädigen. Wenig überraschend sind Personen daher oftmals darum bemüht, ihre Emotionen in bestimmten sozialen und beruflichen Kontexten zu regulieren, zu kaschieren oder sie zu überspielen. Doch auch wenn viele mit solchen Szenarien vertraut sein sollten, so besitzt der körperliche Ausdruck von Emotionen für die interpersonale Interaktion dennoch auch nicht zu unterschätzende Vorteile. Diese sollen nun genauer betrachtet werden.

---

<sup>82</sup> Krueger, J.: Emotions and other Minds, in: R. Campe u. J. Weber (Hrsg.): Interiority/Exteriority: Rethinking Emotions, New York: Walter de Gruyter, 2014, S. 8f.

Eine Konsequenz der sozial situierten Auffassung von Emotionen ist, dass der Ausdruck von Emotionen nicht lediglich ein Abbild von psychologischen Zuständen des emotionalen Subjekts ist, sondern er besitzt die Eigenschaft, das Verhalten von anderen Personen zu beeinflussen. Der Ausdruck der Emotionen ist somit nicht nur ein Ventil für die affektiven Erfahrungen einer Person, sondern er besitzt überdies eine kommunikative Funktion. Durch diese kommt dem Ausdruck der Emotion überdies eine strategische Rolle in der sozialen Interaktion zu. In der Psychologie wird diese Eigenschaft insbesondere durch den sogenannten Publikumseffekt (*audience effect*) untersucht. Veranschaulichen lässt sich dieser insbesondere anhand des Phänomens des Lächelns. In einer Studie zu den sozialen Motiven des Lächelns wurden Personen an sonnigen und regnerischen Tagen beobachtet. An diesen Tagen sind sie entweder allein oder interagieren miteinander. Das jeweilige Wetter soll dabei als emotional relevanter Faktor fungieren. Das Resultat der Beobachtung ist insofern signifikant, als dass sich herauskristallisiert hat, dass das Lächeln wesentlich davon abhängt, ob die Personen miteinander interagieren, wohingegen das Wetter keinen merklichen Einfluss auf das Lächeln gehabt hatte.<sup>83</sup> Dabei bieten sich insbesondere aus einem funktionalen Blickwinkel mögliche Erklärungen für das Lächeln in sozialen Kontexten an:

„The smile of the gift recipient signals that the relationship (e.g., friendship, love) is affirmed by the gift; this affirming smile can occur regardless of the recipient's mood. In the candy of flirtation examples, the smiles are solicitations. The copulatory smile signals reassurance or affirmation. When two lovers greet, they may each smile to the other. The smiles may occur even when each is independently unhappy. The lovers' smiles affirm readiness to behave in accordance with the existing set of relations (love).“<sup>84</sup>

Demnach besteht eine wesentliche Funktion des Lächelns in der Affirmation von interpersonalen Beziehungen. Durch das Lächeln wird einer anderen Person versichert, dass sie bzw. die spezifische Form der interpersonalen Beziehung wertgeschätzt wird. Entscheidend ist weiterhin, dass das Lächeln nicht notwendigerweise kongruent mit den Gefühlszuständen der Interaktionspartner sein muss. Dies hat zur Folge, dass Personen sich in Interaktionssituationen selbst dann anlächeln, wenn sie sich individuell in einer getrübbten Stimmung befinden. Zu vergleichbaren Ergebnissen kommen Studien, in denen die Gesichtsausdrücke von Olympioniken beobachtet wurden, denen die Goldmedaille verliehen wird. Der Gewinn einer Goldmedaille bei den olympischen Spielen ist

---

<sup>83</sup> Vgl. Fridlund, A.: *Human Facial Expression: An Evolutionary View*. San Diego, CA: Academic Press, 1994, S. 153.

<sup>84</sup> Ebd., S. 155.

für einen Athleten ohne Zweifel ein besonders wichtiges Ereignis, welches in vielen Fällen sogar den Höhepunkt in dessen Karriere markiert. Intuitiv spricht daher vieles dafür, dass die Olympioniken fortwährend ihrer Freude Ausdruck verleihen. Tatsächlich hat sich jedoch gezeigt, dass sie nur dann lächelten, wenn sie Blickkontakt mit dem Publikum oder anderen Personen übten.<sup>85</sup>

Emotionen weisen dadurch strategische Aspekte auf und sind dementsprechend nicht einfach mehr oder weniger angemessene Reaktionen auf einen emotional relevanten Kontext. Stattdessen besitzen sie auch eine zielgerichtete Dimension. Beispielsweise hängt die Wahrscheinlichkeit davon, dass jemand Wut empfindet, signifikant davon ab, ob für sie oder ihn in der entsprechenden Situation Aussicht auf Kompensation besteht.<sup>86</sup> Der soziale Charakter des emotionalen Ausdrucks spiegelt sich auch darin wider, dass die spezifische Physiognomie des expressiven Verhaltens von Emotionen eines bestimmten Typs vornehmlich unter der Einbeziehung von sozialen Normen und Strukturen verstanden werden kann.

Geradezu paradigmatisch lässt sich dies anhand der Scham illustrieren. Die Scham wird in der emotionstheoretischen Diskussion oftmals als paradigmatische soziale Emotion angeführt. Der Grund hierfür ist, dass ihr Entstehen, wie bei kaum einer anderen Emotion, von der Anwesenheit anderer Personen sowie von sozialen Normen, Idealen oder Standards abhängt. Die Scham sanktioniert damit, was als sozial unerwünscht gilt. Damit die sozialen Normen und Standards als Auslöser für Schamgefühle fungieren können, ist es nicht notwendig, dass das Subjekt der Emotion diese Normen und Standards teilt. Es kann auch der Fall auftreten, dass die Wertschätzung durch eine Gruppe, für die das Subjekt der Emotionen selbst wenig Respekt hegt, auch verantwortlich für das Auftreten von Schamgefühlen sein kann. Ein Beispiel hierfür wäre, wenn die Arbeiten eines Wissenschaftlers fälschlicherweise von Rechtsradikalen als Beleg für ihre Ideologie gewertet werden.<sup>87</sup> Unklar ist jedoch, wie die Verfehlung eines externen normativen Ideals für die Entstehung der Scham kausal relevant sein kann. An dieser Stelle zeigt sich die soziale Dimension der Scham am deutlichsten.

Heidi Maiboms Erklärung hierfür basiert auf Untersuchungen aus der komparativen Psychologie, wodurch sie mit einer evolutionären Perspektive auf die Herkunft der Scham blickt. Ein Merkmal der Scham ist, dass sie, ähnlich wie bei den Emotionen der Furcht oder der Wut, typische

---

<sup>85</sup> Vgl. Griffiths u. Scarantino: *Emotions in the Wild*, S. 438.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., S. 439.

<sup>87</sup> Vgl. Maibom, H.: *The Descent of Shame*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 80 (3), 2010, S. 569.

körperliche Ausdrucksweisen aufweist. Körperliche Reaktionen, wie der nach unten gesenkte Blick, die Kontraktion des Körpers und eine ausweichende Körperhaltung sind zum einen kulturinvariant, zum anderen ähneln sie anderen unterwürfigen Verhaltensweisen im nicht-menschlichen Tierreich. Dabei geht Maibom jedoch nicht so weit, zu behaupten, dass die Schamgefühle von nicht-menschlichen Tieren mit denen von Menschen identisch sind. So erkennt sie an, dass menschliche Emotionen im Zuge der Evolution deutliche Modifikationen erfahren haben. Gleichwohl geht sie davon aus, dass die menschliche Scham und die Formen unterwürfigen Verhaltens bei Tieren den gleichen evolutionären Ursprung teilen. Insofern wird die evolutionäre Perspektive aus heuristischen Gesichtspunkten verwendet. Laut Maiboms Interpretation dieser Untersuchungen korrelieren die mit der Scham verknüpften Verhaltensweisen mit einem Rückzug vom sozialen Leben. Sie postuliert diesbezüglich, dass Schamverhalten eine Form der Beschwichtigung darstellt. Die Scham hat eine beschwichtigende Funktion, reduziert Aggressionen im sozialen Bereich und stellt beschädigte soziale Verbindungen wieder her.<sup>88</sup>

Bei nichtmenschlichen Tieren ist Unterwerfung dabei eng an eine hierarchische Struktur geknüpft, wodurch das untergeordnete Tier sich dem dominanten unterwirft. Dabei lässt sich bei sozialen Tieren unterwerfendes Verhalten auch dann häufig beobachten, wenn eine direkte beobachtete Bedrohung fehlt. Dieses Verhalten kann dadurch erklärt werden, dass hier Hierarchien stabilisiert werden und Konflikte um Ressourcen vorgebeugt werden.<sup>89</sup> Wie bei der Scham lassen sich ähnliche Überlegungen auch zu weiteren Emotionen in sozialen Kontexten anstellen. Griffiths und Scarantino etwa illustrieren anhand des Schmollens, inwiefern eine Theorie, welche Emotionen als sozial situiert betrachtet, von konventionellen emotionstheoretischen Ansätzen abweicht. Eine kognitivistische Theorie der Emotionen betrachtet das Schmollen als eine Manifestation der Wut, sie ist jedoch außer Stande, die spezifischen Eigenschaften des Schmollens im Hinblick auf die Dynamik des sozialen Zusammenlebens zu erklären. Auf diese Eigenschaften wiederum fokussiert sich ein sozial situierter Ansatz von Emotionen:

„Sulking is a behavioral strategy for seeking a better deal in a relationship – an emotional game of chicken in which transactions that benefit both parties are rejected until appropriate concessions are obtained. The questions confronting an agent deciding whether to become upset in this way is not whether they have been slighted simpliciter, but whether taking what has happened as a slight and withdrawing cooperation will give

---

<sup>88</sup> Vgl. ebd., S. 577f.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., S. 579.

them leverage. Once again, this strategic appraisal of the situation may be realized by a relatively simple mechanism.“<sup>90</sup>

Der Einfluss von sozialen Normen beschränkt sich jedoch keineswegs auf das Auftreten von emotionalen Reaktionen oder der Regulation derselben in der direkten sozialen Interaktion, sondern er umfasst auch institutionelle und kulturelle Kontexte. Institutionelle Kontexte beispielsweise prägen soziale Identitäten, welche wiederum die Wahrscheinlichkeit beeinflussen, mit der eine Emotion eines bestimmten Typs bei einem Individuum oder einer sozialen Gruppe auftritt. So deuten Studien darauf hin, dass das Auftreten von Emotionen wie Angst, Aufregung, Ruhe oder Traurigkeit je nach Bildungsgrad und Geschlecht variiert. Weiterhin erleichtern es kulturelle Rituale, wie Hochzeitszeremonien oder Beerdigungen, den Teilnehmern angemessene emotionale Reaktionen zu zeigen. Daneben gibt es strukturelle Rollenbeziehungen, wie die Arzt-Patientenbeziehung, die Eltern-Kind-Beziehung oder die Beziehung des Lehrers zu seinen Schülern, bei denen es in der Regel sehr klare Vorstellungen davon gibt, welche emotionalen Reaktionen in den jeweiligen Kontexten angemessen sind.<sup>91</sup>

Doch, wenn wir die Gültigkeit des sozial situierten Modells von Emotionen akzeptieren, dann bleibt dennoch ungeklärt, inwieweit wir berechtigt sind, hier allgemeine Rückschlüsse auf die Funktionsweise des emotionalen Ausdrucks zu ziehen. So ist fraglich, ob die Annahme, dass emotionalen Gesichtsausdrücken eine wichtige kommunikative Funktion in sozialen Kontexten zukommt, tatsächlich auf den gesamten Bereich des emotionalen Ausdrucks ausgedehnt werden kann. Geht man von einer starken Lesart dieser Annahme aus, so hat dies zur Folge, dass Personen in nicht-sozialen Kontexten keine Motivation dazu haben, ihre Emotionen ausdrücken. Tatsächlich scheinen einige Experimente diese These zu verifizieren. Wenn die Subjekte etwa in einem nicht-sozialen Kontext Gerüche oder Geschmäcke wahrgenommen haben, dann zeigen sie in geringerem Maße spontane emotionale Gesichtsausdrücke.<sup>92</sup>

Allerdings bedeutet die Rede von der Abnahme von emotionalen Gesichtsausdrücken nicht, dass in nicht-sozialen Kontexten überhaupt keine emotionalen Gesichtsausdrücke gezeigt werden. Anstatt eines Kausalverhältnisses kann folglich nur eine Korrelation zwischen dem emotionalen

---

<sup>90</sup> Griffiths u. Scarantino: Emotions in the Wild, S. 440.

<sup>91</sup> Vgl. Robinson, D.: The Role of Cultural Meanings and Situated Interaction in Shaping Emotion, in: Emotion Review, 6 (3), 2014, S. 190.

<sup>92</sup> Vgl. Fridlund: Human Facial Expressions, S. 158f.

Ausdruck und dem sozialen Kontext angenommen werden. Alan Fridlund weist diesbezüglich auf eine allgemeine Problematik hin, welche die Unterscheidung von sozialen und nicht-sozialen Kontexten betrifft. Seiner Ansicht nach ist Sozialität keine disjunkte Kategorie, sondern ein graduelles Phänomen. Er veranschaulicht dies damit, dass die Personen in den Experimenten typischerweise einer Vielzahl von unterschiedlichen emotionalen Auslösern ausgesetzt sind. Als solche fungieren etwa der direkte Blickkontakt, Kontakt durch ein Fenster, über das Fernsehen, das Betrachten von Bilderreihen oder imaginäre Aufgaben. Abgesehen von dem direkten Blickkontakt werden die besagten Situationen als nicht-sozial betrachtet, da die Versuchspersonen alleine im Raum sind. Allerdings kann auch das Gespräch durch eine Fensterscheibe oder das Betrachten von Fernsehserien oder Bilderreihen soziale Elemente enthalten. So können etwa Bilder in einem Fotoalbum von der Versuchsperson in ein Narrativ eingebettet werden, wodurch das Bild Bestandteil einer sozialen Interaktion werden kann. Insofern folgert Fridlund hier, dass die unterschiedlichen emotionalen Auslöser unterschiedliche Formen der Sozialität repräsentieren.<sup>93</sup>

Weiterhin gilt, dass Personen selbst dann, wenn sie alleine sind, sich häufig selbst als Interaktionspartner betrachten. Ein Beispiel hierfür ist etwa das Selbstgespräch. Hinzu kommt, dass wir in solchen Fällen von emotionaler Mimik und Gestik Gebrauch machen. Ein weiterer Aspekt, der die strikte Trennung zwischen sozialen und nicht-sozialen Kontexten unterläuft, besteht darin, dass wir uns selbst in der konkreten Abwesenheit anderer Personen häufig so verhalten, als ob andere Personen anwesend wären.<sup>94</sup> Die Konsequenz von Fridlunds Überlegungen ist, dass bei der Analyse von emotionalen Gesichtsausdrücken immer von einer impliziten sozialen Einbettung ausgegangen werden muss. Es kann demnach nie vollends ausgeschlossen werden, dass auch in einem vermeintlich nicht-sozialen Kontext andere Personen in der Form eines imaginativen Interaktionspartners involviert sind. Diese Annahme ist jedoch in einiger Hinsicht höchst problematisch, da sie faktisch nicht falsifizierbar ist. So gibt es gewissermaßen keine Situationsanordnung, die sich eindeutig als nicht-sozial klassifizieren lässt.<sup>95</sup>

## **2.6 Emotionen als körperliche Einstellungen**

Die Rede vom strategischen Gebrauch von Emotionen ist allerdings keineswegs unproblematisch. Bislang habe ich versucht eine Theorie der Emotionen zu verteidigen, die sich in ihren Grundzügen

---

<sup>93</sup> Vgl. ebd., S. 159f.

<sup>94</sup> Ebd., S. 161

<sup>95</sup> Vgl. ebd., S. 167.

wesentlich an der Gefühlstheorie von James orientiert. Kennzeichnend für diese ist insbesondere die Zurückweisung der Annahme, dass bei Emotionen den höherstufigen kognitiven Prozessen das Primat zukommt. Demgegenüber suggeriert die Annahme, dass Emotionen im Sozialen durch ihre strategische Funktion charakterisiert werden können, dass die emotionalen Äußerungen notwendigerweise Aspekte beinhalten, die typischerweise durch deliberative Prozesse konstituiert werden. Betrachtet man die Analysen zur Scham und zum Schmollen, dann entsteht hier schnell der Eindruck, dass emotionales Verhalten letztlich eine Form zielgerichteten Verhaltens darstellt, wodurch es unter die Kategorie des absichtlichen Handelns subsumiert werden kann. Diese Annahme ist jedoch nur dann zwingend, wenn wir voraussetzen, dass der Gehalt der Intentionalität von Emotionen notwendigerweise propositional verfasst ist.

Bereits der Ansatz von Prinz hat jedoch gezeigt, dass Repräsentationen von Emotionen nicht notwendigerweise begriffliche Eigenschaften haben müssen. Gleichzeitig ist der sehr weite Repräsentationsbegriff von Prinz jedoch ungeeignet, um die Spezifika einer sozial situierten Theorie der Emotionen erklären zu können. Als wesentlich vielversprechender scheint mir demgegenüber der Ansatz zu sein, das emotional relevante Verhalten als körperlich gefühlte Einstellungen zu konzipieren. Zentral hierfür ist die Annahme, dass Emotionen Einstellungen in Bezug auf ein Objekt sind, wobei die Einstellungen dadurch angemessen werden, indem das Objekt eine bestimmte evaluative Eigenschaft repräsentiert. Insofern wird bei der Intentionalität der Emotionen das distinkte Merkmal vom Gehalt auf ihren Modus verlagert.<sup>96</sup>

Diese Annahme besitzt zum gegenwärtigen Zeitpunkt allerdings nur einen geringen Erklärungswert, da noch nicht erläutert wurde, ob es überhaupt ein allgemeines Prinzip gibt, das bestimmt, welche Eigenschaften die entsprechenden Einstellungen besitzen. Hierbei ist es zunächst notwendig, dass wir uns zunächst dem Begriff der Einstellung zuwenden. In den klassischen Theorien zur Intentionalität wird dieser insgesamt recht wenig bedacht. Wie bereits diskutiert, werden intentionale Zustände anhand ihrer formalen Objekte individuiert. Je nachdem, ob wir glauben, wünschen oder hoffen, dass x, wird durch den Modus ein unterschiedlicher Typus von mentalen Zuständen individuiert. Bei Überzeugungen ist dieses Objekt die Wahrheit der entsprechenden Überzeugung, wohingegen bei Wünschen das formale Objekt in der Realisierung eines bestimmten Weltzustandes besteht. Sowohl bei Überzeugungen, als auch bei Wünschen ist

---

<sup>96</sup> Vgl. Deonna u. Teroni: *The Emotions*, S. 76.

der Gehalt des jeweiligen mentalen Zustandes in Form einer Proposition gegeben.<sup>97</sup> Weiterhin kann konstatiert werden, dass es unterschiedliche Typen von Einstellungen gibt: beispielsweise muss zwischen propositionalen und nicht-propositionalen Einstellungen differenziert werden. Beispiele für Letzteres sind episodische Erinnerungen oder sinnliche Vorstellungen. Eine weitere Unterscheidung besteht zwischen okkurrenten und dispositionalen Einstellungen. Zudem können Einstellungen mehr oder weniger auffällige phänomenale Eigenschaften besitzen, wobei es auch solche Einstellungen gibt, die gar keine Phänomenologie besitzen.

Ausgehend von dieser Kategorisierung wird daher im Folgenden der Versuch unternommen, eine genauere Bestimmung von Emotionen als Einstellungen vorzunehmen. Eine charakteristische Eigenschaft von Emotionen besteht zunächst darin, dass diese oftmals nicht auf Propositionen gerichtet sind. Stattdessen handelt es sich bei Emotionen zunächst um episodische Erlebnisse, welche über eine auffällige Phänomenologie verfügen. Aus der bisherigen Darstellung hat sich wiederum ergeben, dass diese Phänomenologie sich am besten mittels des Konzeptes körperlicher Gefühle erfassen lässt. Zudem gilt, dass durch ebendiese Phänomenologie die Beziehung von Emotionen zu ihren evaluativen Eigenschaften hergestellt wird, etwa indem wir eine bestimmte emotional relevante Situation als unangenehm empfinden.<sup>98</sup> Nun stellt sich jedoch die Frage, wie genau die emotionale evaluative Bewertung durch das emotionale Subjekt erfolgt. Kognitivisten gehen diesbezüglich davon aus, dass wir hierzu zwischen dem Körper als physiologischem Objekt und dem Bewusstsein, das auf neurophysiologischen Prozessen superveniert und welches die Bewertung der emotional relevanten Situation vornimmt, unterscheiden müssen. Allerdings suggeriert ein Blick auf die konkrete emotionale Erfahrung, dass diese Unterscheidung kategorial fehlgeleitet ist:

„It seems highly unlikely that affectivity entirely depends on one`s capacity to label, or find the cause for, one`s arousal. One can be in a state of arousal for which one has no immediate explanation, yet this does not imply that this state is affectly neutral. For example, a few days ago I felt groggy and without energy, I inclined toward depression and sadness. Puzzled by my state for a while, I came to think that it might depend on having abruptly drinking coffee. Perhaps I was right, but I was not sure; in any ase, not knowing the cause of my state did not make my bodily state feel affectively neutral. The same could be said if, eventually, I had

---

<sup>97</sup> Vgl. ebd., S.77.

<sup>98</sup> Vgl. ebd., S.77.

come to attribute my state to an »emotional source,« for example to an argument with my friend; before the attribution, I already felt groggy and depressed.“<sup>99</sup>

Colombetti schildert in diesem Zitat zwei Fälle, in denen die affektive Phänomenologie der Emotion unabhängig vom kognitiven Erfassen der emotional relevanten Situation auftritt. Entscheidend ist dabei vor allem, dass die auftretenden Emotionen nicht affektiv neutral waren, obwohl das Subjekt kein Bewusstsein bezüglich des formalen Objekts besaß. Ihrer Ansicht nach besteht der grundlegende Fehler in der traditionellen Auffassung in der Philosophie der Emotionen darin, dass das emotionale Subjekt gewissermaßen in ein abstraktes kognitives Zentrum und dem Körper als Objekt, welcher keine kognitive oder evaluative Funktion erfüllt, fragmentiert wird. Allerdings gibt es zahlreiche Versuche, ein komplexeres Bild vom Zusammenspiel zwischen den körperlichen Prozessen und den kognitiven Bewertungen zu entwickeln. Hierunter fällt etwa die Annahme, dass bei Emotionen das Verhalten, die Erregung und die Bewertung Subsysteme bilden, zwischen denen eine wechselseitige Interaktionsbeziehung besteht. Demnach kann die Erregung etwa die Bewertung einer emotional relevanten Situation beeinflussen. Besonders bedeutsame Formen der Beeinflussung zwischen den Subsystemen sind dabei die Ko-Variation und die Synchronisation. Doch auch ein solches verfeinertes Modell weist Colombetti zufolge einen Konflikt mit der Phänomenologie auf, da die einzelnen Komponenten weiterhin unabhängige Entitäten darstellen und die Bewertung letztlich entkörperlicht vorgenommen wird.<sup>100</sup>

Ihr Gegenentwurf besteht darin, dass körperliche Ereignisse, wie die Erregung oder die jeweiligen Handlungstendenzen, konstitutiv für die Bewertung sind. Unter Bezugnahme auf die leibphänomenologische Tradition geht sie von der Prämisse aus, dass ein intentionales Subjekt die Welt mittels des Körpers wahrnimmt. Dabei gilt weiterhin, dass diese Wahrnehmung immer schon affektiv gefärbt ist. Diese intentionalitätstheoretische Neuausrichtung hat zur Folge, dass die Bewertung der emotional relevanten Situation kein isolierter intellektueller Akt ist, sondern eine Form des Verstehens, die durch die Körperlichkeit vermittelt wird und bei der der Körper die aktuelle Situation färbt. Von diesen Annahmen ausgehend ist es möglich, die emotionale Einstellung nicht als einen bestimmten mentalen Zustand, sondern als *Oberflächenphänomen* zu konzipieren. Hierzu beziehe ich mich auf Überlegungen von Eric Schwitzgebel, welcher das Konzept der Einstellung wie folgt definiert:

---

<sup>99</sup> Colombetti, G.: Enactive Appraisal, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences (6), 2007, S. 534.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., S. 538.

„[T]o have an attitude is primarily, (1) to have a dispositional profile that matches, to an appropriate degree and in appropriate aspects, a stereotype for that attitude, typically grounded in folk psychology, and secondarily, (2) in some cases also meet further attitude specific conditions. To have an attitude, on the account I will recommend here, is mainly a matter of being apt to interact with the world in patterns that ordinarily people would regard as characteristic of having that attitude.“<sup>101</sup>

Demnach erachtet Schwitzgebel für seine Konzeption der Einstellung die Annahme als essentiell, dass eine Bereitschaft vorliegt, auf eine bestimmte Weise mit der Welt zu interagieren. Die Einstellung weist typischerweise die Form eines Musters auf, welches sich in alltagspsychologischen Begriffen beschreiben lässt. Die Grundgedanken dieser Konzeption gehen auf Gilbert Ryle zurück, dessen Ansicht nach der alltägliche Sprachgebrauch über Emotionen sich auf öffentlich beobachtbares Verhalten und nicht auf Turbulenzen im Bewusstseinsstrom bezieht.<sup>102</sup> Entsprechend dieser Konzeption gilt, dass bei Emotionen das entsprechende körperliche Verhalten distinkte Einstellungen repräsentiert, die in Bezug auf ein emotional relevantes Objekt entwickelt werden. Die jeweiligen Einstellungen drücken sich dabei in der Form von Handlungstendenzen aus, wobei der Begriff der Handlungstendenz hier nicht nur intentionale Handlungen, sondern auch basale kognitive Aktivitäten, wie die Fokussierung der Aufmerksamkeit auf ein Objekt oder automatische Handlungen beinhaltet. Von daher erfordern die entsprechenden Repräsentationen von Emotionen keine begrifflich verfassten Gedanken, sondern es sind pragmatische Repräsentationen.<sup>103</sup>

Im Gegensatz zu eindeutig lokalisierbaren körperlichen Gefühlen wie Schmerzzuständen, sind Emotionen damit ein holistischer Typ von körperlicher Bewusstheit, welcher unsere Beziehung zur (sozialen) Welt vermittelt. Emotionen als Einstellungen besitzen folglich zwei notwendige Eigenschaften: (1) das Subjekt ist körperlich der emotional relevanten Situation gewahr und (2) sie reagiert auf die emotional relevante Situation mit Handlungstendenzen, welche einem charakteristischen Profil entsprechen.

---

<sup>101</sup> Schwitzgebel, E.: A Dispositional Approach to Attitudes: Thinking Outside of the Belief Box, in: N. Nottelman (Hrsg.): *Belief*, New York: Palgrave, 2013 S. 75.

<sup>102</sup> Vgl. Ryle, G.: *The Concept of Mind: With an Introduction by Daniel C. Dennett*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002, S. 83.

<sup>103</sup> Vgl. Nanay, B.: *Naturalizing Action Theory*, in: M. Sprevak u. J. Kallestrup (Hrsg.): *New Waves in Philosophy of Mind*, New York: Palgrave, 2014, S. 229ff.

## 2. 7 Zugang zu den Emotionen Anderer

Aus den emotionstheoretischen Überlegungen hat sich ergeben, dass Emotionen inhärente soziale Eigenschaften besitzen. Ein wesentlicher Aspekt war hier, dass sie die Funktion haben, soziale Beziehungen zu verhandeln. Weiterhin hat sich herauskristallisiert, dass der Ausdruck der Emotionen keine natürliche Reaktion darstellt, sondern, dass er wesentlich durch die Rezipienten und durch die strukturellen Eigenschaften des zugrundeliegenden sozialen Kontextes konstituiert wird. Doch selbst wenn man diese Schlussfolgerungen akzeptiert, dann ist damit noch wenig gesagt, im Hinblick auf die Entstehung und die strukturellen Eigenschaften des Phänomens geteilter Emotionalität. So folgt aus der Mitteilung von sozialen Motiven nicht notwendigerweise, dass sich bei den Interaktionspartnern eine Angleichung der affektiven Phänomenologie und der relevanten evaluativen Einstellungen vollzieht. Hierzu müssen weitere Mechanismen hinzukommen. Diese zu identifizieren ist die Aufgabe der folgenden Abschnitte.

Zunächst sind erneut einige Überlegungen begrifflicher Art notwendig. Der erste Faktor, welcher hier relevant ist, bezieht sich darauf, wie Personen überhaupt einen Zugang zu den Emotionen anderer Subjekte erlangen können. Ein Problem, was sich hier stellt, ist das des Fremdpsychischen: wie sich gezeigt hat, setzen sich Emotionen aus einem Bündel von körperlichen und geistigen Prozessen zusammen. Wenn ein Beobachter jedoch verlässliches Wissen darüber erlangen möchte, was eine andere Person fühlt, dann stehen ihm hierfür als Evidenz nur das beobachtbare körperliche Verhalten zur Verfügung. Er muss folglich von dem Verhalten auf die entsprechenden mentalen Zustände schließen. Das Problem des Fremdpsychischen besteht nun darin zu zeigen, wie ein Subjekt zu gerechtfertigten Überzeugungen über das geistige Leben anderer Subjekte gelangen kann.<sup>104</sup>

Auch wenn sich gezeigt hat, dass der körperliche Ausdruck und die Emotion *an sich* keine ontologisch distinkten Kategorien bilden und es auch durchaus Fälle gibt, in denen keine Wissensasymmetrie zwischen der ersten und der dritten Person in Bezug auf das emotionale Erleben angenommen werden muss, so ist es dennoch nicht offensichtlich, dass die Schlussfolgerung durch einen Beobachter verlässlich ist. Hierzu müssen nicht zwingend hypothetische skeptische Szenarien konstruiert werden, sondern es genügt zu betonen, dass

---

<sup>104</sup> Vgl. Avramides, A.: Other Minds, in: B. McLaughlin, A. Beckermann u. S. Walter (Hrsg.): The Oxford Handbook of Philosophy of Mind, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2009, S. 727.

Personen gegenüber ihrer Umwelt häufig darum bemüht sind, ihr wahres emotionales Leben zu kaschieren, sei es, indem andere Emotionen vorgetäuscht werden oder mittels der Regulation der emotionalen Reaktionen.

Daneben ist kennzeichnend für den Zugang zu den Emotionen anderer Subjekte, dass das beobachtende Subjekt durch die beobachteten Emotionen häufig selbst emotional affiziert wird.<sup>105</sup> Wir erfahren das emotionale Leben Anderer in der Regel nicht mit Indifferenz, sondern begegnen diesem selbst mit emotionaler Resonanz. Dies unterscheidet die Wahrnehmung der Emotionen Anderer etwa von konventionellen Fällen des Gedankenlesens (*mindreading*), in denen wir anderen Personen bestimmte Wünsche oder Überzeugungen zuschreiben. Der Grund hierfür ist, dass die emotionale Resonanz und das Gedankenlesen unterschiedliche Effekte haben. Denn während die Zuschreibung von Wünschen und Überzeugungen dazu dient, das Verhalten anderer Personen zu erklären oder vorherzusagen, so scheint es bisweilen oftmals so, dass wir die Emotionen Anderer nicht bloß wahrnehmen, sondern quasi an deren emotionalen Leben partizipieren. Diese Teilnahme drückt sich vornehmlich darin aus, dass wir vergleichbare emotionale Reaktionen entwickeln. Die Trauer eines Freundes macht uns beispielsweise häufig selbst bedrückt. Andererseits kann die emotionale Reaktion bisweilen auch in Argwohn, Wut oder Schadenfreude umschlagen, etwa wenn das beobachtete emotionale Verhalten als besonders unangemessen empfunden wird.

Eine weitere grundsätzliche Frage in Bezug auf den Zugang zu den Emotionen Anderer, bezieht sich darauf, ob es ein spezifisches Vermögen des Geistes gibt, welches hierfür konstitutiv ist oder ob es verschiedene Formen des Zugangs zu den Emotionen anderer gibt, welchen wiederum unterschiedliche intentionale und sub-personale Prozesse als Mechanismen zugrunde liegen. Insbesondere die letztgenannte Alternative wird durch einen Blick auf die Alltagssprache gestützt:

„[W]e know just what someone is feeling, we feel for someone, we feel with them, we empathize, we imagine how they feel, we put ourselves in their shoes, we sympathize, we resonate with their feelings, our heart goes out to them, and so on.“<sup>106</sup>

Die unterschiedlichen sprachlichen Verwendungsweisen verdeutlichen, dass der Zugang zu den

---

<sup>105</sup> Vgl. Goldie: *The Emotions*, S. 176.

<sup>106</sup> Vgl. ebd., S. 176.

Emotionen Anderer diverse Formen annehmen kann: in erster Linie ist hier zu unterscheiden zwischen solchen Prozessen, bei denen wir uns in andere Personen hineinversetzen, bei denen Mitgefühl *für* eine andere Person empfunden wird oder solchen, die eine Korrespondenz der emotionalen Zustände zwischen den involvierten Subjekten hervorbringen. Eine weitere mögliche Unterscheidung kann zwischen einer eher intellektuellen oder einer eher affektiven Form des Zugangs zu den Emotionen Anderer vorgenommen werden. Entsprechend dieser Unterscheidung erscheint es zugleich als sinnvoll, davon auszugehen, dass die unterschiedlichen Formen des Zugangs zu den Emotionen Anderer zugleich unterschiedliche epistemische und normative Anforderungen besitzen.<sup>107</sup> Diese Diversität verdeutlicht jedoch daneben, dass wir es mit einem begrifflichen Minenfeld zu tun haben: denn auch wenn jedes Konzept unterschiedliche Konnotationen aufweist, so bleibt bis dato ungeklärt, wie sie sich klarerweise abgrenzen lassen. Eine solche Klärung soll im Folgenden unternommen werden, wobei ich vornehmlich zwischen drei Formen der emotionalen Bezugnahme unterscheidet: der Gefühlsansteckung, dem Mitgefühl und der Empathie.

### **2.7.1 Die Gefühlsansteckung**

Der wohl bekannteste sub-personale Mechanismus, welcher eine affektive Resonanz zwischen mehreren Subjekten ermöglicht, ist die Gefühlsansteckung. Wie bei kaum einer anderen Form der emotionalen Bezugnahme ist es bei der Gefühlsansteckung notwendig, hier zwischen einem alltagspsychologischen und einem wissenschaftlichen Verständnis des Konzepts zu unterscheiden. Dies verdeutlicht bereits die epidemologische Metaphorik, welche bei diesem Konzept mitschwingt. Insbesondere die alltagspsychologische Konzeption ist sicherlich mitverantwortlich dafür, dass die Rede von kollektiven Emotionen mit negativen Assoziationen verknüpft ist. Das wohl eklatanteste Beispiel hierfür ist die Annahme von Gustav Le Bon, dass Massengefühle vom Individuum quasi hypnotisch Besitz ergreifen.<sup>108</sup> Ungeachtet dieses Vorwurfs lohnt es sich zunächst, das Phänomen der Gefühlsansteckung genauer zu betrachten. Einen ersten Einblick gewährt die folgende Schilderung:

„Coming into a room of frightened people, you may feel frightened yourself, even if you have no idea what is

---

<sup>107</sup> Vgl. ebd., S. 177.

<sup>108</sup> Vgl. Le Bon, G.: Psychologie der Massen, Stuttgart: Kröner Verlag, 15. Aufl., 1982, S. 29ff.

making them so frightened. You and they will have the same feeling, but you will not thereby share their feeling in any way that is relevant to being with them. *Your* fright might even find its object in the people themselves, since their frightened look might look so positively frightening as to make you wish them and their company entirely. For you to share their fright in any way that could constitute or give evidence of your being together with them, your and their fright would have the same object.”<sup>109</sup>

Beobachtet eine Person folglich, dass andere Personen sich in einem bestimmten emotionalen Zustand befinden, dann stellt sich bei ihr ein emotionaler Zustand des gleichen Typs ein. Es kommt daher zu einer emotionalen Konvergenz zwischen den involvierten Personen. Entscheidend ist dabei jedoch, dass dieser Prozess sich unabhängig vom Bewusstsein der emotional angesteckten Person vollzieht. Die Person wird quasi ohne ihr bewusstes Einwirken befallen. Es handelt sich somit um einen passiven Prozess.<sup>110</sup>

Aber so vertraut wie uns das Phänomen ist, so mysteriös erscheint seine Wirkungsweise. Einen philosophiehistorischen Vorläufer des Konzepts der Gefühlsansteckung findet man insbesondere bei David Hume. Hume spricht dabei jedoch nicht von der Gefühlsansteckung, sondern von *Sympathy*. Seine Überlegungen basieren auf der Beobachtung, dass Menschen eine natürliche Neigung besitzen, ihre affektiven Zustände mit anderen in Einklang zu bringen:

„No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own. This is not only conspicuous in children, who implicitly embrace every opinion propos'd to them; but also in men of the greatest judgement and understanding, who find it very difficult to follow their own reason or inclination, in opposition to that of their friends and daily companions. To this principle we ought to ascribe the great uniformity we may observe in the humours and in turn thinking of those of the same nation“<sup>111</sup>

Hume zufolge ist diese Neigung nicht nur bei jungen Kindern zu beobachten, sondern auch bei solchen Erwachsenen, die durchaus dazu in der Lage sind, ihre eigenen Urteile zu bilden, unabhängig davon, ob diese im Einklang mit den Einstellungen ihrer Mitmenschen sind. Die *Sympathy* erachtet Hume infolge dessen als Quelle für die Konvergenz von Überzeugungen und

---

<sup>109</sup> Darwall, S.: Being With, in: Southern Journal of Philosophy 49 (1) 2011, S. 20.

<sup>110</sup> Vgl. Kelly, J., Iannone, N. u. McCarthy, M.: The Function of Shared Affect in Groups, in: C. von Scheve, u. M. Salmela (Hrsg.): Collective Emotions, Oxford: Oxford University Press, 2014, S. 177.

<sup>111</sup> Hume, D.: A Treatise of Human Nature, Oxford: Clarendon, 1978, S. 316.

Werturteilen innerhalb von sozialen Gruppen, Institutionen oder Nationen. Auch wenn Humes Beobachtungen intuitiv sicherlich stichhaltig sind, stellt sich unweigerlich die Frage, welche Mechanismen die *Sympathy* verursachen. Humes Erklärung geht hierbei davon aus, dass sie aus der direkten Begegnung oder Kommunikation mit anderen entsteht, wobei zunächst eine Angleichung des Ausdrucks der affektiven Zustände hervorgebracht wird, welche die Vorstellung (*idea*) des Gefühls übermittelt. Diese Vorstellung konvergiert wiederum in einen entsprechenden Eindruck (*impression*) des Gefühls, so dass das sympathetische Subjekt das Gefühl folglich mit einer ähnlichen Lebendigkeit und Intensität erfährt.<sup>112</sup>

Humes Erklärung für die *Sympathy* ist im Wesentlichen konsistent mit den geläufigen Modellen in der gegenwärtigen psychologischen Forschung. Hier findet insbesondere die Annahme Anklang, dass die Nachahmung (*mimicry*) von beobachtetem Verhalten eine entscheidende Rolle für die Gefühlsansteckung spielt. So wird die Gefühlsansteckung von Hatfield et al. definiert als die Tendenz, automatisch die Gesichtsausdrücke, Stimmlage, Körperhaltung und Bewegungen einer anderen Person nachzuahmen und zu synchronisieren, wodurch die involvierten Personen hinsichtlich ihrer Gefühlszustände konvergieren.<sup>113</sup> Die Gefühlsansteckung ist dementsprechend nicht ein solitärer Mechanismus, sondern sie muss als ein Komplex von sozialen und psychophysischen Aspekten sowie weiteren Verhaltensphänomenen begriffen werden. Insofern ist die Annahme, dass es sich bei der Gefühlsansteckung um einen simplen kausalen Effekt handelt, offensichtlich fehlgeleitet. Diese Vielschichtigkeit ist dabei analog zur Vielschichtigkeit von Emotionen zu verstehen, welche ihrerseits ein Bündel unterschiedlicher Komponenten, wie bewusste Erlebnisse, neurophysiologische und autonome Aktivitäten des Nervensystems und instrumentelles Verhalten beinhalten.<sup>114</sup> Dabei gilt sowohl bei der Gefühlsansteckung, wie auch bei Emotionen, dass zwischen den einzelnen Komponenten eine Interdependenzbeziehung angenommen wird.

Weiterhin gilt, dass die Ansteckung sich auf unterschiedliche Art und Weise vollziehen kann. Zuerst lohnt es sich hier, die einzelnen Nachahmungseffekte genauer zu betrachten. So verweist Hatfield etwa darauf, dass Personen auch spontane Veränderungen von Gesichtsausdrücken anderer Personen, die sie beobachten, auf subtile Weise nachahmen. Weiterhin passen sie sich an

---

<sup>112</sup> Vgl. ebd., S. 317f.

<sup>113</sup> Vgl. Hatfield, E.: Emotional Contagion and Empathy, in: J. Decety (Hrsg.): The Social Neuroscience of Empathy, Cambridge/Ma.: MIT Press, 2009, S. 25.

<sup>114</sup> Vgl. Hatfield, E., Carpenter, M. u. Rapson, R.: Emotional Contagion as A Precursor to Collective Emotions, in: C. von Scheve, u. M. Salmela (Hrsg.): Collective Emotions, Oxford: Oxford University Press, 2014, S. 108

die Stimmlage und an das Sprechtempo ihrer Interaktionspartner an. Diese Anpassung vollzieht sich graduell im Laufe mehrerer Gesprächszyklen. Ähnlich verhält es sich bei der Nachahmung der Körperhaltung und bei Bewegungsmustern. In allen diesen Fällen gilt, dass die Nachahmung sich schneller und komplexer vollzieht, als dass das Subjekt dies bewusst kontrollieren kann.<sup>115</sup>

Aus der bloßen Nachahmung und Synchronisation des Verhaltens lässt sich jedoch nicht notwendigerweise die emotionale Konvergenz zwischen den involvierten Personen folgern. Hierzu bedarf es einer Zusatzannahme, welche die kausale Beziehung zwischen der Nachahmung und Synchronisation des beobachteten Verhaltens und der Hervorbringung der emotionalen Konvergenz spezifiziert. Diese Zusatzannahme besteht für Hatfield darin, dass die Veränderung von physiologischen Prozessen Rückwirkungen auf das emotionale Erleben einer Person haben kann. In diesem Sinne verweist sie insbesondere auf die *Facial-Feedback-Hypothese*, welche ich bereits im Rahmen meiner Überlegungen zum Ausdruck der Emotionen diskutiert habe. Sie beschränkt sich jedoch andererseits nicht auf den Gesichtsausdruck als einzigen kausalen Mechanismus, denn auch die Körperhaltung oder die Stimmlage sind Faktoren, welche zur Hervorbringung von affektiven Zuständen beitragen können.<sup>116</sup>

Die Annahme, dass eine kausale Beziehung zwischen dem körperlichen Verhalten und dem emotionalen Erleben besteht, zeigt daher, dass in Hatfields Konzept der Gefühlsansteckung die Gefühlstheorie von James das Grundgerüst bildet. Aus neurowissenschaftlicher Perspektive wiederum bietet sich für die Gefühlsansteckung die Erklärung an, dass Spiegelneuronen eine direkte Verbindung zwischen Wahrnehmung und Handlung herstellen und dass Personen, wenn sie die Handlung von anderen Personen beobachten, in den gleichen Arealen Neuronen feuern, wie die beobachtete Person. Diese Form von neuronalem Erklärungsmuster kann dabei auch für die Gefühlsansteckung herangezogen werden, indem angenommen wird, dass die Imitation auf der neuronalen Ebene sich auch bei Emotionen vollzieht und die Personen somit von den Emotionen Anderer erfasst werden.<sup>117</sup>

Aufgrund der emotionalen Konvergenz lässt sich die Gefühlsansteckung als rudimentäre Form der Empathie klassifizieren, welche jedoch vom emotional angesteckten Subjekt keine Projektionsleistung in den Standpunkt der anderen Person erfordert. Deshalb ist für die

---

<sup>115</sup> Vgl. ebd., S. 110

<sup>116</sup> Vgl. ebd., S. 110ff.

<sup>117</sup> Vgl. Hatfield: Emotional Contagion and Empathy, S. 25.

Gefühlsansteckung auch eine relative Direktheit des eintretenden Effekts kennzeichnend.<sup>118</sup> Dies impliziert ferner, dass beim emotional angesteckten Subjekt nicht notwendigerweise eine Unterscheidung zwischen dem Ich und dem Anderen vorliegen muss. Dieser Aspekt verdeutlicht auch, warum der Gefühlsansteckung sowohl in der Ontogenese von kleinen Kindern, als auch bei der Entstehung von Gruppenemotionen eine wichtige Funktion zukommen kann. Der letztgenannte Aspekt wird in dieser Arbeit an späterer Stelle genauer thematisiert.

Weiterhin wird das emotional angesteckte Subjekt zwar von den Gefühlszuständen der anderen Personen erfasst, doch dies beinhaltet keine Konvergenz in Hinblick auf den intentionalen Gehalt. So empfindet Person A überschwängliche Freude darüber, dass sein Forschungsantrag bewilligt wurde, wodurch sich bei Person B Gefühle des gleichen Typs einstellen. Person Bs Gefühle werden hierbei lediglich dadurch verursacht, dass sie Person A beobachtet und automatisch gewisse Verhaltensmuster nachahmt. Die Ansteckung vollzieht sich daher auch unabhängig davon, ob Person B davon weiß, welches die Gründe für Person As Freude sind oder ob diese Gründe auch zu Bs Vorteil sind. In dieser Form erscheint das Phänomen der Gefühlsansteckung uns durchaus vertraut: man schlendert in einem melancholischen Gefühlszustand ziellos die Straße entlang, bis man zufällig einer Gruppe feiernder Menschen begegnet. Nachdem man die Gruppe passiert hat, bemerkt man ein Lächeln in seinem Gesicht und eine Aufhellung des Gefühlszustandes, ohne dass sich an der eigenen Situation substantiell etwas geändert hat.

Zusammenfassend lässt sich daher konstatieren, dass die Gefühlsansteckung ein Prozess darstellt, der sich dadurch auszeichnet, dass Personen *unbewusst* Verhaltensweisen von anderen Personen nachahmen und synchronisieren, wobei dieses Verhalten eine Spiegelung der Gefühle des Anderen verursacht, wodurch sie als Konsequenz emotional angesteckt werden.<sup>119</sup> Auch wenn die Gefühlsansteckung gemeinhin mit solchen Emotionen assoziiert wird, die sich durch eine besonders intensive affektive Phänomenologie auszeichnen, erfolgt sie jedoch genauso bei Emotionen, deren affektive Phänomenologie subtiler ist.

Hinsichtlich ihrer funktionalen Eigenschaften betont Stephen Darwall die Bedeutsamkeit der Gefühlsansteckung als Basis für die reziproke Interaktion. Hierzu ist es wichtig, sich die kommunikative Funktion von Nachahmungseffekten zu vergegenwärtigen. So haben Untersuchungen ergeben, dass die Wahrscheinlichkeit der Gefühlsansteckung signifikant davon

---

<sup>118</sup> Vgl. Darwall, S.: Empathy, Sympathy, Care, in: Philosophical Studies 89 (2-3), 1997, S. 264.

<sup>119</sup> Vgl. Hatfield: Emotional Contagion and Empathy, S. 26.

abhängt, ob zwischen den involvierten Personen Augenkontakt besteht. Darwall interpretiert dies so, dass die Gefühlsansteckung keine bloße Kopie der Emotionen hervorruft, sondern vielmehr eine Spiegelung des expressiven Verhaltens bewirkt, welche das emotional ausgedrückte Verhalten nicht nur für das emotional angesteckte, sondern auch für das beobachtete Subjekt erfahrbar macht.<sup>120</sup>

Die Gefühlsansteckung kann somit einen erheblichen Beitrag bezüglich der wechselseitigen Ansprechbarkeit von Personen leisten, die in einer engen räumlich-zeitlichen Beziehung zueinanderstehen. Weiterhin kann die Gefühlsansteckung unbewussten Respekt vermitteln, indem sie Enthusiasmus beim anderen erweckt, etwa wenn Mitmenschen durch sie den Enthusiasmus erfahren können, welchen man für ein bestimmtes Hobby empfindet.<sup>121</sup> Insofern ist die Gefühlsansteckung durchaus eine wichtige motivationale Quelle für die soziale Interaktion. Es ist somit durchaus plausibel, anzunehmen, dass die Gefühlsansteckung eine wichtige konstitutive oder kausale Rolle bei der Hervorbringung von geteilte Emotionen zukommen kann. Allerdings besagt dies noch nicht, ob die Gefühlsansteckung als Mechanismus hierfür auch notwendig oder hinreichend ist. Gegen den letztgenannten Punkt spricht, dass die Gefühlsansteckung zwar erklären kann, wie es zu einer Konvergenz hinsichtlich der affektiven Phänomenologie bei den involvierten Personen kommt. Doch wie sich bereits gezeigt hat, verursacht diese affektive Konvergenz keine Angleichung der relevanten intentionalen Einstellungen. Gegen die Annahme, dass die Gefühlsansteckung als notwendiger Mechanismus für das Teilen von Emotionen dient, lässt sich weiterhin anführen, dass noch nicht geklärt ist, ob es andere Mechanismen gibt, welche für das Teilen von Emotionen vergleichbare Funktionen erfüllen können.

### **2.7.2 Empathie und Mitgefühl**

Neben der Gefühlsansteckung lassen sich noch mindestens zwei weitere Formen der emotionalen Resonanz anführen. Hierbei handelt es sich um das Mitgefühl (*sympathy*) und die Empathie. Beide lassen sich von der Gefühlsansteckung dadurch abgrenzen, dass sie einen intentionalen Gehalt besitzen. Allerdings unterscheiden sich das Mitgefühl und die Empathie hinsichtlich ihres Gehalts, insofern sie unterschiedliche intentionale Objekte haben. Daneben divergieren beide hinsichtlich ihrer affektiven Phänomenologie. Einen ersten Einblick in das

---

<sup>120</sup> Vgl. Darwall: *Empathy, Sympathy, Care*, S. 266.

<sup>121</sup> Vgl. Darwall: *Being With*, S. 20.

Konzept des Mitgeföhls gewährt das folgende Zitat von Darwall:

„It is a feeling or emotion that (a) responds to some apparent threat or obstacle to an individual’s good or well-being, (b) has that individual himself as object, and (c) involves concern for him, and thus for his well-being, for his sake. Seeing the child on the verge of falling, one is concerned for his sake, not just for its (his safety’s) sake, but for *his* sake. One is concerned for *him*. Sympathy for the child is a way of caring for (and about) him. Sympathy for the child is a way of caring for (and about) him.“<sup>122</sup>

Mitgeföhln entwickeln wir demnach dann, wenn wir beobachten, dass das Wohlergehen einer anderen Person bedroht ist. Insofern ist es für das Mitgeföhln essentiell, dass hier ein Anliegen (*concern*) für das Wohlergehen des Anderen vorliegt. Damit lässt sich das Mitgeföhln als eine soziale Emotion bezeichnen, welche eine bestimmte Einstellung zu der beobachteten Person ausdrückt. Hierbei gilt, dass das Mitgeföhln keine Konvergenz hinsichtlich der affektiven Phänomenologie oder des intentionalen Gehalts der Emotionen erfordert. Es kann beispielsweise Mitgeföhln für eine andere Person empfunden werden, ohne dass diese sich ihrer Misere bewusst ist. Man denke hierzu an eine betrunkene Person, welche auf dem Bürgersteig liegt und die aufgrund ihres trunkenen Zustands nicht mitbekommt, dass sie sich in einer misslichen Lage befindet.

Von dieser Konzeption des Mitgeföhls lässt sich wiederum das Konzept der Empathie abgrenzen. Kaum ein anderes Vermögen des menschlichen Geistes hat in den verschiedenen human- und lebenswissenschaftlichen Disziplinen zuletzt so viel Beachtung erfahren, wie die Fähigkeit zur Empathie. Diese Beachtung beschränkt sich jedoch nicht nur auf eine nüchterne Analyse ihrer kognitiven und nicht-kognitiven Konstituenten, sondern Empathie wird zudem mit einer gewissen Emphase als Schlüssel für eine altruistische Gesellschaft betrachtet. Der Biologe Frans de Wal bringt diese Vorstellung folgendermaßen auf den Punkt: „Egoismus ist out, Empathie ist in“<sup>123</sup>.

So wird die Fähigkeit, Empathie mit Anderen zu empfinden, als konstitutiv für unser Vermögen zur moralischen Urteilsbildung und für die Motivation zum altruistischen Handeln erachtet. Das zunehmende Interesse am Konzept der Empathie hat dabei verschiedene Ursachen. Zum einen haben sich in den Neurowissenschaften neuere Erkenntnisse über die grundlegenden neurophysiologischen Mechanismen der Empathie herauskristallisiert. Zum anderen lässt sich das Interesse an der Empathie mit einer zunehmenden Entzauberung des Bildes vom rationalen,

---

<sup>122</sup> Darwall: *Empathy, Sympathy, Care*, S. 261.

<sup>123</sup> de Wal, F. *Das Prinzip Empathie: Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können*, München: Hanser Verlag, 2011, S.

egoistisch handelnden Nutzenmaximierer, welches lange Zeit sowohl in sozialwissenschaftlichen Theorien, als auch in der Moralpsychologie Bestand hatte, begründen.

Doch obgleich die Empathieforschung in den letzten drei Jahrzehnten einen zunehmenden Aufschwung erfahren hat, so besteht hinsichtlich des genauen Verständnisses des Empathiebegriffs weiterhin ein merklicher Dissens. Wirft man einen Blick auf die unterschiedlichen Auffassungen in der Debatte, dann zeigt sich, dass all diese Konzepte lediglich ein lose verbundenes Set von mentalen Zuständen und Prozessen vereint. Dies illustriert Amy Coplan mittels einer Auflistung der häufigsten Annahmen, welche in den gängigen empirischen und philosophischen Theorien zu finden sind:

- 1) "Feeling what someone else feels.
- 2) Caring about someone else.
- 3) Being emotionally affected by someone else's emotions and experiences, though not necessarily experiencing the same emotions
- 4) Imagining oneself in another's situation
- 5) Making inferences about another's mental states
- 6) Some combination of the processes described in (A)-(F)"<sup>124</sup>

Die genannten Prozesse lassen sich dabei in gewisser Hinsicht einerseits in eine Form des intellektuellen Hineinversetzens in das emotionale Erleben einer anderen Person, sowie andererseits als Entwicklung einer affektiven Resonanz auf dessen emotionales Erleben, unterscheiden. Ersichtlich ist jedoch, dass die Empathie, im Gegensatz zur Gefühlsansteckung, häufig eine projektive Komponente beinhaltet. Es ist demnach nicht hinreichend, dass das empathische Subjekt durch die Nachahmung von Mimik und Gestik emotionale Zustände des gleichen Typs hervorbringt. Zusätzlich muss dabei auch eine Projektion in den Standpunkt des anderen Subjekts erfolgen.

Durch welche Mechanismen sich diese Projektion vollzieht, ist gleichwohl höchst umstritten. Traditionellerweise wurde das Feld der Empathieforschung von zwei miteinander konkurrierenden Ansätzen im Bereich der sozialen Kognition beherrscht, die lange Zeit als alternativlos angesehen wurden: die Theory-Theory (TT) sowie die Simulationstheorie (ST). Grob vereinfacht geht die TT

---

<sup>124</sup> Coplan, A.: *Empathy and Mind*, in: P. Goldie u. A. Coplan (Hrsg.): *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2012, S. 4.

davon aus, dass mentale Zustände nicht beobachtbare Entitäten sind und, dass stattdessen zur Wahrnehmung von mentalen Zuständen eine theoretische Einstellung eingenommen werden muss, bei der der Beobachter mittels der Alltagspsychologie (*folk psychology*) Gesetzmäßigkeiten ableitet. In dieser theoretischen Einstellung werden Erklärungen darüber angestellt, was und warum die andere Person etwas tut, glaubt oder empfindet. Dementsprechend ist die TT von der starken These geleitet, dass sowohl der Zugang zu den mentalen Zuständen des Anderen, als auch der zum eigenen mentalen Leben, nur über eine theoretische Einstellung erfolgen kann. Der Zugang einer Person zu den Gedanken eines Anderen vollzieht sich somit auf eine *quasi-wissenschaftliche* Weise. Umstritten ist jedoch, ob diese theoretische Einstellung auf angeborenen kognitiven Fähigkeiten beruht, oder ob sich die entsprechen Fähigkeiten erst im Zuge des menschlichen Entwicklungsprozesses ausbilden.<sup>125</sup>

Eine allgemeine Grundüberzeugung unter Vertretern der Simulationstheorie besteht demgegenüber in der Annahme, dass Imitation konstitutiv für Empathie ist. Die ST geht von der Annahme aus, dass die Quelle unseres Wissens über die mentalen Zustände Anderer darin liegt, dass wir uns in die Situation des Anderen hineinversetzen und uns im Ausgang daran fragen, wie man selbst der Stelle dieser Person denken, fühlen oder handeln würde. Ein weiterer Unterschied im Vergleich zur TT besteht darin, dass beim Simulationsprozess nicht nur Bezug auf kognitive Zustände, sondern auch auf motivationale oder emotionale Quellen genommen wird.<sup>126</sup> Strittig unter Simulationstheoretikern ist dabei bisweilen, ob der Simulationsvorgang impliziter Natur ist oder ob sie vom Beobachter den bewussten Einsatz der Vorstellungskraft erfordert.<sup>127</sup> Proponenten der ersten Position verweisen oft auf die spezifische Leistung von Spiegelneuronen, mittels denen automatisiert auf der sub-personalen Ebene geteilte Repräsentationen zwischen dem empathischen Subjekt und der beobachteten Person aktiviert werden.<sup>128</sup> Entsprechend dieser Annahme besteht eine Kontinuität zwischen der Gefühlsansteckung und der Empathie. Problematisch an dem Konzept der impliziten Imitation ist allerdings, dass es nicht erlaubt, zwischen gewöhnlichem Gedankenlesen, Gefühlsansteckung, Mitgefühl und Empathie hinreichend zu differenzieren.<sup>129</sup> Vertreter einer expliziten Simulation hingegen behaupten, dass unser

---

<sup>125</sup> Vgl. Gallagher, S. u. Zahavi, D.: *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Sciences*, London: Routledge, 2008, S. 172f.

<sup>126</sup> Vgl. ebd., S.174.

<sup>127</sup> Vgl. ebd., S. 172f.

<sup>128</sup> Vgl. Hatfield: *Emotional Contagion and Empathy*, S. 19ff.

<sup>129</sup> Vgl. de Vignemont, F. u. Jacob, P: *What is it Like to Feel Another's Pain?*, in: *Philosophy of Science*, 79 (2), 2012, S. 304.

Verständnis für fremdpsychische Gedanken und Emotionen auf einem introspektiven Zugang zu unserem eigenen Bewusstsein, sowie der Fähigkeit, uns selbst mentale Zustände zuzuschreiben, gründen. So definiert etwa Jane Heal das Konzept der Simulation wie folgt:

„By a simulation of X we shall understand something, Y, which is similar enough to X in its intrinsic nature for tendencies to diachronic development which are inherent to X to have parallels in Y. Hence, given the suitably analogous stimuli or circumstances, their histories unfold in parallel and properties of the one can be read off from properties of the other according to some simple correlation scheme.“<sup>130</sup>

Ein besonders eindrückliches Beispiel für einen solchen Simulationsprozess findet sich in Adam Smiths *The Theory of Moral Sentiments* (1759). Wie schon Hume verwendet Smith zwar den Begriff der *Sympathy*, doch wo Humes Überlegungen deutliche Parallelen zur Gefühlsansteckung aufweisen, handelt es sich bei Smiths Konzept um eine Form der Simulationstheorie *avant la lettre*. Sein Konzept veranschaulicht er dabei anhand der Diskussion eines sadistischen Gedankenexperiments, bei dem der eigene Bruder auf der Folterbank sitzt, das empathische Subjekt aber aufgrund seines eigenen Wohlergehens mittels Vorstellungskraft, wenn auch nur zu einem gewissen Grad, dessen Leiden nachempfinden kann. Hier, so Smith, versetzen wir uns mittels Einbildungskraft in seine Lage, indem wir uns seine Empfindungen vorstellen, so dass wir schließlich die gleichen Qualen erleiden.<sup>131</sup> Das Hineinversetzen in die Situation einer anderen Person und die daraus resultierende Hervorbringung der gleichen affektiven Phänomenologie erachtet Smith als konstitutiv für den empathischen Prozess:

„That is the source of our fellow-feeling for the misery of others, that is by changing places in fancy with the sufferer, that we come to conceive or to be affected by what he feels, may be demonstrated by many obvious observations, if it should not be thought sufficiently evident of itself.“<sup>132</sup>

Bisweilen fraglich bleibt jedoch, ob jede Form der Bezugnahme auf die affektiven Zustände eines Mitmenschen kausal einen empathischen Prozess hervorruft. Tatsächlich führt Smith zunächst einige Beispiele an, die diese Annahme stützen. So verweist er etwa darauf, dass durch

---

<sup>130</sup> Heal, J.: Simulation, Theory, Content, in: P. Carruthers u. P.K. Smith (Hrsg.): *Theories of Theory of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, S. 76

<sup>131</sup> Vgl. Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*, London: Penguin Classics, 2009, S. 6.

<sup>132</sup> Vgl. ebd., S. 14

den Anblick einer schmerzhaften Wunde oder eines Juckreizes einer anderen Person bei uns ein vergleichbarer affektiver Zustand verursacht wird.<sup>133</sup> Ob dieses Beispiel Smiths Behauptungen stützt, ist allerdings unklar. Tatsächlich erfordert es von der beobachtenden Person nur wenig Vorstellungsgabe, damit sich auch bei ihr vergleichbare Gefühlszustände einstellen. Weiterhin ist zweifelhaft, ob es sich bei Schmerzen oder Juckreiz überhaupt über Emotionen in einem strengen Sinne handelt, da umstritten ist, ob die besagten Phänomene überhaupt einen repräsentationalen Gehalt besitzen.

Der Simulationsprozess bewegt sich des Weiteren in einem Spannungsfeld zwischen privater Deutung und qualitativer Übereinstimmung mit den Affekten des Anderen. Dieses Problem wird dadurch verstärkt, dass P2 das Unglück, welches sich bei P1 ereignet hat, häufig aus einem anderen Blickwinkel bewertet. Eine Sportverletzung wird ein begeisterter Triathlet etwa anders erleben, als eine Person, welche sich zu sportlichen Aktivitäten nur mittels Schuldgefühlen motivieren kann. Um daher Korrespondenz zwischen den affektiven Zuständen und dem intentionalen Gehalt der Emotion zu ermöglichen, ergibt sich für P2 die Aufgabe, sich so weit wie möglich die Situation von P1 eigen zu machen:

„In all such cases, that there may be some correspondence of sentiments between the spectator and the person principally concerned, the spectator must, first of all, endeavor, as much as he can, to put himself in the situation of the other, and to bring home to himself every little circumstance of distress which can possibly occur to the sufferer. He must adopt the whole case of his companion with all his minutest incidents; and strive to render as strictly as possible, that imaginary change of situation upon which his sympathy is founded.“<sup>134</sup>

Die Wertschätzung der Emotionen anderer Personen ist zugleich konstitutiv für die Möglichkeit, Transparenz über sich selbst zu erlangen. Smith betont, dass eine Person, die Zeit ihres Lebens in sozialer Isolation gelebt hat, außer Stande ist, ein Verständnis von seinen Emotionen als Objekt von Gedanken, zu entwickeln.<sup>135</sup> Dies verdeutlicht, dass das Gelingen von empathischen Prozessen auch immer vor dem Hintergrund einer geteilten sozialen Praxis zu verstehen ist.

Unabhängig von den konzeptuellen Unterschieden zwischen der TT und der ST, teilen beide

---

<sup>133</sup> Vgl. ebd., S. 35ff.

<sup>134</sup> Ebd., S. 28.

<sup>135</sup> Vgl. Sugden, R.: Beyond Sympathy and Empathy: Adam Smith's Concept of Fellow-Felling, in: Economics and Philosophy (1), 2002, S. 76.

Ansätze dennoch einige Grundannahmen. Sowohl die TT, als auch die ST gehen davon aus, dass bei der Empathie eine Selbst-Anderer-Unterscheidung begrifflich notwendig ist. Das empathische Subjekt versetzt sich somit zwar in die Situation des Anderen, es ist jedoch weiterhin gewahr darüber, dass es sich bei ihm und der beobachteten Person um zwei unterschiedliche Subjekte handelt. Dies hat weiterhin zur Folge, dass zwischen der ersten und der dritten Person eine epistemische Kluft besteht und der Zugang zu den Gedanken anderer Personen nur ausgehend vom eigenen Bewusstsein erfolgen kann. Dieser Auffassung liegt ein internalistisches Modell vom Bewusstsein zugrunde, demzufolge ich unmittelbaren Zugang zu meinen Gedanken habe, wohingegen bei anderen Personen mir der Zugang nur anhand des beobachtbaren körperlichen Verhaltens gegeben ist. Deren mentale Ursachen sind dahingehend für mich nur indirekt erfahrbar.

Diese Grundannahme ist jedoch nicht frei von Komplikationen. Diese hängen in erster Linie mit der Differenz vom erstpersonalen und drittpersonalen Wissen zusammen. Die Schwierigkeit dieses Modells liegt darin, dass es vitiös zirkulär ist, denn wenn ich eine Analogie zwischen meinem Lachen oder Schreien und dem einer anderen Person herzustellen versuche und als Basis bei der anderen Person deren Manifestation durch körperliche Bewegungen heranziehe, dann setze ich bereits voraus, dass dessen Verhalten ein Indikator für dessen Bewusstseinszustände ist.<sup>136</sup>

Doch trotz all der Aufmerksamkeit, welche das Konzept der Empathie in der Philosophie und in zahlreichen empirischen Wissenschaftsdisziplinen erfahren hat, bleibt gleichwohl unklar, wie leistungsfähig das Konzept der Empathie wirklich ist, um die Entstehung von geteilten Emotionen zu erklären. Intuitiv scheint es nahe zu liegen, dass die Empathie hier als ein zentraler Mechanismus involviert ist. Doch inwieweit ist sie tatsächlich eine notwendige oder hinreichende Bedingung dafür, dass verschiedene Personen gemeinsam Emotionen teilen können? Zur Beantwortung dieser Frage beschränke ich mich auf den Aspekt, ob und inwieweit Empathie notwendigerweise eine emotionale Konvergenz zwischen den involvierten Subjekten verursacht. Dies ist insofern bedeutsam, als das sich hier herauskristallisiert, inwiefern durch Empathie geteilte emotionale Erfahrungen ermöglicht werden können.

Hierzu beziehe ich mich auf ein besonders anspruchsvolles Konzept der Empathie, welches von Pierre Jacob, Tania Singer und Frédérique de Vignemont entwickelt wurde. Das Prädikat anspruchsvoll ist hier so zu verstehen, dass Empathie als eine spezifische Fähigkeit begriffen wird, die klarerweise von anderen Formen der sozialen Kognition, wie dem Gedankenlesen, dem

---

<sup>136</sup> Vgl. Gallagher u. Zahavi: *The Phenomenological Mind*, S. 181f.

Mitgefühl oder der Gefühlsansteckung abgegrenzt werden kann. Dies macht es notwendig, dass komplexe kognitive Anforderungen an den Empathiebegriff gestellt werden. Ein Grundgedanke dieses Modells besteht darin, dass eine emotionale Konvergenz essentiell für das Konzept der Empathie ist. Dabei bestimmen sie die Empathie anhand des folgenden Sets von notwendigen und gemeinsam hinreichenden Bedingungen:

„There is empathy if: (i) one is in an affective state; (ii) this state is isomorphic to another person’s state; (iii) this state is elicited by the observation or imagination of another person’s affective state; (iv) one knows that the other person is the source of one’s own affective state.“<sup>137</sup>

Dieses Konzept elaborieren Jacob und de Vignemont anhand von neurophysiologischen Untersuchungen zum stellvertretenden Schmerz (*vicarious pain*), worunter das Phänomen verstanden wird, dass etwa eine Mutter beobachtet, wie ihr Kind Schmerzen empfindet und in Konsequenz dessen die gleichen Schmerzen wie das Kind fühlt. Daher gilt hier, dass das empathische Subjekt affektiv konvergierende Zustände mit dem emotionalen Subjekt entwickelt. Dadurch grenzen Jacob et al. Empathie vom Gedankenlesen dadurch ab, dass beim Letztgenannten keine affektive Resonanz erforderlich ist, sondern es ist hinreichend, dass ein Subjekt dem Anderen bestimmte mentale Zustände zuschreiben kann.

Bezüglich der affektiven Resonanz führen sie weiterhin die Bedingung ein, dass zwischen den relevanten affektiven Zuständen eine interpersonale Ähnlichkeit vorliegen muss. Diese Bedingung dient dazu, die Empathie vom Mitgefühl zu unterscheiden. Overgaard und Zahavi verweisen jedoch darauf, dass diese Abgrenzung nicht notwendigerweise aufrechterhalten werden kann. Wenn ich mich etwa traurig fühle, weil du traurig über etwas bist, dann ist dies eine mitfühlende Reaktion, die jedoch nach Jacob und de Vignemont als Form der Empathie zählt. Gegen diesen Einwand lässt sich erwidern, dass die mitfühlende und die empathische Reaktion zwar identisch im Hinblick auf ihre affektive Phänomenologie sind, sie sich jedoch in Bezug auf ihren intentionalen Gehalt unterscheiden, da im ersten Fall das mitfühlende Subjekt Leid *für* den Anderen empfindet, im letztgenannten Fall empfindet sie hingegen Leid *mit* dem Anderen. Eine Krankenschwester kann dementsprechend Mitleid mit einem kranken Kind empfinden, ihre Empfindungen sind jedoch nicht an die affektiven Zustände des Kindes geknüpft. Zugleich wird nicht spezifiziert, welche

---

<sup>137</sup> de Vignemont, F. u. Singer, T.: The Empathic Brain: How, When and Why?, in: Trends in Cognitive Sciences 10 (10), 2006, S. 435.

Kriterien für die interpersonale Ähnlichkeitsbedingung gelten. Anders ausgedrückt: muss eine Konvergenz hinsichtlich der affektiven Phänomenologie vorliegen oder ist es hinreichend, dass die involvierten Subjekte den gleichen Emotionstyp teilen?<sup>138</sup>

Die dritte Bedingung wiederum besagt, dass eine Kausalbeziehung zwischen den affektiven Zuständen des empathischen Subjekts und denen des beobachteten Subjekts bestehen muss, in dem Sinn, dass Letztere die Erstgenannten verursachen. Diese Bedingung wird von ihnen deshalb als *causal-path-condition* bezeichnet.<sup>139</sup> Dies bedeutet zugleich, dass die jeweiligen affektiven Zustände nicht durch ein gemeinsames Objekt verursacht werden können. Dieser Punkt stellt sicherlich eine Limitation des Empathiebegriffs für die Erklärung von geteilten Emotionen dar, da für diese notwendigerweise gilt, dass hier die Subjekte den gleichen epistemischen Bezugsrahmen teilen. Bei der Empathie wiederum kommt dem beobachteten Subjekt die Rolle des intentionalen Objekts zu. Dies impliziert ferner eine Asymmetrie in der Beziehung zwischen den involvierten Subjekten, denn während beim empathischen Subjekt das Leid durch das Leiden eines Anderen verursacht wird, ist für geteilte Emotionen eine symmetrische Beziehung der involvierten Subjekte kennzeichnend. Dadurch bleibt unklar, inwiefern die Empathie tatsächlich konstitutiv dafür sein kann, dass die involvierten Subjekte emotionale Reaktionen entwickeln, welche nicht nur Ausdruck ihrer personalen Einstellungen sind, sondern bei denen die soziale Gruppe den Bezugsrahmen darstellt.

Die vierte Bedingung hingegen setzt voraus, dass es kein empathisches Verstehen geben kann, solange die empathische Person der beobachteten Person nicht den entsprechenden affektiven Zustand zuschreibt. Insofern ist es hier notwendig, dass auf Seiten des empathischen Subjekts Bewusstsein darüber vorliegt, in welchem affektiven Zustand sich die andere Person befindet, wodurch erneut eine Abgrenzung zur Gefühlsansteckung gewährleistet wird. Die vier Bedingungen aus dem Zitat erweitern sie zudem noch um eine weitere Bedingung, die wiederum etwas aus dem Rahmen fällt. Hier gilt, dass der empathischen Person etwas an den affektiven Erlebnissen der beobachteten Person liegen muss. Für diese Bedingung spricht dabei, dass jemand, der einem anderen Subjekt mit Abneigung gegenübersteht, nicht in der Lage ist, eine entsprechende empathische Reaktion zu entwickeln.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Vgl. Zahavi, D. u. Overgaard, S.: *Empathy Without Isomorphism: A Phenomenological Account*, in: J. Decety (Hrsg.): *Empathy: From Bench to Bedside*, Cambridge/Ma.: MIT Press, 2011, S. 10ff.

<sup>139</sup> Vgl. de Vignemont u. Jacob: *What is it Like to Feel Another's Pain?*, S. 306.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., S. 307.

Indem für empathische Prozesse die Erfüllung aller fünf Bedingungen gewährleistet werden muss, wird sichergestellt, dass Empathie weitaus mehr beinhaltet, als lediglich den affektiven Zustände Anderer gewahr zu sein. Der empathische Prozess wird als *Enactment-Imagination* bezeichnet<sup>141</sup>, was bedeutet, dass er einerseits sub-personal abläuft, jedoch mittels bewusster Aufmerksamkeitssteuerung beeinflusst werden kann und insofern weiterhin der Kontrolle des empathischen Subjekts unterliegt.<sup>142</sup> Folgt man diesem Modell, dann kann die Empathie zwar eine Konvergenz der affektiven Phänomenologie verursachen, allerdings weist die Empathie zugleich einige Eigenschaften auf, welche mit dem Konzept geteilter Emotionen kollidieren. Eine solche ist insbesondere die Anderszentriertheit des intentionalen Gehalts der empathischen Reaktion, welche notwendigerweise eine asymmetrische Beziehung zwischen den involvierten Subjekten zur Folge hat.<sup>143</sup> Hieraus ergibt sich eine doppelte Schwierigkeit: zum einen leistet die Empathie für die Erklärung geteilter Emotionen nicht mehr als das kognitiv weniger anspruchsvolle Konzept der Gefühlsansteckung, zum anderen gibt es bestimmte Aspekte der Empathie, die nicht in ein Modell geteilter Emotionen sinnvoll integriert werden können. Zusammenfassend lässt sich also konstatieren, dass Empathie zwar in einigen Fällen von geteilter Emotionalität auftreten kann und bisweilen vermag die Empathie sicherlich eine wichtige Rolle für das interpersonale Verständnis der Subjekte zu spielen, doch es ist nicht ersichtlich, dass sie einen notwendigen Bestandteil für die Ätiologie von geteilten Emotionen darstellt.

### **3. Gruppen mit einem eigenen Geist – die mentalen Voraussetzungen geteilter Emotionen**

#### **3.1 Die Geteilte-Intentionalitäts-Hypothese**

Bereits in den Abschnitten zur sozialen Situiertheit von Emotionen und zur Empathie hat sich herauskristallisiert, dass sich spätestens in den letzten zwei Dekaden philosophischer und psychologischer Forschung eine Revision des Menschenbildes abzeichnet. Während der Mensch insbesondere in ökonomischen Modellen vornehmlich als nutzenmaximierender Akteur konzipiert wurde, welcher einzig auf der Basis instrumenteller Gründe handelt, rückt nun zunehmend dessen soziale Natur in den Fokus. Neben der Bedeutung der Empathie für das soziale Verstehen und für

---

<sup>141</sup> Vgl. ebd., S. 306.

<sup>142</sup> Vgl. ebd., S. 298.

<sup>143</sup> Vgl. Michael J. u. Fardo, F.: What ( if Anything) is Shared in Pain Empathy? A Critical Discussion of de Vignemont and Jacob`s Theory of the Neural Substrate of Pain Empathy, in: Philosophy of Science 81 (1), 2014, S. 156.

die moralische Urteilsfindung werden dabei zunehmend die spezifischen Formen menschlicher Kooperation in den Blick genommen. Die Leitfrage dieses Unterfangens lässt sich mit den Worten von John Searle pointiert wie folgt artikulieren:

„How can there be an objective world of money, property, marriage, governments, elections, football games, cocktail parties and law courts in a world that consists entirely of physical particles in fields of force, and in which some of these particles are organized into systems that are conscious biological beasts , such as ourselves?“<sup>144</sup>

Mit anderen Worten: was befähigt Menschen im Gegensatz zu nichtmenschlichen Tieren dazu, komplexe Formen von interpersonalen Beziehungen sowie Institutionen zu bilden? Die Komplexität dieser Frage verdeutlicht bereits, dass eine zufriedenstellende Antwort mehrere Faktoren berücksichtigen muss, etwa was soziale Entitäten von nicht-sozialen Entitäten unterscheidet, welche kognitiven Fähigkeiten der Hervorbringung von sozialen Phänomenen zugrunde liegen, welches die motivationalen Faktoren der zwischenmenschlichen Kooperation sind und wie sich die Entwicklung der hierzu relevanten kognitiven Fähigkeiten erklären lässt. Es ist daher offensichtlich, dass eine Untersuchung der zwischenmenschlichen Kooperation notwendigerweise einen gewissen Grad an interdisziplinärem Denken erfordert. Insbesondere dank der Arbeiten des komparativen Psychologen Michael Tomasello und dessen Mitarbeitern hat das Konzept der Geteilten Intentionalität in den letzten Jahren zunehmend Einzug in empirische Studien genommen. Zentral für Tomasellos Forschung ist die Überlegung, dass die Ausbildung der einzigartigen kognitiven Fähigkeiten von Menschen wesentlich aus spezifischen Formen der menschlichen Kooperation hervorgehen. In einem ähnlichen Sinne geht Kim Sterelny davon aus, dass es eine Ko-Evolution des kognitiven Verhaltens von Menschen und dessen kognitiven Fähigkeiten gibt.<sup>145</sup> Menschen sind Tomasello zufolge intrinsisch dazu motiviert, ihre psychologischen Zustände zu teilen. Zwar kooperieren auch andere Tiere miteinander, bspw. verbünden sich Schimpansen in Kämpfen innerhalb der Gruppe oder gegen externe Gegner. Zudem kooperieren sie bei der Jagd oder auf der Suche nach Nahrung. Dennoch unterscheidet sich die Form der Kooperation zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Tieren auf grundlegende Weise. Tomasello illustriert dies

---

<sup>144</sup> Searle: *The Construction of Social Reality*, S. Xii

<sup>145</sup> Vgl. Sterelny, K.: *The Evolved Apprentice: How Evolution Made Humans Unique*, Cambridge/Ma: MIT Press, 2012, S. 73

mit dem folgenden Beispiel:

„The typical scene for chimpanzees, for instance, is that a small travelling party comes upon a fruit tree. Each individual then scrambles up on its own, finds a good place to procure some fruit on its own, grabs one or several pieces on its own, and then separates from the others by a few meters to eat. [...] In stark contrast, human foraging is collaborative in much more fundamental ways. In modern forager societies, individuals produce the vast majority of their daily sustenance collaboratively with others, either immediately through collaborative efforts or via procurers who bring the food back to some central location for sharing.“<sup>146</sup>

So sind auch Schimpansen soziale Wesen, denn sie sind bei der Suche nach Nahrung in Gruppen organisiert. Doch sobald die Nahrung gefunden wird, greift sich jeder von ihnen einige Stücke Obst und entfernt sich daraufhin von den Anderen, um das Obst zu verzehren. Insofern kooperieren die Schimpansen miteinander nur in einem sehr eingeschränkten Sinne. Bei Menschen wiederum ist die Kooperation auf eine wesentlich fundamentalere Weise ausgeprägt, indem der Großteil des Lebensunterhalts in Zusammenarbeit erwirtschaftet wird. Menschen zeichnen sich somit durch eine *ultrasoziale* Lebensform aus, im Sinne einer geteilten Praxis, welche soziale Konventionen, Institutionen und Normen herausbildet.<sup>147</sup> Diese unterschiedlichen Formen der Kooperation gehen dabei auch mit unterschiedlichen kognitiven Fähigkeiten einher, die sich wie folgt charakterisieren lassen:

„Thus, although many animal species can cognitively represent situations and entities at least somewhat abstractly, only humans can conceptualize one and the same situation or entity under differing, even conflicting social perspectives (leading ultimately to some sense of »objectivity«). Further, although many animals make simple causal and intentional references about external events, only humans make socially recursive and self-reflective inferences about others`or their own intentional states. And finally, although many animals monitor their own actions with respect to instrumental success, only humans self-monitor and evaluate their own thinking with respect to the normative perspectives and standards (»reasons«) of others or the group.“<sup>148</sup>

Auch nicht-menschliche Tiere besitzen demnach grundlegende kognitive Fähigkeiten, etwa die Fähigkeit, wenn auch in einem schwächeren Sinne, abstrakte Repräsentationen von Situationen

---

<sup>146</sup> Tomasello, M.: A Natural History of Human Thinking. Cambridge/Ma.:Harvard Univ. Press, 2014, S. 34f.

<sup>147</sup> Vgl. ebd., S. 2

<sup>148</sup> Ebd., S.4

oder Entitäten zu bilden, instrumentelle Ziele zu haben oder kausale Schlussfolgerungen vorzunehmen. Menschen können demgegenüber diese Situationen und Entitäten unter verschiedenen, mitunter inkompatiblen, sozialen Perspektiven betrachten. Sie sind weiterhin in der Lage zum selbstbezüglichen Denken und bewerten ihr Denken und Handeln im Lichte der Standards ihrer Gruppe oder auf der Basis von externen Normen. Dabei hat in der Philosophie und in verschiedenen psychologischen Teildisziplinen zunehmend die Idee Anklang gefunden, dass die Unterschiede zwischen dem Menschen und nicht-menschlichen Tieren auf ein spezifisches Vermögen der Intentionalität, nämlich die Fähigkeit, Absichten, Überzeugungen oder andere intentionale Zustände miteinander zu teilen, zurückführen ist. Insofern wird hier von der Geteilten-Intentionalitäts-Hypothese (GTH) gesprochen. Dieses spezifische Vermögen der Intentionalität hat ontogenetisch seine Wurzeln in einer primitiveren und vorsprachlichen dyadischen Interaktion zwischen einem Kleinkind und dessen Eltern. Im Alter von zwei bis drei Jahren entwickeln die Kinder daraufhin die Fähigkeit zur geteilten Aufmerksamkeit. Unter dem letztgenannten Konzept ist das Phänomen zu verstehen, wenn das Kleinkind gemeinsam mit einem Elternteil seine Aufmerksamkeit auf das gleiche intentionale Objekt richtet und bei beiden zugleich Gewährsein darüber vorliegt, dass der Aufmerksamkeitsfokus geteilt wird. Dieses ontogenetische Modell kann zugleich als Evidenz dafür gewertet werden, dass die spezifischen kognitiven Fähigkeiten des Menschen sich nicht *per se* aus Kultur oder Sprache herleiten lassen.<sup>149</sup>

Die GTH erhebt dabei nicht nur einen ontogenetischen, sondern auch einen essentialistischen Anspruch: das, was den Menschen von nichtmenschlichen Tieren unterscheidet, lässt sich letztlich auf seine Fähigkeit, intentionale Zustände zu teilen, zurückführen.<sup>150</sup> Mit dem Verweis auf ein spezifisches Vermögen der menschlichen Intentionalität wird weiterhin in Bezug auf die Erklärung von sozialen Phänomenen eine (theoretische) Vorentscheidung getroffen, da alternativ die Quelle des Sozialen auch in den Eigenschaften der Sprache oder in der menschlichen Kultur lokalisiert werden könnte. Dementsprechend liegt das Primat in der Debatte zur Geteilten Intentionalität auf den geistigen Fähigkeiten der involvierten Akteure.<sup>151</sup> Aufgrund ihres generellen explanatorischen Anspruchs und ihrer naturalistischen Fundierung erscheint die GTH damit als ein vielversprechender Ausgangspunkt für eine Analyse geteilter Emotionalität. Inwieweit sie

---

<sup>149</sup> Vgl. ebd, S. 2f.

<sup>150</sup> Vgl. Roughley, N.: Human Natures, in: S. Schleidgen, M. Jungert et al. (Hrsg.): Human Nature and Self-Design, Paderborn: Mentis, 2011 S.19

<sup>151</sup> Vgl. Schmid u. Schweikard: Kollektive Intentionalität, S. 13

tatsächlich hierfür notwendig oder hinreichend ist, ist die Leitfrage des folgenden Kapitels.

Dabei trifft die GTH jedoch noch keine konkreten Aussagen bezüglich der Fragen, wie sich die Struktur der geteilten Intentionalität genauer spezifizieren lässt und welche kognitiven Fähigkeiten sie beim intentionalen Subjekt voraussetzt. Wirft man einen ersten Blick auf die vorherrschenden Theorien in der Philosophie, dann wird in der Regel angenommen, dass geteilte Ziele und ein diesbezügliches gemeinsames Wissen Minimalanforderungen für geteilt intentionale Zustände darstellen. Bezüglich der Frage nach den kognitiven Anforderungen wird daneben angenommen, dass die Möglichkeit des Teilens von intentionalen Zuständen notwendigerweise auf die Fähigkeit zur Meta-Repräsentationalität und zum Gedankenlesen (*mindreading*) angewiesen ist. Eine alternative Annahme besteht demgegenüber darin, dass die geteilte Intentionalität konstitutiv für die Entwicklung der besagten kognitiven Fähigkeiten ist. Die Klärung dieser Frage ist vor allem von einem ontogenetischen Gesichtspunkt her von großer Relevanz, denn von ihr hängt ab, ob geteilte Intentionalität auch Kleinkindern, deren Fähigkeiten zur sozialen Kognition noch nicht hinreichend entwickelt sind, attribuiert werden kann.<sup>152</sup> Dieser Problemkomplex soll jedoch an dieser Stelle nicht systematisch ausgeführt werden. Stattdessen fokussiere ich mich auf die Frage nach der Struktur von geteilter Intentionalität. Diese Frage bildet den Ankerpunkt in der jüngeren philosophischen Debatte zur Ontologie des Sozialen.

Bevor ich im Folgenden die Grundzüge dieser Debatte diskutiere, beginne ich mit einigen kurzen Bemerkungen über die Methodik meiner Darstellung: grob vereinfacht wurden die vorherrschenden Theorien von vier Philosophen skizziert: John Searle, Michael Bratman, Margaret Gilbert und Raimo Tuomela. Salopp gesprochen stellen ihre Theorien den *Mainstream* in der entsprechenden philosophischen Debatte dar und sie sind zudem auch Anknüpfungspunkt für die empirische Forschung. Ich werde in meiner Diskussion der verschiedenen Theorien jedoch darauf verzichten, die einzelnen Theorien detailliert zu analysieren, sondern mich vorrangig darauf beschränken, ihre gemeinsamen epistemischen, geisttheoretischen und ontologischen Grundannahmen aufzudecken. Dabei gehe ich gewissermaßen davon aus, dass die besagten Theorien, ungeachtet ihrer mitunter deutlichen Unterschiede in Detailfragen, eine signifikante Schnittmenge von gemeinsamen Annahmen besitzen, welche ich im Folgenden als *Standardauffassung* der geteilten Intentionalität bezeichne. Diese methodische Entscheidung resultiert weniger aus dem Grund persönlicher Präferenzen, sondern sie hängt stattdessen mit der

---

<sup>152</sup> Zu den ontogenetischen Aspekten siehe: Butterfill, S.: Joint Action and Development, in: *Philosophical Quarterly* 61, 2011

Zielsetzung dieses Kapitels zusammen, nämlich die Untersuchung der explanatorischen Leistungsfähigkeit der vorherrschenden Modelle geteilter Intentionalität für die Analyse geteilter Emotionen. Dabei werde ich mein Augenmerk zunächst auf die Theorien von Searle und Bratman fokussieren. Margaret Gilbert hingegen ist die einzige der genannten Philosophen, welche ihr Modell explizit auf das Phänomen kollektiver Schuldgefühle anwendet. Aus diesem Grund wird Gilberts Ansatz nach einer generellen Skizze der Debatte zur geteilten Intentionalität gesondert betrachtet. Raimo Tuomelas Modell wird demgegenüber indirekt an späterer Stelle thematisiert.

### **3. 2 John Searles Theorie kollektiver Intentionalität**

Searles Überlegungen zur kollektiven Intentionalität sind sicherlich in ihrem Einfluss kaum zu unterschätzen. Ein Grund für das generelle Interesse an seinem Ansatz hängt insbesondere mit der Tragweite von dessen Überlegungen für eine Ontologie des Sozialen zusammen. So dient die kollektive Intentionalität bei Searle nicht nur als Explanans für die Analyse von kooperativen Handlungen, sondern sie ist ein essentieller Baustein für die Konstitution institutioneller Tatsachen wie Geld, Eigentum, Regierungen oder Ehen.<sup>153</sup> Ein Grundgedanke von Searle ist es, dass die Erklärung sozialer Phänomene kompatibel mit den basalen Fakten aus der Physik, Chemie oder Biologie sein muss. Mit anderen Worten: eine Theorie kollektiver Intentionalität muss der Tatsache gerecht werden, dass intentionale Zustände neurobiologische Prozesse im Gehirn sind. Diese Annahme darf jedoch nicht damit gleichgesetzt werden, dass Intentionalität selbst auf neurophysiologische Prozesse reduziert werden kann.<sup>154</sup>

Um eine genauere Bestimmung der Struktur kollektiver Intentionalität vorzunehmen, lässt sich Searle von einer Intuition leiten, die sich ihrerseits aus zwei Elementen zusammensetzt. Der erste Teil der Intuition bezieht sich auf die strukturellen Eigenschaften von sozialen Phänomenen: so postuliert Searle, dass sich kollektiv intentionales Verhalten substantiell vom individuell intentionalen Verhalten unterscheidet. Die Plausibilität dieser Annahme stützt er durch eine alltagspsychologische Begründung. Anders ausgedrückt: wer einem Orchester beim Spielen zuschaut, für den wird es evident sein, dass das hier demonstrierte Verhalten wahrnehmbare Unterschiede zu individuellem Verhalten aufweist. Diese Annahme artikuliert er wie folgt:

---

<sup>153</sup> Vgl. Searle: *The Construction of Social Reality*, S. 1.

<sup>154</sup> Vgl. Searle, J.: *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2009, S. 42.

„How, one wants to ask, could there be any group behavior that wasn't just the behavior of the members of the group? After all, there isn't anyone left to behave once all the members of the group have been accounted for. And how could there be any group except what is in the brains of the members of the group? How could there be a »we intend« that wasn't entirely constituted by a series of »I intend« s? You can see that if you imagine an orchestra, a corps de ballet, or a football team. So if there is anything special about collective behavior, it must lie in some special feature of the mental component, in the form of the intentionality.”<sup>155</sup>

Ein philosophisch gehaltvolleres Indiz für die substanziellen Unterschiede von kollektivem und individuell intentionalem Verhalten sieht er wiederum darin gegeben, dass das körperliche Verhalten mehrerer Personen sowohl konstitutiv für individuelle Handlungen, als auch für kollektiv intentionale Handlungen sein kann. In einem Beispiel, welches diese These untermauern soll, rennen mehrere Personen aufgrund des beginnenden Regens zu einer trockenen Unterkunft. Das Verhalten der Personen kann dabei einerseits so interpretiert werden, dass jeder der Personen die individuelle Absicht hat, zu der trockenen Unterkunft zu laufen, wobei die individuellen Absichten in keinerlei Beziehung zum Verhalten der anderen Personen stehen. Andererseits besteht jedoch auch die theoretische Möglichkeit, dass das Verhalten der Personen Teil einer Gruppenchoreographie ist, etwa von einer Schauspielgruppe, womit die individuellen Akte zur Realisierung eines gemeinsamen Ziels beitragen.<sup>156</sup>

Diese einleitenden Überlegungen verdeutlichen die Grundzüge von Searles Konzept kollektiver Intentionalität. Was kollektive Absichten von individuellen Aktivitäten unterscheidet, sind die mentalen Zustände, welche das entsprechende Verhalten verursachen. Demgegenüber ist das beobachtbare Verhalten kein Kriterium dafür, ob etwas gemeinsam oder individuell getan wird. Searle trifft hiermit einige Vorentscheidungen, welche weitreichende ontologische Implikationen besitzen. Bevor diese Implikationen diskutiert werden können, muss allerdings eine weitere Prämisse von seiner Konzeption dargestellt werden, nämlich, dass es sich bei kollektiver Intentionalität um eine Fähigkeit handelt, die Menschen mit anderen sozialen Tieren teilen. Insofern vertritt Searle hier aus anthropologischer Sicht, im Gegensatz zu Tomasello, keine essentialistische These. So führt er an, dass kollektives Verhaltens sich nicht nur auf den Bereich des menschlichen Verhaltens beschränkt und somit auch kognitiv primitivere nicht-menschliche Tiere kollektiv handeln können. Als Beispiel hierfür verweist er etwa auf Vögel, die gemeinsam ein

---

<sup>155</sup> Searle: *Collective Intentions and Actions*, S. 402.

<sup>156</sup> Vgl. ebd., S. 401f.

Nest bauen.<sup>157</sup> Diese Annahme ist sicherlich in zweierlei Hinsicht verblüffend, bedenkt man, dass Searle in seiner allgemeinen Theorie der Intentionalität betont hat, dass intentionale Zustände einen propositionalen verfassten Gehalt besitzen, was wiederum beim Subjekt begriffliche Fähigkeiten voraussetzt. Interessanterweise betont er auch, dass bei Menschen kooperatives Verhalten typischerweise Sprache beinhaltet, dies jedoch keine Notwendigkeit darstellt. So können beispielsweise mehrere Personen ein defektes Auto von der Straße schieben, ohne dass diese sich über die jeweiligen Absichten verständigt haben. Doch auch wenn kollektive Intentionalität bei Menschen nicht explizit eine Koordination durch Sprechakte voraussetzt, so bleiben die notwendigen und hinreichenden Bedingungen offen, die erfüllt werden müssen, damit eine Person zu kollektiv intentionalem Verhalten befähigt ist.

Aus der Annahme, dass kollektiv intentionales Verhalten ein Phänomen *sui generis* ist, ergibt sich allerdings das methodologische Problem, wie sich dieses kollektive Verhalten hinreichend erklären lässt. Dies hängt insbesondere damit zusammen, dass Handlungen gewöhnlicherweise mittels der Bezugnahme auf die intentionalen Zustände der individuellen Akteure erklärt werden und bei kollektivem Verhalten diese individuellen intentionalen Zustände aggregiert werden. Akzeptiert man jedoch den ersten Teil der Intuition, nämlich das kollektives intentionales Verhalten ein Phänomen *sui generis* ist, dann impliziert dies, dass kollektiv intentionales Verhalten nicht durch ein Aggregat individueller intentionaler Zustände erklärt werden kann. Wie lässt sich kollektiv intentionales Verhalten vor dem Hintergrund eines starken ontologischen Individualismus erklären?

An dieser Stelle diskutiert Searle unterschiedliche Strategien, wie sich dieses Problem lösen lässt. Ein möglicher Ausweg aus diesem Dilemma besteht darin, dass sich die kollektive Absicht aus dem Aggregat der individuellen intentionalen Zustände sowie gemeinsames Wissen in Bezug auf den Gehalt der individuellen Absichten ergibt. Einen solchen Ansatz erachtet Searle jedoch als unzulässig, da er leicht durch Gegenbeispiele angefochten werden kann. So führt er etwa das Beispiel von Absolventen einer Wirtschaftsschule an, welche allesamt davon überzeugt sind, dass sie der Gemeinschaft dadurch am meisten nützlich sind, dass sie ihre persönlichen Interessen befolgen, ohne dabei mit anderen Personen zu kooperieren. In diesem Fall werden die Bedingungen des individuellen Beitrags und des gemeinsamen Wissens erfüllt, ohne das hier

---

<sup>157</sup> Vgl. Searle: The Construction of Social Reality, S. 24f.

jedoch bei den involvierten Akteuren eine kollektive Absicht vorhanden ist.<sup>158</sup>

Eine gegenläufige Strategie zu der individualistischen Analyse von kollektivem Verhalten beruht demgegenüber auf der Annahme, dass die kollektive Absicht einem Gruppengeist zugeschrieben werden kann. Zumindest in der Alltagssprache lassen sich hierfür zahlreiche Beispiele anführen, man denke etwa an die Rede vom Mannschaftsgeist im Sport. Solche Ansätze waren insbesondere zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den Sozialwissenschaften weit verbreitet. Ein prominentes Beispiel für eine solche Auffassung stellt Emile Durkheims Konzept des Kollektivbewusstseins dar. Dieser nahm etwa an, dass es Formen des Handelns, Denkens und Fühlens gibt, die supra-individuell sind und die überdies kausale Kraft auf das Individuum ausüben.<sup>159</sup> Searle weist einen solchen Ansatz jedoch dezidiert zurück:

„One tradition is willing to talk about group minds, the collective unconsciousness and so on. I find that this talk is at best mysterious and at worst incoherent.“<sup>160</sup>

Demnach scheitern Erklärungen, welche auf einen Gruppengeist Bezug nehmen daran, dass sie entweder unverständlich oder inkohärent sind. Searle verzichtet jedoch darauf, diese These mit konkreten Beispielen zu unterfüttern, so dass seine Kritik vornehmlich polemisch anmutet. Tatsächlich wiegen Searles Einwände jedoch schwerer. Im Zentrum seiner Kritik liegt insbesondere der Vorwurf, dass die Annahme eines Gruppengeistes unvereinbar mit einer naturalistisch orientierten Metaphysik ist. Aufgrund dessen formuliert Searle die Adäquatheitsbedingung, dass sich eine Gesellschaft einzig aus Individuen zusammensetzt, womit die Annahme eines Gruppengeistes unterminiert wird. Wie bereits angemerkt, hängt diese Annahme vornehmlich damit zusammen, dass jedes Bewusstsein in individuellen Gehirnen lokalisiert werden muss.

Aufgrund der Tatsache, dass das beobachtbare körperliche Verhalten der involvierten Personen weder als notwendige, noch als hinreichende Bedingung dafür gilt, ob es sich bei dem beobachteten Verhalten um individuelle oder kollektiv intentionale Akte handelt, wie auch die Tatsache, dass er holistische Erklärungen zurückweist, sieht sich Searle dazu verleitet, die spezifischen Eigenschaften des kollektiven Verhaltens anhand des Gehalts der relevanten mentalen Zustände bei den individuellen Subjekten zu bestimmen. Diesbezüglich postuliert er, dass es sich

---

<sup>158</sup> Vgl. Searle: *Collective Intentions and Actions*, S. 404f.

<sup>159</sup> Vgl. Durkheim, E.: *Die elementaren Formen des religiösen Erlebens*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2007.

<sup>160</sup> Searle: *Collective Intentions and Actions*, S. 404.

bei kollektiv intentionalem Verhalten um ein primitives bzw. irreduzibles Phänomen handelt, welches einen Gehalt der Form »Wir beabsichtigen, dass x« aufweist. Dabei gilt, dass die formale Struktur dieser Absicht die Form S(p) besitzt. Hierbei steht S für einen bestimmten Typ intentionaler Zustände, wohingegen p für den propositionalen Gehalt steht. Weiterhin gilt, dass sich kollektive Absichten nicht auf die Summe individueller Absichten auf der Seite der involvierten Akteure reduzieren lassen.<sup>161</sup>

Eine weitere Eigenschaft des Gehalts kollektiv intentionaler Zustände ist, dass er fallibel sein muss. So kann ein Subjekt etwa in einer kooperativen Situation davon ausgehen, dass auch bei den anderen Personen eine kollektive Absicht vorliegt, ohne dass dies tatsächlich der Fall ist. Selbst deren faktische Präsenz kann lediglich eine Illusion sein. Entsprechend dieser Auffassung kann eine Person eine Absicht der Form »Wir beabsichtigen, dass p« haben, ohne dass dieses *Wir* faktisch realisiert ist. Diesen Individualismus spitzt er mit dem Verweis auf das berühmte Gedankenexperiment von Hilary Putnam zu, indem er betont, dass auch ein Gehirn im Tank als Träger kollektiv intentionaler Zustände fungieren kann:

„Of course, I take it in such cases that my collective intentionality is in fact shared; I take it in such cases that I am not simply acting alone. But I could have all the intentionality I do even if I am radically mistaken, even if the apparent presence and cooperation of other people is an illusion, even if I am suffering a total hallucination, even if I am a brain in a vat. Collective intentionality in my head can make a purported reference to other members of a collective independently of the question whether or not there actually are such members.“<sup>162</sup>

So gilt, dass Absichten kausal selbstbezüglich sind, was bedeutet, dass es zu den Erfüllungsbedingungen gehört, dass der relevante mentale Zustand selbst ein physikalisches Ereignis des Typs verursachen muss, welcher in den Erfüllungsbedingungen repräsentiert wird. Übertragen auf kollektive Absichten ergibt sich nun die Schwierigkeit, dass unklar ist, inwieweit diese überhaupt über kausale Kraft verfügen: selbst wenn ein Akteur beabsichtigt, dass er zusammen mit anderen Personen eine bestimmte Handlung ausführt, so können von ihm nur physikalische Ereignisse verursacht werden, die sein eigener Körper ausführen kann. Bei kollektiven Handlungen hängt die erfolgreiche Realisierung eines Ziels somit auch wesentlich vom Beitrag der anderen Akteure ab. Auch gilt, dass bei kollektiven Handlungen die Absichten der

---

<sup>161</sup> Vgl. ebd., S. 401.

<sup>162</sup> Ebd., S. 406f

einzelnen Personen häufig in ihrem Gehalt variieren. In einem Orchester, das ein bestimmtes Stück x aufführt, genügt es nicht, dass jedes seiner Mitglieder eine Absicht mit dem Gehalt »Wir beabsichtigen, Stück x zu spielen« hat, sondern jedes Mitglied benötigt weiterhin auch Absichten, deren Gehalt ihren individuellen Beitrag zur Realisierung des gemeinsamen Ziels bestimmen.

Die Lösung sieht Searle darin, dass die Zweck-Mittel-Beziehung von kollektiven Absichten in individuellen Handlungen kulminiert. Dabei spielt die individuelle Handlung die Rolle des Mittels zum Zweck. Wenn zwei Personen etwa beabsichtigen, gemeinsam eine Sauce Hollandaise anzurühren, dann ist es notwendig, dass eine Person die Sauce rührt, während die andere das Öl hinzufügt. In diesem Fall liegt weiterhin bei den individuellen Personen eine kollektive Absicht vor, da sie beabsichtigen, gemeinsam ein bestimmtes Ziel zu realisieren. Einzig wird dieses durch ihren individuellen Beitrag realisiert.<sup>163</sup>

Seine Überlegungen zum Gehalt und zur kausalen Wirksamkeit von kollektiv intentionalem Verhalten verknüpft er mit der Zusatzannahme, dass kollektive Intentionalität, wie auch individuelle Intentionalität, auf einen vor-intentionalen Hintergrund von mentalen Fähigkeiten, die selbst jedoch keine repräsentationalen Eigenschaften besitzen, angewiesen ist. Zu diesen vor-intentionalen Eigenschaften gehört etwa ein Sinn dafür, dass eine andere Person als aktueller oder potenzieller Kooperationspartner fungieren kann. Weiterhin setzt die Möglichkeit kollektiven Verhaltens voraus, dass die Mitglieder einer Gruppe ein Gemeinschaftsgefühl (*sense of community*) besitzen. Dementsprechend kann eine Sportmannschaft oder ein Orchester ein vor-intentionales Wir-Gefühl besitzen. Gleichwohl verzichtet Searle auf eine genauere Bestimmung der kausalen Rolle des vor-intentionalen Hintergrunds. Eine minimale Eigenschaft, welche er ihm zuschreibt, besteht darin, dass er konstitutiv für das Handlungsvermögen der Akteure ist. Nur dadurch, dass ein Subjekt eine andere Person als potenziellen Kooperationspartner wahrnimmt, wird es ihr erst möglich, mit ihr kooperative Absichten zu bilden. Insbesondere die Rede vom Gemeinschaftssinn suggeriert zudem die Möglichkeit, dass diese eine affektive Struktur aufweisen, etwa indem die Mitglieder einer sozialen Gruppe hinsichtlich ihrer affektiven Dispositionen konvergieren. Dies ist insofern höchst interessant, da sich hier die Möglichkeit bietet, Emotionen in Searles Theorie zu integrieren, selbst wenn diesen hier keine unmittelbare kausale Kraft auf das Verhalten der sozialen Gruppe attribuiert werden kann.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Vgl. ebd., S. 408ff.

<sup>164</sup> Vgl. ebd., S. 413f.

### 3.3 Michael Bratmans Plänethorie des gemeinsamen Handelns

Das Grundgerüst von von Michael Bratmans Theorie der geteilten Absichten bildet dessen Plänethorie. Entsprechend der Plänethorie sind Absichten von individuellen Akteuren Planzustände, die es uns ermöglichen, zeitübergreifende und komplexe Handlungen zu koordinieren und zu organisieren. Aus methodischer Sicht weist Bratmans Ansatz deutliche Parallelen zu Searles Ansatz auf: so liegt der Fokus von Bratman auf der Begriffsanalyse und er diskutiert seine Theorie anhand von sehr basalen gemeinsamen Handlungen, wie etwa dem Fall von zwei Personen, welche beabsichtigen, gemeinsam einen Zaun anzustreichen. Weiterhin gilt, dass zwischen den Akteuren eine egalitäre Beziehung besteht und ihr Handeln frei von externem Zwang ist.

Um die Spezifika der Plänethorie zu verstehen, ist es wichtig anzumerken, dass die Deliberation über Absichten und die Koordination und Organisation von komplexen zeitübergreifenden Handlungen für einen Akteur immer mit gewissen kognitiven Kosten verbunden ist. Pläne können nicht beliebig revidiert werden und daher besteht für einen Akteur die Notwendigkeit, dass die Pläne Gesichtspunkte der Gegenwart und der Zukunft beinhalten, die hinreichend konsistent und detailliert genug sind, um eine effiziente Akteurschaft zu ermöglichen.<sup>165</sup> Diese Planzustände stehen in einer engen Beziehung zu Wünschen, Überzeugungen oder Werturteilen, sie sind jedoch nicht mit ihnen identisch. Als Grund hierfür führt Bratman an, dass Planzustände an spezifische Normen der Zweck-Mittel-Kohärenz und der Konsistenz geknüpft sind.

Bratmans Ansicht zufolge leiten sich die grundlegenden Formen der gemeinsamen Interaktion aus der Fähigkeit von individuellen Akteuren ab, Pläne für zukünftige Handlungen zu bilden. Zwischen diesen individuellen Plänen und den entsprechenden gemeinsamen Absichten besteht dabei eine Kontinuitätsbeziehung. Anders ausgedrückt: als Menschen, die in Gesellschaften organisiert sind, ist es notwendig, dass unsere Pläne mit denen unserer Mitmenschen vereinbar sind. Weiterhin ist es in vielen Fällen notwendig, dass wir kooperieren. Insofern lässt sich hier ein erster substanzieller Unterschied zu Searle feststellen, da für Bratman die spezifischen Formen der Sozialität nicht durch irreduzible Wir-Absichten, aber auch nicht durch ein Gruppensubjekt konstituiert werden:

„[M]y conjecture here is that versions of these planning structures are also important part of basic forms of

---

<sup>165</sup> Vgl. Bratman, M: Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2014, S. 15.

sociality. When we make a fresco together, or dance together, or converse together, or sing together, or build together, or experiment together, or run a give-and go together, or put on a play together, our activities are shared in ways that, in central cases, deeply involve such planning structures. At the bottom of our capacities both of distinctive forms of temporally extended agency and for distinctive forms of social agency is our capacity for planning agency."<sup>166</sup>

Diese individualistische Ausrichtung ist sicherlich einer der Gründe für die Popularität von Bratmans Theorie, insbesondere auch in den empirischen Disziplinen, da sie scheinbar ohne starke metaphysische Annahmen auskommt. Bratman vertritt die Auffassung, dass sich sämtliche Elemente, die für soziale Akteurschaft zentral sind, aus dem Gehalt der individuellen Absichten ableiten lassen. Aus diesem Grund lassen sich die entsprechenden geteilten Absichten weitestgehend individualistisch begreifen.

Doch was genau erachtet Bratman nun als essentiell dafür, dass zwei oder mehrere Akteure etwas gemeinsam tun? Zur Beantwortung dieser Frage spielt er unterschiedliche Modelle durch. Zunächst diskutiert er eine stark individualistische Lösung. So könnte man zunächst annehmen, dass die beteiligten Personen individuelle Absichten haben, deren Absichten jedoch den gleichen Gehalt besitzen. Ein gemeinsamer Spaziergang von zwei Akteuren würde hiernach also durch zwei individuelle Absichten verursacht, welche jeweils den Gehalt haben »Ich beabsichtige, dass ich spazieren gehe«. Dieses Konzept weist Bratman jedoch zurück, da in diesem Fall genauso gut zwei fremde Personen nebeneinander spazieren können. Eine weitere Möglichkeit sieht er darin, dass jeder der individuellen Akteure das Werturteil hat, dass es am besten wäre, zusammen spazieren zu gehen. Doch auch diese Annahme erweist sich als nicht hinreichend, da aus den Urteilen nicht folgt, dass die Akteure faktisch beschlossen haben, entsprechend des Urteils gemeinsam zu handeln. Die beiden Akteure könnten folglich denken, dass es lohnenswert ist, gemeinsam spazieren zu gehen, ohne dass hieraus die Motivation folgt, es auch faktisch zu tun.<sup>167</sup>

Ein weiteres Problem sieht er darin, dass diese Konzeption die Möglichkeit unterbindet, dass Akteure gemeinsam handeln, obgleich zwischen den Akteuren Uneinigkeit besteht. So gibt es zahlreiche Fälle, in denen Personen kooperieren, wobei die Gründe für diese Kooperation bei den einzelnen Akteuren jedoch sehr unterschiedlich sein können. Beim gemeinsamen Spaziergang kann

---

<sup>166</sup> Ebd., S. 4

<sup>167</sup> Vgl. Bratman, M.: Geteiltes kooperatives Handeln, in: H.B. Schmid u. D. Schweikard (Hrsg.): Kollektive Intentionalität: Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2009, S.178ff.

Person A etwa der Grund vorliegen, dass sie sich gerne sportlich betätigen möchte, wobei Person B sich von dem gemeinsamen Spaziergang ein anregendes Gespräch erhofft. Diese beiden Modelle werden folglich von ihm verworfen.

Seine Theorie des gemeinsamen Handelns setzt sich im Wesentlichen aus drei Bausteinen zusammen.<sup>168</sup> Hinsichtlich des Gehalts der geteilten Absichten postuliert Bratman, dass sie die Form »Ich beabsichtige, dass wir G« haben, wobei G für eine gemeinsame Handlung steht. Dass jeder involvierte Akteur eine solche individuelle Absicht hat, stellt dabei eine notwendige Bedingung für gemeinsames Handeln dar. Allerdings ist es für gemeinsame Handlungen nicht hinreichend, dass zwei Akteure individuelle Absichten mit dem gleichen Ziel haben. Eine weitere Bedingung besteht darin, dass bei den involvierten Akteuren gemeinsames Wissen hinsichtlich dessen, was sie glauben, dass die anderen Akteure tun, vorliegt. Diese Bedingung hängt damit zusammen, dass bei gemeinsamen Handlungen die Erfüllung des Ziels wesentlich davon abhängt, dass auch die anderen beteiligten Akteure ihren Beitrag leisten. Allerdings verzichtet Bratman darauf, eine genauere Konzeption des gemeinsamen Wissens zu entwickeln. Dennoch ist ersichtlich, dass er kognitiv sehr hohe Eintrittshürden für die Möglichkeit des gemeinsamen Handelns formuliert, welche etwa die Partizipation von kleinen Kindern, denen besagte kognitive Fähigkeiten fehlen, ausschließt.<sup>169</sup> Dies ist aus einer alltagspsychologischen Sicht nicht unproblematisch, da zumindest intuitiv wenig dagegen spricht, dass gemeinsame Spielen mit Kindern als Fall von *gemeinsamen* Handeln zu klassifizieren. Abseits von ontogenetischen Fragestellungen ergibt sich durch die hohen kognitiven Anforderungen auch das Problem, solche kooperativen Handlungen zu erklären, welche gewissermaßen spontan erfolgen. Diesbezüglich könnte man etwa an zwei hilfsbereite Passanten denken, welche zu einer älteren Frau eilen, um ihr beim Aufheben der Lebensmittel aus einer gerissenen Einkaufstüte zu helfen.

Doch auch wenn die ersten beiden Bedingungen erfüllt werden, dann ist dies weiterhin nicht hinreichend für gemeinsame kooperative Handlungen. Um dies zu veranschaulichen, wandle ich zunächst das Beispiel des gemeinsamen Spaziergangs leicht ab, so dass die Akteure beabsichtigen, gemeinsam ins Kino zu gehen. Wie bereits angemerkt, können den jeweiligen Absichten unterschiedliche personale Sub-Pläne zugrunde liegen. Nehmen wir also an, dass jeder der involvierten Akteure beabsichtigt, gemeinsam einen anderen Film zu gucken, wobei gemeinsames

---

<sup>168</sup> Zu den Bausteinen von Bratmans Theorie des kooperativen Handelns vgl. Bratman: Shared Agency, Kap. II. Die folgende Darstellung bezieht sich vornehmlich auf Überlegungen aus diesem Kapitel.

<sup>169</sup> 169 Eine grundsätzliche Kritik am Intellektualismus von Bratmans Theorie findet sich bei Tollefsen, D.: Let's Pretend! Joint Action and Young Children, in: Philosophy of the Social Sciences, 35 (1), 2005.

Wissen hinsichtlich der abweichenden Präferenzen vorliegt, dann würden in diesem Fall, aufgrund der unterschiedlichen personalen Sub-Pläne, die geteilten Absichten das gemeinsame Handeln nicht mehr erfolgreich koordinieren können. Um Fälle dieser Art zu verhindern, ist Bratman gezwungen, zusätzliche Bedingungen einzuführen, welche die Kohärenz und Konsistenz der jeweiligen Subpläne gewährleisten sollen. Deshalb postuliert er, dass die jeweiligen Absichten und Sub-Pläne ineinandergreifen (*to mesh*) müssen.

Eine weitere Bedingung hinsichtlich des Gehaltes der geteilten Absichten besteht wiederum darin, dass die involvierten Akteure dazu disponiert sind, sich gegenseitig zu unterstützen. Diese Bedingung darf jedoch nicht in dem Sinne interpretiert werden, als dass Bratman hier voraussetzt, dass zwischen ihnen ein soziales Band gebildet wird und die Akteure sich folglich zu altruistischem Verhalten verpflichten. Stattdessen leitet sich diese Bedingung aus dem Gehalt der geteilten Absichten ab, indem die Verpflichtung zur wechselseitigen Unterstützung gewährleisten soll, dass jeder der involvierten Akteure in der Lage ist, ihre entsprechenden Aufgaben zur Realisierung des gemeinsamen Ziels zu erfüllen. Insgesamt lassen sich daher die folgenden notwendigen und zusammengenommen hinreichenden Bedingungen für gemeinsames Handeln anführen:

- 1) *Mutual responsiveness*: In SCA each participating agent attempts to be responsive to the intentions and actions of the other, knowing that the other is attempting to be similarly responsive. Each seeks to guide his behavior with an eye to the behavior of the other, knowing that the other seeks to do likewise.
- 2) *Commitment to the joint activity*: In SCA the participants each have an appropriate commitment (though perhaps for different reasons) to the joint activity, and their mutual responsiveness is the pursuit of this commitment.
- 3) *Commitment to mutual support*: In SCA each agent is committed to supporting the efforts of the other play her role in the joint activity.... These commitments to support each other put us into a position to perform the joint activity successfully even if we each need help in certain ways.<sup>170</sup>

Sozialität entsteht für Bratman folglich dadurch, dass durch gemeinsame Aktivitäten, die durch die Verflechtung und Interdependenz von individuellen Planzuständen, sowie der Disposition zur gegenseitigen Unterstützung, erklärt werden. Diese Bedingungen erscheinen als durchaus plausibel, um gemeinsame Handlungen zu erklären, welchen eine eingeschränkte Anzahl von

---

<sup>170</sup> Bratman, M: Shared Cooperative Activity, in: Ders.: Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, S. 94f.

Akteuren zugrunde liegt und die sich über einen begrenzten zeitlichen Rahmen erstrecken. Der gemeinsame Spaziergang oder das Anstreichen eines Zauns stellt an die involvierten Akteure überschaubare epistemische Anforderungen. Allerdings ergeben sich für die Theorie Schwierigkeiten, sobald man diese auf Fälle von gemeinsamen Handlungen überträgt, welche aufgrund der individuellen Aufgaben der Akteure, der zeitlichen Ausdehnung oder der Anzahl der Akteure wesentlich komplexere koordinative Anforderungen besitzen. Anders als bei Konzepten von geteilter Intentionalität, welche von den Subjekten eine distinkte Wir-Einstellung verlangen, muss Bratman zeigen, wie in solchen Fällen die Kohärenz und Konsistenz der individuellen Absichten gewährleistet ist. An dieser Stelle zeigt sich, dass Bratman sich zwar nicht zu einem spekulativen metaphysischen Überbau verpflichtet, jedoch mittels anspruchsvoller Rationalitätsnormen erklären muss, wodurch das soziale Band der Gruppe hergestellt wird.

Dieses Problem hat dazu geführt, dass Bratman seine Theorie des gemeinsamen Handelns um einige zusätzliche Aspekte ergänzen musste. Eine diesbezüglich zentrale Idee besteht in der Annahme, dass die Persistenz einer Gruppe durch die *Quasi-Locksche* Struktur des Handlungsvermögens ermöglicht wird. Dies ist wie folgt zu verstehen: Bratman nimmt an, dass beim gemeinsamen Handeln die intentionalen Zustände der individuellen Akteure sowohl hinsichtlich des Gehalts, als auch hinsichtlich ihrer zeitlichen Struktur so eng miteinander verflochten sind, dass sich diesbezüglich ein stabiles Muster herausbildet. Diese Quasi-Locksche Struktur erachtet er als analog zum individuellen Handlungsvermögen, wobei er betont, dass die zeitliche Dauer von sozialen Gruppen in der Regel nur begrenzt ist. Eine weitere Einschränkung wiederum bezieht sich darauf, dass die Quasi-Locksche Struktur auf der sozialen Ebene nicht impliziert, dass es spezifische Bewusstseinszustände oder einen privilegierten Zugang zu vergangenen oder zukünftigen Erlebnissen von anderen Akteuren gibt. An dieser Stelle weicht der Ansatz dezidiert von der Lockschen Kontinuitätsthese des Bewusstseins ab.<sup>171</sup>

Eine weitere Modifikation von Bratmans Ansatz besteht in der Annahme, dass es für die gelingende Deliberation notwendig ist, dass die Mitglieder sich zu konvergierenden Gewichtungen (*weights*) von Handlungsabsichten verpflichten. Ein Forschungsteam muss sich etwa darüber einig sein, welche Prinzipien leitend für ihre Forschung sein sollen. Es ist jedoch wichtig, anzumerken, dass die Rede von konvergierenden Gewichtungen nicht damit gleichgesetzt werden darf, dass die Gruppenmitglieder sich zu konvergierenden Werturteilen verpflichten. So weist der Begriff der

---

<sup>171</sup> Vgl. Bratman: Shared Agency, S. 97f.

Gewichtung Bratman zufolge substanzielle Unterschiede zum Konzept des Werturteils auf. Vor allem ist hier anzuführen, dass Werturteile nicht notwendigerweise eine entsprechende Handlungsmotivation implizieren. Die Forscher können etwa alle die Idee von unabhängiger Wissenschaft wertschätzen, wobei sie dann dennoch nur über solche Themen arbeiten, welche Ruhm oder Drittmittel versprechen. Demgegenüber handelt es sich bei Gewichtungen um eine Priorisierung von Handlungsabsichten. Werturteile können jedoch konstitutiv für die Gewichtung von Absichten sein. Dabei gilt jedoch, dass konvergierende Gewichtungen nicht notwendigerweise konvergierende Werturteile implizieren. Die Gewichtung einer bestimmten Forschungsausrichtung kann bei Person A durch die Wertschätzung von wissenschaftlichen Ruhm begründet sein, wohingegen Person B sich auf das Projekt verpflichtet, weil er sich dadurch bessere Chancen auf eine langfristige Anstellung erhofft.<sup>172</sup> Insofern lässt sich konstatieren, dass Gewichtungen an Normen der instrumentellen Rationalität geknüpft sind.

Die Darstellung macht ersichtlich, dass Emotionen, ähnlich wie bei Searle, keine substanzielle Rolle in Bratmans Theorie des gemeinsamen Handelns spielen. Hierfür lassen sich insbesondere zwei Faktoren ausmachen: einerseits fokussiert sich Bratman sehr stark auf die rationalen und epistemischen Bedingungen von geteilten Absichten, andererseits weist er die Möglichkeit zurück, dass gemeinsame Aktivitäten auch spezifische phänomenale Eigenschaften besitzen, welche für das Verständnis von gemeinsamen Aktivitäten relevant sind. Insofern man folglich Emotionen in den Bratmanschen Theorierahmen integrieren möchte, dann ist es notwendig, dass diese so konzipiert werden, dass sie sich in das Wunsch-Überzeugungs-Schema integrieren lassen. Dies hätte aber wiederum ein sehr eingeschränktes Konzept von Emotionen zur Folge. So besteht in Bratmans Modell lediglich die Möglichkeit, dass Emotionen eine motivationale Rolle für die Werte oder Gewichtungen der Akteure spielen. Insofern wären Emotionen, ähnlich wie bei Searle, Teil des vor-intentionalen Hintergrunds oder akzidentielle motivationale Zustände. Zugleich wird dadurch jedoch auch ersichtlich, dass sowohl mit der Theorie Searles, als auch mit der Bratmans keine systematische Analyse von geteilter emotionaler Erfahrung möglich ist.

---

<sup>172</sup> Vgl. ebd., S. 136.

### 3.4 Margaret Gilberts Theorie kollektiver Schuldgefühle

Anders als Searle und Bratman beschränkt sich Gilbert nicht auf die Analyse simpler kooperativer Handlungen, sondern sie wendet ihren Ansatz auch auf moralphilosophische Fragestellungen an, etwa auf die Frage über die moralische Verantwortlichkeit von Gruppen, Nationen oder Institutionen. Diese Fragestellung beleuchtet sie anhand des Phänomens kollektiver Schuldgefühle. Dies ist für eine Analyse der Struktur geteilter Emotionen insofern relevant, als es sich bei Schuldgefühlen um ein moralisches Gefühl handelt, welches sich durch eine besonders vielschichtige Semantik auszeichnet. Wichtig hierbei ist zunächst anzumerken, dass von Schuld in einem objektiven und einem subjektiven Sinne gesprochen werden kann, wobei im ersten Fall die Schuld auf ein faktisches legales oder moralisches Fehlverhalten verweist, das jedoch nicht notwendigerweise ein entsprechendes Bewusstsein bezüglich des Fehlverhaltens auf der Seite des Täters voraussetzt. Die Rede von der Schuld im subjektiven Sinne bezieht sich wiederum auf Überzeugungen auf der Seite des Subjekts. Die Empfindung von Schuldgefühlen erfordert, dass das Subjekt glaubt, dass es für die entsprechende Handlung verantwortlich ist, beispielsweise wenn der Täter die moralische Falschheit seiner Handlungen bestreitet. Somit gilt, dass die Zuschreibung von Schuldgefühlen nur auf Schuld in einem subjektiven Sinne berechtigt ist.<sup>173</sup>

Dabei können Schuldgefühle jedoch auch empfunden werden, ohne dass faktisch etwas Falsches getan wurde. Dies tritt vor allem dann auf, wenn zu den faktisch schuldigen Personen eine enge interpersonale Beziehung besteht. So können Eltern stellvertretend Schuld für die Handlungen ihrer Kinder empfinden. Bemerkenswert ist dabei, dass, obwohl sie nicht für die Fehlhandlungen verantwortlich sind, die Praxis der stellvertretenden Empfindung von Schuldgefühlen nicht als unangemessen betrachtet wird.<sup>174</sup>

Interessant ist weiterhin, dass der Attributivsatz »x empfindet Schuldgefühle« von der Oberflächengrammatik her zwar als deskriptive Aussage klassifiziert werden kann, dabei aber zugleich zahlreiche normative Implikationen besitzt. So haben die Schuldgefühle für das Subjekt eine selbstevaluative Funktion. Daneben können in sozialen, legalen oder moralischen Kontexten Schuldgefühle eingefordert werden. Akzeptiert man die Prämisse, dass Sollen Können impliziert, dann folgt daraus, dass Subjekte zugleich Kontrolle über ihre affektiven Zustände haben und daher das Empfinden von Schuldgefühlen beabsichtigen können.<sup>175</sup> In sozialen Kontexten kommt

---

<sup>173</sup> Vgl. Kontzelman Ziv, A.: Collective Guilt Feelings Revisited, in: *Dialectica* 61 (3), 2007, S. 471.

<sup>174</sup> Vgl. ebd., S.471f.

<sup>175</sup> Vgl. ebd., S. 472.

Schuldgefühlen zudem insofern eine wichtige Bedeutung zu, als dass sie gewissermaßen für die Authentizität des Schuldeingeständnisses bürgen.<sup>176</sup>

Neben der Überzeugungskomponente ist zudem auch eine bestimmte affektive Phänomenologie charakteristisch für Schuldgefühle, man denke etwa an die Empfindung von Gewissensbissen, Pein, Reue oder Scham. Die Relevanz von Schuldgefühlen ergibt sich dabei aus der Tatsache, dass mehr noch als das bloße Eingeständnis der Schuld, entsprechenden Gefühlen der Schuld und der Reue ein praktischer Effekt zukommt, indem sie dazu beitragen, die Wogen zwischen den Parteien zu glätten.<sup>177</sup> Ein Indiz, welches Gilbert dafür heranzieht, dass soziale Gruppen Schuldgefühle teilen können, sieht sie in der Alltagssprache gegeben, denn in der sozialen Praxis werden Schuldgefühle sowohl Gruppen oder Institutionen zugeschrieben, als auch von ihnen eingefordert:

„ [T]he member of a political party might say, »The party feels great guilt. It had no idea it would happen.« A family member might say, »This family has treated you very badly. We feel terribly guilty.« Similarly, a responsive Emotion may be called for, or its lack decried. Thus critics of a Nation, N, might say, »N should feel guilty for what it has done.« Or »N has never felt guilt for its wrongful actions.«<sup>178</sup>

Zu denken ist hier an Fälle, in denen wir von weltweit operierenden Firmen oder Nationen Demut für ihre Fehltaten verlangen. Dass Personen häufig so sprechen, als ob Gruppen oder Institutionen Emotionen haben können, wertet Gilbert als Indiz dafür, dass die Rede von kollektiven oder geteilten Emotionen mehr als eine Redewendung ist und die Emotionen einer Gruppe dementsprechend etwas Reales sind. Weiterhin suggeriert die Rede von kollektiven Emotionen bereits, dass die Frage nach der Trägerschaft der Emotionen in einem holistischen Sinn thematisiert werden soll. Es soll daher nicht analysiert werden, ob und wodurch die Mitglieder einer sozialen Gruppe repräsentative Emotionen empfinden, sondern es geht ihr darum, wie die soziale Gruppe als solche als Subjekt der Emotionen fungieren kann. Da sich Gilbert jedoch der skeptischen Einwände gegenüber kollektiven Emotionen durch Anhänger einer individualistischen Metaphysik bewusst ist, sieht sie sich zunächst gezwungen, die Möglichkeit von kollektiven Emotionen zu beweisen.

Allerdings ist der Verweis auf alltagssprachliche Intuitionen ist nicht hinreichend, um den

---

<sup>176</sup> Vgl. ebd., S. 472

<sup>177</sup> Vgl. Gilbert, M.: Collective Guilt and Collective Guilt Feelings, in: Journal of Ethics 6 (2), 2002, S. 117.

<sup>178</sup> Ebd., S.118

Einwänden des individualistischen Skeptikers parieren zu können, nach denen nicht eine Gruppe, sondern lediglich deren Mitglieder die entsprechenden Schuldgefühle haben können. Bei ihrer Verteidigung der Möglichkeit von kollektiven Emotionen diskutiert Gilbert vorwiegend den ontologischen Individualismus. Die Herausforderung des ontologischen Individualismus für eine Theorie kollektiver Emotionen besteht demzufolge darin, dass die phänomenale Seite von Emotionen nicht auf eine Gruppe übertragen werden kann. Gilbert widmet sich diesem Problem, indem sie untersucht, ob Schuldgefühle notwendigerweise qualitative Zustände erfordern.

Dabei bezieht sie sich auf die Emotionstheorie von Martha Nussbaum, nach der Emotionen eine Form von Werturteil sind, welches bestimmten Dingen und Personen große Bedeutung beimisst. Entscheidend für Schuldgefühle ist also, dass eine Person bestimmte Gedanken darüber hat, warum ihre Taten falsch waren. Insofern stehen bei Schuldgefühlen die kognitiven Komponenten im Zentrum. Während kognitive Zustände essentiell für Schuldgefühle sind, so gilt dies jedoch nicht für phänomenale Zustände. Der Grund hierfür ist jedoch nicht allein, dass die Qualität von Emotionen individuell subjektiv ist, sondern dass es auch unbewusste emotionale Zustände gibt.<sup>179</sup> Dennoch lässt sich dem sicherlich entgegen, dass für Schuldgefühle neben der Überzeugung, dass man falsch gehandelt hat, auch Gewissensbisse im Sinne einer Gefühlswahrnehmung charakteristisch sind. Doch hier betont Gilbert, dass unklar ist, welche Kriterien erfüllt sein müssen, damit einer Person berechtigterweise diese Gewissensbisse zugeschrieben werden können.<sup>180</sup> Die affektive Phänomenologie von Emotionen stellt somit nur eine akzidentielle Begleiterscheinung von Emotionen dar.

Der Vorteil, der sich aus einer solchen Theorie für Gilbert ergibt, liegt auf der Hand. Einerseits ist es damit möglich, einer Gruppe Emotionen zuschreiben, ohne dass die Gruppe im Pluralsingular zugleich affektive Zustände empfinden muss. Weiterhin können Emotionen auf die Werturteilskomponente reduziert werden, wodurch die Frage nach der Möglichkeit von Gruppenemotionen strukturell analog zu der Frage ist, ob es kollektive Überzeugungen gibt. Eng mit diesem Problem verwoben ist zudem die Frage, ob Gruppen für ihre Taten moralisch verantwortlich sein können. Als Konsequenz dessen ist es erforderlich, Gilberts Analysen von kollektiven Schuldgefühlen mit ihrer allgemeinen Ontologie des Sozialen zu verknüpfen. Diese soll im Folgenden kurz skizziert werden.

Gilbert elaboriert die Grundzüge ihrer Theorie anhand des Beispiels des gemeinsamen

---

<sup>179</sup> Vgl. ebd., S. 118f.

<sup>180</sup> Vgl. ebd., S.122.

Spazierengehens. Das gemeinsame Spazierengehen muss dabei zunächst von Fällen unterschieden werden, in denen zwei oder mehrere Personen nebenherlaufen, ohne dass sie dies gemeinsam intendieren. Das erste Element, das hier hinzugefügt werden muss, besteht darin, dass den Personen geteilte persönliche Ziele zugeschrieben werden müssen, wobei die notwendige und hinreichende Bedingung für gemeinsame Ziele im gemeinsamen Wissen darüber ist, dass jeder der Akteure das gleiche Ziel hat.<sup>181</sup> Gleichwohl betont Gilbert, dass gemeinsame Ziele zwar eine notwendige Bedingung darstellen, jedoch nicht hinreichend für gemeinsame Handlungen sind.

Sie illustriert dies mit einem Beispiel, in dem zwei Personen zwar ein gemeinsames Ziel haben und über gemeinsames Wissen bezüglich des Ziels verfügen. Doch nehmen wir an, eine der beiden Personen würde auf einmal der anderen Person bewusst vorausseilen. In diesem Fall ist es wahrscheinlich, anzunehmen, dass die andere Person sie darum bittet, etwas langsamer zu gehen, damit sie wieder Schritt halten kann. Auch ist es möglich, dass das abrupte Vorausseilen ein rügendes Verhalten auf sich zieht. Gilbert folgert daraus, dass zwischen den Mitgliedern einer Gruppe auch die gemeinsame Verpflichtung, dass das Ziel gemeinsam realisiert wird, existiert.<sup>182</sup> Die gemeinsame Verpflichtung setzt sich jedoch nicht aus separat gefällten personalen Entscheidungen zusammen, sondern sie ist das Produkt eines ganzheitlichen Prozesses. Nun gibt es sicherlich mehrere Varianten, wie die Genese der gemeinsamen Verpflichtung aufzufassen ist. So wäre die Annahme durchaus plausibel, dass sie via Konvention oder mittels internalisierter Normen etabliert wird. Gilbert weist jedoch dezidiert darauf hin, dass von den Mitgliedern ein explizites Bekenntnis zur Akzeptanz gegeben werden muss.<sup>183</sup>

Gleichwohl hat die gemeinsame Verpflichtung Auswirkungen auf das Verhalten der einzelnen Akteure. Das Besondere an gemeinsamen Verpflichtungen ist beispielsweise, dass sie nicht einseitig aufgelöst werden können.<sup>184</sup> Neben der kognitiven Bedingung des gemeinsamen Beabsichtigens gesellt sich also noch ein normatives Element hinzu.

Gilberts Theorie sieht eine Unterscheidung zwischen den Begriffen *Gruppe* und *Kollektiv* vor, wobei sie letztgenannten als semantisch komplexer erachtet:

---

<sup>181</sup> Vgl. Gilbert, M.: *Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon*, in: *Midwest Studies in Philosophy* 15 (1), 1990, S. 2ff.

<sup>182</sup> Vgl. ebd., S. 7ff.

<sup>183</sup> Vgl. Gilbert: *Collective Guilt and Collective Guilt Feelings*, S. 126.

<sup>184</sup> Vgl. ebd., S. 126.

„I refer to populations as »collectives« when I conceive of them as genuinely collective subjects of intention, action and so on. I take it that a population is a *genuinely collective* subject of intention if and only if, roughly, it can plausibly be regarded as having an intention *of its own*, an intention, if you like, of the population *as a whole*.”<sup>185</sup>

Ein Kollektiv setzt sich zwar aus der Gesamtheit seiner Mitglieder zusammen, bildet aber eine genuine Entität, der eigene intentionale Zustände zugeschrieben werden können. Ein Kollektiv ist also streng von einem bloßen Aggregat individueller Akteure zu unterscheiden. Übertragen auf die Frage nach der Trägerschaft von Schuldgefühlen setzt sich das Kollektiv daher aus all den Personen zusammen, die potenzielle Subjekte der moralischen Schuld sind. Alle Mitglieder eines Kollektivs konstituieren daher ein Pluralsubjekt. Daneben muss die Beziehung der Gruppenmitglieder symmetrisch sein, das heißt, dass die einzelnen Mitglieder sich auf der Basis freiwilliger Entscheidungen zu der Verpflichtung bekennen. Ein interessanter Punkt ergibt sich, wenn man sich mit dem ontologischen Status der Gruppe eingehender befasst. Bereits die Bedingungen des gemeinsamen Intendierens und des gemeinsamen Ziels suggerieren, dass eine Gruppe eine sehr organische Einheit bilden muss. Dieser Eindruck wird von Gilbert weiter verstärkt, indem sie postuliert, dass die Mitglieder der Gruppe einen Körper konstituieren:

„For two or more people to intend *as a body* to do *A* is for them as far as is possible to constitute a single »body« which intends to do *A*. Putting things in some such way makes it clear that what is at issue is not plurality of intentions of individual members of group *G*.”<sup>186</sup>

Obwohl die Konstitution eines Kollektivs nicht durch externen Zwang erfolgen darf, kann es sein, dass einem Mitglied eine übergeordnete autoritative Funktion zukommt und dementsprechend in einigen Kontexten als Entscheidungsträger den Gehalt der gemeinsamen Verpflichtung festlegt, ohne dass dies jedoch die Einheit des Kollektivs unterminiert. Gilbert betont weiterhin, dass beim Handeln im Rahmen eines Kollektivs eine bestimmte Beziehung zwischen den Mitgliedern besteht, die gewisse reziproke Rechte und Pflichten beinhaltet. Zwischen den Mitgliedern besteht zudem die gemeinsame Überzeugung, dass diese Rechte und Pflichten bestehen. Weiterhin ist der Gruppe bekannt, dass sie den Gehalt der gemeinsamen Verpflichtung nicht einseitig verändern können.

---

<sup>185</sup> Ebd., S. 123.

<sup>186</sup> Ebd., S. 126f.

Dies ist nur mittels des wechselseitigen Einverständnis der Mitglieder möglich.

Als wichtiges Kriterium dafür, dass eine Person für ihre Handlungen moralisch verantwortlich ist, gilt gemeinhin, dass ihre Handlungen frei sind. Doch was ist die Basis dafür, dass ein Kollektiv frei und ohne Einfluss von Zwang handelt? Gilbert unterscheidet hier zunächst zwischen internem und externem Zwang und betont, dass es Fälle von internem Zwang geben kann, welche die Freiheitsbedingung nicht unterminieren.<sup>187</sup> Hiervon ausgehend betont sie, dass die Emotionen des Kollektivs von einem bloßen Aggregat persönlicher Schuldgefühle zu unterscheiden sind. Daneben unterscheiden sie sich auch von Gefühlen der Schuld, die aus dem Status der Mitgliedschaft in einem Kollektiv resultieren. Der erstgenannte Typus beschreibt die Schuldgefühle, die ein Mitglied für seine persönlichen Handlungen im Rahmen einer kollektiven Fehlhandlung entwickelt, wohingegen letzterer auf Schuldgefühle verweist, die sich auf Taten des Kollektivs beziehen, welche auf der Basis einer gemeinsamen Verpflichtung begangen wurden, bei denen das Subjekt der Schuldgefühle jedoch nicht direkt involviert war. Demgegenüber nehmen genuine kollektive Schuldgefühle auf Taten Bezug, die von einem Kollektiv als solches ausgehen und wo das Kollektiv zugleich das Subjekt der Gefühle ist. Diesen Fall definiert Gilbert wie folgt:

„For us collectively to feel guilt over our action A is for us to be jointly committed to be feeling guilt as a body over our action A.“<sup>188</sup>

Eine weitere Fragestellung in Gilberts Analyse von kollektiven Schuldgefühlen ist methodologischer Natur. Sie kreist wesentlich darum, ob eine Untersuchung der Strukturmerkmale von Gruppen zunächst auf der individuellen Ebene ansetzen muss, oder ob es hinreichend ist, die Gruppe als eigenständige Entität zu betrachten. Dementsprechend wägt sie zwischen der Alternative ab, ob eine Untersuchung von Gruppengefühlen zunächst auf der individuellen Ebene bei der Analyse von Schuldgefühlen beginnen muss, um im Anschluss zu analysieren, ob auch Kollektive analoge Schuldgefühle empfinden können, oder ob es ratsamer ist, Schuldgefühle bei Individuen und Kollektiven zu betrachten und dann deren Gehalt zu extrapolieren. Die Wahl des methodischen Verfahrens ist dabei keineswegs eine Frage des Geschmacks, da die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit von Gruppengefühlen beim erstgenannten Ansatz tendenziell negativ, beim zweiten dahingegen tendenziell positiv ausfällt. Der Grund hierfür besteht darin, dass

---

<sup>187</sup> Vgl. ebd., S. 129

<sup>188</sup> Ebd. S. 130.

der letztgenannte Ansatz nicht verlangt, dass Gruppen auf die gleiche Weise wie Individuen Schuldgefühle empfinden müssen. Dementsprechend setzt Gilbert auf den *weiten* Ansatz, verzichtet jedoch auf eine genauere Angabe von Gründen, die für dessen Validität sprechen. Stattdessen betont sie, dass es gleichermaßen unangemessen ist, diesen Ansatz vorschnell zu verurteilen.<sup>189</sup> Dies ist sicherlich nicht vollends zufriedenstellen, denn man könnte ihr den Vorwurf machen, dass ihre Methodik zirkulär ist, da die Konklusion gewissermaßen schon in den Prämissen enthalten ist.

Dennoch lohnt es sich, Gilberts Ansatz aus heuristischen Gründen weiter zu betrachten. Wie sich gezeigt hat, zeichnet sich die Analyse von kollektiven Schuldgefühlen durch eine Vielzahl von unterschiedlichen Fällen aus, die zugleich die semantische Ambiguität der Rede von kollektiven Schuldgefühlen offenbaren. Das Problem, welches hier zugrunde liegt, hängt vor allem damit zusammen, wie das *Wir* als Träger von Schuldgefühlen korrekt aufzufassen ist. Gilbert untersucht in Folge dessen drei verschiedene Typen von kollektiven Schuldgefühlen, wobei der erstgenannte Typus intuitiv am vertrautesten ist, die anderen beiden jedoch ähnlich bedeutsam sind. Der erste Typus ist der sogenannte aggregative Ansatz. Kennzeichnend für diesen ist die Annahme, dass eine unmittelbare Beziehung zwischen der Kontrolle für seine Handlungen und der Verantwortlichkeit für diese existiert. Daher basiert der aggregative Ansatz auf der Annahme, dass Schuldgefühle Gefühle personaler Schuld sind. Gefühle personaler Schuld bestimmt sie dabei folgendermaßen:

„For A to feel *personal guilt* is for A to feel guilt over an action that A personally has performed“<sup>190</sup>

Dieser Konzeption nach bezieht sich das (formale) Objekt der Schuldgefühle auf solche Handlungen, die man selbst ausgeführt hat. Dementsprechend ist die Person, die Schuld empfindet, auch das Subjekt der Schuldempfindungen ist. Das aggregative Modell geht deshalb davon aus, dass im Falle einer kollektiven Fehlhandlung jedes Mitglied der Gruppe sich wegen des eigenen Verhaltens schuldig fühlt. Bei kollektiven Schuldgefühle gilt entsprechend:

„For us *collectively to feel guilt over our action A* is for each of us to feel guilt over something he or she did that directly contributed to our doing A.“<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> Vgl. ebd. 120f.

<sup>190</sup> Ebd., S. 130.

<sup>191</sup> Ebd., S. 131

Warum der aggregative Ansatz dermaßen prominent ist, lässt sich auf ein allgemeines Problem von geteilten Absichten und deren Erfüllungsbedingungen zurückführen. Einer weit verbreiteten Ansicht zur Folge impliziert das beabsichtigen von etwas, dass es einem zugleich möglich sein muss, die entsprechende Absicht zu realisieren. Im Falle von Wir-Absichten ist diese Voraussetzung häufig nicht gegeben, da deren Realisierung von den Handlungen von mehreren Akteuren abhängig ist.<sup>192</sup> Dies verdeutlicht, warum viele Moralphilosophen die Auffassung befürworten, dass Personen nur für solche Taten verantwortlich gemacht werden können, die sie durch ihr eigenes Handeln verursacht haben. Gilbert verwirft dieses Modell allerdings auf der Basis von zwei Einwänden: zum einen erfasst das Explanans von personalen Schuldgefühlen nicht das Analysandum von Schuldgefühlen als kollektives Phänomen. Sie verdeutlicht dies mittels eines Beispiels, in denen zwei Akteure eine Straftat begehen, zu der die beiden Akteure jeweils auf unterschiedliche Weise beigetragen haben. Im Nachhinein fühlen sich die Akteure jeweils für die Straftaten schuldig, die sie selbst ausgeführt haben, nicht jedoch für die Straftaten des Partners. Wendet man dieses Beispiel an, dann ist nicht ersichtlich, wie die Emotionen der Akteure ein Aggregat bilden können, da kein Bezug auf ein Wir genommen wird.<sup>193</sup> Zum anderen stellt sich die Frage, wie der aggregative Ansatz mit den Schuldgefühlen von Mitgliedern eines Kollektivs umgeht, die nicht in irgendeiner kausal relevanten Weise an der Tat beteiligt waren. Hier könnte ein Befürworter des aggregativen Ansatzes sicherlich entgegenen, dass nicht notwendigerweise alle Mitglieder eines Kollektivs Subjekte entsprechender Schuldgefühle sein müssen, sondern nur die, die unmittelbar an der Fehlhandlung beigetragen haben. Doch dann stellt sich das Problem der Vagheit, da nicht klar ist, wie groß der numerische Anteil der involvierten Mitglieder eines Kollektivs sein muss, um diesem weiterhin Schuldgefühle zuschreiben zu können.

Gilbert diskutiert einen weiteren Ansatz, welchen sie als *Mitgliedschafts-Modell* bezeichnet. Kennzeichnend für dieses ist, dass das Objekt der Schuldgefühle sich auf die Handlungen des Kollektivs bezieht, wohingegen das Subjekt der Gefühle weiterhin die individuellen Mitglieder des Kollektivs bleiben. Zur Illustration bezieht sie sich hier auf die Schriften von Karl Jaspers zur Schuldfrage der Deutschen im Zweiten Weltkrieg. Jaspers betont hier, dass sich Menschen zwar als Individuen, zugleich aber auch als Teil eines Kollektivs wahrnehmen können und sich daher für die Taten anderer Personen, die dem Kollektiv angehören, mitverantwortlich fühlen können. Gilbert

---

<sup>192</sup> Vgl. Velleman: Wie man eine Absicht teilt, S. 205.

<sup>193</sup> Vgl. Gilbert: Collective Guilt and Collective Guilt Feelings, S. 131.

führt diese Überlegungen weiter, indem sie betrachtet, inwiefern die Schuldgefühle im Mitglieder-Modell von personalen Schuldgefühlen unterschieden werden können. Auf der phänomenalen Ebene sieht Gilbert hier keine Unterschiede, da die typischen qualitativen Zustände, wie Gewissensbisse, in beiden Fällen auftreten. Der Unterschied tritt vielmehr auf der Urteilebene auf, da das Subjekt der Schuldempfindung hier die Überzeugung hat, dass ein Kollektiv, dessen Mitglied es ist, etwas falsch gemacht hat.<sup>194</sup>

Doch auch dieser Ansatz hat seine inhärenten Schwierigkeiten, die Gilbert als *Karl Jaspers-Dilemma* bezeichnet. Dieses Dilemma kreist um die Frage, wodurch rational gerechtfertigt werden kann, dass man sich für Taten mitverantwortlich fühlt, an denen man nicht auf eine kausal relevante Weise beteiligt war. Gilbert versucht dies zu begründen, indem sie analysiert, inwiefern ihre Konzeption der gemeinsamen Verpflichtung dafür hinreichend ist, um die Identifikation mit einem Kollektiv verständlich zu machen. Sie verweist hierzu darauf, dass eine Gruppe zwar nicht identisch mit dem Akteur einer Handlung ist, es aber zumindest in gewisser Hinsicht so scheint, als ob die soziale Gruppe als Akteur fungiert:

A party to the joint commitment is not literally identical with the agent, of course, but to some extent it is as if the party is the agent. If my group bears guilt, then my participation in the relevant joint commitment means that I cannot disassociate myself from that guilt: from my point of view it is *our* guilt, not *their* guilt. To be jointly committed is to be, in a substantial sense, an »associate« of the other parties. In terms of J. –J. Rousseau's *Social Contract*, one is »an indivisible part of the whole.«<sup>195</sup>

Insofern sieht Gilbert gute Gründe für die Annahme, dass die gemeinsame Verpflichtung erklären kann, dass die Schuldgefühle aufgrund der Mitgliedschaft in einem Kollektiv verständlich sind. Doch während diese Auffassung im Kontext kleinerer Gruppen oder Institutionen durchaus als plausibel angesehen werden kann, bestehen Zweifel, was die Skalierbarkeit dieses Modells betrifft. Gerade in Bezug auf Jaspers Überlegungen zur kollektiven Schuldfrage, die er im Hinblick auf die Verbrechen der Deutschen im Zweiten Weltkrieg anstellt, ist zu bezweifeln, inwiefern das Modell der gemeinsamen Verpflichtung wirklich auf sämtliche Angehörige einer Nation übertragen werden kann. Lässt sich plausibel annehmen, dass zwischen den Deutschen und der Nationalsozialistischen Partei eine solche gemeinsame Verpflichtung bestand? Für Gilbert

---

<sup>194</sup> Vgl. ebd., S. 135.

<sup>195</sup> Ebd., S.137.

hingegen ist die Tatsache, dass sich Deutsche wie Karl Jaspers für die Taten ihrer Landsleute mitverantwortlich fühlten, hinreichend für die Annahme, dass diese gemeinsame Verpflichtung faktisch existiert hat.

Obwohl Gilbert damit Jaspers Dilemma vermeintlich aufgelöst hat, bleibt immer noch das Problem bestehen, dass auch dieser Ansatz seine Schwächen hat. Denn während das Objekt der Schuldgefühle die Taten des Kollektivs sind, bleibt das Subjekt der Gefühle weiterhin die einzelnen Mitglieder. Neben dem numerischen Problem, wie viele Mitglieder sich schuldig fühlen müssen, damit dem Kollektiv Schuldgefühle zugeschrieben werden können, kann es auch sein, dass ein Mitglied davon überzeugt ist, als einziger in der Gruppe Schuldgefühle zu empfinden. Dieses Problem kann jedoch dadurch behoben werden, dass allgemeines Wissen über die Gefühle der Mitglieder existiert. Doch auch dann gibt es weiterhin kein kollektives Subjekt der Schuldgefühle. Um kollektive Schuldgefühle zu empfinden, muss die Gruppe *selbst* das Subjekt der Gefühle sein.

Da Gilbert die beiden diskutierten Ansätze als nicht hinreichend für eine Theorie kollektiver Schuldgefühle erachtet, entwickelt sie schließlich ein alternatives Modell. Dieses bezeichnet sie als *Pluralsubjekt-Ansatz* von Schuldgefühlen. Wie bereits diskutiert, erachtet sie es für die Konstitution eines Pluralsubjekts als notwendig, dass die Akteure sich gemeinsam darauf verpflichten, etwas zu tun. Übertragen auf eine Analyse von kollektiven Schuldgefühlen lässt sich der Pluralsubjekt-Ansatz folgendermaßen definieren:

„ For us *collectively to feel guilt over our action A* is for us to be jointly committed to feeling guilt as a body over our action A.“<sup>196</sup>

Diese Definition lässt jedoch unklar, wie der Gehalt der gemeinsamen Verpflichtung aussieht. Gilbert betont hier, dass die gemeinsame Verpflichtung darin besteht, so weit wie möglich ein Pluralsubjekt der Schuldgefühle zu konstituieren. Gleichzeitig weist sie jedoch darauf hin, dass diese Verpflichtung nicht mit der Forderung gleichgesetzt werden darf, zusammen ein einzelnes menschliches Subjekt der Schuldgefühle zu konstituieren. Dies ist auch insofern relevant, da diese Konzeption nicht beinhaltet, dass die Schuldgefühle von Einzelpersonen logisch vorrangig gegenüber denen des Pluralsubjektes sind.<sup>197</sup> Allerdings wird der Gehalt der gemeinsamen

---

<sup>196</sup> Ebd., S. 139

<sup>197</sup> Vgl. ebd., S. 139

Verpflichtung dadurch nicht wirklich klarer. Es gilt daher zu betrachten, welche Einstellungen die Mitglieder einer Gruppe entwickeln müssen, wenn sie dies im Lichte der gemeinsamen Verpflichtung tun. Als oberstes Prinzip gilt hier, dass die Mitglieder die Tat als moralisch falsch bewerten müssen und sich ferner in Übereinstimmung zu diesem Urteil verhalten. Es beinhaltet daneben, dass die Mitglieder es unterlassen, weitere Handlungen des gleichen Typus vorzuschlagen oder auszuführen. Insofern ein einzelnes Mitglied der Gruppe dies tun sollte, so wird er von der Gruppe sanktioniert oder ausgeschlossen.

Wie plausibel ist nun Gilberts Ansatz? Eine Stärke ihres Modells besteht meiner Ansicht nach darin, dass sie korrekterweise normative Aspekte bei Gruppenemotionen hervorgehoben hat. Insofern gibt sie der Debatte zu geteilten Emotionen eine neue Stoßrichtung. Allerdings ist gerade in Bezug auf Gruppenemotionen ihr normativer Ansatz nicht frei von Komplikationen. Diese hängen insbesondere mit der kontraktualistischen Fundierung ihrer Theorie zusammen. Von besonderer Relevanz ist insbesondere die Forderung, dass Subjekte sich gemeinsam dazu verpflichten können, entsprechende Gefühle zu empfinden. Hier wird einerseits Gefühlen ein unweigerlich normativer Charakter attestiert, andererseits wird davon ausgegangen, dass Gefühle quasi voluntativ kontrolliert werden können. Beide Aspekte werden von Gilbert sogar noch zugespitzt, indem sie postuliert, dass eine autoritative Instanz ein Kollektiv zu bestimmten Gefühlen verpflichten kann, und die Verpflichtung für die Mitglieder selbst dann besteht, wenn sie sich ihr nicht bewusst sind. Diese Annahmen sind sicherlich unrealistisch, können jedoch in einer schwächeren Konzeption auch so interpretiert werden, dass die gemeinsame Verpflichtung durch gemeinsames Handeln und Sprechen in einer Weise ausgedrückt wird, die konsistent mit den relevanten Schuldgefühlen ist.<sup>198</sup>

### **3.5 Phänomenologische Theorien geteilter Emotionalität**

Die bisherige Darstellung mag bisweilen den Eindruck erwecken, dass Phänomene wie geteilte Intentionalität oder Empathie erst spät in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zum Gegenstand philosophischer Debatten wurden. Dieser Verdacht ist durchaus berechtigt, wenn man seinen Fokus lediglich auf die Analytische Philosophie richtet. Lange Zeit wenig zur Kenntnis genommen wurde jedoch, sowohl im Rahmen der Debatte zur sozialen Kognition, als auch in der

---

<sup>198</sup> Vgl. Salmela, M.: Shared Emotions, in: Philosophical Explorations, 15 (1), 2012, S. 35.

zur geteilten Intentionalität, dass im Umkreis der Phänomenologie bereits zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts eine äußerst lebendige Diskussion zur Problematik des intersubjektiven Verstehens und zur Ontologie des Sozialen geführt wurde. Seit einigen Jahren lässt sich jedoch eine verstärkte Rezeption dieser phänomenologischen Modelle, selbst bei eher naturalistisch ausgerichteten Analytischen Philosophen, beobachten.<sup>199</sup> Entscheidend an dieser Rezeption ist, dass die entsprechenden phänomenologischen Untersuchungen nicht lediglich als historische Vorläufer wahrgenommen werden, denn als kritische Diskussionspartner, die gewissermaßen systematische Verengungen in der gegenwärtigen Debatte offen legen.

Mein Fokus liegt an dieser Stelle jedoch nicht darauf, ein umfassendes Porträt von den Wechselbeziehungen zwischen der Analytischen Philosophie und der Phänomenologie zur Debatte über das intersubjektive Verstehen und zur Ontologie des Sozialen zu zeichnen. Stattdessen beschränke ich mich darauf, einige Gründe zu identifizieren, warum insbesondere die Phänomenologie für eine Analyse geteilter Emotionen von großem Interesse ist. Der wohl entscheidende Grund hängt mit der vermeintlich widersprüchlichen Natur der Phänomenologie zusammen: gemäß ihrem Schlachtruf »Zu den Sachen selbst!« finden sich in den entsprechenden phänomenologischen Schriften eine Vielzahl nuancierter Untersuchungen zu verschiedenen Formen des Mitgefühls und zu interpersonalen Beziehungen, die oftmals mit dem begrifflichen Instrumentarium der analytischen Theorien nicht adäquat erfasst werden können.

Zu diesen feingliedrigen Unterscheidungen und Beschreibungen lebensweltlicher Erfahrungszusammenhänge gesellt sich jedoch zugleich ein gewisser Grad an Spekulation. Dieser drückt sich darin aus, dass durch die Zurückweisung von vermeintlichen Dogmen in der analytischen Debatte eine verstärkte Bereitschaft dazu besteht, Modelle zu erproben, welche dem Alltagsverständnis zumindest partiell zuwiderlaufen. Ein weiterer Grund für die Attraktivität phänomenologischer Theorien hängt vor allen mit dem unterschiedlichen Intentionalitätsverständnis, welches den phänomenologischen Ansätzen zugrunde liegt, zusammen. Dieses ist weniger von einem linguistischen, denn von einem Wahrnehmungsparadigma geprägt, so dass die Bedeutung der qualitativen Seite von geteilten emotionalen Erfahrungen aufgewertet wird. In meiner Diskussion phänomenologischer Theorien

---

<sup>199</sup> Einen guten Einstieg in die Rolle der Phänomenologie in den Debatten zur geteilten Intentionalität und zur sozialen Kognition geben Schmid, H.B.: *Wir-Intentionalität: Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Freiburg: Karl Alber Verlag, 2005; sowie: Zahavi, D.: *Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz*, In: *Inquiry* 53 (3), 2011.

von geteilten Emotionen fokussiere ich mich dabei auf die Arbeiten von Max Scheler und Hans Bernhard Schmid. Der Hauptgrund für diese Auswahl lässt sich darauf zurückführen, dass beide Theorien von geteilten emotionalen Erfahrungen entwickeln, die einerseits signifikant von den eher analytisch geprägten Ansätzen abweichen. Interessant ist dabei, dass Scheler und Schmid wiederum sehr unterschiedliche Wege einschlagen, so dass die beiden Ansätze als repräsentativ für das Spektrum der in der Phänomenologie vorherrschenden Modelle zum Teilen von Emotionen betrachtet werden können. Insofern ermöglicht eine kritische Rekonstruktion der genannten Ansätze es, den Spielraum für alternative Modelle von geteilten Emotionen auszuloten.

### 3. 5. 1 Max Schelers Analyse des Miteinanderfühlers

Zu Beginn seiner Analyse des Miteinanderfühlers entwickelt Scheler eine Taxonomie des Mitgefühls. Dabei differenziert er zunächst zwischen einigen Typen der Bezugnahme auf die Emotionen Anderer, welche er dann später von dem eigentlichen Miteinanderfühlen abgrenzt:

„1. das unmittelbare Mitfühlen z.B. eines und desselben Leids «mit jemand»; 2. das Mitgefühl «an etwas»: Mitfreude «an» seiner Freude und Mitleid «mit» seinem Leid; 3. die bloße Gefühlsansteckung; 4. die echte Einfühlung.“<sup>200</sup>

Diesbezüglich unterscheidet er das eigentliche Mitgefühl von Formen der emotionalen Resonanz, die seiner Ansicht nach häufig fälschlicherweise mit dem Mitgefühl gleichgesetzt werden. Hier bezieht er sich auf solche Verhaltensformen, die sich lediglich auf das Auffassen, das Verständnis oder das Nachleben der emotionalen Erlebnisse anderer beziehen. Scheler grenzt das Mitgefühl damit insbesondere von intellektuellen Formen der Bezugnahme auf die Emotionen Anderer ab, die darauf zielen, Wissen über die emotionalen Zustände des Anderen zu erlangen.<sup>201</sup> Scheler wendet sich damit insbesondere gegen Theodor Lipps Theorie der Einfühlung.<sup>202</sup> Die Einfühlung stellt für Lipps eine Form der Erkenntnis *sui generis* dar. Der Ausgangspunkt dieser Theorie besteht darin, dass wir Wissen von den Gedanken und Emotionen eines fremden Ichs dadurch erlangen,

---

<sup>200</sup> Scheler, M.: Wesen und Formen der Sympathie, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 7, Bern u. München: Francke Verlag, 2. Aufl. 1973, S. 23.

<sup>201</sup> Vgl. ebd., S. 19.

<sup>202</sup> Vgl. Lipps, T.: Das Wissen von fremden Ichen, in: Ders. (Hrsg.): Psychologische Untersuchungen I, Leipzig: Engelmann, 1907, S. 694-722.

indem das empathische Subjekt den beobachteten körperlichen Ausdruck reproduziert. Diese Reproduktion beinhaltet jedoch nicht nur das beobachtete körperliche Verhalten, sondern auch die damit assoziierten mentalen Zustände. Dies ermöglicht es dem empathischen Subjekt wiederum, ausgehend von den eigenen emotionalen Zuständen, dem anderen Subjekt entsprechende Emotionen zuzuschreiben. Dabei ist Schelers Kritik an Lipps Theorie der Einfühlung nicht nur aus einer historischen Perspektive heraus interessant. Insbesondere die Annahme, dass Empathie als essentieller Mechanismus für jegliche Form des intersubjektives Verstehen fungiert, erfreut sich heutzutage bei Anhängern der Simulationstheorie in der Theory-of-Mind-Debatte großer Beliebtheit.<sup>203</sup>

Die Zurückweisung der Annahme, dass ein Wissen um die Emotionen des Anderen im Zentrum des Mitgefühls steht, ruft den Verdacht hervor, dass Scheler ins andere Extrem verfällt und die Essenz des Mitgefühls daher in der entsprechenden affektiven Resonanz sieht. Auch diese Auffassung weist er jedoch zurück, indem er betont, dass sowohl ein Wissen um die Erlebnisse des Anderen, als auch um dessen fremdpsychische Existenz, eine notwendige Bedingung dafür darstellen, damit ich überhaupt entsprechendes Mitgefühl entwickeln kann. Er fügt dem jedoch hinzu, dass es sich beim Wissen um die Emotionen eines Anderen und der Ausbildung der affektiven Resonanz durch das Mitleiden um zwei unterschiedliche Tatsachen handelt. In Folge dessen nimmt er gewissermaßen Abstand von der Idee, die unterschiedlichen Eigenschaften des Mitgefühls und des intersubjektiven Verstehens durch einen einheitlichen Mechanismus erklären zu können.

So kann ich ein leidendes Kind sehen und um sein Leid wissen, ohne dass dies meinerseits bereits eine Anteilnahme an seinem Leid impliziert. Dies gilt insbesondere beim *Nachfühlen*, wo etwa ein Historiker oder Romancier darum bemüht ist, sich fremde Erlebnisse zu erschließen, ohne dass er hier zugleich Mitgefühl zeigen muss. Für das Nachfühlen gilt weiterhin, dass nicht der gleiche Emotionstoken empfunden wird, sondern lediglich der gleiche Typ von qualitativen Zuständen. Scheler veranschaulicht dies anhand des Eindrucks von einer Landschaft, welcher aus dem Gedächtnis hervorgerufen wird. In diesem Fall ist zwar ein Sinneseindruck gegeben, der jedoch nur vergegenwärtigt wird, nicht jedoch real gegeben ist.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> Vgl. Zahavi, D.: Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding, S. 288., Zur Beziehung von Empathie und sozialer Kognition, siehe auch: Goldman, A.: Simulating Minds: The Philosophy, Psychology and Neuroscience of Mindreading, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2006, S, 21f.

<sup>204</sup> Vgl. Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 19f.

Inwiefern jedoch diese Analogie plausibel ist, hängt unmittelbar mit dem Modell zusammen, nach dem ein Subjekt Zugang zu den Erlebnissen eines Anderen erlangt. Geht man bspw. davon aus, dass dieser Zugang mittels Projektion oder Analogieschluss erfolgt, dann bleibt unklar, worin hinsichtlich des emotionalen Erlebens zwischen dem nachfühlenden und dem mitfühlenden Subjekt der genaue Unterschied besteht. Scheler weist diesbezüglich darauf hin, dass das Verstehen eines fremden Subjekts in erster Linie aus einem unmittelbar anschaulichen Wesenszusammenhang von Ich und Erlebnis gründet, welches keinerlei Einfühlung bedarf.<sup>205</sup> So postuliert er, dass uns die Erlebnisse des Anderen durch dessen körperlichen Ausdruck wahrnehmbar sind und, dass dieser Zugang nicht mittels Analogieschlüssen, sondern unmittelbar erfolgt:

„Wir können auch andere »innerlich« wahrnehmen, insofern wir ihren Leib als *Ausdrucksfeld* für ihre Erlebnisse erfassen: in der visuellen Erscheinung gefalteter Hände ist z.B. die »Bitte« genauso gegeben, wie das Körperding – das uns als Dingheit ja auch »gegeben« ist (samt der Tatsache, es habe Inneres und Rückseite) – in der Seherscheinung.“<sup>206</sup>

Für Scheler bilden die Qualität des Ausdrucks und die Qualität des entsprechenden Erlebnisses einen Wesenszusammenhang eigener Art, welcher nicht durch das beobachtende Subjekt zergliedert werden kann. Theorien, die hingegen davon ausgehen, dass die Erfassung der Emotionen eines Anderen durch die Kombination von einer Nachahmungstendenz und einer projektiven Einfühlung des reproduzierten Erlebnisses erfolgt, verfahren seiner Ansicht nach vitiös zirkulär, denn wenn ein Subjekt auf eine der beiden Komponenten zurückzugreifen versucht, setzt es gewissermaßen schon die Existenz der anderen Komponente voraus.<sup>207</sup> Ferner macht sich die Theorie der projektiven Einfühlung eines weiteren Irrtums schuldig, nämlich dem, dass sie den Unterschied zwischen dem Nacherleben eines Erlebnisses mittels projektiver Einfühlung und dem Verstehen eines solchen Erlebnisses übersieht, denn jemand kann die Todesangst eines Ertrinkenden auch dann verstehen, wenn er selbst nicht einen ähnlichen Gefühlszustand erlebt.<sup>208</sup>

Die Annahme, dass wir einen unmittelbaren Zugang zu den Erlebnissen eines Anderen durch die

---

<sup>205</sup> Vgl. ebd., S. 20

<sup>206</sup> Ebd., S. 21.

<sup>207</sup> Vgl. Zahavi, D.: Max Scheler, in: A. Schiffrin (Hrsg.): *History of Continental Philosophy III*, Edinburgh: Acumen Press, 2011, S. 181.

<sup>208</sup> Vgl. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 21f.

Wahrnehmung dessen körperlichen Ausdrucks haben, wird von Scheler durch ein anthropologisches und ein soziologisches Argument begründet: zum einen verweist er darauf, dass es gewissermaßen eine Universalgrammatik des Ausdrucks von Emotionen gibt und zum anderen betont er, dass der körperliche Ausdruck in einen sozialen Kontext von Normen, Regeln und Werten eingebettet ist.<sup>209</sup> Zugleich weist er jedoch nicht die Tatsache zurück, dass ein epistemisches Primat auf der Seite des Subjekts der Erlebnisse bestehen kann, da er die Möglichkeit zugesteht, dass wir einen Anderen in seinem seelischen Erleben nie vollständig adäquat erfassen können.<sup>210</sup>

Anstatt die Gefühle Anderer zu verstehen, kann die projektive Einstellung, dank der Imitationstendenz, auch einen gegenteiligen Effekt verursachen, nämlich die Ansteckung durch fremde Affekte, „die in elementarster Form bei Herden und »Massen« vorliegt.“<sup>211</sup> Die Gefühlsansteckung vollzieht sich primär durch die Imitation bestimmter Ausdrucksbewegungen, die infolge dessen beim Subjekt einen entsprechenden affektiven Zustand verursachen. Hier findet die Ansteckung lediglich zwischen den Gefühlszuständen statt, ohne dass hier eine Bezugnahme auf den Gehalt der Emotionen stattfindet. Dies ergänzt Scheler durch die Annahme, dass es zur Gefühlsansteckung nicht mal konkreter fremder Emotionen bedarf, da auch die objektiven Gefühlsqualitäten, die an Gegenständen, der Natur oder Milieus haften, eine entsprechende Wirkung auf unsere Gefühlszustände haben können. Ferner gilt, dass in sozialen Interaktionsprozessen durch die Reziprozität eine zunehmende Intensivierung des Gefühlszustandes einsetzt. Mithin kann dies konstitutiv für die Emergenz von sozialen Phänomenen sein. So kommt es bei der Gefühlsansteckung zu einem Anschwellen der emotionalen Gesamtbewegung, was zur Folge hat, dass die handelnde Masse sich über die Intentionen der involvierten Einzelpersonen hinwegsetzt. Aus dieser Analyse der Gefühlsansteckung schließt Scheler wiederum, dass sie mit dem eigentlichen Mitgefühl nicht das *Mindeste* zu tun hat.<sup>212</sup> Diese Aussage schränkt er jedoch insofern ein, als dass er auf einen Grenzfall der emotionalen Ansteckung, nämlich die *Einsfühlung* des eigenen mit einem fremdem Ich hinweist. Hier findet nicht lediglich eine Angleichung des Gefühlszustandes mit dem einer anderen Person statt, sondern auch eine vollständige Identifikation mit allen Grundhaltungen

---

<sup>209</sup> Zahavi: Max Scheler, S. 183.

<sup>210</sup> Vgl. Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 20f.

<sup>211</sup> Ebd., S. 23.

<sup>212</sup> Vgl. ebd., S. 28f.

derselben.

Zur Analyse des Miteinanderfühlers entwickelt er ein Beispiel, welches in der Debatte zu geteilten Emotionen einen den Status eines paradigmatischen Falls erlangt hat. Hier beschreibt er die gemeinsame Trauer eines Elternpaars über den Tod ihres Kindes:

„Vater und Mutter stehen an der Leiche eines geliebten Kindes. Sie fühlen miteinander «*dasselbe*» Leid, «denselben» Schmerz. Das heißt nicht: A fühlt dies Leid und B fühlt es auch, und außerdem wissen sie noch, daß sie es fühlen – nein, es ist ein *Mit-einanderfühlen*. Das Leid des A wird dem B hier in keiner Weise «gegenständiglich», so wie es z. B. dem Freund C wird, der Mitleid «miteinander» im Sinne eines Miteinanderfühlers, eines Miteinander-erlebens nicht nur «desselben» Wertverhalts, sondern auch derselben emotionalen Regsamkeit auf ihn.“<sup>213</sup>

Dabei zeigt sich, dass Scheler ein besonders vielschichtiges Konzept von gemeinsamer Trauer entwickelt, welches schwerlich mit den vorherrschenden Konzepten der Empathie oder der *Sympathy* gleichgesetzt werden kann. Die spezifische Eigenschaft des Miteinanderfühlers besteht darin, dass sich hier der Vater und die Mutter nicht nur in einem qualitativ ähnlichen Gefühlszustand befinden und wechselseitiges Wissen darum haben, sondern sie empfinden wörtlich *dasselbe* Leid. Scheler konkretisiert das Beispiel, indem er es um drei Annahmen ergänzt. Die erste bezieht sich dabei auf die Beschaffenheit des Mitgefühls, indem das Leid als Wertverhalt und das Leiden als Funktionsqualität hierbei ein und dasselbe sind. Nach Angelika Krebs ist dies so zu verstehen, dass der Wertverhalt sich auf den Verlust des Kindes bezieht, wohingegen die emotionale Regsamkeit das Leiden in Bezug auf den Verlust repräsentiert. Dabei betont sie weiterhin, dass die emotionale Regsamkeit nicht als Gefühlszustand verstanden werden darf, da Scheler Emotionen wie die Trauer vor allem unter dem Aspekt ihrer Intentionalität, als etwas, das auf die Welt verweist, begreift. Gleichzeitig macht sie darauf aufmerksam, dass beim Leiden bei den Eltern nur eine Typenidentität vorliegt, d. h. die *Einheit* des Gefühls besteht nur hinsichtlich des geteilten Wertverhalts.<sup>214</sup> Diese Annahme schränkt zugleich die Klasse der teilbaren Gefühle ein, indem nur geistige und seelische Gefühle, nicht jedoch körperliche Empfindungen, wie Schmerzen, geteilt werden können. Solche Empfindungen können lediglich vergegenständlicht

---

<sup>213</sup> Vgl. ebd., S. 23f.

<sup>214</sup> Vgl. Krebs, A.: „Vater und Mutter stehen an der Leiche ihres geliebten Kindes“: Max Scheler über das Miteinanderfühlen, in: AZP 35 (1), 2010, S. 14.

werden und Mitleid verursachen.<sup>215</sup> Weiterhin bedeutet es, dass das Miteinanderfühlen keine spezifische affektive Phänomenologie besitzt.

Den Unterschied zum Mitgefühl *an etwas* verdeutlicht Scheler, indem er den Freund C einführt, der zu den Eltern hinzutritt und Mitleid mit ihnen hat. Was jedoch Cs Leiden von dem des Elternpaares unterscheidet, ist dessen intentionales Objekt, nämlich das Leid der Eltern, womit es sich beim Leid der Eltern und dem Mitleid von C um intentionale Zustände mit unterschiedlichem Gehalt handelt. Eine weitere Annahme betrifft die zeitliche Struktur des Mitgefühls. So ist es für Scheler zwar möglich, dass zunächst A das Leid fühlt und B dann mit ihm mitfühlt. Doch zugleich knüpft Scheler die Möglichkeit des Einklinkens an die Bedingung, dass zwischen den beteiligten Subjekten die höchste Form der Liebe besteht.<sup>216</sup>

Die Betonung der Liebe als Mechanismus sozialer Kognition erweist sich gerade deshalb als wichtig, weil dadurch kognitiv weniger anspruchsvolle Mechanismen, wie der Gefühlsansteckung, eine konstitutive Funktion abgesprochen wird. Dies hat auch zugleich Auswirkungen darauf, für welche Personen überhaupt die Möglichkeit besteht, miteinander ein Gefühl zu teilen. Anders ausgedrückt: indem die Liebe als notwendige Bedingung für das Miteinanderfühlen eingeführt wird, etabliert Scheler sehr anspruchsvolle kognitive Eintrittshürden für eine phänomenale Fusion.

Angelika Krebs macht zudem darauf aufmerksam, dass die verschiedenen Formen des Mitgefühls von Scheler mit sozialontologischen Überlegungen verbunden werden. Der Grundgedanke ist hier, dass bei Scheler jeder Form des Mitgefühls eine spezifische Form des sozialen Lebens entspricht. Dies hat zur Folge, dass das trauernde Elternpaar eine soziale Entität, in Gestalt einer Gesamtperson, bildet:

- „1. die durch Ansteckung und unwillkürliche Nachahmung konstituierte *Masse*.
2. die durch ursprüngliches »Miterleben« geprägte *Lebensgemeinschaft* (z. B. Eine Familie, eine Gemeinde oder ein Volk),
3. die im Vergleich dazu distanzierte, über Versprechen und Verträge gestiftete *Gesellschaft*,
4. die durch das Miteinandererleben von Einzelpersonen konstituierte *personale Gemeinschaft* oder Gesamtperson (z.B. eine Kultur, eine Kirche oder ein Staat).“<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> Vgl. ebd., S. 14f.

<sup>216</sup> Vgl. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 24.

<sup>217</sup> Krebs, A.: *Wie man Gefühle teilt*, in: K. Mertens u. J. Müller: *Die Dimension des Sozialen: Neue philosophische Zugänge zu Fühlen, Wollen und Handeln*, Berlin u. Boston: De Gruyter 2014, S. 191f.

Aus der Konzeption des Miteinanderfühlers wird schnell ersichtlich, dass diese sehr eng an bestimmte emotionstheoretische Überlegungen geknüpft ist. Die Plausibilität von Schelers Ansatz steht und fällt dementsprechend mit seiner Theorie der Emotionen. Aus diesem Grund werde ich im Folgenden seine emotionstheoretischen Kernannahmen darstellen. Grundlegend hierfür ist eine Taxonomie unterschiedlicher Gefühlstypen, die Scheler in seinem Formalismus-Buch entwickelt. Wesentlich für diese Taxonomie ist die Annahme, dass die verschiedenen Phänomene des emotionalen Erlebens nicht eine einheitliche Klasse von Gefühlstatsachen bilden, welche lediglich in ihrer Intensität, Qualität oder hinsichtlich ihrer intentionalen Objekte variieren. Stattdessen ist das Gefühlsleben in verschiedene Ebenen geschichtet. Als Argument dafür, dass es nicht hinreichend ist, die Verschiedenheit der Emotionen anhand ihrer qualitativen Eigenschaften zu unterscheiden, führt Scheler zum einen an, dass verschiedene Gefühlsarten unterschiedliche Wertverhalte erfordern. Zum anderen gilt, dass Emotionen, die eine unterschiedliche Tiefe aufweisen, wie die Trauer und ein peinliches Hautgefühl, miteinander koexistieren können, wohingegen eine Koexistenz von Emotionen, welche die gleiche *Tiefe* besitzen, die jedoch entgegengesetzte Wertverhalte repräsentieren, nicht möglich ist.<sup>218</sup>

Bevor die spezifischen Eigenschaften der jeweiligen Gefühlstypen betrachtet werden, gilt es jedoch zunächst einige einführende Bemerkungen zu Schelers Theorie der Emotionen anzustellen. Scheler vertritt die Auffassung, dass Emotionen eine spezifische Form der Werterkenntnis darstellen. Bis dato ist diese Annahme jedoch wenig Aufsehen erregend, da sie der Grundannahme der kognitivistischen Emotionstheorie, nach der Emotionen im Wesentlichen Werturteile sind, intuitiv sehr nahekommt. Allerdings betont Scheler, dass die Werterkenntnis der Emotionen sich substantiell von anderen Formen der praktischen oder theoretischen Erkenntnis unterscheidet, da die Werterkenntnis von Emotionen nicht an eine inferenzielle Rechtfertigung geknüpft ist. Stattdessen handelt es sich beim Fühlen um ein vor-logisches Erfassen von evaluativen Sachverhalten. Dieses Erfassen findet nicht in der Form eines Urteils statt, sondern Emotionen ermöglichen anschauliche Zugänge zu materiellen, moralischen oder nicht-moralischen Wertqualitäten.<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> Vgl. Scheler, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung des ethischen Personalismus, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. II, Bern u. München: Francke Verlag, 6. Aufl., 1980, S. 332ff.

<sup>219</sup> Vgl. Mulligan, K.: Scheler: Die Anatomie des Herzens oder was man alles fühlen kann, in: H. Landweer. u. U. Renz (Hrsg.): Handbuch Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein, Berlin u. Boston: De Gruyter, 2012, S. 592.

Dabei gilt weiterhin, dass das Erfassen von Werten nicht an begriffliche Eigenschaften geknüpft ist. Scheler führt hierzu einige Beispiele an, die den Kontrast zwischen der Werterkenntnis durch Gefühle gegenüber Werturteilen verdeutlichen. So kann beispielsweise ein Kind eine bestimmte Handlung als ungerecht erfahren, ohne dass dieses über einen Begriff des Guten verfügt. Weiterhin gilt, dass wir oftmals die Wertqualität eines Sachverhaltes erfassen können, zugleich jedoch außer Stande sind, die Aspekte zu bestimmen, die dem Sachverhalt die entsprechenden evaluativen Eigenschaften verleihen. Zuletzt betont Scheler, dass sich Emotionen gewissermaßen dem reflexiven Zugriff entziehen, da sie dadurch, dass sie als Objekt der Aufmerksamkeit fungieren, zugleich modifiziert werden.<sup>220</sup>

Hinsichtlich der verschiedenen Gefühlskategorien unterscheidet er zwischen sinnlichen Gefühlen, vitalen Gefühlen, sowie geistigen und seelischen Gefühlen:

1) So sind *sinnliche Gefühle*, wie Schmerzen oder Lust, im Leib lokalisiert und ausgedehnt. Ferner sind sie nie objektlos, obgleich sie weder intentional sind und ihr Ich-Bezug nur indirekt über die leibliche Verfasstheit des Subjekts gegeben ist. Entscheidend ist zudem, dass sinnliche Gefühle nur eine zweifach indirekte Ichbezogenheit besitzen: nämlich, indem das Subjekt die entsprechende Phänomenologie des Gefühls als einem Teil ihres Leibes zugehörig erfährt und indem das Subjekt das, was als Gefühl zu ihm gehört, auf sein seelisches Ich bezieht. Weiterhin sind sie nur aktual gegeben, d. h. sie verfügen weder über Sinnkontinuität, noch sind sie notwendigerweise zeitlich persistent. Das Wertfühlen von sinnlichen Gefühlen bezieht sich dabei auf Angenehmes, Unangenehmes und Nützlichliches.

2) *Vitale Gefühle* oder Lebensgefühle sind im ganzen Leib ausgedehnt und nicht an einer bestimmten Stelle im Leib lokalisiert. Beispiele für sie sind Behaglichkeit, Mattigkeit, Frische oder Gesundheits- und Krankheitsgefühle. Durch diese Ganzheitlichkeit findet die Beziehung zum Ich weiterhin indirekt statt. Ferner bilden sie dank ihrer Persistenz eine Sinneinheit. Die evaluative Funktion von ihnen bezieht sich auf ein Fühlen von Edlem und Gemeinem.

3) *Geistigen Gefühle* wiederum fehlt die leibliche Ausdehnung, sondern sie besitzen nur eine Färbung durch ausgedehnte Leibes- und Lebensgefühle. Dafür zeichnen sie sich durch eine unmittelbare Ich-Qualität aus. Zu ihnen gehören geistige Wehmut, Freude und Trauer. Scheler erachtet sie als geistige Antwortreaktionen des Billigens und Missbilligens, Gefallens und Missfallens, der Sympathie und des geistigen Vergeltungsstrebens.

---

<sup>220</sup> Vgl. ebd, S. 593

4) *Seelische Gefühle* verwehren sich der Zugänglichkeit und sind zudem losgelöst von jeder Sinneinheit. Dabei sind sie nicht intentional auf die Welt bezogen, sondern handeln vom Sein und Selbstwert der Person. Beispiele für seelische Gefühle sind seelische Trauer oder Wehmut. Scheler lässt dabei jedoch offen, welches die evaluative Funktion von seelischen Gefühlen ist.<sup>221</sup>

Der Taxonomie lassen sich insbesondere zwei Charakteristika entnehmen: (1) den Gefühlskategorien wird jeweils ein spezifischer Wertbereich zugeordnet und (2) je tiefer die Gefühlstheorie ist, desto mehr zeichnet diese sich durch eine Abwendung vom Körperlichen und eine Hinwendung zum Geistigen und Seelischen der Person aus. Diese Tendenz lässt sich vor allem auf der Basis von Schelers geisttheoretischen und anthropologischen Arbeiten nachvollziehen, in denen dieser eine Dualität zwischen dem körperlich Instinktiven, sowie dem Geistigen und Seelischen postuliert.<sup>222</sup>

Von besonderer Rolle beim Erfassen von Werten sind für Scheler die Liebe und der Hass. Diese stellen für Scheler nicht lediglich zwei konträre Pole einer emotionalen Valenz dar, sondern sie führen zu einer Erweiterung resp. Verengung des für die Person zugänglichen Wertereichs. Dabei gilt jedoch zugleich, dass Liebe und Hass keine spezifischen Formen des Erkennens darstellen. Allerdings legt Scheler leider keine genauere Analyse von der Wirkungsweise der Liebe vor, so dass unklar bleibt, wie Werte sich in der Liebe erschließen lassen können, ohne dass dies zugleich ein Erkennen impliziert.<sup>223</sup> Hieraus resultieren gerade im Hinblick auf dessen Konzept des Miteinanderfühlens notorische Schwierigkeiten. Daneben gilt, dass das fühlende Erfassen von Werten unabhängig ist, von der Gefühlsqualität oder ihrem Ausdruck. Stattdessen besteht ein einseitiges Fundierungsverhältnis, indem letztere Reaktionen auf die gefühlten Wertverhalte darstellen.

Ein weiteres Spezifikum von der Liebe besteht ferner darin, dass sie im engeren Sinne keine Emotion ist, da Scheler sie weder zu den sinnlichen, vitalen, seelischen oder geistigen Gefühlen zählt. Der Grund hierfür ist, dass Lieben und Hassen keine Reaktionen auf evaluative Sachverhalte darstellen, sondern sie sind vielmehr konstitutiv dafür, dass diese dem emotionalen Subjekt zugänglich sind. „Wer liebt oder hasst, fühlt (Un-)Werte der geliebten oder gehassten Person, aber Liebe und Hass sind keine Reaktionen auf diese (Un-)Werte.“<sup>224</sup> Durch die Annahme, dass Liebe

---

<sup>221</sup> Vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, S. 334ff.

<sup>222</sup> Vgl. Scheler, M.: *Die Stellung des Menschen im Kosmos.*, Köln; Bouvier Verlag, 12. Aufl., 1991, S. 38

<sup>223</sup> Vgl. Mulligan: *Die Anatomie des Herzens oder was man alles fühlen kann*, S. 598ff.

<sup>224</sup> Vgl. ebd., S. 599

und Hass mentale Akte sind, die keinen körperlichen Ausdruck besitzen, ergibt sich die Frage, wodurch Person A erkennen kann, dass Person B sie liebt. Scheler betont hier, dass es für A keine Möglichkeit eines Wissens durch Beobachtung gibt, sondern der Zugang ist einzig über das Mitlieben gegeben.

Bedingt durch Schelers Auffassung, dass nur geistige Gefühle teilbar sind, wird zugleich auch deutlich, warum es keine notwendige oder hinreichende Bedingung ist, dass es im Trauerprozess der Eltern zu wechselseitiger affektiver Resonanz oder zu unterstützendem Verhalten kommt. Dies ist jedoch zumindest für die Phänomenologie des Miteinanderfühlens nicht unproblematisch. Zugespißt ausgedrückt: gehört es nicht genauso zum Trauerprozess der Eltern, dass man dem Partner hilft, die Trauer zu bewältigen? Meiner Meinung nach zeigt sich an dieser Stelle eine grundlegende Schwierigkeit in Schelers Ansatz. Einerseits gilt, dass dieser äußerst nuancierte begriffliche Unterscheidungen bei seiner Analyse des Mitgefühls und seiner Theorie der Emotionen entwickelt. Weiterhin zeichnen sich seine Analysen innerhalb seines Theorierahmens durch ein hohes Maß an Kohärenz aus. Andererseits ist Schelers Analyse nur dann wirklich überzeugend, wenn man die Gesamtheit seiner starken Prämissen akzeptiert.

Exemplarisch zeigen sich die Schwierigkeiten an Schelers Beispiel des trauernden Elternpaares. Aus einer alltagspsychologischen Sicht, scheint die Wahl dieses Szenarios wohl begründet. Wer, wenn nicht zwei Eltern, die um ihr verstorbenes Kind trauern und als Elternpaar dadurch mit existenziellen Gefühlszuständen konfrontiert sind, vermögen es uns zu verdeutlichen, was es bedeutet, miteinander zu fühlen? Dennoch lassen sich Zweifel anführen, ob das trauernde Elternpaar auch tatsächlich einen guten paradigmatischen Fall des gemeinsamen Fühlens darstellt. Der Grund für diese Skepsis hängt primär damit zusammen, dass wir es hier mit einer besonders komplexen Form der interpersonalen Beziehung zu tun haben, welche ihrerseits durch eine signifikante und mitunter emotional eingefärbte Vorgeschichte konstituiert wurde. So stellt das Kind bereits ein gemeinsames Projekt der Eltern dar, weswegen die Vorgeschichte dieses gemeinsamen Projektes wesentlich in den Trauerprozess der Eltern einfließt. Bedingt durch die Annahme, dass bereits eine soziale Gemeinschaft mitsamt gemeinsamer Praxis, Vorgeschichte und Werten, konstituiert sein muss, damit diese miteinander fühlen können, gilt, dass den geteilten Emotionen lediglich eine parasitäre Rolle zukommt. Der Grund hierfür ist, dass diese keine konstitutive Rolle für die Identität der Eltern als Elternpaar erfüllen.<sup>225</sup>

---

<sup>225</sup> 225 Vgl. Müller, J.: Kommentar zu Angelika Krebs: »Wie man Gefühle teilt«, in: K. Mertens u. J. Müller: Die

Die Bedingung, dass das Miteinanderfühlen nur dann möglich ist, wenn bereits eine entsprechend komplexe soziale Entität konstituiert ist, bedeutet auch, dass die intellektuellen Eintrittshürden sehr hoch angesetzt werden, damit sich eine andere Person bei den Eltern affektiv Einklinken kann. Dies wird bereits dadurch veranschaulicht, indem der Freund C auf die Gefühle der Eltern nur mittelbar Bezug nehmen kann. Doch nehmen wir an, dass Person C selbst substanziell von dem Tod des Kindes betroffen ist, etwa indem C sein bester Freund war. Warum sollte ihm ein Einklinken in die Gefühle der Eltern verwehrt sein?<sup>226</sup> Bedingt durch die komplexe interpersonale Konstellation des Beispiels ergibt sich zudem die logische Möglichkeit, dass hier zwar hinreichende, nicht aber notwendige Bedingungen des Miteinanderfühlens bestimmt werden. Sprich: es ist für ein Elternpaar eventuell möglich, mittels gemeinsamer Liebe emotionale Erfahrungen zu teilen, doch dieser Fall gewährt keine Rückschlüsse auf basale Fälle von geteilten emotionalen Erfahrungen, wie etwa der Fall der wartenden Pendler.

Dieser Aspekt ist auch von besonderer Relevanz hinsichtlich des Status der geteilten Emotionalität im sozialen Leben. Ist diese ein anspruchsvoller Spezialfall oder ein wesentliches Element des sozialen Lebens? Nach Scheler ist diese Frage eindeutig in Richtung der erstgenannten Option zu beantworten. Dagegen lässt sich anführen, dass sich Beispiele konstruieren lassen, die zumindest intuitiv problemlos als Illustrationen von geteilten Emotionen gewertet werden können, die jedoch zugleich hinsichtlich ihrer epistemischen Anforderungen weniger restriktiv sind. Diesbezüglich lässt sich eine Variation von Schelers Beispiel entwickeln. Nehmen wir etwa an, die beiden Nachwuchswissenschaftler T und M erfahren, dass ein gemeinsamer Forschungsantrag nicht bewilligt wurde. Beide empfinden auf Grund dieser Nachricht Mischung aus Trauer und Enttäuschung. Kurz darauf sieht Kollege B die konsternierten Gesichter, er fragt nach dem Grund ihres Ungemachs und fühlt daraufhin *mit* T und M. Hier scheint es keineswegs notwendig, dass T, M und B bereits eine besonders komplexe emotionale Vorgeschichte teilen, mithin sollte es hinreichend sein, dass sie Arbeitskollegen sind und das ein implizites Verständnis von der Situation der Nachwuchswissenschaftler vorliegt. Trotzdem können wir ihnen zuschreiben, dass sie gemeinsam trauern. Es lässt sich daher zusammenfassend konstatieren, dass Scheler mit seiner Analyse des des Miteinanderfühlens zwar eine hohe begriffliche Sensitivität für die Komplexität dieses Phänomens entwickelt hat, seine Theorie jedoch den Vorwurf der Überintellektualisierung

---

Dimension des Sozialen: Neue philosophische Zugänge zu Fühlen, Wollen und Handeln, Berlin u. Boston: De Gruyter, 2014, S. 202.

<sup>226</sup> Vgl. ebd., S. 203.

nicht entkräften kann.

### 3.5.2 Hans Bernhard Schmid's Modell der phänomenologischen Fusion

Hans Bernhard Schmid's Ansatz beruht auf einem besonders starken Begriff des Teilens von Emotionen. Er veranschaulicht dies mittels der Analogie des Teilens einer Flasche Wein. Angenommen wir nehmen uns vor, gemeinsam eine Flasche Wein zu teilen, dann ist es nicht hinreichend, wenn alle involvierten Subjekte lediglich ihrerseits Weinflaschen desselben Typus öffnen. Ein Teilen im wörtlichen Sinne hat hier zur notwendigen Bedingung, dass dieselbe Flasche als Objekt fungiert. Übertragen auf die Rede von geteilten Emotionen folgert er hieraus, dass alle involvierten Personen am gleichen *Gefühlstoken* teilhaben müssen. Schmid's Ansatz weist in dieser Beziehung deutliche Parallelen zu Scheler's Analyse des Miteinanderfühlens auf. Essentiell für diese starke Konzeption von geteilten Emotionen ist daher, dass sie auf eine spezifische Kategorie des emotionalen Erlebens verweist, die nicht durch andere Mechanismen der affektiven Resonanz, wie der emotionalen Ansteckung, dem Mitgefühl oder der Empathie verursacht oder konstituiert wird.<sup>227</sup>

Doch hier stellt sich sicherlich die Frage, ob die Analogie des Teilens von Emotionen mit dem Teilen einer Weinflasche tatsächlich überzeugend ist. Für eine diesbezügliche Skepsis spricht, dass der Satz »Wir teilen uns eine Flasche Wein« bereits einen numerischen Index beinhaltet, welcher festlegt, dass es dieselbe Flasche sein muss. Die Semantik des Teilens ist demgegenüber weniger präzise. Wenn wir etwa von mehreren Personen sagen, dass sie eine Überzeugung miteinander teilen, dann ist es hier hinreichend, wenn die hier relevante Überzeugung den gleichen Gehalt hat, womit hier eine Typenidentität hinreichend ist.

Andererseits unterscheiden sich Emotionen von kognitiven oder konativen Einstellungen dadurch, dass sie eine affektive Phänomenologie besitzen, weshalb die Rede von geteilten Emotionen auch auf eine spezifische Erfahrungsdimension verweist. Wenn zwei Personen miteinander trauern, dann genügt es nicht, wenn diese lediglich auf die gleiche emotional relevante Situation mit Emotionen des gleichen Typus reagieren. Aus reiner Typenidentität folgt hier nicht, dass zwischen den emotionalen Subjekten eine Relation besteht, welche die logische Struktur und die Phänomenologie des *Miteinander* erfasst. Die Art und Weise, wie diese Beziehung realisiert wird,

---

<sup>227</sup> Vgl. Schmid, H.B.: Shared Feelings: Towards a Phenomenology of Collective Intentionality, in: N. Psarros, H.B. Schmid u. K. Schulte-Ostermann (Hrsg.): Concepts of Sharedness, Frankfurt: Ontos, 2008, S. 67.

ist insofern von zentraler Bedeutung für die Bewertung der Plausibilität von Schmid's Ansatz.

Eine grundlegende Schwierigkeit, die sich für einen Vertreter eines dermaßen starken Konzeptes von geteilten Emotionen stellt, liegt darin, dass die Bedingung der Tokenidentität einen Bruch mit einer individualistischen Metaphysik erfordert. Es genügt hierzu nicht, dass das Miteinander mittels einer wechselseitigen Verknüpfung ineinandergreifender intentionaler Einstellungen realisiert wird, sondern es bedarf im wörtlichen Sinne eines *Meeting of the Minds*. Eine solche Annahme ruft jedoch unweigerlich philosophische Reserviertheit hervor, die damit zusammenhängt, dass zahlreiche metaphysische Präsuppositionen zur Natur des Geistes unterminiert werden. So neigen wir etwa dazu, Einzelpersonen bezüglich ihrer mentalen Zustände einen privilegierten Standpunkt zuzuschreiben. Diesbezüglich lässt sich zwischen einer ontologischen, einer epistemischen und einer physikalischen Form des Individualismus differenzieren. Kurzum: Nur ein Individuum kann Subjekt von Emotionen sein, es kann nur seine eigenen Gefühle empfinden und diese Gefühle können nur im Körper der Einzelperson lokalisiert werden.<sup>228</sup>

Wie sich bereits bei Margaret Gilbert und Max Scheler gezeigt hatte, ist eine Analyse von geteilten Gefühlen immer sehr stark von emotions- und intentionalitätstheoretischen Überlegungen geprägt. In dieser Beziehung verweist Schmid auf die Tatsache, dass Emotionen in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion nicht mehr als bloße körperliche Affekte erachtet werden. Stattdessen zeichnen sie sich durch eine Welt-Gerichtetheit aus und somit sind sie intentional:

„The following has come to be widely accepted: it is central to our understanding of the emotions that they be seen as a way our mind is »directed at« the world, and how our world is »given« to us. In short, emotions are now acknowledged as *intentional states* with specific content, rather than as mere states of bodily arousal.“<sup>229</sup>

Schmid weist hier sowohl die Jamesche Gefühlstheorie, als auch den emotionstheoretischen Kognitivismus zurück. Im Gefolge von William James wurden Gefühle lediglich auf ihre phänomenalen Aspekte reduziert, denen jedoch jeglicher Weltbezug fehlt, wohingegen

---

<sup>228</sup> Vgl. Schmid, H.B.: Können Gehirne im Tank als Team denken?, in: H.B. Schmid u. D. Schweikard (Hrsg.): Kollektive Intentionalität: Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009, 391 ff.

<sup>229</sup> Schmid: Shared Feelings, S. 64

Kognitivisten die Ansicht vertreten, dass Emotionen dadurch intentional sind, dass sie Überzeugungen beinhalten. Als problematisch am Kognitivismus sieht Schmid an, dass den körperlichen Affekten keine epistemische Funktion zukommt und somit ein stechender Schmerz, welches ein Subjekt empfindet, nicht als Evidenz dafür fungieren kann, ob es Reue empfindet. Schmid gibt sich mit dieser Feststellung nicht zufrieden, da seiner Ansicht nach die kognitivistische Theorie der Emotionen einige grundlegende Fehler aufweist. Zwar teilt er die Ansicht, dass Überzeugungen, Urteile oder andere kognitive Komponenten ein wichtiges Element von Emotionen bilden, dennoch verweist er darauf, dass die Intentionalität von Emotionen sich in einigen Aspekten grundlegend von der Intentionalität von Überzeugungen oder Absichten unterscheidet.

So kann ein Subjekt eine bestimmte Emotion haben, obwohl es zugleich Träger von mit dieser Emotion inkompatiblen Überzeugungen ist. Eine Person die etwa Angst vor einem Hund empfindet, obwohl dieser sich in einem Käfig befindet und somit für die Person keine akute Gefahr besteht, erscheint uns beispielsweise nicht notwendigerweise als irrational. Dies ist jedoch notwendigerweise der Fall, wenn wir annehmen, dass diese Person Träger von kontradiktorischen Überzeugungen ist. Ein weiterer Unterschied zwischen Emotionen und Überzeugungen besteht hinsichtlich ihrer Beziehung zum Willen. Weder Überzeugungen, noch Emotionen lassen sich voluntativ herbeiführen, bei Emotionen jedoch ist es möglich, sie auf gewisse Weisen zu kultivieren, die bei Überzeugungen kein Pendant finden. Zuletzt lässt sich auch anführen, dass der Gehalt von Emotionen nicht propositional verfasst ist. So ist die Furcht zwar die Furcht vor etwas, aber das Objekt dieser Furcht muss nicht eine Proposition sein.<sup>230</sup> Gegen die Äquivokation von Emotionen mit konativen Einstellungen wiederum spricht, dass es viele Emotionen gibt, welchen charakteristische Handlungstendenzen fehlen. Als Beispiel führt er hier den Stolz über die Leistungen seines Kindes an, welche sich im Wesentlichen durch seine perzeptive Qualität auszeichnet. Als Konsequenz dessen schlussfolgert er, dass sich die Intentionalität von Emotionen nicht hinreichend mittels des Wunsch-Überzeugungs-Modells der Intentionalität erfassen lässt, da sie keine der beiden Passensrichtungen als Erfüllungsbedingung aufweist.<sup>231</sup>

In Folge dessen vertritt er die Ansicht, dass Emotionen eine Form der Intentionalität *sui generis* besitzen, welche ihrerseits nicht auf fundamentalere intentionale Komponenten zurückgeführt werden kann. Theorien von geteilten Emotionen, welche die Emotionen lediglich auf Werturteile

---

<sup>230</sup> Vgl. ebd., S. 63.

<sup>231</sup> Vgl. ebd. S. 62.

oder Absichten reduzieren, sind demnach als systematisch fehlgeleitet zu betrachten:

„To claim that the philosophers of collective intentionality have neglected the analysis of collective affective intentionality by focusing on the on the cognitive and conative dimensions of intentionality would amount to a simple *category mistake* – because in the cognitivist view, *shared intentions and shared beliefs are what the intentionality of shared emotions is all about.*“<sup>232</sup>

Bei der Bestimmung der intentionalen Struktur von Emotionen knüpft Schmid dabei an Bennett Helm an. So geht er davon aus, dass der Modus konstitutiv für die Individuation von Emotionen ist. Beispielsweise unterscheidet sich die Furcht von der Wut dadurch, dass in der Furcht etwas als gefährlich, in der Wut hingegen als beleidigend empfunden wird. Hinsichtlich des Gehalts unterscheidet er zwischen dem *Ziel* und dem *Fokus* der Emotion. Dabei wird unter dem Ziel das Objekt verstanden, auf welches das Gefühl gerichtet ist, wohingegen unter dem Fokus das Objekt im Hintergrund der Emotion zu verstehen ist, welches dessen Modus verständlich macht. Dabei werden die evaluativen Eigenschaften der Emotion repräsentiert, die durch das formale Objekt bestimmt werden. Insofern betont Helm, dass Emotionen implizite Bewertungen hinsichtlich der Bedeutsamkeit ihres Ziels beinhalten. Wenn man beim Joggen im Park Bekanntschaft mit einem streunenden Hund macht, dann liegt beim Angstgefühl der Fokus etwa auf dem Selbst, da der Hund eine Bedrohung für das Subjekt darstellt. Wenn jedoch aus sicherer Distanz beobachtet wird, wie der Hund sich einer Gruppe Kinder nähert, dann wird der Fokus auf den Kindern liegen, wobei durch die Bedrohung, welche für sie durch die Präsenz des Hundes existiert, die Furcht verständlich gemacht werden kann.<sup>233</sup>

Neben dem Ziel und dem Fokus muss zudem ein weiteres Element hinzugefügt werden: das Subjekt muss ein bestimmtes Anliegen (*concern*) haben, welches als Bindeglied für das Ziel und den Fokus dient. Als notwendige und hinreichende Bedingung für ein solches Anliegen gilt, dass das Subjekt in für das Anliegen relevanten Situationen eine adäquate emotionale Reaktion zeigt, wobei diese emotionalen Reaktionen keine isolierten Affekte darstellen, sondern sie involvieren ein Muster von emotionalen Dispositionen:

---

<sup>232</sup> Ebd., S. 61.

<sup>233</sup> Vgl. Helm, B.: Plural Agents, in: *Nous* 42 (1), 2008, S. 22ff.

„Emotions are often treated as if they were isolated states of feeling, but it is important not to overlook the complex rational connections they have to other mental states. In part, these connections are among the emotions themselves: to experience one emotion is in effect to *commit* oneself to feeling other emotions with the same focus in the relevant actual or counterfactual situations because of the import of that focus. Thus, if you are hopeful that some end can be achieved, then you normally ought also to be afraid when its accomplishment is threatened, relieved when the threat does not materialize, angry at those who intentionally obstruct progress toward it, and satisfied when you finally achieve it (or disappointed when you fail); moreover it would be inconsistent with these emotions to be afraid of achieving the goal, grateful toward those who sabotage it, etc. In this way, emotions come in broader patterns of emotions sharing a common focus.“<sup>234</sup>

Das emotionale Muster ist dadurch gekennzeichnet, dass die involvierten Emotionen den gleichen Fokus teilen. Weiterhin gilt, dass dieses Muster insofern normativ ist, als dass vom Subjekt in aktuellen und kontrafaktischen Situationen kohärente emotionale Reaktionen erfordert werden. Dieses Muster wird zudem dadurch rational, indem es teilweise konstitutiv für die Rechtfertigung einer bestimmten Emotion ist.<sup>235</sup> Für eine Person, welcher es an jeglichem Interesse an ihrem Wohlergehen mangelt, ist es beispielsweise nicht rational, wenn ein bedrohlicher Hund für sie eine potenzielle Gefahr darstellt. Bei diesem Anliegen handelt es sich weiterhin nicht nur um bloße Neigungen (*inclination*) für einen entsprechenden Gefühlszustand, sondern vielmehr um ein Muster von emotionalen Dispositionen. Diese Anliegen haben dabei weiterhin die Funktion, unser Leben zu strukturieren, indem sie Sinn aus unseren Einstellungen machen.

Dabei können diese Anliegen mehr oder weniger Tief sein, je nachdem, wie viele Einstellungen in unserem Leben sie strukturieren. Insofern sind die einzelnen Anliegen hierarchisch strukturiert.<sup>236</sup> So hat eine Person fundamentale Anliegen, wie beispielsweise ein Interesse an Selbsterhaltung und Wohlergehen, Anliegen, welche konstitutiv für ihre Identität sind, wie die Existenz als Wissenschaftler, als auch Anliegen, die eher partikuläre Interessen betreffen, etwa ein Interesse an moderner asiatischer Literatur. In Bezug auf das Subjekt der Emotionen vertritt Helm die These, dass die Identität eines Subjekts wesentlich durch seine Anliegen bestimmt wird. Gleichsam setzt er damit jedoch nicht voraus, dass ein Subjekt über ein faktisches Wissen über seine Anliegen verfügen muss. Dabei lässt er weiterhin offen, ob die Anliegen lediglich als ein

---

<sup>234</sup> Ebd., S. 23.

<sup>235</sup> Vgl. ebd., S. 24.

<sup>236</sup> Vgl. Schmid, Shared Feelings, S. 65.

*Oberflächenphänomen* zu betrachten sind, d.h. im Sinne einer Gefühlsreaktion, die ich zeige, insofern eines meiner Anliegen bedroht ist, oder ob es auch eine intentionale Substruktur von Überzeugungen und Werturteilen beinhaltet, welche dispositional, nicht aber okkurrent ist. Bezüglich der Beziehung zwischen den Anliegen eines Subjekts und dessen Identität betont Schmid, dass Emotionen ein basaler Ausdruck unserer Anliegen sind und damit unsere Identität offenbaren:

„Feelings are the light in which we see ourselves. To experience a feeling is to conceive ourselves in terms of the underlying concern. Our identities as a friend, as a professional, as a lover of art are settled by affective attitudes. I propose to call the self-concept implicit in a feeling its *phenomenal subject*, and to distinguish it from the *ontic subject*. The ontic subject is the individual who has the feeling. The phenomenal subject, by contrast, is determined by the way in which the subject implicitly conceives of him- or herself *in* the feeling. The ontic subject answers the »who has it« question; the phenomenal subject answers the question *as who* the ontic subject has the feeling he or she has.“<sup>237</sup>

Im Hinblick auf die Frage nach der Identität des Subjekts erscheinen hier insbesondere zwei Annahmen als wesentlich: Die erste Annahme besagt, dass das zugrundeliegende Anliegen die Identität des Subjekts bestimmt, wobei ein Subjekt je nach Anliegen eine unterschiedliche Identität ausbildet. Die zweite Annahme beschäftigt sich wiederum mit der Gegebenheit dieses Subjekts. Dies verdeutlicht er mittels der Unterscheidung zwischen dem ontischen und dem phänomenalen Subjekt. Das ontische Subjekt ist dabei der Träger der jeweiligen intentionalen Zustände, wohingegen das phänomenale Subjekt das implizite Selbstverständnis während des entsprechenden Gefühlszustands ausdrückt. Diese Unterscheidung zwischen dem ontischen und dem phänomenalen Subjekt [ab nun S(o) und S(p)] ist in gewisser Hinsicht Schmid's Einfallstor gegen den individualistischen Skeptiker. Doch bevor ich auf die geisttheoretischen Implikationen dieser Konzeption eingehe, möchte ich zuerst genauer die Funktion betrachten, die ihr in Schmid's Analyse geteilter Emotionen zukommt.

Schmid diskutiert verschiedene Möglichkeiten, wie sich ein Teilen von emotionalen Erfahrungen realisieren lässt. So schlägt er zunächst die Variante vor, dass bei der geteilten Emotionalität die involvierten Subjekte ihre Emotionen auf der Ebene des Modus teilen. Diese Konzeption erachtet er jedoch als nicht hinreichend, da der affektive Zustand, respektive die Modi der einzelnen

---

<sup>237</sup> Ebd., S. 65.

Subjekte bei genuin geteilten Emotionen nicht unabhängig voneinander sein können. Von daher bedarf es einer zusätzlichen Verbindung. Dabei bieten sich verschiedene Mechanismen an, um eine solche Verbindung zu realisieren. Schmid verweist hierzu etwa auf das affektive Einklinken (*attunement*), dem insbesondere in Adam Smiths Konzept der *Sympathy* tragende Bedeutung zukommt. Doch Schmid erachtet solch ein affektives Einklinken weder als notwendig, noch als hinreichend. Als Beleg hierfür verweist er auf das bereits besprochene Beispiel von Max Scheler, bei dem das Elternpaar miteinander fühlt, ohne dass es irgendeine Form der Interaktion zwischen ihnen gibt. Nun könnte jedoch die Konvergenz der affektiven Zustände um eine weitere Bedingung ergänzt werden, nämlich, dass die Emotionen der individuellen Subjekte den gleichen Objektbezug haben. Doch auch dies scheint weder notwendig, noch hinreichend zu sein, da die Emotionen der jeweiligen Subjekte zwar das gleiche Objekt haben, das Anliegen der Emotionen jedoch privater Natur bleibt.

Insofern sind für Schmid weder das Teilen des Modus, noch die Konvergenz des Gehalts plausible Kandidaten für die Möglichkeit genuin geteilter Emotionen. Doch wie sieht nun sein alternativer Lösungsansatz aus? Wie bereits angesprochen, erachtet Schmid es als notwendig, dass eine numerische Identität vorliegt. Dies kollidiert jedoch bekanntermaßen mit der Annahme, dass jedes Subjekt über einen individuellen Körper und Geist verfügt, welcher der Träger der entsprechenden Emotion ist. Damit mehrere Personen jedoch an einer numerisch identischen Emotion teilhaben können, muss eine Überschreitung des individuellen Bewusstseins möglich sein.

Die Grundgedanken für den Ausweg aus dem Dogma der individualistischen Philosophie des Geistes sieht Schmid bei Scheler gegeben. Anders als Krebs erachtet Schmid hier jedoch weniger dessen Typologie der Gefühle, denn dessen Überlegungen zur Sozialontologie als essentiell. Er entwickelt diesbezüglich einen Vorschlag mit dem Modell der phänomenologischen Fusion. Hierzu bezieht er sich zunächst auf einige intentionalitätstheoretische Überlegungen aus dem Umkreis der Phänomenologie, die bislang in der Analytischen Philosophie noch unzureichende Beachtung erfahren haben. Der entscheidende Gedanke ist hier, dass Bewusstseinszustände nicht nur auf ein ontologisches Subjekt verweisen, dem diese als Träger dieser Zustände attribuiert werden können, sondern daneben setzt das Haben von Bewusstseinszuständen auch voraus, dass das Subjekt ein vor-reflexives Gewahrsein (*awareness*) davon hat, dass es sich in einem entsprechenden Bewusstseinszustand befindet:

„Conscious states are pre-reflectively and un-thematically – *conceived* and *interpreted* by the subjects who have them. To be in a conscious state means to *conceive of this state* in some or another way. In the case of intentional states, this concerns the intentional *content* as well as the *mode* and the *subject* of the intention. In the latter respect, to be in an intentional state of consciousness means to conceive of one-self pre-theoretically and un-thematically as the *subject of* that intentional state. Consciousness conceptually involves some form of self-awareness, some conception of oneself as the one who »has« the consciousness in question. This brings in an important distinction. The subject of a conscious state can mean the following. (a) the subject who has the conscious state in question; (b) the subject as who the subject takes himself or herself to have the state in question.“<sup>238</sup>

Schmid skizziert hier eine bewusstseinstheoretische Position, die in der Philosophie des Geistes gemeinhin als *higher-order-theory* bezeichnet wird.<sup>239</sup> Der Grundgedanke dieser Konzeption lässt sich wie folgt zusammenfassen: Es existieren zwei distinkte Ebenen von Bewusstseinszuständen, eine vortheoretische und unthematische und eine höherstufige reflexive Ebene. Dabei gilt, dass ein Bewusstseinszustand dann höherstufig ist, wenn er einen repräsentationalen Gehalt besitzt. Wenn ein Subjekt sich in einem Bewusstseinszustand befindet, dann setzt dies jedoch nicht notwendigerweise voraus, dass es einen entsprechenden repräsentationalen Gehalt von diesen Bewusstseinszuständen besitzt. Vielmehr ist dem reflexiven Bewusstsein das vortheoretische und unthematische Bewusstsein vorgeordnet, auf welches das Subjekt reflexiv Bezug nehmen kann. Für beide Ebenen von Bewusstseinszuständen gilt dabei, dass sie notwendigerweise in Relation zum Subjekt stehen. Diese Relation kann hierbei auf zweierlei Weise realisiert werden: (a) das Subjekt kann als Träger der Bewusstseinszustände fungieren oder (b) mittels der Art und Weise, wie das Subjekt sich in einem entsprechenden Bewusstseinszustand erfährt.

Ein kritischer Punkt betrifft jedoch die Frage, wie sich die Eigenschaften des vorreflexiven und unthematischen Bewusstseins genauer spezifizieren lassen. Die Beantwortung dieser Frage ist entscheidend für die Bestimmung des Wahrheitswerts des vorreflexiven Bewusstseins. Problematisch ist hier insbesondere, dass das vorreflexive Bewusstsein von Schmid lediglich *ex negativo* definiert wird. Es ist dadurch unklar, was seine positiven Eigenschaften sind, abgesehen davon, dass der Gehalt seiner Bewusstseinszustände nicht propositional verfasst ist. So besteht eine mögliche Annahme darin, dass das vortheoretische und unthematische Bewusstsein sich lediglich auf die qualitativen Zustände des Bewusstseins bezieht. Eine mögliche Alternative besteht

---

<sup>238</sup> Ebd., S. 77.

<sup>239</sup> Vgl. Kriegel, U.: *Subjective Consciousness*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2009, S. 3f.

demgegenüber darin, dass die Prädikate vorreflexiv und unthematisch auch etwa dispositionale oder implizite Überzeugungen beinhalten können.

Die Relevanz der Frage nach der Struktur des vortheoretischen und unthematischen Bewusstseins zeigt sich besonders bei der bereits kurz angesprochenen Problematik der Beziehung zwischen  $S(o)$  und  $S(p)$ . Relativ problemlos attribuieren lässt sich hier, dass zwischen  $S(o)$  und  $S(p)$  eine Supervenienzbeziehung besteht, also, dass die mentalen Zustände von  $S(p)$  auf den mikrophysikalischen Eigenschaften von  $S(o)$  supervenieren. Eine solche Supervenienzbeziehung ermöglicht es jedoch nicht, kausale Annahmen in Hinblick auf  $S(o)$  und  $S(p)$  zu formulieren. Schmid betont weiterhin, dass die Möglichkeit besteht, dass sie in Bezug auf den ontologischen und epistemischen Individualismus divergieren können. Somit ist es beispielsweise nicht notwendig, dass ein Konflikt des Subjekts der Emotionen mit dem ontologischen Individualismus auch zugleich einen auf der phänomenalen Ebene bedingt. Zwar können Individuen notwendigerweise nur ihre eigenen Bewusstseinszustände haben, doch dies legt nicht fest, *als wen* das entsprechende Individuum sich hier begreift. Im Hinblick auf Schelers Beispiel der trauernden Eltern bedeutet dies, dass es sich hier zwar auf der ontologischen Ebene um zwei Einzelpersonen handelt, bei denen jede seine individuellen Gefühle hat, doch dies schließt nicht aus, dass die Eltern die Trauer als die *ihre* empfinden.

Schmid spitzt diese Annahme noch zu, indem er postuliert, dass wir im Alltag gewöhnlicherweise unsere Bewusstseinszustände als *apersonal* auffassen. Hier ergibt sich jedoch ein begriffliches Problem, welches damit zusammenhängt, dass ein apersonales Bewusstsein *per definitionem* nicht in der Lage ist, die Phänomenologie und den Gehalt einer solchen intimen Beziehung zwischen verschiedenen Personen angemessen zu erfassen. Damit bleiben auch die Unterschiede in der Phänomenologie zwischen individuellen und geteilten Gefühle ungeklärt. Gegen die Annahme, dass Subjekt A seine Bewusstseinszustände als zu Subjekt B zugehörig erfahren kann, lässt sich zudem der Einwand formulieren, dass Subjekt A hier lediglich eine Fehlinterpretation seiner Bewusstseinszustände begeht. Ich könnte mich beispielsweise als Teil einer Gruppe erfahren, obwohl ich faktisch nur eine Einzelperson bin. Da das phänomenale Subjekt eine gegenüber dem ontologischen Subjekt distinkte Kategorie bildet, ist daher unklar, welche Korrektheitsbedingungen gegeben sein müssen, damit sinnvollerweise den Subjekten attribuiert werden kann, dass sie Gefühle miteinander teilen. Diesbezüglich entwickelt Schmid vier Adäquatheitsbedingungen für das Konzept der *Geteiltheit*:

(1) Es muss vereinbar mit veridischer Selbsterkenntnis sein, so dass es keine Bedingung für eine Person sein darf, dass man sich als Kollektiv erfahren muss.

(2) Es muss vereinbar mit der Möglichkeit sein, sich über die Gefühle anderer Subjekte zu täuschen, d. h. kein Gefühl kann selbst als Kriterium dafür dienen, dass es geteilt wird.

(2) Eine Holismusbedingung: Gefühle, wie auch andere intentionale Zustände treten nicht in Isolation auf, sondern sind in einen Bewusstseinsstrom eingebettet. Daher muss ein Konzept der Geteiltheit erklären, wie einige intentionale Zustände geteilt werden können, ohne dass der gesamte Bewusstseinsstrom geteilt werden muss.

(3) Das Konzept des Teilens muss vereinbar mit der Annahme sein, dass die entsprechenden Gefühle bei den involvierten Subjekten hinsichtlich ihrer Qualität oder Intensität variieren können. Weniger als eine qualitative Identität der Emotionen ist hier entscheidend, dass die Gefühle in Bezug auf die Wahrnehmung der Situation zueinander passen.<sup>240</sup>

Während die Bedingung (1) aus einer alltagspsychologischen Perspektive plausibel erscheint, erweist sich (3) als durchaus intrikat. Das hier zugrundeliegende Problem fasst Schmid wie folgt zusammen:

„The main problem the holism condition seems to be driving at is the following. If conscious states depend on each other within a horizontal structure, and if one role of the concept of the *subject of consciousness* is precisely to capture this holistic form, consciousness can be *either* collective *or* individual, but cannot be switched *ad libitum*. If one conscious state would have straightforwardly collective, *all* would have to be collective.“<sup>241</sup>

Die Schwierigkeiten von (3) resultieren aus der holistischen Struktur von Bewusstseinszuständen, d. h. jeder Bewusstseinszustand verweist auf einen Horizont von vergangenen und zukünftigen Erfahrungsmöglichkeiten. Der Übergang von einer individuellen zu einer kollektiven Bewusstseinsperspektive setzt dabei notwendigerweise eine Zäsur des Bewusstseinsstroms voraus. Akzeptiert man diese Annahme, dann ist nicht plausibel, wie ein phänomenales Subjekt den

---

<sup>240</sup> Vgl. Schmid: Shared Feelings, S. 78f.

<sup>241</sup> Ebd., S. 79f.

Übergang von der individuellen hin zur kollektiven Perspektive vollziehen kann, da dies einen Anfang und Ende des Bewusstseinsstroms voraussetzt. Schmid erachtet dieses Argument jedoch als zu restriktiv, da es neben dem Extrem von einzelnen Bewusstseinszuständen und einem allumfassenden Bewusstseinsstrom noch eine Zwischenebene, in der Form von Bewusstseinsepisoden gibt. Insofern ist es nicht notwendig, dass, wenn eine Emotion geteilt werden soll, der gesamte Bewusstseinsstrom involviert ist. Die phänomenologische Fusion tritt dabei immer innerhalb einer Episode auf. Eine solche Bewusstseinsepisode setzt zugleich immer einen bestimmten Kontext voraus:

„It is within shared intentional *episodes* that these feelings of fusions occur, and presumably, such episodes require some form of common life. One does not take oneself to share feelings with totally strange creatures. Strong sharedness requires a context, perhaps some form of intimacy between the participants, or at least some shared *cognitive and conative attitudes*. Episodes may differentiate shared conscious states from the conscious states that are had in separation from others. In this way, the straightforward sense of sharedness seems to be in tune with the fact that we do not share our entire conscious life. The fusion – if there is any – is only partial.“<sup>242</sup>

Die zitierte Passage enthält zwei Annahmen hinsichtlich des episodischen Charakters von geteilten Gefühlen. Die erste spezifiziert die Rolle des Kontextes als Konstitutionsbedingung der phänomenologischen Fusion: so kann der Kontext der geteilten Emotionen sowohl andere geteilte intentionale Zustände, als auch bewusstseinsunabhängige Zustände, wie etwa Intimität beinhalten. Die weitere Annahme bezieht sich auf die konkrete Realisierung der phänomenologischen Fusion. So bedeutet der episodische Charakter der Bewusstseinsfusion, dass nicht das gesamte bewusste Leben der involvierten Subjekte geteilt werden muss, womit die Fusion nur partieller Art ist. Diese Annahme ist insofern von großer Relevanz, als dass sie einen möglichen Ausweg aus Problem (3) andeutet. Der Grundgedanke ist hier, dass die phänomenologische Fusion nicht eine vollständige Zäsur des individuellen Bewusstseins von  $S(p)$  verlangt. So kann sich  $S(p)$  beispielsweise als Teil einer Gruppe wahrnehmen, zugleich aber (in einem minimalen Sinne) ein Bewusstsein von sich als Individuum bewahren. So kann  $S(p)$  beispielsweise etwa ein Bewusstsein von sich, als körperlichem Subjekt haben, ohne dass dieses notwendigerweise in den Gehalt des Pluralbewusstseins einfließen muss.

---

<sup>242</sup> Ebd., S. 90.

Während skeptische Einwände bezüglich (3) damit beschwichtigt werden können, erweist sich (2) demgegenüber wesentlich problematischer. Wie Schmid betont, muss es  $S(p)$  möglich sein, sich hinsichtlich seiner Bewusstseinsgehalte zu täuschen. Dies hat zur Folge, dass  $S(p)$ s Bewusstseinszustände wahrheitsfähig sein müssen. Hier tritt jedoch ein meiner Ansicht nach eklatantes Problem auf, da bislang offen ist, welches die hierfür relevanten Wahrheitsträger sind. Schmid führt diesbezüglich die Bedingung ein, dass der Wahrheitsträger unabhängig von den Bewusstseinszuständen von  $S(p)$  sein muss. Wie jedoch die kausale Beziehung zwischen den nicht-intentionalen und den entsprechenden intentionalen Zuständen realisiert ist, beantwortet er nicht. Hier zeigt sich ein grundlegendes Dilemma in Schmid's Analyse: mag die Idee der phänomenologischen Funktion noch so vielversprechend sein, in der Art und Weise, wie Schmid sie hier entwickelt, ist ihre Überzeugungskraft lediglich suggestiver Natur. So bleibt sowohl die affektive Phänomenologie von geteilten emotionalen Erfahrungen unklar, wie auch die Rolle der anderen Gruppenmitglieder bei der Hervorbringung des Pluralbewusstseins. Gerade Bedingung (2) lässt hier die Interpretationsmöglichkeit zu, dass ein Subjekt auch in Gehirn-im Tank-Szenarien ein solches Pluralbewusstsein bilden kann. Es kann daher bezweifelt werden, ob Schmid's Ansatz tatsächlich mit dem starken Individualismus in der Theorie des Geistes bricht.

## **4. Geteilte Emotionen – eine anti-intellektualistische Theorie**

### **4.1 Die nicht-instrumentellen Prinzipien sozialer Motivation**

Die Grundannahme der Geteilten-Intentionalitäts-Hypothese war, dass die Bereitschaft, miteinander intentionale Zustände zu teilen, konstitutiv für die spezifischen kognitiven und kooperativen Fähigkeiten von Menschen im Vergleich zu nicht-menschlichen Tieren ist. Wie sich ferner in der Diskussion der verschiedenen philosophischen Ansätze in der Debatte zur geteilten Intentionalität gezeigt hat, wird gemeinhin angenommen, dass die Motivation zur Kooperation sich aus dem Gehalt der geteilten Absichten ableitet. Diesen geteilten Absichten liegen wiederum instrumentelle Gründe zugrunde. Demnach sind die Normen instrumenteller Rationalität zugleich die Quelle für die Motivation zum gemeinsamen Handeln, was bedeutet, dass Personen einzig dann motiviert sind zu kooperieren, wenn die gemeinsamen Handlungen dabei behilflich sind, gewisse Ziele von ihnen zu realisieren.<sup>243</sup> In den vorangegangenen Kapiteln hat sich allerdings

---

<sup>243</sup> Vgl. zu den Normen instrumenteller Rationalität: Kolodny, N.: Instrumental Rationality, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2013, <http://plato.stanford.edu/entries/rationality-instrumental/>; letzter Zugriff am 10.11.2014.

herauskristallisiert, dass diese Annahme schwerwiegende Konsequenzen für die Analyse geteilter Emotionen hat:

(1.) Sie hat eine starke Intellektualisierung des Konzepts der geteilten Intentionalität zur Folge, indem davon ausgegangen wird, dass geteilte intentionale Zustände propositional verfasst sind und somit notwendigerweise Repräsentationen von Überzeugungen, Werten, Verpflichtungen oder Zielen beinhalten müssen. (2.) Intentionale Zustände, wie Emotionen, welche nicht notwendigerweise einen propositional verfassten Gehalt besitzen, erfüllen demnach nicht die Bedingung, um geteilt werden zu können. (3.) Indem geteilte intentionale Zustände auf ihren propositional verfassten Gehalt reduziert werden, bleibt die Rolle der affektiven phänomenalen Eigenschaften von geteilten intentionalen Zuständen unberücksichtigt. (4.) Da der repräsentationale Gehalt von Emotionen sich weder auf Überzeugungen, noch auf Wünsche, bzw. sich auf eine Kombination aus Wünschen und Überzeugungen reduzieren lässt, bleibt unklar, welche Rolle geteilten Emotionen in der Ätiologie von sozialen Phänomenen zugewiesen werden kann.

Hieraus wiederum resultiert, dass für die Standardauffassung der geteilten Intentionalität letztlich nur zwei methodische Herangehensweisen existieren, um das Phänomen der geteilten Emotionalität zu analysieren: entweder wird die Möglichkeit zurückgewiesen, dass es überhaupt so etwas wie genuin geteilte Emotionalität geben kann<sup>244</sup>, oder der repräsentationale Gehalt von Emotionen wird so konzipiert, dass er auf andere Typen von intentionalen Zustände reduziert werden kann. Die letztgenannte Herangehensweise führt allerdings dazu, dass bei der Analyse von geteilten Emotionen ihre affektiven phänomenalen Eigenschaften ausgeklammert werden. Dies ist offensichtlich hochproblematisch, da, wie sich im ersten Kapitel gezeigt hat, die affektive Phänomenologie ein essentieller Bestandteil der Intentionalität von Emotionen darstellt. Kurzum: die Standardauffassung der geteilten Intentionalität scheitert darin, bei der Analyse der geteilten Emotionalität der affektiven Phänomenologie eine angemessene Rolle zuzuweisen. Aus diesem Grund werde ich im Folgenden versuchen, eine Rehabilitierung der affektiven Phänomenologie für unser soziales Miteinander vorzunehmen.

Dabei gehe ich zunächst von der Frage aus, ob die Normen instrumenteller Rationalität tatsächlich hinreichend sind, um die menschliche Motivation zur Kooperation und zum Teilen von intentionalen Zuständen zu erklären. Zu diesem Zweck werde ich zunächst ein kurzes Beispiel

---

<sup>244</sup> Vgl. Kutz, C.: *Complicity: Ethics and Law in a Collective Age*, Cambridge u. New York: Cambridge University Press, 2000, S. 196

diskutieren, welches einige Schwierigkeiten einer instrumentellen Theorie der Kooperation zumindest auf einer intuitiven Ebene veranschaulichen soll. Nehmen wir an, zwei Personen beabsichtigen gemeinsam mit dem Zug von Chemnitz nach Essen zu fahren. Weiterhin nehmen wir an, dass sie sämtliche kognitiven Bedingungen erfüllen, damit wir ihnen problemlos geteilte Absichten zuschreiben können. Die beiden Personen treffen sich nun zum abgesprochenen Zeitpunkt am Bahnsteig. Sie nehmen sich zur Kenntnis, ihre Gesichtsausdrücke bleiben jedoch indifferent. Während der Fahrt sitzen sie neben einander, unterlassen jedoch jeden Versuch zur Interaktion: weder wird versucht, ein Gespräch zu initiieren, Blickkontakte werden nicht gesucht und keiner der involvierten Personen bietet dem anderen etwas von den Snacks an, welche sie während der Fahrt verspeisen. Als sie in Essen ankommen, verlassen sie den Zug und gehen getrennten Weges.

Entsprechend der Standardauffassung der geteilten Intentionalität erfüllen die beiden Personen alle notwendigen und hinreichenden Bedingungen dafür, dass wir hier von einer geteilten kooperativen Aktivität sprechen können. Dennoch, so möchte man aus einer alltagspsychologischen Perspektive einhaken, fehlt doch etwas, damit sie tatsächlich *gemeinsam* gehandelt haben. Das Beispiel zeigt meiner Ansicht nach, dass selbst basale kooperative Aktivitäten mit gewissen Erwartungshaltungen bezüglich des Verhaltens der involvierten Akteure einhergehen, welche sich nicht notwendigerweise aus dem Gehalt der gemeinsamen Absichten ableiten lassen. Handeln wir mit Anderen, so verlangen wir von ihnen, dass sie zumindest in einem minimalen Sinne auf uns eingehen. Hierunter verstehe ich, dass die beteiligten Personen darum bemüht sind, gewisse pro-soziale Verhaltensweisen zu zeigen, selbst wenn diese keinen offensichtlichen Beitrag für die Realisierung des gemeinsamen Ziels leisten.

Ein Grund für diese Erwartungshaltung besteht darin, dass das gemeinsame Handeln für die involvierten Personen oftmals eine genuin gewinnbringende Erfahrung darstellt. Diese These ist sicherlich in zweifacher Hinsicht begründungsbedürftig: einerseits bleibt offen, welche Evidenz für sie spricht, andererseits ist unklar, wie sich die normativen Eigenschaften von gemeinsamen Aktivitäten genauer bestimmen lassen. Als ein wichtiger Indikator für die Gültigkeit der These lassen sich entwicklungspsychologische Untersuchungen zur geteilten Aufmerksamkeit anführen. Bei der geteilten Aufmerksamkeit handelt es sich um ein Phänomen, welches ontogenetisch vor der Fähigkeit zum gemeinsamen Handeln auftritt. Wenn Kinder im Alter von neun Monaten mit Erwachsenen zu spielen beginnen, dann verfolgen sie die Aufmerksamkeit des Erwachsenen,

ähnlich wie auch der Erwachsene die Aufmerksamkeit des Kindes verfolgt.<sup>245</sup> Tomasello klassifiziert dieses Verhalten als eine Form von Protokonversation, bei der das Elternteil und der Säugling zum einen ihren Aufmerksamkeitsfokus teilen, zum anderen ihre Aufmerksamkeit wechselseitig aufeinander richten. Dies führt dazu, dass sie mit zugewandten Gesichtern Blickkontakt ausüben, sich gegenseitig berühren und Laute von sich geben. Insofern liegt hier neben dem gemeinsamen Aufmerksamkeitsfokus auch ein Gewährsein darüber vor, dass sie gemeinsam ein bestimmtes Objekt wahrnehmen. Ein weiteres Merkmal dieser Protokonversation ist eine klare Struktur von Rollenwechseln.<sup>246</sup> Kennzeichnend für die geteilte Aufmerksamkeit ist zudem, dass es die erste Form von kooperativer Aktivität in der Entwicklung des Kindes darstellt, welche sich im Wir-Modus vollzieht.<sup>247</sup> Als Konsequenz wird durch die wechselseitige Aufmerksamkeitssteuerung ein expressives Verhältnis zwischen dem Kleinkind und dem Elternteil hergestellt.<sup>248</sup>

Bedingt dadurch, dass die Fähigkeit zum Teilen des Aufmerksamkeitsfokus in der Entwicklung des Kindes sehr früh einsetzt, lässt sich weiterhin davon ausgehen, dass die diesbezüglichen kognitiven Anforderungen geringer sind, als bei komplexeren Formen geteilter Intentionalität. Anstatt den Beteiligten folglich geteilte Absichten und Überzeugungen zuschreiben zu müssen, scheint es plausibler zu sein, die geteilte Aufmerksamkeit als eine spezifische dyadische Form der körperlich-expressiven Beteiligung zu betrachten. Hierzu beziehe ich mich auf Überlegungen von Peter Hobson:

„I believe that an infant's awareness of sharing a subjective orientation with someone else is founded on early-developing propensities to identify with the bodily expressed attitudes of others – a special form of interpersonal engagement involving feelings – such that by the end of the first year of life, the infant has become aware of the potential linkage between his or her own and the other's engagement with a shared focus. Often, but not always, the infant is in a position to perceive the particular attitudes of the other on a given occasion of joint attention; at other times, as in showing someone an object, the infant seems to be aware at the outset that such attitudes, and the sharing of attitudes, is a potential feature of the ensuing interpersonal exchange.”<sup>249</sup>

---

<sup>245</sup> Ein guter Überblick zu den philosophischen Problemen der geteilten Aufmerksamkeit findet sich bei Eilan, N.: Joint Attention: Communication and other Minds, in: N. Eilan, C. Hoerl et al. (Hrsg.): Joint Attention: Communication and other Minds, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2005.

<sup>246</sup> Tomasello, M.: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002, S.80.

<sup>247</sup> Vgl. Tomasello, M.: Warum wir kooperieren, Berlin: Suhrkamp, 2010, S. 53f.

<sup>248</sup> Reddy, V.: Before the third Element: Understanding Attention to Self, in: N. Eilan, C. Hoerl et al. (Hrsg.): Joint Attention: Communication and Other Minds, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2005, S. 86f.

<sup>249</sup> Hobson, P.: What Puts the Jointness into Joint Attention?, In: N. Eilan, C. Hoerl et al. (Hrsg.): Joint Attention: Communication and Other Minds, Oxford/New York: Oxford University Press, 2005, S. 188.

Hobson entwickelt hier eine anspruchsvollere Konzeption von geteilter Aufmerksamkeit, da es für ihn nicht hinreichend ist, dass der Aufmerksamkeitsfokus geteilt wird und diesbezüglich Gewährsein bei den involvierten Subjekten vorliegt, sondern er postuliert, dass eine richtige Gemeinsamkeit (*full jointness*) auch beinhaltet, dass die involvierten Personen ihre evaluativen Einstellungen in Bezug auf das relevante Objekt oder die Situation teilen. Diese Einstellungen beinhalten dabei nicht nur kognitive Zustände, sondern auch körperliche Expressivität:

„If we imagine a state of attentiveness in an animal or child, we probably envisage a set of bodily expressed attitudes as much as an inner mental state. Attitudes are mental as well as physical, of course. But attitudes/attentiveness are manifest in bodily expressions, orientations and actions; they are visible, not hidden in cognitive processing procedures deep inside the skull.“<sup>250</sup>

Er verbindet diese Überlegungen mit der These, dass für ein Subjekt die Fokussierung der Aufmerksamkeit auch ein Ausdruck von dessen Einstellung zur Welt darstellt. Diese These ergänzt er um die Annahme, dass die Einstellungen, in Form von körperlich-mental orientierten Orientierungen oftmals eine affektive Komponente beinhalten. Als Begründung für diese These dient dabei ein entwicklungspsychologisches Argument: ein Kind lernt dadurch ein Verständnis für Aufmerksamkeit zu entwickeln, indem es auf wahrnehmbare Zeichen reagiert und diese wahrnehmbaren Zeichen umfassen auch eine Familie von Ausdrucksformen, die eine emotionale Wirkung auf den Beobachter haben.<sup>251</sup>

In ähnlicher Weise demonstrieren Experimente von Tomasello und dessen Forschungsgruppe, dass Kinder, die Erwachsene auf einen bestimmten Gegenstand hinweisen, nicht nur vom Erwachsenen erwarten, dass dieser seinen Aufmerksamkeitsfokus auf das gleiche Objekt richtet, sondern es wird vom Erwachsenen erwartet, dass er zugleich signalisieren soll, dass er dem Gegenstand die gleiche Wertschätzung wie das Kleinkind zuweist. Durch die Angleichung vom Aufmerksamkeitsfokus wird dementsprechend von dem Kind auch eine Angleichung der evaluativen Einstellungen in Bezug auf das Objekt der Wahrnehmung verlangt. Weiterhin verdeutlichen Untersuchungen zu basalen gemeinsamen Aktivitäten, dass Kinder dann, wenn die

---

<sup>250</sup> Ebd., S. 186.

<sup>251</sup> Vgl. ebd., S. 186.

gemeinsame Aktivität von einem der involvierten Erwachsenen absichtlich unterbrochen wird, sie fortwährend versuchen, diesen zum Weitermachen zu ermuntern.<sup>252</sup> Ferner lässt sich auf Experimente verweisen, welche verdeutlichen, dass die Motivation von Kindern, Aufgaben auszuführen, wesentlich davon abhängt, ob ihre Kooperationspartner auch eine Belohnung erhalten. Dies kann als Indiz dafür gewertet werden, dass die Bereitschaft zur Kooperation wesentlich von intrinsischen Faktoren geleitet ist.<sup>253</sup>

Der Exkurs zur geteilten Aufmerksamkeit verdeutlicht daher, dass zumindest ontogenetisch die motivationalen Quellen für gemeinsame Aktivitäten sich nicht aus dem Gehalt von geteilten Zielen ableiten lassen, sondern sie lassen sich stattdessen in der spezifischen geteilten Erfahrung, welche mit solchen Aktivitäten einhergeht, lokalisieren. Allerdings ist sicherlich streitbar, inwiefern diese ontogenetischen Annahmen zwingend auf den gesamten Bereich des sozialen Lebens übertragen werden können. So kann hier eingewendet werden, dass die Bedeutung der körperlich expressiven Interaktion in dem Maße an Bedeutung verliert, wie sich in der Entwicklung des Menschen höherstufige kognitive Fähigkeiten ausbilden. Von daher bedarf es zumindest weiterer Evidenz für die Stützung der These, dass es nicht-instrumentelle motivationale Quellen zur zwischenmenschlichen Kooperation gibt. Ein anderer wichtiger Indikator hierfür scheint mir die Phänomenologie vieler gemeinsamer Handlungen zu sein. Besonders eklatant ist dies bei Handlungen, bei denen zwischen den involvierten Akteuren bereits eine komplexere Form von interpersonaler Beziehung besteht, etwa bei Partnerschaften, Freundschaften oder bei der Mitgliedschaft in einem Musikerensemble. Wie Monika Betzler verdeutlicht, werden in solchen Aktivitäten nicht-instrumentelle Normen generiert, was insbesondere darauf zurückgeführt werden kann, dass diese Normen in der interpersonalen Beziehung oftmals zur Begründung oder zur Rechtfertigung von bestimmten Verhaltensformen herangezogen werden:

„Obwohl Personen gemeinsam handeln, glauben wir bisweilen berechtigt kritisieren zu können, dass sie nicht in der rechten Weise gemeinsam handeln. Wir berufen uns hierbei auf die distinkte interpersonale Beziehung, die zwischen den Personen besteht und die ihnen Gründe gibt, in einer bestimmten, normabhängigen Weise miteinander zu handeln. Manche gemeinsamen Handlungen machen daher eine Erklärung über den damit zusammenhängenden Wert interpersoneller Beziehungen notwendig.“<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> Vgl. Tomasello, M.: Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009, S. 130f.

<sup>253</sup> Vgl. Hepach, R., Vaish, A. u. Tomasello, M.: Young Children are Intrinsically Motivated to See Others Helped, in: Psychological Science 23 (9), 2012, S. 967ff.

<sup>254</sup> Betzler, M.: Interpersonelle Beziehungen und gemeinsame Handlungen, In: DZPhil 55 (3), 2007, S.442.

Betzler argumentiert hier dafür, dass interpersonale Beziehungen einen Eigenwert besitzen, aus dem sich bestimmte Handlungserwartungen ableiten lassen. Die entsprechenden Normen sind komplementär zum Gehalt der geteilten Absichten. Dadurch unterscheidet sich das hier diskutierte Konzept der Normativität verglichen mit dem kontraktualistischen Modell der gemeinsamen Verpflichtung von Margaret Gilbert, bei dem sich die Erwartungen an das Verhalten der Beteiligten aus dem gemeinsamen Ziel ableiten. Als Quelle dieser Normativität führt Betzler dabei zum einen die besondere Wertschätzung für den Anderen sowie gemeinsame Interessen und Wertungen an. Zum anderen sind aber auch eher affektive Komponenten, wie gegenseitiges Vertrauen oder Empathie hierfür konstitutiv.<sup>255</sup>

Auch gegen Betzlers Überlegungen lässt sich an dieser Stelle sicherlich kritisch einwenden, dass interpersonale Beziehungen eine spezifische Form des sozialen Lebens darstellen und die distinkten Normen der komplexen interpersonalen Beziehung somit nicht auf gemeinsame Handlungen *als solche* übertragbar sind. Tatsächlich scheint mir jedoch eher das Gegenteil der Fall zu sein, nämlich, dass diese Normen sich auf einen Großteil von gemeinsamen Aktivitäten erstrecken und Fälle, bei denen es einzig um die Realisierung eines bestimmten Ziels geht, demgegenüber Sonderfälle darstellen. Solche sind vorwiegend in professionellen Kontexten zu finden. Idealtypisch kann hier etwa an zwei Auftragskiller gedacht werden, die nur der gemeinsame Auftrag verbindet oder an bestimmte institutionalisierte Rollenverhältnisse, wie die Beziehung eines Arztes zu seinen Patienten, welche eine gewisse zwischenmenschliche Distanz vorschreiben. Sehr häufig interagieren wir mit anderen Menschen bisweilen deshalb, weil diese Interaktion mit für uns wünschenswerten gemeinsamen Erfahrungen verknüpft ist.<sup>256</sup>

## 4.2 Zur Struktur und Phänomenologie geteilter Erfahrungen

Bevor ich mich mit der Frage auseinandersetze, inwieweit die Annahme gerechtfertigt ist, dass gemeinsame Erfahrungen eine genuine motivationale Kraft für gemeinsame Aktivitäten besitzen, möchte ich dem zunächst einige allgemeine Überlegungen zum Konzept geteilter Erfahrungen voranstellen. Wie die Darstellung der philosophischen Debatte zur geteilten Intentionalität gezeigt

---

<sup>255</sup> Vgl. ebd., S. 444.

<sup>256</sup> Vgl. Godman, M.: Why We Do Things Together: The Social Motivation for Joint Action, In: Philosophical Psychology 26 (4), 2013 S. 588.

hat, spielt dieses Konzept bei den vorherrschenden Theorien keine systematische Rolle. Die Gründe hierfür hängen sicherlich eng mit dem jeweiligen Intentionalitätsbegriff in diesen Theorien zusammen. Im Sinne von Tim Crane lässt sich davon sprechen, dass hier ein puristisches Konzept der Intentionalität vorausgesetzt wird, welches die Intentionalität auf ihre repräsentationalen Eigenschaften reduziert. Diese sind dabei propositional verfasst. Weiterhin wird angenommen, dass zwischen den intentionalen Zuständen und der motorischen Ausführung der entsprechenden Handlungen eine kausale Beziehung existiert. Hinsichtlich des Gehaltes von geteilten intentionalen Einstellungen gehen die vorherrschenden Ansätze in der Debatte zur geteilten Intentionalität von der Prämisse aus, dass die Planung, Koordination und Ausführung von gemeinsamen Handlungen vollständig durch die relevanten intentionalen Einstellungen determiniert wird. Sämtliche Eigenschaften der sozialen Welt lassen sich in Folge dessen auf intentionale Zustände reduzieren. Die phänomenalen Eigenschaften von intentionalen Zuständen werden in einem solchen Konzept deshalb nicht bedacht.

Ein weiterer Grund für die fehlende Berücksichtigung der Erfahrungsdimension hängt sicherlich eng mit den ontologischen Präsuppositionen in der Debatte zusammen. Wie insbesondere Searle betont, ist es eine notwendige Bedingung für eine Theorie der sozialen Wirklichkeit, dass diese letztlich keinen Bruch mit unserem wissenschaftlichen Weltbild bewirken darf. Die Rede von gemeinsamen Erfahrungen evoziert dabei schnell die Vorstellung von einer supra-individuellen Form der Erfahrung. Eine solche Form der Erfahrung wiederum scheint mit dem naturalistischen Verständnis vom menschlichen Geist zu kollidieren. Etwas zugespitzt ausgedrückt: akzeptieren wir, dass es genuine Formen gemeinsamer Erfahrungen geben kann, dann laufen wir Gefahr, mysteriöse Gruppengeister heraufzubeschwören. Entgegen dieser Zurückweisung des Phänomens geteilter Erfahrungen möchte ich zeigen, dass diese nicht nur möglich, sondern zugleich integral für viele Formen des gemeinsamen Handelns sind. Weiterhin beabsichtige ich zu zeigen, dass das Konzept der gemeinsamen Erfahrung nicht mit einem naturalistischen Verständnis vom menschlichen Geist kollidiert, sondern mitunter durch empirische Untersuchungen gestützt wird.

Wie bereits angemerkt, fokussieren die philosophischen Theorien zur geteilten Intentionalität sich vorrangig auf die mentalen Zustände der individuellen Mitglieder von sozialen Gruppen. Dagegen werden die perzeptiven oder motorischen Aspekte bei der Koordination von gemeinsamen Aktivitäten nur als zweitrangig angesehen. Interessanterweise lässt sich in der Psychologie zunehmend die gegenteilige Tendenz beobachten. So finden sich hier zum

gemeinsamen Handeln und zur sozialen Kognition zahlreiche Studien, in denen insbesondere deren motorischen und perzeptiven Aspekte untersucht werden.<sup>257</sup> Im Folgenden möchte ich mich deshalb genauer mit diesen Untersuchungen befassen und deren Implikationen für die Debatte zur geteilten Intentionalität diskutieren. An dieser Stelle mag bereits kritisch interveniert werden, da unklar ist, ob es überhaupt eine spezifische Phänomenologie von geteilten Erfahrungen gibt. Denn anders etwa als eine Schmerzempfindung, welche vom Subjekt per definitionem bewusst erlebt wird, vollzieht sich etwa die Erfahrung eines gemeinsamen Spaziergangs in der Regel eher latent. Weiterhin ist nicht geklärt, ob die Phänomenologie geteilter Erfahrungen tatsächlich, angesichts der Mannigfaltigkeit von verschiedenen kooperativen Aktivitäten, über einen ausreichend robusten Kern von Eigenschaften verfügt, damit man überhaupt sinnvollerweise von einer spezifischen Struktur der Phänomenologie geteilter Erfahrungen reden kann. Um die Spezifika ihrer phänomenalen Eigenschaften zu verstehen, muss zunächst analysiert werden, inwieweit gemeinsame Erfahrungen mit anderen kognitiven Fähigkeiten beim koordinieren und kontrollieren von gemeinsamen Handlungen zusammenwirken.

Ein erster wichtiger Aspekt betrifft diesbezüglich den Sinn des Handlungsvermögens (*sense of agency*). Dieser ist essentiell dafür, dass der Möglichkeitsraum für etwaige Handlungen bestimmt wird. So gilt hier, dass der Sinn des Handlungsvermögens von mehreren Eigenschaften abhängt, welche ihrerseits auf verschiedenen Ebenen der Handlungsspezifikation und der Handlungsausführung lokalisiert werden können. Von Bedeutung ist zudem, dass zwischen den unterschiedlichen Ebenen keine einseitige kausale Beziehung, sondern eine wechselseitige Abhängigkeitsbeziehung besteht. Dies bedeutet, dass auch die motorischen Aspekte von körperlichen Handlungen Rückwirkungen auf höherstufige kognitive Prozesse haben können. Ferner gilt, dass die Stärke des Sinns des Handlungsvermögens mit der Zeit variieren kann. Dies ist abhängig davon, wie stark das Resultat der Handlung mit dem Ziel übereinstimmt.

Dieser Sinn des Handlungsvermögens existiert auch im Falle von gemeinsamen Handlungen. Dabei gilt jedoch, dass die Erfahrung von gemeinsamen Handlungen insofern ambig sein kann, als dass ein Akteur im Zusammenspiel mit anderen Akteuren eine Transformation seiner Identität als Handelnder erfahren kann. So kann es sein, dass er sich bei einer gemeinsamen Handlung zunächst als individuellen Akteur erlebt, wobei er sich im Laufe der Zeit zunehmend als Teil einer sozialen

---

<sup>257</sup> Vgl. Knoblich, G., Sebanz, N. u. Butterfill, S.: Psychological Research on Joint Action: Theory and Data, in: B. Ross (Hrsg.): *The Psychology of Learning and Motivation*, Burlington: Academic Press, 2011, S. 61f.

Gruppe begreift. Verständlich machen lässt sich diese Annahme, indem man sich vergegenwärtigt, dass neben der höherstufigen kognitiven Ebene das Handlungsvermögen auch eine vorreflexive Erfahrungsebene umfasst.<sup>258</sup>

Diese vorreflexiven Eigenschaften des Handlungsvermögens lassen sich meiner Ansicht nach dadurch erklären, indem man sie als wesentlich körperlich konstituiert begreift. Verdeutlichen lässt sich dies anhand der Beobachtung, dass in gemeinsamen Aktivitäten bisweilen genuine Formen des Gruppenerlebens auftreten können, welche einen verstärkten Sinn für eine *Wirheit* (*we-ness*), bei einem gleichzeitig abnehmenden Sinn für das Selbst (*sense of the self*) verursachen können. Der Militärhistoriker Mc Neill beschreibt, wie die Überschreitung der individualistischen Akteursperspektive bei solchen Aktivitäten wie gemeinschaftlichen Tänzen oder militärischen Drills auftreten kann. Kennzeichnend für diese Aktivitäten ist weniger, dass bei den involvierten Subjekten bestimmte Überzeugungen oder Werturteile bezüglich ihrer Zugehörigkeit zur sozialen Gruppe existieren. Stattdessen ist es eine wesentliche Eigenschaft dieser Aktivitäten, dass die relevanten Handlungen ein hohes Maß an Synchronisation bzw. Abstimmung des Rhythmus und der Körperbewegungen erfordern.<sup>259</sup>

Dieses Phänomen lässt sich deshalb durch die bloße Bezugnahme auf die involvierten intentionalen Zustände der Subjekte nicht hinreichend erklären. Stattdessen ist es erforderlich, die motorischen oder perzeptiven Aspekte bei der Koordination von gemeinsamen Handlungen zu beachten. Die von Mc Neill beschriebenen Fälle stellen sicherlich extreme Formen der gemeinsamen Erfahrung dar und es ist sicherlich nicht plausibel, anzunehmen, dass jede gemeinsame Aktivität von einer entsprechenden phänomenalen Fusion begleitet wird. Doch es lassen sich sicherlich auch schwächere Formen von geteilten Erfahrungen konzipieren, etwa im Sinne einer aggregativen geteilten Erfahrung, bei der das Subjekt Gewährsein davon hat, dass jedes Mitglied der sozialen Gruppe Erfahrungen des gleichen Typs macht. Während der erstgenannte Fall hier eine starke Form der Wir-Erfahrung darstellt, lässt sich der letztgenannte Fall als schwache Wir-Erfahrung bezeichnen.

Um die Rolle der motorischen und perzeptiven Eigenschaften bei der interpersonalen Koordination genauer betrachten zu können, ist es zunächst notwendig, zwischen zwei Arten der Koordination zu unterscheiden, nämlich zwischen geplanter und emergenter Koordination. Die

---

<sup>258</sup> Pacherie, E.: The Phenomenology of Joint Action: Self-Agency versus Joint. In: A. Seemann (Hrsg.): Joint Attention: New Developments, Cambridge/Ma.: MIT Press, 2012, S. 345ff.

<sup>259</sup> Vgl. ebd., S. 343f.

erstgenannte Form haben wir vornehmlich in der Diskussion zur geteilten Intentionalität kennen gelernt. In einem weiten Sinne bezeichnet sie die Koordination mehrerer Akteure mittels Repräsentationen, wie gemeinsamen Zielen, Absichten, Wünschen oder Überzeugungen. Demgegenüber verweist die emergente Koordination auf spontane Formen der Kooperation, die auch dann auftreten können, wenn auf Seiten der involvierten Subjekte keine Pläne oder gemeinsames Wissen zur Kooperation vorliegen. Dabei erfolgt die Koordination mittels der Angleichung des Verhaltens durch die Verknüpfung der motorischen Routinen oder der perzeptiven Signale (*cues*).<sup>260</sup> Solche Formen der Koordination lassen sich etwa bei Fußgängern beobachten, welche ihr Bewegungstempo synchronisieren oder bei Gesprächspartnern, welche die Körpersprache oder die Mannierismen des Gegenübers imitieren. Inwiefern diese Formen der emergenten Koordination bei gemeinsamen Handlungen notwendig bei der Realisierung eines gemeinsamen Ziels sind, ist sicherlich umstritten. Offensichtlich ist jedoch, dass emergente Koordination in vielerlei Hinsicht das Gelingen von gemeinsamen Aktivitäten vereinfachen kann. Insbesondere vermag sie soziale Beziehungen und die Bereitschaft zur Kooperation zu befördern. Dies zeigt sich insbesondere dadurch, dass etwa die Imitation von Verhaltensweisen in Verkaufsgesprächen strategisch eingesetzt wird, um Sympathie zwischen dem Verkäufer und dem Kunden herzustellen.

Knoblich, Sebanz und Butterfill vertreten weiterhin die Ansicht, dass die emergente Koordination nicht von der geplanten Koordination isoliert werden kann und das Gelingen von geplanter Koordination in vielen Fällen erst durch die Kombination mit emergenter Koordination ermöglicht wird.<sup>261</sup> Die Unterscheidung in kognitive, motorische und perzeptive Prozesse suggeriert, dass es sich um Phänomene handelt, die voneinander isoliert auftreten. Diese Annahme ist ihrer Ansicht nach jedoch fehlgeleitet. So demonstrieren empirische Studien etwa, dass selbst bei kognitiv komplexen Aufgaben die Versuchspersonen körperliche Verhaltensformen zeigen, welche den jeweiligen mentalen Zustand widerspiegeln. Die Unsicherheit bei der Bewertung einer Aussage wird beispielsweise von Armbewegungen begleitet, welche die Unsicherheit bei der Entscheidungsfindung offenbaren. Dies legt die Annahme nahe, dass selbst kognitiv höchst anspruchsvolle Prozesse teil eines übergreifenden Prozesses sind.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> Knoblich, Sebanz u. Butterfill.: Psychological Research on Joint Action, S. 62.

<sup>261</sup> ebd. S. 77.

<sup>262</sup> Vgl. Tolleffsen, D. u. Dale, R.: Naturalizing Joint Action: A Process-Based Approach, in: Philosophical Psychology 25 (3), 2012, S. 391f.

Die kausale Beziehung zwischen den unterschiedlichen Ebenen kann dabei sowohl Top-Down, als auch als Bottom-Up auftreten. Formen der Top-Down-Kausalität nehmen dabei in der philosophischen Literatur eine prominente Rolle ein. Denken wir etwa an Searles Ansatz: das Subjekt bildet eine Absicht, welche die Form: »Wir beabsichtigen, dass x« hat. Aus der Wir-Absicht wiederum leitet es eine Absicht ab, welche sich auf den persönlichen Beitrag zur Erfüllung des gemeinsamen Ziels bezieht, wobei diese dann die entsprechenden Körperbewegungen verursacht. Andererseits kann aber auch körperliches Verhalten bestimmte kognitive Prozesse ermöglichen. So kann eine entsprechende Körperhaltung die richtige Interpretation von Aussagen vereinfachen. Dies gilt genauso im Bereich der Interaktion zwischen mehreren Akteuren:

„If joint actions are based on two such cognitive systems coming together to achieve a goal, then the same insights hold. Cognition and action in the context of joint agency cannot be easily separated. Another person becomes the context in which action constraints and conditions take shape.“<sup>263</sup>

Deborah Tollefsen und Dale Richardson verwenden diesbezüglich den Begriff der Ausrichtung (*alignment*), welcher die dynamische Angleichung der kognitiven Prozesse und des körperlichen Verhaltens von mehreren Personen beschreibt.<sup>264</sup> So haben etwa Untersuchungen des Konversationsverhaltens gezeigt, dass bei den Interaktionspartnern nicht nur eine Angleichung der Körperhaltung, sondern auch eine subtile Angleichung des Sprachverhaltens, von der Wortwahl bis hin zur Satzstruktur, beobachtbar ist. Neben der Körperhaltung erweisen sich auch rhythmisches Verhalten oder die gemeinsame Ausrichtung des visuellen Aufmerksamkeitsfokus als wichtige Faktoren. Der Ausrichtungseffekt ist dabei ein gradueller, der sich insbesondere im Verlauf der Interaktion intensiviert. Insbesondere dann, wenn es zur zyklischen Interaktion zwischen den Subjekten kommt, ist eine zunehmende gemeinsame körperliche Angleichung wahrscheinlich.

Am deutlichsten zeigen sich die Limitationen eines reinen kognitivistischen Verständnisses von gemeinsamen Handlungen in Bezug darauf, wie die involvierten Akteure ihr Verhalten an das der Anderen anpassen. So können die involvierten Personen zwar mittels der geteilten Repräsentationen das Verhalten der anderen Interaktionspartner vorhersagen, doch dies impliziert nicht bereits ein Wissen darüber, welche angemessenen komplementären Handlungen sie zum adäquaten Zeitpunkt wählen sollen. Diesbezüglich verweist Sebanz auf Studien, nach dem diese

---

<sup>263</sup> Ebd., S. 392.

<sup>264</sup> Vgl. ebd., S. 392

Form der Koordination mittels der Inkorporation der Handlungsfähigkeiten der anderen Person in die eigene Handlungsplanung erfolgt.<sup>265</sup>

Die Annahme, dass Prozesse auf der motorischen- und der perzeptiven Ebene kausal auf höherstufige kognitive Prozesse rückwirken können, macht zugleich plausibel, inwiefern eine Konvergenz der affektiven Zustände durch sub-personale Mechanismen, wie die Gefühlsansteckung, auch konstitutiv für höherstufige intentionale Einstellungen von sozialen Gruppen sein kann. Wie sich gezeigt hat, vollzieht sich bei der Gefühlsansteckung eine Konvergenz von affektiven Zuständen durch die automatische Nachahmung von Gesichtsausdrücken, Stimmlagen, Körperhaltungen oder Bewegungsmuster anderer Personen. Das Konzept der Ausrichtung verdeutlicht dabei, dass diese Angleichung von Verhaltensmustern eine intrinsische Eigenschaft von gemeinsamen Handlungen ist. Die Ausrichtung begünstigt dadurch die Wahrscheinlichkeit von emotionaler Ansteckung bei gemeinsamen Handlungen. Dadurch lässt sich zugleich das Phänomen erklären, warum in sozialen Gruppen sehr häufig eine konvergierende Grundstimmung vernommen werden kann.<sup>266</sup>

Ein weiterer wichtiger Mechanismus von sub-personalen Mechanismen bei gemeinsamen Handlungen ist die Gefühlsregulation, worunter der Prozess zu verstehen ist, mittels dem Individuen beeinflussen, wie sie Emotionen ausdrücken und wie sie die entsprechenden Emotionen erfahren. Auch hier gilt, dass die Neigung zur affektiven Konformität die Gruppenmitglieder dazu verleitet, nicht-adäquate emotionale Reaktionen zu unterlassen. Die Gefühlsregulation kanalisiert hierbei sozialen Normen: „[s]olche Normen legen fest, in welchen Situationen von welchen Akteuren welche Emotionen und Expressionen erwartet werden. Bei einem Begräbnis wird von den Gästen Trauer erwartet, auf einer Party soll man sich vergnügt zeigen und beim Verlust des Arbeitsplatzes Niedergeschlagenheit und Unmut empfinden.“<sup>267</sup>

Hinsichtlich des Sinns des Handlungsvermögens gilt weiterhin, dass das Wir-Gefühl in seiner Stärke variieren kann. Faktoren, welche diesbezüglich einen signifikanten Effekt aufweisen, sind etwa die Beziehung zwischen den Akteuren, wie auch die räumliche und zeitliche Nähe zwischen den Mitgliedern der sozialen Gruppe. So ist die Entstehung eines Wir-Gefühls wahrscheinlicher, wenn zwischen den Akteuren eine egalitäre Beziehung besteht:

---

<sup>265</sup> Vgl. Sebanz, N., Bekkering, H. u. Knoblich, G.: Joint Action: Bodies and Minds Moving Together, in: Trends in Cognitive Sciences 10 (2), 2006, S. 73

<sup>266</sup> Vgl. Kelly, Iannone, u. McCarthy, The Function of Shared Affect in Groups, S. 176.

<sup>267</sup> von Scheve, C.: Emotionen und soziale Strukturen: die affektiven Grundlagen sozialer Ordnung, Frankfurt/M.: Campus Verlag, 2009, S. 289f.

„The more similar the actions co-agents perform, the more similar their effects and the more synchronous their timing, the greater the similarity of self-and other-predictions will be and thus the harder the differentiation of self- and other-agency and the preservation of self-boundaries. If, in addition, social identity is made very salient at the expense of individual identity, all the conditions are met for a merging of the individual into the collective.”<sup>268</sup>

Neben der phänomenalen Überschreitung der individuellen Selbsterfahrung gilt weiterhin, dass hier auch in epistemischer Sicht ein gemeinsamer Bezugsrahmen etabliert wird. So wird durch die wechselseitige kausale Beziehung der Mitglieder eine Aufrechterhaltung des Aufmerksamkeitsfokus gewährleistet. Dieser gemeinsame Referenzrahmen, sowie die Verbundenheitsgefühle sind wiederum essentiell dafür, dass die Mitglieder einer Gruppe eine genuine Wir-Einstellung bilden können.

Ein weiterer wichtiger Aspekt betrifft die Frage, inwiefern diese Wir-Einstellungen reflexive Bewusstseinszustände erfordern. Im Falle von marschierenden Soldaten oder einer sozialen Gruppe, die gemeinsam einen Reigen tanzt, scheint es zumindest plausibel anzunehmen, dass die Wir-Einstellung nicht notwendigerweise schon vor Beginn der gemeinsamen Handlung vorliegen muss, sondern sich auch eher im Zuge der Handlung einstellen kann. Ein Indikator hierfür ist, dass viele der Mechanismen, welche konstitutiv für diese Wir-Einstellung sind, sub-personaler Art sind.

Gerade in der phänomenologischen Tradition lassen sich zahlreiche Analysen finden, die dafür plädieren, dass diese Wir-Einstellungen die Struktur einer vorreflexiven Erlebnissphäre besitzen. Exemplarisch kann hier auf die Arbeiten von Alfred Schütz zur Wir-Beziehung hingewiesen werden. Eine Besonderheit seiner Konzeption ist, dass er den Fokus weniger auf die spezifische Struktur der Intentionalität, sondern vielmehr auf die Beziehung der involvierten Subjekte legt. Insofern weicht Schütz von einer rein intentionalistischen Analyse der Wir-Beziehung ab. Folglich erachtet er es für eine Wir-Beziehung als notwendig, dass es zwischen den involvierten Personen eine räumliche und zeitliche Koexistenz gibt, mittels derer sie sich leiblich gegeben sind. Diese Koexistenz ist konstitutiv dafür, dass die involvierten Personen Zugang zu den Gedanken anderer Personen haben. Dies ist seiner Ansicht nach darauf zurückzuführen, dass durch die räumliche und zeitliche Koexistenz eine Koordination des Aufmerksamkeitsfokus erfolgt. Diese Koordination ist jedoch nicht mit einer

---

<sup>268</sup> Pacherie, E.: How Does it Feel to Act Together?, In: Phenomenology and the Cognitive Sciences 13 (1), 2014, S. 40.

Konvergenz der jeweiligen Bewusstseinsgehalte zu verwechseln, sondern es ist hinreichend, dass sich die Personen als Mitmenschen erkennen, welche eine gemeinsame Erfahrung machen. Schütz diskutiert dies anhand von zwei Personen, welche Vögel beim Fliegen beobachten:

„Den Inhalt deiner Bewußtseinsphasen, das besondere Wie ihres Aufbaues lasse ich gänzlich dahingestellt. Ich begnüge mich darum zu wissen, daß du ein Mitmensch bist, welcher sein Altern erlebt, und daß du dem von mir Wahrgenommenen zugekehrt warst. Das gleiche vermagst du bei entsprechender Blickwendung von mir auszusagen, der ich für dich Mitmensch bin und dessen Bewußtseinsphasen du dem Ablauf deiner Bewußtseinerlebnisse vom Vogelflug koordiniert hast. Dies allein genügt schon, um mich und dich zu der Aussage zu berechtigen, daß wir einen Vogel fliegen gesehen haben.“<sup>269</sup>

Er betrachtet es daher als essentiell für die Wir-Beziehung, dass die involvierten Personen die Umwelt als Teil ihrer Mitwelt erfahren. Durch die wechselseitige Bezugnahme auf die Bewusstseinsakte der anderen Personen kann aus einem objektiven Sinnzusammenhang zugleich ein subjektiver Sinnzusammenhang erzeugt werden. Dieser entsteht dadurch, dass die involvierten Personen die mentalen Zustände der Anderen simultan erfassen. Es ist hierbei allerdings wichtig anzumerken, dass der subjektive Sinnzusammenhang nicht mit der eigentlichen Wir-Beziehung gleichgesetzt werden darf, sondern es sind die Bewusstseinsakte einer gemeinsamen Sinnsetzung. Kennzeichnend für die Wir-Beziehung ist ferner, dass sie eine zeitliche Persistenz besitzt und, dass sie auf eine spezifische Form des Erlebens verweist, welche von den Subjekten vorreflexiv erfahren wird. Ein reflexives Bewusstsein von dieser Wir-Beziehung stellt demgegenüber einen Bruch mit der natürlichen Erfahrung dar. In diesem Sinne vertritt Schütz die Auffassung, dass eine reflexive Einstellung gegenüber dieser Wir-Beziehung notwendigerweise eine attentionale Modifikation der Erlebnisinhalte in Bezug auf das Wir erfordert. Dabei gilt ferner, dass die Fokussierung der Aufmerksamkeit sich lediglich retraktiv auf das Wir bezieht und die eigentliche Wir-Erfahrung damit durchbrochen wird:

„Auch die Zuwendung zum Wir kann nur erfolgen, soweit die Phasen des Wirerlebnisses bereits abgelaufen sind und das Wir als solches bereits konstituiert ist. Die Weise dieser Zuwendung kann alle Stufen von der völligen Verworrenheit bis zur Explizitheit durchlaufen, sie kann ebenso alle Grade der Bewusstheit

---

<sup>269</sup> Schütz, A.: Der sinnhafte Aufbau der Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, In: M. Endreß (Hrsg.): ASW, B.II, Konstanz, UVK, 2004, S. 316.

annehmen, wie die Zuwendung zum je eigenen Erlebnis. Je mehr ich aber dem Wir aufmerksam zugewendet bin, umso weniger lebe ich im Wir, umso weniger erlebe ich aber auch das Du in schlichter Gegebenheit. Denn nur im Wir lebend, bin ich dem Du als einem lebendigen zugekehrt. Über das Wir reflektierend, erfasse ich das Du nur als einen Gesamtzusammenhang von Erfahrungsgegenständlichkeiten.“<sup>270</sup>

Ein Charakteristikum von Schütz` Konzeption der Wir-Erfahrung ist daher, dass diese, entgegen den vorherrschenden Theorien geteilter Intentionalität, ein graduelles Phänomen ist. Es ist keine reflexive Einstellung, welche die involvierten Subjektiven mittels Deliberation bilden, sondern die Wir-Erfahrung verweist auf eine vorreflexive Form der Erfahrung. Kennzeichnend ist daneben, dass vom intentionalen Subjekt die anderen Personen unterschiedlich wahrgenommen werden. In der Wir-Erfahrung nimmt ein Subjekt seine Mitmenschen in Form einer Du-Einstellung lediglich als lebendiges Subjekt wahr, nicht jedoch als ein individuelles Subjekt mit spezifischen Attributen. Demgegenüber fungieren in der reflexiven Einstellung die Anderen als Träger von intentionalen Zuständen und mit spezifischen Attributen.<sup>271</sup> Insofern zeigt sich deutlich, dass in den Standardtheorien der geteilten Intentionalität systematisch einige Aspekte ausgeblendet werden, welche konstitutiv für geteilte Erfahrungen sind. Geteilte Erfahrungen bestimmen den Möglichkeitsraum von gemeinsamen Handlungen, sie erzeugen einen epistemischen Bezugsrahmen, sie leisten einen wichtigen Beitrag für die Koordination von gemeinsamen Handlungen und sie verursachen Zusammengehörigkeitsgefühle.

### **4.3 Soziale Bindungen**

Die Annahme, dass geteilte Erfahrungen spezifische nicht-instrumentelle motivationale Komponenten aufweisen, mag intuitiv bisweilen plausibel erscheinen, sie ist bislang jedoch wenig informativ, denn weder ist geklärt, was die Quelle dieser motivationalen Komponenten ist, noch, welche Funktionen sie für das soziale Leben haben. Eine solche funktionale Erklärung wird von Marion Godman entwickelt. Die Grundannahme ihres Ansatzes ist, dass durch die lohnenswerten Erfahrungen, welche bei gemeinsamen Handlungen erlebt werden, soziale Bindungen ermöglicht werden. Diese sozialen Bindungen spielen eine wichtige Rolle für die kulturelle Entwicklung und haben zudem langfristig einen signifikant positiven Effekt auf das psychische und körperliche Wohlergehen von Personen, wohingegen soziale Isolation mit diesbezüglich negativen Effekten

---

<sup>270</sup> Ebd., S. 318.

<sup>271</sup> Vgl. ebd., S. 318ff.

korreliert.<sup>272</sup>

Dabei gilt, dass viele Formen von sozialen Bindungen zwar eine biologische Grundlage haben, etwa die Beziehung zwischen einem Neugeborenen und dessen Eltern, doch die Stabilisierung dieser sozialen Bindungen verlangt von den einzelnen Personen gewisse Mühen. Gemeinsame Handlungen sind dabei ein geeigneter Kandidat, um eine Affirmation der sozialen Bindungen zu gewährleisten. Um zu verdeutlichen, wie gemeinsame Handlungen hierfür einen wichtigen Beitrag leisten können, diskutiert Godman einige Mechanismen, die als sozial motivierend angesehen werden. Der erste Mechanismus ist dabei das Hormon Oxytocin, welchem eine wichtige Rolle beim Stillen eines Neugeborenen zugeschrieben wird. Der Effekt dieses Mechanismus vollzieht sich dabei unbewusst. Allerdings betont Godman, dass die motivationale Kraft von solchen Hormonen für soziale Bindungen, zumindest langfristig gesehen, eher gering ist.

Als wichtiger hingegen erachtet sie die Rolle von affektiven Zuständen, wie Emotionen oder Empathie. Wie sich bereits in der Diskussion zur sozialen Situiertheit von Emotionen herauskristallisiert hat, sind diese integral für die Verhandlung von sozialen Beziehungen. Die Empathie wiederum ermöglicht es den beteiligten Personen, eine geteilte Perspektive zu entwickeln. Weiterhin betont Godman, dass die empathische Resonanz meist über affektive Gesichtsausdrücke signalisiert wird, welche schwer vorzuspielen sind. Dadurch sind sie ein verlässlicher Indikator für die Solidarität zwischen den beteiligten Personen, wodurch sich wiederum Vertrauen und wechselseitiges Verständnis zwischen ihnen bildet.

Eine weitere Funktionsweise von Emotionen für gemeinsames Handeln ist zudem, dass durch sie nicht nur die entsprechende gemeinsame Handlung als lohnenswerte Erfahrung wahrgenommen wird, sondern auch die anderen Personen werden durch sie positiver bewertet. Die Stabilisierung der sozialen Bindungen erfordert des Weiteren, dass sämtliche involvierten Personen die Motivation teilen, miteinander zu interagieren, wodurch sich Wir-Gefühle zwischen ihnen einstellen. Zugleich betont sie jedoch auch, dass die sozial verbindende Kraft von Emotionen nur auf positive Emotionen beschränkt ist, wohingegen negative Emotionen asymmetrische soziale Beziehungen zementieren.<sup>273</sup>

Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung gelangt Elisabeth Pacherie, indem sie darauf verweist, dass der Sieg des Weltmeistertitels der französischen Nationalmannschaft im Fußball von den Anhängern lauthals mit einem »Wir haben gewonnen!« zelebriert wurde, wohingegen dieselben

---

<sup>272</sup> Vgl. Godman: *Why We Do Things Together*, S. 593.

<sup>273</sup> Vgl. ebd., S. 594f.

Anhänger bei Niederlagen der Nationalmannschaft betont haben, dass die Mannschaft verloren hat.<sup>274</sup> Janice Kelly, Nicole Iannone und Megan McCarty betonen daneben, dass konvergierende affektive Zustände weitere wichtige Funktionen für soziale Gruppen erfüllen: die affektiven Zustände können den anderen involvierten Subjekten Informationen vermitteln, etwa indem die plötzliche Panik den Mitgliedern der Gruppe unmittelbar signalisiert, dass eine Situation bedrohlich ist. Gleichsam signalisieren sie den Mitgliedern einer Gruppe, welches die Absichten oder Überzeugungen derselben in einer bestimmten Situation sind. Zuletzt können die emotionalen Reaktionen einen wichtigen Beitrag zur Koordination von Gemeinschaftshandlungen beitragen.<sup>275</sup>

Die Betrachtung der motivationalen Rolle von Emotionen und Empathie als Mechanismen für die Gewährleistung sozialer Bindungen verdeutlicht, dass affektive Zustände nicht lediglich akzidentielle Eigenschaften von gemeinsamen Handlungen sind. Insofern gelingt es Godman, die Limitationen eines rein instrumentellen Verständnisses von gemeinsamen Handlungen aufzuzeigen. Dennoch sind die Überlegungen von Godman zur Rolle von Emotionen für gemeinsame Handlungen nicht erschöpfend. Ein Problem an ihrem Ansatz ist, dass geteilte emotionale Erfahrungen zwar als ein wichtiger motivationaler Faktor für gemeinsames Handeln identifiziert werden, es bleibt jedoch unberücksichtigt, ob und inwieweit geteilte Emotionen auch eine notwendige Rolle für die Ätiologie gemeinsamer Handlungen spielen können. So unterscheidet sie hier gewissermaßen zwischen einer motivationalen Ebene und einer intentionalen Ebene, wobei der gewinnbringende Effekt von gemeinsamen Erfahrungen ein indirekter ist, da er keinen unmittelbaren Beitrag zur Realisierung der gemeinsamen Handlung leistet, sondern sich lediglich auf die Stabilisierung von sozialen Bindungen niederschlägt.

Das Problem an diesem Modell ist, dass es darauf verzichtet, zu untersuchen, inwieweit diese Ebenen miteinander interagieren. Ein diesbezüglicher Lösungsvorschlag wurde von John Michael und Elisabeth Pacherie entwickelt. Ihrer Ansicht nach stellen Emotionen in gemeinsamen Handlungen ein wichtiges Werkzeug dar, um Ungewissheiten zu reduzieren. Ein häufiges Problem von gemeinsamen Handlungen stellt die motivationale Unsicherheit dar: solche Aktivitäten verlangen von den Akteuren, dass sie von ihren persönlichen Präferenzen abstrahieren und vom Standpunkt des Wohlergehens der Gruppe aus deliberieren.

---

<sup>274</sup> Vgl. Pacherie: *The Phenomenology of Joint Action*, S. 377.

<sup>275</sup> Vgl. Kelly, Iannone u. McCarthy, *The Function of Shared Affect in Groups*, S. 178f.

Doch warum sollten Akteure dazu motiviert sein von ihren persönlichen Präferenzen zu abstrahieren? Nehmen wir an, die Mitglieder eines wissenschaftlichen Instituts treffen sich, um darüber zu beraten, welcher Bewerber den Zuschlag für eine vakante Stelle erhalten soll. Geht es nach den personalen Präferenzen der individuellen Institutsmitglieder, dann ergibt sich nun das Problem, dass hier unterschiedliche Vorlieben existieren, da die einzelnen Bewerber unterschiedlich gut zu den individuellen Forschungsinteressen der Institutsmitglieder passen. In der Spieltheorie wird hierbei von einem Equilibrium gesprochen.<sup>276</sup> Damit eine erfolgreiche Entscheidung gefällt werden kann, müssen infolgedessen zusätzliche Mechanismen ins Spiel kommen, welche dafür sorgen, dass die Mitglieder des Instituts eine Einstellung entwickeln, welche sich auf das Wohlergehen des Instituts als solches bezieht. Soziale Emotionen, wie Mitgefühl oder Zusammengehörigkeitsgefühle sowie moralische Emotionen, wie Schuldgefühle, Scham, Sympathie, Vertrauenswürdigkeit oder Empörung sind diesbezüglich wichtige Mechanismen, da sie einerseits automatische Reaktionen darstellen und somit geringe kognitive Mühen erfordern, andererseits sind sie bereits intrinsisch motivierend für unser Handeln:

„Why are we motivated to group-identify in the first place? This question leads us to a second class of psychological processes which may serve as proximate mechanisms supporting cooperation: namely social emotions, such as fellow feelings or sense of belonging, and moral sentiments, such as guilt, shame, sympathy, trustworthiness and outrage. There are two immediate reasons why emotional processes are useful and effective tools for promoting cooperative behavior: first of all, they are automatic, involuntary processes; and secondly, they are intrinsically motivating and are the proximate cause of most behavior. Taken together, these two features make it possible for emotions to influence an agent's behavior independently of her conscious assessment of what is in her best interests. In other words, they provide the insulation from narrow self-interests which is required to support cooperative behavior.“<sup>277</sup>

Michael und Pacherie verweisen diesbezüglich auf Untersuchungen aus der Verhaltensökonomie, nach denen affektive intuitive Prozesse die Bereitschaft zur Kooperation befördern, wohingegen Reflexion und Deliberation die Tendenz zu egoistischem Verhalten verstärken. Weiterhin hat sich herauskristallisiert, dass die Wahrnehmung von interpersonalen Nähe sowie wahrgenommene

---

<sup>276</sup> Zum Begriff des Equilibriums vgl. Peterson, M.: An Introduction to Decision Theory, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, S. 240ff.

<sup>277</sup> Michael, J. u. Pacherie, E.: On Commitments and Other Uncertainty Reduction Tools, in: Journal of Social Ontology, 1 (1), 2015, S. 107f.

Ähnlichkeiten mit Generosität korrelieren.<sup>278</sup>

Zu einer vergleichbaren Schlussfolgerung gelangt auch Robert H. Frank. Der Grundgedanke seiner Analyse besteht darin, dass insbesondere Emotionen in solchen Situationen die Entstehung von altruistischem Verhalten verständlich machen können. Bei seiner Untersuchung entwickelt er Szenarien, welche die Struktur eines Gefangenendilemmas aufweisen. Es handelt sich dabei um Situationen, bei denen zwei Parteien jeweils zwei Handlungsoptionen haben: sie können entweder miteinander kooperieren oder die Kooperation ablehnen. Insofern beide Parteien sich zur Kooperation entscheiden, ist das Resultat für sie pareto-optimal. Wenn jedoch nur eine der beiden Parteien sich kooperativ verhält, die andere hingegen dafür votiert, die kooperative Partei zu hintergehen, dann ist die Belohnung für die betrügende Partei wesentlich größer. Ein Beispiel, welches Frank zur Illustration verwendet, ist das der Heirat. Die Heirat verlangt von beiden Parteien eine substantielle Investition, selbst wenn jeder den anderen Partner als passend empfindet. Dabei besteht für beide Parteien die Gefahr, dass die Investitionen unterminiert werden, insofern einer der Partner sich dafür entscheidet, die Beziehung für einen anderen Partner aufzugeben. Dies hat zur Folge, dass es für keinen der Ehepartner einen Grund dafür gibt, substantiell in die Ehe zu investieren. Was fehlt ist eine Form der Zusicherung, die gewährleistet, dass beide versuchen, das Beste aus ihrer Ehe zu machen. Eine Möglichkeit, die Stabilität der Ehe zu erhöhen, besteht nun darin, dass die Ehepartner einen Vertrag aushandeln, welcher bei etwaiger Verletzung eine erhebliche Bestrafung mit sich zieht. Die Erstellung des Vertrages schürt jedoch zum einen Misstrauen für den Partner und zum anderen schließt ein Vertrag nicht die Möglichkeit des erfolgreichen Trittbrettfahrens aus. Emotionale Signale auf der Seite der Partner können diesen Kitt jedoch überwinden, in denen sie den Partnern Zusicherungen geben und dadurch Vertrauen gebildet werden kann.<sup>279</sup>

#### **4.4 Geteilte Emotionen und die Intentionalität von sozialen Gruppen**

Die motivationale Rolle von sozialen Emotionen für den Zusammenhalt von sozialen Gruppen soll in den folgenden Abschnitten genauer betrachtet werden. Als Ausgangspunkt dienen hierzu einige Überlegungen von Robert Sugden, welcher analysiert, inwiefern geteilte affektive Erfahrungen unsere Bereitschaft zu gemeinsamen Aktivitäten zu befördern:

---

<sup>278</sup> Vgl. ebd., S. 108.

<sup>279</sup> Vgl. Frank, Robert. H.: *Passions within Reason: The Strategic Role of Emotions*, New York: Norton, 1988, S. 48ff.

„[T]wo people hiking together can gain pleasure from enjoying the same views, facing the same challenges, and enduring the same discomforts. For this source of pleasures to be tapped, it is necessary that those people`s responses to the experience of the hike are sufficiently aligned. It is no fun to walk through an old-growth forest with someone who thinks one tree is the same as another, or to feel physically exhausted in the company of someone who is not even pleasantly tired. What is required of good hiking companions, I suggest, is not that each prefers that the other`s preferences are satisfied, but that they have fellow-feeling with respect to those sentiments – both pleasurable and painful – that are likely to be induced by the experiences of hiking.“<sup>280</sup>

Die Grundzüge von Sugdens Überlegungen lassen sich wie folgt zusammenfassen: insbesondere in Alltagssituationen sind die rationalen Präferenzen der involvierten Personen nicht hinreichend stark, um das Zustandekommen von geteilten kooperativen Aktivitäten zu erklären. Dies ist oftmals dann der Fall, wenn die relevante Handlung auch ohne das Mitwirken Anderer realisiert werden kann: man denke an den Besuch eines Kinofilms, einen Waldlauf oder an solche Aktivitäten, bei denen es nicht vorrangig um die Realisierung eines bestimmten Ziels geht, wie etwa ein belangloses Gespräch mit einem Unbekannten an der Bushaltestelle. Daher ist es hier notwendig, einen zusätzlichen psychologischen Mechanismus anzunehmen, welcher die für die geteilte kooperative Aktivität zugrundeliegenden Motivationen der Personen erklären kann. Ein solcher psychologische Mechanismus ist das Mitgefühl (*fellow-feeling*). Dies begründet Sugden dadurch, dass die Wahrnehmung der emotionalen Konvergenz in geteilten kooperativen Aktivitäten für die involvierten Subjekte einen zusätzlichen nicht-instrumentellen Wert besitzt. Sugden greift bei seinen Überlegungen auf Adam Smith zurück, wobei für ihn dessen Konzept des Mitgefühls weniger eine Spielart der Simulationstheorie der Empathie, denn eine genuine soziale Emotion darstellt. Dieser Gedanke lässt sich am besten mit einer Passage aus Smiths *A Theory of Moral Sentiments* illustrieren:

„When the original passions of the person principally concerned are in perfect concord with the sympathetic emotions of the spectator, they necessarily appear to this last to this last just and proper, and suitable to their objects; and, on the contrary when, upon bringing the case home to himself, he finds that they do not coincide with what he feels, they necessarily appear to him unjust and improper, and unsuitable to the causes which

---

<sup>280</sup> Sugden: *Beyond Sympathy and Empathy*, S. 80.

excite them. To approve of the passions of another, therefore, as suitable to their objects, is the same thing as to observe that we entirely sympathize with them; and not to approve of them as such, is the same thing as to observe that we do not entirely sympathize with them.“<sup>281</sup>

Emotionale Reaktionen sind für Smith in einen normativen Rahmen eingebettet, was bedeutet, dass die emotionale Bezugnahme einer Person von anderen Menschen entweder gebilligt oder missbilligt wird. Smith weist zugleich die Möglichkeit eines jenseits der Emotionen liegenden Bewertungsmaßstabes zurück, womit die eigene emotionale Reaktion auf eine bestimmte Situation das einzige Kriterium für die Bewertung der emotionalen Reaktion einer anderen Person ist. Damit fallen das Mitgefühl und die emotionale Bewertung unweigerlich zusammen, woraus sich ergibt, dass eine Person die mit den Emotionen einer anderen Person sympathisiert, diese nicht zugleich missbilligen kann. Dabei gilt, dass die Wahrnehmung von konvergierenden Emotionen für uns insbesondere deshalb so wertvoll ist, weil wir in ihr eine Bestätigung dafür sehen, dass unsere eigenen Ziele und Werte auch von anderen Personen geteilt werden. Aus diesem Grund kann das Mitgefühl auch als Evidenz dafür gelten, dass man innerhalb einer sozialen Gruppe verankert ist. Dabei gilt, dass das Wohlergehen beim Mitgefühl unabhängig davon ist, ob die korrespondierenden emotionalen Zustände eine positive oder negative Valenz besitzen.<sup>282</sup> An dieser Stelle widerspricht Smith folglich Godman oder Pacherie, nach denen Zusammengehörigkeitsgefühle lediglich durch Emotionen mit einer positiven Valenz hervorgebracht werden.

Allerdings weist Sugden darauf hin, dass Smith nicht hinreichend spezifiziert, ob es für die Korrespondenz der emotionalen Zustände notwendig und hinreichend ist, dass die involvierten Person Wissen darüber haben, dass ihre emotionalen Zustände mit denen der Anderen korrespondieren oder ob es hierzu entsprechender Bewusstseinszustände des Mitgefühls bedarf, welche aus der imaginativen Identifikation mit den Anderen hervorgehen. Diesbezüglich verweist er darauf, dass sich bei Smith Indizien für beide Annahmen finden lassen: so impliziert etwa der Titel des Kapitels »Of the pleasure of mutual sympathy«, dass entsprechende Bewusstseinszustände notwendig sind, wohingegen Smith an anderen Stellen betont, dass auch ein Wissen um die emotionale Korrespondenz hinreichend sein kann. Sugden versucht gewissermaßen einen Mittelweg einzuschlagen, indem er annimmt, dass jede Form von

---

<sup>281</sup> Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, S. 21.

<sup>282</sup> Vgl. Sugden: *Beyond Sympathy and Empathy*, S. 71.

Gewahrsein (*awareness*) bezüglich der korrespondierenden emotionalen Zustände eine potenzielle Quelle des Wohlgefallens ist, wohingegen die Bewusstheit von entsprechenden Dissonanzen eine potenzielle Quelle von Schmerzen darstellt.<sup>283</sup>

Dabei fügt er noch hinzu, dass in diesem Modell die imaginative Identifikation mit den Anderen nur eine partielle ist, da jedes der involvierten Subjekte eigenständige Charakteristika und einen unterschiedlichen situativen Hintergrund besitzt. Aus diesem Grund wird eine vollständige Identifikation mit dem Anderen unterminiert. Dies zeigt sich insbesondere am bereits diskutierten Gedankenexperiment, bei welchem das empathische Subjekt sich imaginativ mit dem Leiden seines auf der Folterbank befindlichen Bruders identifiziert. Es ist offensichtlich, dass die Schmerzen, welche mittels imaginativer Identifikation erfahren werden, in ihrer Intensität nicht an die originären Schmerzen des gefolterten Bruders heranreichen können. Zudem resultiert aus der Annahme, dass eine Dissonanz in Bezug auf die emotionalen Zustände eine potenzielle Quelle für Missbilligung ist, dass eine solche Dissonanz möglich sein muss.<sup>284</sup> Um daher Korrespondenz zwischen den affektiven Zuständen zu ermöglichen, ergibt sich für den Sympathisierenden die Forderung, sich so weit wie möglich die Situation der anderen Person eigen zu machen:

„In all such cases, that there may be some correspondence of sentiments between the spectator and the person principally concerned, the spectator must, first of all, endeavor, as much as he can, to put himself in the situation of the other, and to bring home to himself every little circumstance of distress which can possibly occur to the sufferer. He must adopt the whole case of his companion with all his minutest incidents; and strive to render as strictly as possible, that imaginary change of situation upon which his sympathy is founded.“<sup>285</sup>

Akzeptiert man die Darstellung der funktionalen Rolle von geteilten emotionalen Erfahrungen, dann scheint es gute Gründe für die Annahme zu geben, dass geteilte Emotionen quasi den Zement des Sozialen bilden. Diese Schlussfolgerung ist jedoch voreilig, denn selbst wenn man die bisherigen Überlegungen bereitwillig akzeptiert, dann kann man dennoch in Bezug auf die Tragweite von geteilten Emotionen für die Überzeugungen, Werte und Absichten von sozialen Gruppen skeptisch sein. Ein Einwand der sich hier formulieren lässt, hängt mit der Flüchtigkeit vieler geteilter emotionaler Erfahrungen zusammen. Emotionen sind oftmals automatische

---

<sup>283</sup> Vgl. ebd., S. 72f.

<sup>284</sup> Vgl. ebd., S.74.

<sup>285</sup> Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, S. 28.

Reaktionen auf Ereignisse, die für das Subjekt bedeutsam sind. Bei vielen Emotionen weist die affektive Phänomenologie daher nur eine kurze Zeitspanne auf. Übertragen auf das Beispiel der wütenden Pendler am Bahnsteig: so schnell wie die Wut sie ergreift, spätestens mit dem Eintreffen des Ersatzzuges ist ein Abflachen der affektiven Zustände wahrscheinlich. Infolgedessen sollte zugleich die Motivation der Pendler zu geteilten kooperativen Aktivitäten schwinden. Weiterhin gilt, dass wir gerade in der Öffentlichkeit dazu neigen, unsere Emotionen zu domestizieren, indem wir sie regulieren oder gänzlich unterdrücken. Für eine entsprechende Skepsis spricht weiterhin, dass ein Kernelement von geteilten Emotionen, nämlich die sich einstellenden Wir-Gefühle, ihrerseits durch ein höchst komplexes Zusammenspiel von sub-personalen Mechanismen, wie der Synchronisation von Körperbewegungen oder der Nachahmung von affektiven Gesichtsausdrücken, konstituiert werden, welche in dieser Form zweifelsohne nicht über den Zeitraum von Tagen, Wochen oder Monaten aufrechterhalten werden können. Daher kann dafür argumentiert werden, dass die motivationale Kraft von geteilten Emotionen allerhöchstens für kurzzeitige soziale Situationen relevant ist.

Die Crux von Sugdens Smith-Interpretation ist jedoch, dass er zugleich veranschaulicht, inwieweit das Mitgefühl konstitutiv für die Hervorbringung für nicht-emotionale intentionale Zustände von sozialen Gruppen ist. Entscheidend ist hierbei, dass der psychologische Mechanismus der Wertschätzung bzw. der Missbilligung im Rahmen einer miteinander interagierenden Gruppe nicht lediglich Quelle des Wohlgefallens ist, sondern aus ihm folgen zugleich Normen der Korrektheit von Emotionen. Der Grundgedanke ist hier, dass Personen, die häufiger miteinander interagieren, dazu neigen, die gleichen Empfindungen (*sentiments*) zu äußern. Diese gleichen Empfindungen werden wiederum das Objekt der Wertschätzung innerhalb der Gruppe. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass Gruppenmitgliedern, welche diese Werteinstellungen nicht teilen, Missbilligung entgegengebracht wird. Bedingt dadurch, dass Personen den Wunsch nach Wertschätzung hegen, führt die Anpassung der emotionalen Reaktionen an die entsprechenden Korrektheitsstandards der Gruppe zu subjektiven Zufriedenheitsgefühlen. Weiterhin sind die Gruppenmitglieder dadurch motiviert, dass ihre Empfindungen auch längerfristig stabil bleiben. So zeigen empirische Untersuchungen, dass gerade in Arbeitsgruppen ein besonderes Maß an konvergierenden emotionalen Einstellungen beobachtet werden kann.<sup>286</sup> Der Anpassungsprozess kann sich sowohl bewusst als auch unbewusst vollziehen.

---

<sup>286</sup> Vgl. Kelly, Ianonnone u. McCarthy; The Function of Shared Affect in Groups, S. 176.

Menschen, die zusammenleben, entwickeln daher die Disposition, auf ähnliche Weise affektiv auf gewisse Stimuli zu reagieren und befolgen somit eine bestimmte normative Ordnung. Diese Normen der Angemessenheit von Emotionen sind jedoch nicht notwendigerweise langfristige Errungenschaften im gesamtgesellschaftlichen Kontext, sondern sie können sich auch in kleineren Kontexten spontan ausbilden.<sup>287</sup> Zu einer Stabilität der emotionalen Reaktionen in sozialen Gruppen trägt insbesondere die Institutionalisierung dieser Gruppe bei. Der Grund hierfür ist, dass speziell dann, wenn Personen häufiger miteinander interagieren, die Wahrscheinlichkeit zunimmt, dass es zu der Erfahrung von Mitgefühl kommt. Insofern sind die Mitglieder einer Gruppe auch dahingehend zu Verhaltensweisen motiviert, die nicht in unmittelbarer Beziehung zu den konvergierenden affektiven Zuständen stehen.<sup>288</sup> Um die Persistenz der ausgedrückten emotionalen Einstellungen zu gewährleisten, müssen die Gruppenmitglieder infolge dessen miteinander konvergierende nicht-emotionale Einstellungen und Verhaltensweisen entwickeln, die jedoch zugleich mit den emotionalen Einstellungen ein konsistentes Muster bilden.<sup>289</sup>

#### **4.5 Zur sozialen Ontologie von geteilten Emotionen**

Eine Konsequenz dessen ist, dass Gruppen sich institutionalisieren oder gruppenspezifische soziale Normen herausbilden, welche den Raum der akzeptablen Werteinstellungen und Gefühlsäußerungen regulieren und damit Konflikten innerhalb der Gruppe vorbeugen. Durch den Prozess der Institutionalisierung entwickeln soziale Gruppen somit zusätzliche Mechanismen, welche eine Top-Down-Regulierung von Gruppenemotionen ermöglichen. Dieser Aspekt ist zudem im Hinblick auf die Ontologie von sozialen Gruppen relevant, denn die Hervorbringung von Gefühlsnormen verdeutlicht, dass die soziale Gruppe emergente Eigenschaften hat, indem sie ein kausales Vermögen besitzt.<sup>290</sup> Dieser Punkt bedarf sicherlich einige Erläuterungen, da er weitreichende Konsequenzen in Hinblick auf die soziale Ontologie von geteilten Emotionen aufweist.

Wie bereits angemerkt, wird in der Debatte zur geteilten Intentionalität ein ontologischer Individualismus als unumstößlich erachtet. Die spezifischen Eigenschaften der sozialen Welt

---

<sup>287</sup> Vgl. Sugden, S.77.

<sup>288</sup> Vgl. Godman, M., Nagatsu, M. u. Salmela, M.: The Social Motivation Hypothesis for Prosocial Behavior, in: *Philosophy of the Social Sciences*, 44 (5), 2014, S. 571.

<sup>289</sup> An dieser Stelle orientiere ich mich an Helm: *Plural Agents*.

<sup>290</sup> Vgl. Elder-Vass, D.: *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, S. 64f.

müssen demnach auf die individuellen intentionalen Zustände reduziert werden können. Demgegenüber bezieht die Rede von emergenten Gefühlsnormen sich auf Eigenschaften, welche zwar eine Fundierung auf der Mikroebene besitzen, die jedoch zugleich ontologisch irreduzibel sind. Wird nun hierdurch letztlich doch ein mysteriöser Gruppengeist heraufbeschworen? Ich glaube, dass dies nicht notwendigerweise der Fall ist. Zum einen lässt sich darauf hinweisen, dass die Annahme, dass es in der sozialen Welt irreduzible Entitäten gibt, keineswegs unorthodox in den Sozialwissenschaften ist. Neben den bereits angeführten Theorien des Kollektivbewusstseins in den Sozialwissenschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts finden sich zahlreiche Erklärungsmodelle, welche auf der Annahme basieren, dass soziale Gruppen oder Institutionen mehr sind, als die Summe ihrer Teile. Ebenso lassen sich zahlreiche Konzepte von Gruppenkognition in den Lebenswissenschaften finden. Ein idealtypischer Fall ist beispielsweise, wenn einer Gruppe oder Institution intentionale Zustände oder kognitive Fähigkeiten zugeschrieben werden. Ein einschlägiges Beispiel hierfür ist sicher, dass wir bereitwillig großen Firmen wie Google Absichten, Überzeugungen, Wünsche oder auch Gedächtnisfunktionen attribuieren. Zwar mag angeführt werden, dass eine solche Zuschreibung auch *de dicto* und nicht notwendigerweise *de re* sein kann, also das hier lediglich ein metaphorischer Gebrauch des intentionalen Vokabulars vorliegt. Überdies legt ein Experiment von Knobe und Prinz die Vermutung nahe, dass Personen zögerlicher sind, Gruppen phänomenale Bewusstseinszustände zuzuschreiben.<sup>291</sup>

Andererseits haben die Überlegungen zur Struktur von geteilten affektiven Erfahrungen gezeigt, dass es in einigen Situationen durchaus berechtigt ist, anzunehmen, dass es Formen von supra-individuellen Erfahrungen geben kann. Liegt der Angst vor sozialen Gruppen mit (ontologisch) irreduziblen Eigenschaften also ein falscher Dogmatismus zugrunde? Es lohnt sich folglich, sich mit alternativen Konzepten in der Sozialontologie zu befassen. Die wohl vehementeste Kritik am (sozial-)ontologischen Individualismus wird von Frederik Stoutland hervorgebracht. Diesem zufolge ist die Debatte zur geteilten Intentionalität von einer antisozialen Voreingenommenheit getragen. Auch wenn Stoutlands Kritik sich dezidiert gegen die handlungstheoretischen Analysen in der Debatte richtet, lässt diese sich auch auf Phänomene wie geteilte Emotionen übertragen. Die antisoziale Voreingenommenheit hängt für ihn eng mit der Tendenz zusammen, soziale Phänomene, wie ein Quartett, welches gemeinsam ein Musikstück aufführt, nur als eine Allokation individueller Akte zu begreifen:

---

<sup>291</sup> Vgl. Knobe, J. u. Prinz, J.: Intuitions about Consciousness: Experimental Studies, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7 (1), 2008, S.72ff.

„Manchmal ist die Reaktion darauf ein Reduktionismus: Ein Quartett ist nichts weiter als vier individuell Spielende, die zusammenkommen, und die sogenannte soziale Handlung des Quartettspielens ist reduzierbar auf die individuellen Handlungen von vier Personen, ausgeführt zur selben Zeit unter bestimmten Bedingungen von Harmonie und Kooperativität.“<sup>292</sup>

Als Ursache für diese reduktionistische Betrachtungsweise erachtet er diesbezüglich die Auffassung, dass intentionales Verhalten in physikalischen Begriffen individuiert werden muss, d.h. dass Handlungen letztlich in Körperbewegungen beschreibbar sind. Nach der Auffassung vieler Handlungstheoretiker ist ein solcher Physikalismus alternativlos.<sup>293</sup> Das Problem eines solchen Reduktionismus erachtet Stoutland darin, dass ein solcher Erklärungsansatz wenige Informationen über die spezifischen Eigenschaften von sozialen Phänomenen liefern kann. Ohne zu tief in die Details von Stoutlands Zurückweisung des Physikalismus zu gehen, die sich wesentlich auf eine kritische Diskussion des kausalen Erklärungsmodells von Handlungen erstreckt, möchte ich mich stattdessen auf den konstruktiven Teil seiner Überlegungen beziehen. Hierzu ist es zunächst notwendig, einige Anmerkungen zu dessen Methodik zu machen. So misst Stoutland der Untersuchung der Alltagssprache ein weitaus größeres Gewicht bei, als dies bei den Theorien von Searle, Bratman oder Gilbert der Fall ist. Weiterhin geht er nicht davon aus, dass bei der Erklärung von intentionalem Verhalten Bezug genommen werden muss auf die mentalen Zustände der involvierten Subjekte. In dieser Hinsicht erfordert die Zuschreibung von Intentionalität auch nicht, dass bei den Subjekten ein entsprechendes phänomenales Bewusstsein vorliegt.

Wie bereits angemerkt, weist Stoutland die Auffassung zurück, dass eine physikalische Beschreibung von intentionalem Verhalten die einzig korrekte Art darstellt, die Welt zu begreifen. Anstatt eines ontologischen Monismus vertritt er dementsprechend einen ontologischen Pluralismus. Allerdings ist ein solcher Pluralismus nicht unmittelbar mit einem Plädoyer für ein »anything goes!«<sup>294</sup> gleichzusetzen. So betont er, dass es solche Arten von Handlungen gibt, die kohärenterweise als individuelle Handlungen beschrieben werden können, aber auch solche, die kohärenterweise als soziale Handlungen beschreibbar sind. Dabei fügt er hinzu, dass weder individuellen Handlungen, noch sozialen Handlungen ein explanatorischer Vorrang zukommt, denn

---

<sup>292</sup> Stoutland: Warum sind Handlungstheoretiker so antisozial?, S. 275.

<sup>293</sup> Vgl. ebd., S. 296.

<sup>294</sup> Vgl. Feyerabend, P.: Wider den Methodenzwang, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.

zwar werden soziale Handlungen durch individuelle Handlungen konstituiert, aber diese individuellen Handlungen sind wiederum häufig abhängig von sozialen Strukturen.

Als entscheidendes Kriterium dafür, ob etwas als individuelle oder als soziale Handlung beschrieben werden soll, gilt daher, ob die entsprechende Handlung von einem individuellen Akteur realisiert werden kann. Wenn ich beabsichtige, im Wald joggen zu gehen, dann liegt es beispielsweise in meiner Hand, ob die entsprechende Handlung ausgeführt wird. Beim Quartett, welches ein Musikstück aufführt, hängt dessen erfolgreiche Realisierung jedoch auch von den Anderen ab. Insofern besteht zwischen den Akteuren eine Interdependenzbeziehung.<sup>295</sup>

Im Unterschied zu individuellen Akteuren reden soziale Akteure von sich als Wir. Eine weitere Bedingung, die eine Gruppe besitzen muss, damit sie als Akteur zählen kann, ist eine gewisse Permanenz. Kennzeichnend für soziale Gruppen ist ferner, dass die Einstellungen der Gruppe nicht mit denen seiner individuellen Mitglieder korrespondieren müssen. Nach Stoutlands Ansatz ist die Annahme, dass soziale Gruppen emergente Eigenschaften besitzen, daher unproblematisch. Dennoch bin ich im Hinblick auf die Analyse von geteilten Emotionen skeptisch im Hinblick auf dessen explanatorisches Vermögen. Bedingt dadurch, dass die soziale Ebene und die individuelle Ebene lediglich unterschiedliche Beschreibungsebenen darstellen, zwischen denen jedoch keine kausale Beziehung angenommen werden muss, lassen sich hier wenig Informationen darüber generieren, wodurch die emergenten Eigenschaften der Gruppe konstituiert werden und wie sich ihr kausales Vermögen genauer bestimmen lässt. Weiterhin bedeutet der Verzicht auf die Innenperspektive, dass die Phänomenologie von geteilten emotionalen Erfahrungen und dessen motivationale Rolle für gemeinsame Aktivitäten nicht sinnvoll erfasst werden können. Da, wie sich gezeigt hat, die Erfahrungskomponente ein Kernelement von geteilten Emotionen darstellt, ist dies sicherlich für eine Analyse des Phänomens unzureichend. Es scheint daher so, als wenn aus sozialontologischer Perspektive lediglich die Alternative zwischen einer dezidiert individualistischen und einer holistischen Auffassung besteht. Bedauerlicherweise ist keine der beiden Alternativen wirklich zufriedenstellend.

Im Folgenden möchte ich daher einen Vorschlag diskutieren, welcher den Versuch unternimmt, einen Mittelweg zwischen den beiden Extremen einzuschlagen. Dieser Vorschlag ist die Soziale-Manifestations-These (SMT) von Robert A. Wilson. Diese besagt, dass sich einige psychologische Eigenschaften von Einzelpersonen nur in bestimmten sozialen Umständen manifestieren. Die

---

<sup>295</sup> Vgl. Stoutland: Warum sind Handlungstheoretiker so antisozial?, S. 271ff.

entsprechenden psychologischen Eigenschaften werden dabei den Einzelpersonen und nicht der sozialen Gruppe als solche zugeschrieben, die Manifestation dieser psychologischen Eigenschaften treten jedoch nur dann auf, wenn die Einzelpersonen sich im Kontext einer sozialen Gruppe befinden. Die SMT postuliert damit nicht, dass die soziale Gruppe irreduzible psychologische Eigenschaften besitzt, sondern dass sich durch die Mitgliedschaft in ihr die psychologischen Dispositionen von Einzelpersonen wandeln. Offen bleibt dabei, ob diese bereits latent in den Einzelpersonen angelegt sind und lediglich durch den sozialen Rahmen manifest werden oder ob sich durch die Partizipation in einer sozialen Gruppe die psychologischen Dispositionen der individuellen Mitglieder transformieren.

Die SMT ist damit ein hybrides Konzept, da sie einerseits eine individualistische Auffassung hinsichtlich der Attribuierbarkeit der psychologischen Zustände postuliert, deren Auftreten jedoch wesentlich von Eigenschaften auf der Gruppenebene abhängig ist. Insofern entzieht sich die SMT einem rein individualistischen Rahmen.<sup>296</sup> Eine Eigenschaft der SMT ist, dass sie die enge Verbindung zwischen kognitiven Prozessen und der Sozialität verdeutlicht. Am Beispiel der Passagiere auf dem Bahnsteig beispielsweise zeigt sich, dass die Hervorbringung der wütenden Reaktionen insbesondere davon abhängt, dass durch die gemeinsame Unzufriedenheit ein struktureller Rahmen geschaffen wird. Weitere Bedingungen für die Entstehung der kollektiven Wut sind auch eine Reihe von nicht-intentionalen Faktoren, etwa, dass es eine entsprechende Ansammlung von bereits enervierten Personen gab, denn erst dadurch lässt sich die dynamische Zuspitzung der Situation erklären. Die Stärke der SMT besteht daher darin, dass sie die soziale Situiertheit der Intentionalität berücksichtigt und dementsprechend Feedbackprozesse in der sozialen Interaktion sowie die normativen Eigenschaften von Gruppenemotionen erfassen kann. Entsprechend der SMT besteht das normative Vermögen einer sozialen Gruppe in Bezug auf die emotionalen Reaktionen ihrer Mitglieder darin, dass ihre Mitglieder qua ihrer Zugehörigkeit zu der Gruppe dazu motiviert sind, erwünschte emotionale Reaktionen zu entwickeln bzw. unerwünschte emotionale Reaktionen zu regulieren. Diese Regulation von emotionalen Reaktionen hat wiederum einen stabilisierenden Effekt für die zeitliche Stabilität der sozialen Gruppe. Insofern stellt die SMT einen vielversprechenden Ansatz dar, um zu erklären wie soziale Phänomene entstehen, ohne das dies einen Bruch mit einer naturalistischen Metaphysik erfordert.

---

<sup>296</sup> Vgl. Wilson, R.: *Boundaries of the Mind: The Individual in the Fragile Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, S. 299ff.; siehe auch Theiner, G.: *A Beginner's Guide to Group Minds*, in: M. Sprevak u. J. Kallestrup (Hrsg.): *New Waves in Philosophy of Mind*, New York: Palgrave, 2014, S. 313ff.

## 4.6 Ein alternatives Modell geteilter Emotionen

Aus den bisherigen Überlegungen sollte deutlich geworden sein, dass die Standardauffassung der geteilten Intentionalität zu viele Limitationen aufweist, um als adäquates Modell für das Phänomen geteilter Emotionen dienen zu können. Während ich bislang in diesem Kapitel versucht habe, die Bausteine für ein alternatives Modell zu identifizieren, möchte ich nun einen konstruktiven Vorschlag für eine solches entwickeln. Das Modell knüpft dabei an Überlegungen von Mikko Salmela an, wobei ich in einigen Punkten von ihm abweiche. Aus diesem Grund möchte ich zunächst seinen Ansatz diskutieren. Dieser lässt sich gewissermaßen als Synthese der Theorien von Gilbert und Schmid bezeichnen. So geht er davon aus, dass eine geteilte affektive Erfahrung ein Kernelement geteilter Emotionen darstellt. Stärker als Schmid ist Salmela jedoch darum bemüht, die konstitutiven Elemente dieser geteilten affektiven Erfahrungen zu identifizieren. Von Margaret Gilbert übernimmt er wiederum die Annahme, dass verschiedene Arten von geteilten Emotionen sich nicht adäquat mittels der involvierten affektiven Zustände differenzieren lassen, sondern das dies nur mittels der relevanten intentionalen Zustände und Hintergrundeigenschaften erfolgen kann.

Anders als bei Gilbert ist er jedoch nicht davon überzeugt, dass aus der Mitgliedschaft in einer sozialen Gruppe eine gemeinsame Verpflichtung dahingehend existiert, dass ein individuelles Mitglied in einer emotional relevanten Situation bestimmte emotionale Reaktionen bzw. die diesen zugrundeliegenden evaluativen Einstellungen entwickeln muss. Als Grund für die letztgenannte Annahme führt er an, dass emotionale Reaktionen zu schnell erfolgen, um durch eine gemeinsame Verpflichtung verursacht zu werden.<sup>297</sup> Wenn Emotionen sich jedoch durch ihre Unmittelbarkeit und ihre Kurzlebigkeit auszeichnen, dann stellt sich unweigerlich die Frage, was bei der geteilten Emotionalität eine Konvergenz der intentionalen Einstellungen verursachen kann. Salmela greift diesbezüglich den Vorschlag von Robert C. Roberts auf, dass ein zugrundeliegendes Anliegen (*concern*) den evaluativen Kern von Emotionen bildet. Hierbei verwendet er einen sehr weiten Begriff des Anliegens, welcher Wünsche, Verbundenheit, Abneigungen, Interesse und Sorgen beinhaltet. Ihre Funktionsweise beschreibt Salmela dabei wie folgt:

„Concerns psychologically underlie emotions as perceived changes in their status evoke emotions about the

---

<sup>297</sup> Vgl. Salmela: Shared Emotions, S. 39.

perceived cause of those changes in the agent whose concern is affected favorably or adversely. If an agent's felt evaluations and evaluative judgments constitute a coherent pattern around the concern such that fear is felt when the concern is threatened, relief when the threat dissipates, anger at those responsible for the threat, pride in one's own furthering of the concern, gratitude to others who further the concern, shame of one's neglecting the concern, and so on, then this rational pattern of interconnected evaluations also manifests the value of the concern for the agent".<sup>298</sup>

Demnach ruft ein wahrgenommener Wechsel im Status des emotionalen Subjekts positive oder negative emotionale Reaktionen hervor. Diese emotionalen Reaktionen sind jedoch zugleich an ein Netz nicht-emotionaler intentionaler Einstellungen geknüpft, die miteinander ein kohärentes Muster bilden. Dabei gilt, dass das Subjekt in einer emotional relevanten Situation sich dazu verpflichtet, evaluative Einstellungen und Verhaltensmuster zu entwickeln, die kompatibel mit dem zugrundeliegenden Anliegen sind. Insofern handelt es sich hier um einen dezidiert holistischen Ansatz. Dieser Holismus birgt wiederum einen entscheidenden Vorteil im Hinblick auf das Verhältnis von Emotionen zu evaluativen und höherstufigen kognitiven Zuständen, da Besorgnisse nicht notwendigerweise über begriffliche Eigenschaften verfügen müssen. Salmelas Ansatz beruht nun auf der Annahme, dass es unterschiedliche Formen geteilter Emotionalität gibt, welchen unterschiedliche Typen von Anliegen zugrunde liegen. Die Rede vom Typ von Besorgnissen bezieht sich hier auf die Einstellung eines Subjekts in Bezug auf das Objekt der Besorgnis. Hierbei lässt sich zwischen privaten Besorgnissen, welche die Interessen der einzelnen Gruppenmitglieder betreffen und kollektiven Besorgnissen unterscheiden, welche sich auf die Interessen der Gruppe fokussieren.

Die Unterscheidung zwischen privaten und kollektiven Besorgnissen ist jedoch keine disjunkte, sondern eine graduelle, da es neben rein personalen und rein kollektiven intentionalen Einstellungen auch solche Formen von kollektiven Handlungen gibt, welche auf der Basis von personalen intentionalen Einstellungen vollzogen werden. In dieser Hinsicht bezieht sich Salmela auf Raimo Tuomelas Konzeption von Wir-Einstellungen. Unter einer solchen Wir-Einstellung ist ein Gruppenethos zu verstehen, bei dem die Mitglieder die konstitutiven Ziele, Werte, Überzeugungen und Normen und Traditionen der entsprechenden Gruppe akzeptieren.<sup>299</sup> Diese Wir-Einstellung kann jedoch sowohl im Ich-Modus, als auch im Wir-Modus vorliegen. Wenn zwei Personen

---

<sup>298</sup> Ebd., S. 39

<sup>299</sup> Vgl. Tuomela, R.: *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2007, S.16.

gemeinsam in ein Restaurant gehen, dann lässt sich diese Handlung beispielsweise als kooperative Handlung von individuellen Akteuren beschreiben, wie auch als Handlung, welche ein starkes Wir voraussetzt.<sup>300</sup> Bei Handlungen im Ich-Modus wird zwar auch eine gemeinsame Aktivität ausgeführt, dennoch ist es hinreichend, wenn die Ziele der individuellen Akteure realisiert werden. Soziale Aktivitäten setzen für Tuomela voraus, dass die Mitglieder auf voluntativer Basis und frei von internem und externem Zwang handeln.<sup>301</sup>

Konstitutiv für den Wir-Modus ist, dass die partizipierenden Akteure nicht auf der Basis individueller Gründe, sondern auf der Basis von Gruppen-Gründen handeln. Dies beinhaltet, dass die Einstellungen und Gründe der Akteure sich auf die Gruppenebene beziehen und die einzelnen Akteure eine gemeinsame Verpflichtung eingehen, das gewünschte Ziel zu realisieren. Der wesentliche Unterschied hin zum Ich-Modus besteht nun darin, dass im Wir-Modus die partizipierenden Akteure ein stärkeres Wir formen. Im Wir-Modus erfordern die Ziele der Gruppe eine kollektive Konstruktion und die Gruppe handelt dementsprechend als ein Akteur. Wenn eine Gruppe etwas beabsichtigt, dann handelt sie auf der Basis ihrer Gründe, um ihr Ziel zu realisieren. Im Wir-Modus werden die partizipierenden Mitglieder quasi entpersonalisiert und in einem gewissen Sinne austauschbar.<sup>302</sup>

Im Ich-Modus wiederum ist es hinreichend, wenn die einzelnen Akteure das gemeinsame Ziel akzeptieren. Die schwächste Form von geteilten Besorgnissen liegt daher dann vor, wenn den konvergierenden affektiven Zuständen überlappende private Besorgnisse zugrunde liegen. Entsprechend Tuomelas Konzeption spricht Salmela hier von „plain I-mode concerns“<sup>303</sup>. Konkrete Beispiele für solche Formen von sozialen Gruppen sind dabei insbesondere Selbsthilfegruppen, welche lediglich zu dem Zweck gegründet werden, um private Interessen zu befördern. Eine etwas stärkere Form von Kollektivität liegt demgegenüber dann vor, wenn sich die individuellen Gruppenmitglieder zu einer bestimmten Besorgnis verpflichten, weil sie glauben, dass die anderen Mitglieder der Gruppe dies auch tun. Die entsprechenden Besorgnisse sind daher zwar weiterhin privater Natur, zugleich aber auch sozial fundiert:

„Thus, for instance, if I as a Liverpool fan am concerned about the future of this prestigious football club, not only do I believe that other Liverpool fans have the same concern, but also that other Liverpool fans believe

---

<sup>300</sup> Vgl. ebd., S. 46f.

<sup>301</sup> Vgl. ebd. S.15.

<sup>302</sup> Vgl. ebd., S. 48.

<sup>303</sup> Salmela: Shared Emotions, S. 40.

the same about my and other Liverpool fans having this concern. The bracketed clause above refers to the fact that many of our shared concerns (as well as beliefs and desires) are socially grounded. We come to have concerns because we believe that other members of our group have them, where this belief is either a reason or a cause for our adopting the same concern. The commitment to the concern is still private, but the concern is social, the benefit of the group, unlike in the first case where the concern is personal.<sup>304</sup>

In diesem Fall spricht Salmela von einer moderaten Kollektivität, weshalb Salmela hier annimmt, dass eine Wir-Einstellung im Ich-Modus vorliegt. Der Grund dafür, dass hier keine kollektive Einstellung im starken Sinne vorliegt, ist darauf zurückzuführen, dass es immer noch im Ermessen der einzelnen Gruppenmitglieder liegt, ob es die gemeinsame Verpflichtung akzeptiert oder revidiert. Der stärkste Fall von geteilten Besorgnissen liegt wiederum dann vor, wenn auf der Seite der Gruppenmitglieder eine gemeinsame Verpflichtung vorliegt, welche die kollektiven Besorgnisse konstituiert. Eine weitere Bedingung ist zudem, dass auf Seiten der individuellen Gruppenmitglieder geteiltes Wissen darüber vorliegt, dass jeder die entsprechenden Besorgnisse teilt. Die Besorgnisse sind damit nicht mehr privater Natur, sondern der Gruppe als solcher zuzuschreiben. Weiterhin verpflichten sich die Mitglieder dazu, die Besorgnisse der Gruppe aufrecht zu erhalten. Aus der gemeinsamen Verpflichtung generieren sich dabei für die einzelnen Gruppenmitglieder Gründe dafür, wie sie denken, handeln und fühlen sollen. Gleichzeitig bezeugt ihr Denken, Handeln und Fühlen wiederum davon, ob sich die individuellen Mitglieder den Besorgnissen der Gruppe verpflichtet fühlen. Werden diese Bedingungen erfüllt, dann liegt hier bei den Mitgliedern eine Einstellung im Wir-Modus vor, wobei Salmela als mögliche Beispiele Arbeitsgruppen, religiöse Gruppen, Theaterensembles, Freunde oder Elternpaare anführt.<sup>305</sup>

Eine Konsequenz dieser Auffassung von Tuomela ist, dass das Konzept der kollektiven Verpflichtung eine explizite Zustimmung verlangt, wodurch eine Besorgnis im Wir-Modus eine starke voluntaristische Komponente besitzt. Diese voluntaristische Komponente lässt sich zwar problemlos im Falle von kollektiven Handlungen oder evaluativen Einstellungen in Bezug auf die Gruppe annehmen, sie kollidiert jedoch mit den paradigmatischen Fällen von geteilter Emotionalität, wie Schelers Beispiel des trauernden Elternpaares, bei denen die Einwilligung zur gemeinsamen Verpflichtung womöglich nicht explizit formuliert wurde. Vielmehr ist sie das Produkt von konvergierenden starken Besorgnissen für das Wohlergehen des Kindes, welche eine

---

<sup>304</sup> Ebd. S. 40.

<sup>305</sup> Vgl. ebd. S. 40

starke psychologische Bindung zwischen den Eltern konstituiert. Anstatt, dass eine explizite kollektive Verpflichtung erforderlich für gemeinsame Besorgnisse ist, erachtet Salmela es daher als hinreichend, wenn die Einwilligung auf einem impliziten Verständnis der Situation beruht. Dieses implizite Verständnis ist das Resultat einer gemeinsamen Geschichte und einer geteilten Praxis.

Analog zu diesen drei Typen von kollektiven Besorgnissen entwickelt Salmela nun drei Typen von kollektiven Emotionen, nämlich schwache, moderate und starke. Diese Typen unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Konstitution und ihrer sozialen Dynamik. Dabei führt er zunächst zwei notwendige Bedingungen für sämtliche Typen von geteilten Emotionen ein, welche in Konjunktion hinreichend sind: einerseits muss eine geteilte Besorgnis vorliegen, andererseits ist eine geteilte affektive Erfahrung erforderlich. Bei der geteilten affektiven Erfahrung gilt, dass diese sowohl in Form einer phänomenologischen Fusion, als auch als Aggregat auftreten kann. Weiterhin führt er diesbezüglich hinzu, dass die geteilte affektive Erfahrung durch die Synchronisation der physiologischen, verhaltensmäßigen und affektiven Komponenten hervorgebracht wird. Insofern spielen hierbei die bereits benannten sub-personalen Mechanismen wie die Gefühlsansteckung, die Nachahmung von Gesichtsausdrücken oder die Ausrichtung eine konstitutive Rolle.<sup>306</sup>

Eine Einschränkung nimmt er in Bezug auf die möglichen Kontexte von geteilten Emotionen vor, indem er postuliert, dass zwischen den involvierten Subjekten eine unmittelbare Ko-Präsenz bestehen muss. Dadurch wird die Möglichkeit ausgeschlossen, dass über soziale Medien Emotionen geteilt werden. Diese Einschränkung begründet er damit, dass die involvierten Personen hierbei zwar die relevanten Besorgnisse teilen können, es fehlt jedoch die genuine Dimension der Erfahrung. Es ist allerdings fraglich, ob diese Einschränkung de facto überzeugend ist, bedenkt man, dass es heutzutage über das Internet problemlos möglich ist, bildlich mit anderen Personen zu kommunizieren, so dass auch hier potenziell eine Synchronisation der entsprechenden Verhaltensmuster auftreten kann.

Entsprechend der bereits angeführten Bedingungen, liegen geteilte Emotionen in einem schwachen Sinne dann vor, wenn mehrere Subjekte eine bestimmte Situation auf der Basis ihrer personalen Besorgnisse ähnlich emotional bewerten, wobei die Subjekte wechselseitig Bewusstheit davon haben, dass sie die entsprechende Situation ähnlich bewerten. Durch die Nachahmung der Gesichtsausdrücke, die Synchronisation der verhaltensmäßigen, physiologischen und affektiven Komponenten der Emotionen und die Bindung der Aufmerksamkeit kommt es dabei

---

<sup>306</sup> Vgl. ebd., S. 42

zu einer Übertragung der Emotion, so dass eine geteilte affektive Erfahrung hervorgebracht wird. Als paradigmatischen Fall für schwache geteilte Emotionen führt Salmela das Beispiel von Börsenhändlern an, welche durch die Entwicklungen des Aktienmarktes in Panik verfallen. Hinsichtlich der Emotionen, welche auf diese Weise geteilt werden können, verweist er auf empirische Untersuchungen, nach denen Emotionen wie Scham, Schuld, Wut oder Stolz nur innerhalb einer Gruppe adaptiert werden, wohingegen Emotionen wie Glücksgefühle sich auch auf Fremde übertragen. Er interpretiert dies dahingehend, dass die Übertragung von affektiven Zuständen in Relation zu sozialen Kontexten steht.

Der moderate Typ von geteilten Emotionen liegt dann vor, wenn die entsprechenden Emotionen eine Reaktion auf persönliche Besorgnisse darstellen, die jedoch mit aus einer gemeinsamen Verpflichtung mit anderen Subjekten hervorgeht. Dementsprechend bewerten die Subjekte die emotional relevante Situation vom Standpunkt der gemeinsamen Verpflichtung aus. Diese gemeinsame Verpflichtung hat auch Rückwirkungen auf die Wahrscheinlichkeit und den Grad der Synchronisation der verhaltensmäßigen, physiologischen und affektiven Komponenten der Emotionen, sowie die Bindung der Aufmerksamkeit, so dass die geteilte affektive Erfahrung hier intensiver von den Subjekten erlebt wird. Als Beispiel für moderate geteilte Emotionen führt er hier eine zufällige Gruppe von Fußballfans an, die über ein Tor ihrer Mannschaft jubeln.

Der stärkste Fall von geteilten Emotionen tritt dann auf, wenn die entsprechenden emotionalen Reaktionen das Resultat einer gemeinsamen Verpflichtung zu den Belangen der Gruppe darstellen. In diesem Fall liegt bei den individuellen Mitgliedern der Gruppe eine Einstellung im Wir-Modus vor. Aufgrund dieser kollektivistischen intentionalen Einstellung treten wiederum die genannten subpersonalen Mechanismen auf, welche eine besonders intensiv gefühlte geteilte affektive Erfahrung verursachen. Ein paradigmatisches Beispiel ist hier eine Fußballmannschaft, welche gemeinsam einen wichtigen Sieg zelebriert oder ein Orchester, welches sich über eine gelungene Premiere freut.<sup>307</sup>

Betrachtet man diese Typologie, dann ist wohl die auffälligste Eigenschaft, dass eine Korrelation zwischen der Intensität der geteilten affektiven Erfahrung und dem Kollektivitätsgrad der zugrundeliegenden Besorgnisse existiert. Der Grund hierfür ist, dass die jeweilige intentionale Einstellung kausal auf das Verhalten der Subjekte rückwirkt.

Diese Annahme ist sicherlich nicht vollends falsch, sie hat jedoch letztlich zur Folge, dass ein zu

---

<sup>307</sup> Vgl. ebd., S. 43.

einseitiges Modell von der Struktur geteilter Emotionalität entwickelt wird. Das Grundlegende Problem sehe ich darin, dass die soziale Dynamik von geteilten affektiven Erfahrungen vernachlässigt wird. Betrachten wir das von Salmela entwickelte Beispiel der Börsenhändler, welche mit Panik auf die Entwicklung des Aktienmarktes reagieren. Gehen wir davon aus, dass die Börsenhändler zu Beginn des sinkenden Aktienkurses zunächst Unruhe darüber empfinden, weil sie Sorge um ihre individuellen Ergebnisse an diesem Tag haben. Diese Unruhe wird selbstredend von den anderen Händlern vernommen, was zum einen dafür sorgt, dass die beobachteten Verhaltensmuster synchronisiert werden, wodurch eine geteilte affektive Erfahrung entsteht, zum anderen, dass die Intensität der relevanten emotionalen Reaktionen zunimmt. Ab einem gewissen Zeitpunkt wird aus der personalen Unruhe eine kollektive Panik. Das leicht veränderte Beispiel zeigt meines Erachtens, dass emotionale Reaktionen in sozialen Kontexten eine Eigendynamik entwickeln können, welche dafür sorgt, dass die entsprechenden emotionalen Reaktionen sich in Gruppenkontexten transformieren, sowohl was die Intensität der Emotionen betrifft, aber auch in Bezug auf das Subjekt der Emotionen. Entscheidend ist dabei jedoch, dass diese Gruppendynamik weitestgehend losgelöst davon erfolgt, ob die zugrundeliegenden Besorgnisse personaler oder kollektiver Natur sind.

Wesentlich wichtiger sind hier nicht-intentionale Faktoren, bedingt dadurch, dass es eine entsprechende Ansammlung von Individuen gibt, welche in unmittelbarem Kontakt miteinander stehen, wie auch durch die Tatsache, dass die involvierten Subjekte in eine geteilte Praxis eingebettet sind. Diese Faktoren begünstigen die emotionale Konvergenz und geteilte affektive Erfahrungen. Diese geteilten affektiven Erfahrungen wiederum sind konstitutiv für ein Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den involvierten Subjekten, da sie erleben, wie andere Personen sich in einer ähnlichen Situation befinden. Demgegenüber haben höherstufige Formen von geteilter Intentionalität, wie geteilte Werte oder Überzeugungen sowie gemeinsame Verpflichtungen vor allem zwei Funktionen: sie erleichtern die Identifikation mit der sozialen Gruppe, was wiederum zur Stabilisierung derselben beiträgt und sie erleichtern es den Mitgliedern einer Gruppe in gemeinsamen Aktivitäten die gewünschten emotionalen Reaktionen zu entwickeln.

Entsprechend dieser Überlegungen gehe ich davon aus, dass es für geteilte Emotionen notwendig und hinreichend ist, wenn zwei oder mehrere Personen:

- (1.)** jeweils die gleiche emotional relevante Situation erleben.

(2.) jeweils die emotional relevante Situation mit emotionalen Reaktionen des gleichen Typs bewerten und die überdies das gleiche intentionale Objekt teilen.

(3.) Gewährsein von (1) und (2) haben, wobei dieses nicht propositional verfasst sein muss.

(4.) es in Folge dessen zu einer Synchronisation der emotional relevanten Physiologie und Verhaltensmuster kommt.

(5.) Durch diese Synchronisation eine Konvergenz der affektiven Zustände verursacht wird.

(6.) Die beteiligten Personen sich als Teil einer sozialen Gruppe erfahren.

Diese sechs Bedingungen möchte ich im Folgenden anhand des in der Einleitung geschilderten Beispiels der wartenden Pendler beleuchten. Bedingung (1) erachte ich dabei als unproblematisch: die involvierten Subjekte warten am Bahnsteig und werden mehrmals darüber benachrichtigt, dass die Ankunft des Zuges sich verzögert. Hierbei werden keine Anforderungen bezüglich der Beziehung zwischen den involvierten Subjekten getroffen, so dass es hinreichend ist, wenn sie die Situation zunächst in einer reinen Ich-Einstellung wahrnehmen. Bei Bedingung (2) weiche ich insofern von Salmelas Modell ab, als dass eine Konvergenz des Gehalts und nicht des Typs der Emotionen notwendig ist. Der Grund hierfür ist, dass wir das besagte Beispiel so abwandeln können, dass sich einige der anwesenden Subjekte auch über das Verhalten der anwesenden Pendler ärgern können, etwa indem sie deren emotionale Reaktionen als unangemessen empfinden und darüber Ärger empfinden. Insofern stellt eine Konvergenz des Gehaltes sicher, dass die involvierten Subjekte in der emotional relevanten Situation nicht nur den gleichen Typ der Emotion, sondern auch hinsichtlich des Gehalts konvergieren. Bedingung (3) wiederum ist konstitutiv dafür, dass zwischen den involvierten Personen ein epistemischer Bezugsrahmen etabliert wird. An dieser Stelle ist es notwendig, ein paar Erläuterungen hinsichtlich der Annahme, dass das Gewährsein auch nicht-propositional realisiert sein kann, zu machen. Eine Möglichkeit des eines nicht-propositionalen Gewährseins besteht darin, dass die anderen Personen etwa im Gesichtsfeld des intentionalen Subjekts auftreten oder auf sehr basale Weise miteinander interagieren. In diesem Fall ist es nicht notwendig, dass der anderen Person Überzeugungen, Wünsche oder Emotionen attribuiert werden. Dennoch kann die andere Person kausal das Verhalten des intentionalen Subjekts beeinflussen.<sup>308</sup>

Der letztgenannte Aspekt ist konstitutiv für Bedingung (4), nämlich die Synchronisation der

---

<sup>308</sup> Eine detailliertere Analyse hierzu findet sich bei: Seemann, A: Joint Attention: Toward a Relational Account, in: Ders. (Hrsg.): Joint Attention: New Developments, Cambridge/Ma.: MIT Press, 2012.

emotional relevanten physiologischen und verhaltensmäßigen Eigenschaften. Die Bedeutsamkeit der Synchronisation für die soziale Kognition, Empathie und interpersonales Handeln wurde in dieser Arbeit bereits mehrfach betont. Dennoch, so mag man einhaken, ist unklar, was genau die Synchronisation der emotional relevanten Physiologie und Verhaltensmuster für mein Modell zur geteilten Emotionalität genau leistet. Ein Grund hierfür besteht darin, dass meine Überlegungen zur Theorie der Emotionen einen dezidierten Jamesianschen Einfluss hat, was wiederum impliziert, dass zwischen dem Typus der Emotion sowie den physiologischen und verhaltensmäßigen Eigenschaften notwendigerweise eine enge Verbindung vorausgesetzt werden muss. Demnach ist eine Synchronisation der physiologischen und verhaltensmäßigen Eigenschaften überflüssig, da diese bei den involvierten Subjekten bereits konvergieren. Dieser Einwand greift jedoch insofern zu kurz, als dass er übersieht, dass auch Emotionen des gleichen Typs zu einem gewissen Grad hinsichtlich ihres Verhaltensprofils Unterschiede aufweisen können. Der Ausdruck von Emotionen ist, wie sich herauskristallisiert hat, keine natürliche Reaktion, sondern lässt sich vornehmlich als ein Bündel von Verhaltensweisen begreifen, die einem bestimmten dispositionalen Profil entsprechen. So kann Person A ihren Ärger über die verzögerte Ankunft der Bahn eher subtil äußern, wohingegen der Ärger von Person B eher impulsiv ausgedrückt wird. In beiden Fällen teilen die ausgedrückten Emotionen eine gewisse Schnittmenge an Eigenschaften, weisen jedoch auch wahrnehmbare Unterschiede auf. Die Synchronisation verursacht dementsprechend eine feingliedrige Anpassung der physiologischen und verhaltensmäßigen Eigenschaften der geäußerten emotionalen Reaktionen. Diese Anpassung hat wiederum einen kausalen Affekt auf die affektiven Zustände der involvierten Subjekte. Insofern besteht eine kausale Beziehung zwischen den Bedingungen (4) und (5). (6) Daneben ist die Synchronisation konstitutiv dafür, dass zwischen den involvierten Subjekten sich Verbundenheitsgefühle oder Vertrauen ausbildet und die Mitglieder sich als Teil einer sozialen Gruppe erfahren. Hinsichtlich der letzten Bedingung verzichte ich jedoch darauf, die Identifikation mit der sozialen Gruppe an ein spezifisches Set von mentalen Zuständen oder phänomenalen Eigenschaften zu verknüpfen.

Ein Aspekt des Teilens von Emotionen, welchen ich in diesem Modell bislang nicht berücksichtigt habe, ist die Intensität der entsprechenden emotionalen Erfahrung. In dem Beispiel der verärgerten Pendler etwa ist zu beobachten, dass die emotionalen Reaktionen sich sprichwörtlich hochschaukeln. Auch subtilere Fälle geteilter Emotionalität, wie die geteilte Trauer zeichnen sich durch eine distinkte emotionale Phänomenologie aus. Wie lässt sich dies erklären? Salmela zufolge handelt es sich hierbei um einen Effekt, welcher durch die Synchronisation der emotional

relevanten physiologischen und verhaltensmäßigen Eigenschaften zurückgeführt werden kann, wobei die Wahrscheinlichkeit, dass dieser Effekt eintritt, durch die zugrundeliegende Einstellungen im Wir-Modus verstärkt wird. Dieser Erklärungsansatz ist jedoch nicht wirklich überzeugend, da nicht ersichtlich ist, inwiefern eine Angleichung der affektiven Zustände zugleich eine Intensivierung derselben zufolge hat. Ein besserer Erklärungsansatz scheint mir demgegenüber mittels Rekurs auf die SMT möglich. Wie bereits dargestellt, ist der Grundgedanke der SMT, dass durch bestimmte soziale Kontexte sich psychische Eigenschaften auf der Gruppenebene manifestieren können.

Anders als bei Modellen geteilter Intentionalität leiten sich diese psychischen Eigenschaften jedoch nicht aus dem Gehalt der involvierten intentionalen Zustände ab, sondern aus Eigenschaften des vor-intentionalen Hintergrunds ab. Mögliche Kandidaten für solche Eigenschaften sind hier etwa Feedbackprozesse durch körperliche Interaktion, vergangene geteilte Erfahrungen und insbesondere internalisierte Normen, welche die Regulation von Emotionen betreffen. Im Fall der sich ärgenden Pender kann die emotionale Aufwallung etwa dadurch erklärt werden, dass mehrere Individuen auf einem begrenzten Raum ihr Ärgernis kundtun wollen, wodurch sich ein Kontext auftut, welcher eine gewisse Vehemenz hinsichtlich der emotionalen Äußerungen erfordert. Ein Einwand, welchen man gegen dieses Modell äußern kann, besteht darin, dass es vielleicht eine adäquate Erklärung für solche Phänomene liefern kann, denen eine gewisse *Mob-Mentalität* zugrunde liegt, wobei es wiederum dabei scheitert, subtilere bzw. kognitiv anspruchsvollere Phänomene einzubeziehen. Kehren wir diesbezüglich zu Schelers Beispiel der trauernden Eltern zurück. Insofern wir dessen Beschreibung des Beispiels akzeptieren, dann gibt es hier wenig Indizien, die dafürsprechen, dass die entsprechende phänomenologische Fusion notwendigerweise durch die Synchronisation von sub-personalen Mechanismen verursacht wurde. Bisweilen lässt sich Schelers Beispiel sogar noch zuspitzen, etwa indem man annimmt, dass nur eine der beiden Personen am Grab anwesend ist, sie es dennoch aber so erlebt, dass es mit dem anderen Elternteil gemeinsam trauert. Führt die anti-intellektualistische Tendenz in meinem Ansatz dazu, dass ich von einem Extrem ins andere abgleite und solche Fälle nicht mehr erfassen kann? Meiner Auffassung nach ist dies jedoch nicht zwingend der Fall. So kann beispielsweise darauf hingewiesen werden, dass das Elternpaar bereits über eine Geschichte von gemeinsamen Erfahrungen verfügt, durch welche sich bei den Eltern ein ausgeprägtes Verständnis für die Emotionen des anderen ausgebildet hat. Die Konsequenz dessen ist, dass es in solchen Fällen nicht mehr notwendig ist, dass andere Personen sich im direkten Kontakt mit dem trauernden Elternteil

finden. Stattdessen können höherstufige kognitive Prozesse wie Empathie hier dazu führen, dass sich der ein Elternteil sehr konkret imaginieren kann, wie der andere in dieser Situation reagieren würde. Eine geteilte emotionale Vorgeschichte ermöglicht es bisweilen, dass Personen, zu denen eine enge Beziehung besteht, in der Form des imaginären Anderen auftreten können. Dennoch ist diese Form der imaginären Präsenz sicherlich in Bezug auf die Phänomenologie geteilter Erfahrungen schwächer, da die Möglichkeit, diese mittels wechselseitiger affektiver Resonanz zu beeinflussen, nur in einem schwächeren Sinne gegeben ist. Insofern betrachte ich Beispiele, wie sie Scheler schildert, als Sonderformen von geteilten emotionalen Erfahrungen, welche davon abhängen, dass die beteiligten Personen schon in einem stabilen und kohärenten Netz an emotionalen nicht-emotionalen Einstellungen verwoben sind. Für geteilte Emotionen gilt daher zusammenfassend, dass es sich um ein gegenüber individuell erlebten Emotionen um ein distinktes Phänomen handelt, welches wesentlich an die geteilten affektiven Erfahrungen der individuellen Subjekte geknüpft ist und welche eine motivationale und regulative Wirkung in Bezug auf die Einstellungen der Subjekte innerhalb der Gruppe besitzt.<sup>309</sup>

## **5. Zusammenfassung und Ausblick**

Im Folgenden versuche ich die Ergebnisse zusammenzufassen, welche meiner Ansicht nach die Quintessenz der Arbeit bilden. Zunächst habe ich damit begonnen, die Gründe zu identifizieren, warum in der Philosophie die Möglichkeit von geteilten emotionalen Erfahrungen derart skeptisch beäugt wird. Ein wesentlicher Grund ist hier, dass unser Konzept des Geistes stark an bestimmte individualistische metaphysische Vorannahmen geknüpft ist. Die Möglichkeit von genuin geteilten emotionalen Erfahrungen erweist sich somit als inkompatibel mit dem vorherrschenden atomistischen Bild in der naturalistischen Metaphysik und dem Internalismus in der Philosophie des Geistes. Die Schwierigkeit spitzen sich zu, wenn man annimmt, dass die Intentionalität von Emotionen notwendigerweise eine affektive Phänomenologie beinhaltet. Konstitutiv für die affektive Phänomenologie von Emotionen ist wiederum eine Form des körperlichen Gewahrseins. Geht man folglich davon aus, dass geteilte emotionale Erfahrungen eine affektive Komponente beinhalten, dann impliziert das, dass körperliches Gewahrsein beim Teilen von Emotionen

---

<sup>309</sup> Bei der Bestimmung der Kriterien von geteilten Emotionen orientiere ich mich an: Smith, E., Seger, C. u. Mackie, D.: Can Emotions Be Truly Group Level? Evidence Regarding Four Conceptual Criteria, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 93 (3), 2007, S. 432.

notwendigerweise involviert sein muss. Eine solche Auffassung scheint jedoch vollends inkompatibel mit der individualistischen Metaphysik, aber auch mit unseren alltagspsychologischen Intuitionen zu sein. Dies ist darauf zurückzuführen, dass die Erfahrung von geteilten emotionalen Erfahrungen suggeriert, dass sie eine überindividuelle Form des Geistigen und des Körperlichen erfordert. Aus diesem Grund wird häufig postuliert, dass die Rede von geteilten Emotionen nur in einem metaphorischen Sinne zulässig ist.

Das erste Kapitel hatte zunächst den Zweck, den begrifflichen Rahmen zu klären und einen Überblick über die Möglichkeiten und Grenzen der verschiedenen Modelle in der Philosophie der Emotionen zu geben. Daneben hat sich aber herauskristallisiert, dass Emotionen selbst eine inhärente soziale Dimension besitzen. Emotionale Reaktionen sind in diesem Sinne keine natürlichen Äußerungen, sondern sie sind auf innige Weise mit sozialen Kontexten verknüpft. Die soziale Dimension lässt sich meines Erachtens am besten durch einen funktionalistischen Ansatz erklären. So erfüllt der Ausdruck von Emotionen eine wichtige Funktion für die Verhandlung von sozialen Beziehungen. Emotionen vermögen es demnach beispielsweise, Wogen zu glätten oder bereits bestehende Beziehungen zu affirmieren. Gleichsam hängt die Art und Weise, wie Emotionen in einem bestimmten Kontext geäußert werden, wiederum von normativen Erwartungen seitens des Rezipienten ab. Eine Konsequenz dessen ist, dass emotionale Äußerungen selbst durch Feed-Back-Schleifen dynamisch gestaltet werden können. Das Ärgernis, welche wartende Pendler über einen verspäteten Zug empfinden, ist daher in einem hohen Maße in einen sozialen Rahmen eingebettet. Für eine philosophische Theorie der Emotionen bedeutet dies, dass die internalistische Auffassung von Emotionen, nach der ein propositional verfasstes Werturteil oder das Gewahrsein von körperlichen Veränderungen den Kern von Emotionen bildet, zurückgewiesen werden muss. Entgegen einem solchen reduktionistischen Ansatz hat sich vielmehr gezeigt, dass das korrekte Verständnis von Emotionen einen holistischeren Ansatz erfordert, welcher deren körperlichen Ausdruck und ihre affektive Phänomenologie mit einbeziehen muss. In der Arbeit gehe ich daher davon aus, dass Emotionen als eine Form von verkörperten evaluativen Einstellungen begriffen werden müssen, welche die Beziehung eines Subjekts zur Welt ausdrückt.

Entgegen der skeptischen Bekundungen hat sich zudem ergeben, dass das Teilen von emotionalen Erfahrungen nicht nur metaphysisch möglich, sondern zugleich ein integraler Bestandteil unseres sozialen Lebens ist. Unabhängig davon, ob es sich um eine zufällige Gruppe

von Bahnfahrern handelt, die auf einen verspäteten Zug wartet, um ein Orchester, welches eine erfolgreiche Premiere feiert oder ein Ehepaar, das um ihr verstorbenes Kind trauert, all diese Phänomene sind von geteilten emotionalen Erfahrungen durchzogen. Daneben hat sich gezeigt, dass das Teilen von Emotionen hinsichtlich der kognitiven Voraussetzungen weniger anspruchsvoll ist, als dies bei vielen gemeinsamen Handlungen der Fall ist. Insbesondere anhand des Phänomens der geteilten Aufmerksamkeit wird deutlich, dass aus ontogenetischer Sicht der affektiven Resonanz zwischen dem Kleinkind und dem Elternteil zunächst der Vorrang gegenüber dem Teilen anderer intentionaler Zustände, wie Wünsche, Überzeugungen oder Absichten, zukommt. Der Zugang eines Kindes zur sozialen Welt ist damit sozial eingebettet. Dadurch wird zugleich deutlich, dass geteilte emotionale Erfahrungen es nicht als notwendige Bedingung haben können, dass bei den involvierten Subjekten gemeinsames Wissen vorliegt. Stattdessen habe ich zu zeigen versucht, dass ein nicht-propositionales Gewahrsein von den Emotionen Anderer hierfür hinreichend.

Interessanterweise ergeben sich an dieser Stelle auch Fragen im Hinblick auf die Analyse gemeinsamer Handlungen. Kurzum, weist die anti-intellektualistische Tendenz des von mir entwickelten Ansatzes auf eine grundsätzlich fehlgeleitete Ausrichtung in den Theorien des gemeinsamen Handelns hin? Diese Frage lässt sich an dieser Stelle nicht erschöpfend beantworten. Dennoch möchte ich einige Überlegungen hierzu anführen: ein grundsätzliches Problem hängt meiner Ansicht nach zunächst damit zusammen, inwieweit das Teilen von Emotionen als ein spezielles Phänomen im Bereich der sozialen Aktivitäten betrachtet werden muss, oder ob wir davon ausgehen können, dass es Kontinuitäten zwischen den strukturellen Eigenschaften von geteilten Emotionen und denen von geteilten Absichten gibt. Für den letztgenannten Punkt spricht, dass auch dem Teilen von Emotionen wesentlich ein interaktionistisches Modell zugrunde liegt. Die Interaktion ist hierbei eine wesentliche Konstituente dafür, dass die Subjekte Zugang zu den Emotionen Anderer haben und letztlich Erfahrungen machen, in denen die Gruppe als Subjekt der Emotion fungiert. Es wäre meiner Ansicht durchaus lohnenswert, zu analysieren, inwiefern Interaktionsprozesse eine Quelle für handlungsrelevantes Wissen sein können.<sup>310</sup> Daneben hat sich durch die Analyse der psychologischen Literatur herausgestellt, dass niedrigstufige kognitive Prozesse in vielerlei Hinsicht einen wichtigen Beitrag für die Koordination und Ausführung von gemeinsamen Handlungen leisten. Darüber hinaus sind diese Prozesse auch eng mit höherstufigen kognitiven Prozessen

---

<sup>310</sup> Ein interessanter Ansatz hierzu findet sich bei Butterfill, S.: *Interacting Mindreaders*, in: *Philosophical Studies*, 165 (3), 2013

verzahn, so dass es durchaus interessant zu untersuchen ist, wie sich das Verhältnis von niedrig- und höherstufigen kognitiven Prozessen bei gemeinsamen Aktivitäten genauer spezifizieren lässt.

Weiterhin verweist das Teilen von Emotionen auf eine spezifische Form der sozialen Erfahrung. Diese Erfahrung lässt sich durch Attribute wie Unmittelbarkeit, Intimität, Vertrautheit oder Verbundenheit charakterisieren. Mitunter kann diese Erfahrung die Subjekte so zusammenschweißen, dass sie sich als Pluralsubjekt begreifen. Insofern sind gewisse phänomenale Eigenschaften ein wesentliches Element von geteilten Emotionen. Anders als die Arbeiten von Gilbert oder Scheler annehmen, ist eine Konvergenz des evaluativen Gehalts der Emotionen somit nicht hinreichend. Zugleich ist die Phänomenologie von geteilten Emotionen nicht lediglich ein Epiphänomen, sondern sie erfüllt wichtige motivationale Funktionen für die Hervorbringung und Beibehaltung von Wir-Einstellungen innerhalb der sozialen Gruppe. Diese motivationalen Eigenschaften leiten sich jedoch nicht aus dem Gehalt von kognitiv höherstufigen Wir-Einstellungen oder von extrinsischen Faktoren ab.

Stattdessen ist die Motivation, miteinander Emotionen zu teilen eine intrinsische. So machen geteilte emotionale Erfahrungen kooperative Erfahrungen für uns lohnenswert, wodurch wir wiederum dazu motiviert sind, die kooperativen Aktivitäten fortzuführen. Daneben stellt der emotionale Ausdruck einen wichtigen Indikator für die evaluativen Einstellungen der Gruppenmitglieder dar. Emotionen sind somit der *Kitt* des Sozialen. In diesem Sinne können Emotionen Unsicherheiten oder Konflikte in interpersonalen Beziehungen überwinden oder schlichten. Geteilte emotionale Erfahrungen weisen dadurch eine starke normative Komponente auf, da die Persistenz der Gruppe es erfordert, dass ihre Mitglieder angemessene emotionale und nicht-emotionale Einstellungen entwickeln. Anders als Margaret Gilbert dies jedoch annimmt, lässt sich die normative Dimension von geteilten Emotionen nicht mittels voluntativer Einstellungen, sondern durch subtilere Mechanismen der Emotionsregulation begreifen.

Ein wichtiger Aspekt der Arbeit besteht weiterhin darin, dass, anders als der individualistische Skeptiker dies postuliert, eine plurale Form der geteilten emotionalen Erfahrung nicht inkompatibel mit einer naturalistisch orientierten Theorie des Geistes ist. Vielmehr lässt sich konstatieren, dass auch der Geist eine inhärente soziale Dimension besitzt. Diese soziale Dimension des Geistes ist dabei durchaus kompatibel mit dem ontologischen Individualismus, so dass eine skeptische Zurückweisung der Möglichkeit genuin geteilter Emotionen a priori nicht zwingend ist. Der individualistische Skeptiker beginnt meines Erachtens den Fehler, dass er sehr

eingeschränkte Begriffe von Geist und Bewusstsein zugrunde legt. Demnach werden mentale Zustände lediglich als das Produkt von neurophysiologischen Prozessen begriffen, wodurch der Geist dann quasi *im Kopf* seines Subjekts lokalisiert wird. Demgegenüber hat die psychologische Forschung zu geteilten Motor-Repräsentationen und zu Synchronisierungseffekten im kooperativen Handeln gezeigt, dass ein verkörpertes Konzept des Geistes insbesondere für sozialphilosophische Theorien einen Ankerpunkt bilden kann.

Dieser Aspekt erweist sich auch aus methodologischer Sicht als bedeutungsvoll. Interessanterweise haben sich bei der Analyse der bestehenden Theorien zum Teilen von Emotionen insbesondere solche Ansätze als fragwürdig erwiesen, die versucht haben, dem Phänomen auf einer rein begrifflichen Ebene gerecht zu werden, oder die auf der Basis metaphysischer Möglichkeiten argumentiert haben, wie Hans Bernhard Schmid. Als Grund hierfür lässt sich anführen, dass sie übersehen, inwiefern körperlich ausgedrückte affektive Resonanz konstitutiv für die soziale Kognition ist. Der emotionale Ausdruck oder die Gefühlsansteckung erweisen sich etwa als grundlegende Mechanismen, um eine Verknüpfung zwischen den involvierten Subjekten herzustellen. Dieser Aspekt erweist sich auch für Theorien der geteilten Intentionalität im Generellen als bedeutsam. Wie sich herausgestellt hat, legen die meisten Theorien ein äußerst reduktionistisches Konzept von Intentionalität zugrunde, indem sie sich nur auf den repräsentationalen Gehalt fokussieren. Ein solcher Reduktionismus hat nicht nur eine Überintellektualisierung bei der Analyse von sozialen Phänomenen zur Folge, sondern er führt auch dazu, dass viele Facetten des Sozialen Lebens ausgeblendet werden. Eine These meiner Arbeit ist es deshalb, dass eine Theorie des Sozialen darum bemüht sein sollte, die entsprechenden körperlichen, affektiven oder phänomenalen Aspekte in den Theorierahmen zu integrieren.

Gleichzeitig möchte ich aber anführen, dass die Frage nach der Phänomenologie von sozialen Phänomenen weiterhin viele Fragen aufwirft, welche in dieser Arbeit noch nicht erschöpfend thematisiert werden konnten. Versucht man sich gewissermaßen an einer Meta-Analyse zur Literatur über die Phänomenologie von gemeinsamen Aktivitäten, dann fällt sicherlich auf, dass die unterschiedlichen Autoren in ihren Arbeiten sehr unterschiedliche und in der Regel sehr extreme Fälle analysieren: von im Gleichschritt marschierenden Soldaten, über zelebrierende Orchester, Gruppen von Fußballanhängern bis hin zu trauernden Eltern. Ein Punkt der jedoch offen bleibt, ist, ob die Phänomenologie all dieser Fälle über einen ausreichend robusten Kern verfügen,

damit eine einheitliche Struktur der Phänomenologie geteilter Emotionen bestimmt werden kann. Um hier zu einer verlässlichen Erkenntnis zu gelangen, bedarf es meiner Ansicht nach vor allem weiterer Studien im Bereich der Phänomenologie, der empirischen Psychologie oder auch in der experimentellen Philosophie.

## **Literaturverzeichnis**

Avramides, A.: Other Minds, in: B. McLaughlin, A. Beckermann u. S. Walter (Hrsg.): The Oxford Handbook of Philosophy of Mind, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2009.

Betzler, M.: Interpersonelle Beziehungen und gemeinsame Handlungen, In: DZPhil 55 (3), 2007.

Brady, M.: Group Emotion and Group Understanding, unveröff. Manuskript, 2015.

Brady, M.: Virtue, Emotion, and Attention, in: Metaphilosophy 41 (1), 2010.

Bratman, M.: Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency, Cambridge /Ma.:

Cambridge University Press, 1999.

Bratman, M.: Geteiltes kooperatives Handeln, in: H.B. Schmid u. D. Schweikard (Hrsg.): Kollektive Intentionalität: Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2009.

Bratman, M: Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2014.

Bratman, M: Shared Cooperative Activity, in: Ders.: Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Brentano, F.: Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd.I, Hamburg: Meiner, 1973.

Butterfill, S.: Interacting Mindreaders, in: Philosophical Studies, 165 (3), 2013.

Colombetti, G.: Enactive Appraisal, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences (6), 2007.

Coplan, A.: Empathy and Mind, in: P. Goldie u. A. Coplan (Hrsg.): Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2012.

Crane, T.: Der nicht-begriffliche Gehalt der Erfahrung, in: Ders.: Intentionalität als Merkmal des Geistigen: Sechs Essays zur Philosophie des Geistes, Frankfurt/M.: Fischer, 2007.

Crane, T.: Die intentionale Struktur des Bewusstseins, in: Ders.: Intentionalität als Merkmal des Geistigen: Sechs Essays zur Philosophie des Geistes, Frankfurt/M.: Fischer, 2007.

Crane, T.: Intentionalism, in: B. McLaughlin, A. Beckermann u. S. Walter (Hrsg.): The Oxford Handbook of Philosophy of Mind, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2009,

Crane, T.: Intentionalität als Merkmal des Geistigen, in: Ders.: Intentionalität als Merkmal des Geistigen: Sechs Essays zur Philosophie des Geistes, Frankfurt/M.: Fischer, 2007.

Darwall, S.: Being With, in: Southern Journal of Philosophy 49 (1) 2011.

Darwall, S.: Empathy, Sympathy, Care, in: Philosophical Studies 89 (2-3), 1997

Darwin, C.: The Expression of the Emotions in Man and Animals., London: Penguin Classics, 2009

Davidson, D.: Actions, Reasons, and Causes, in: Ders.: Essays on Actions and Events, Oxford: Clarendon Press, 2. Aufl. 2001.

Deigh, J.: Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology. In: P. Goldie: (Hrsg.): The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion, Oxford und New York: Oxford University Press, 2010.

Demmerling, C.: Geteilte Gefühle: Überlegungen zur Sozialität des Geistes, in: K. Mertens u. J. Müller (Hrsg.): Die Dimension des Sozialen: Neue philosophische Zugänge zu Fühlen, Wollen und Handeln, Paderborn: Mentis, 2014.

- Dennett, D.: Three Kinds of Intentional Psychology, in: Ders.: The Intentional Stance, Cambridge/Ma.: MIT Press, 1987.
- Deonna, J. u. F. Teroni, F.: The Emotions: A Philosophical Introduction, London u. New York: Routledge, 2012.
- Durkheim, E.: Die elementaren Formen des religiösen Erlebens, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2007.
- Eilan, N.: Joint Attention: Communication and other Minds, in: N. Eilan, C. Hoerl et al. (Hrsg.): Joint Attention: Communication and other Minds, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2005.
- Elder-Vass, D.: The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Ekman, Paul: An Argument for Basic Emotions, in: Cognition and Emotion, 6 (3/4), 1992.
- Elster, J.: Nuts and Bolts for the Social Sciences, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Feyerabend, P.: Wider den Methodenzwang, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.
- Frank, Robert. H.: Passions within Reason: The Strategic Role of Emotions, New York: Norton, 1988.
- Fridlund, A.: Human Facial Expression: An Evolutionary View. San Diego, CA: Academic Press, 1994.
- Gallagher, S. u. Zahavi, D.: The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Sciences, London: Routledge, 2008.
- Gilbert, M.: Collective Guilt and Collective Guilt Feelings, in: Journal of Ethics 6 (2), 2002.
- Gilbert, M.: On Social Facts, London: Routledge, 1989.
- Gilbert, M.: Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon, in: Midwest Studies in Philosophy 15 (1), 1990.
- Godman, M., Nagatsu, M. u. Salmela, M.: The Social Motivation Hypothesis for Prosocial Behavior, in: Philosophy of the Social Sciences, 44 (5), 2014
- Godman, M.: Why We Do Things Together: The Social Motivation for Joint Action, In: Philosophical Psychology 26 (4), 2013.
- Goldie, P.: Getting Feelings into Emotional Experience in the Right Way, in: Emotion Review 1 (1), 2009.

Goldie, P.: *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2000.

Goldman, A.: *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology and Neuroscience of Mindreading*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2006

Griffiths, P. u. Scarantino, A.: *Emotions in the Wild: The Situated Perspective on Emotion*. In: P. Robbins u. M. Aydede (Hrsg.): *The Cambridge Handbook on Situated Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008,

Griffiths, P.: *What Emotions Really Are*, Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

Hatfield, E.: *Emotional Contagion and Empathy*, in: J. Decety (Hrsg.): *The Social Neuroscience of Empathy*, Cambridge/Ma.: MIT Press, 2009.

Hatfield, E., Carpenter, M. u. Rapson, R.: *Emotional Contagion as A Precursor to Collective Emotions*, in: C. von Scheve, u. M. Salmela (Hrsg.): *Collective Emotions*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Heal, J.: *Simulation, Theory, Content*, in: P. Carruthers u. P.K. Smith (Hrsg.): *Theories of Theory of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Helm, B.: *Plural Agents*, in: *Nous* 42 (1), 2008.

Hepach, R., Vaish, A. u. Tomasello, M.: *Young Children are Intrinsically Motivated to See Others Helped*, in: *Psychological Science* 23 (9), 2012

Hobson, P.: *What Puts the Jointness into Joint Attention?*, In: N. Eilan, C. Hoerl et al. (Hrsg.): *Joint Attention: Communication and Other Minds*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2005.

Hollis, M.: *The Philosophy of Social Science, An Introduction. Revised and Updated*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Huebner, B.: *Genuinely Collective Emotions*, in: *European Journal for Philosophy of Science* 1 (1), 2011.

Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon, 1978.

James, W.: *What is an Emotion?*, in: Ders.: *Essays in Psychology*, Cambridge/Ma. u. London: Harvard University Press, 1983.

Kelly, J., Iannone, N. u. McCarthy, M.: *The Function of Shared Affect in Groups*, in: C. von Scheve, u. M. Salmela (Hrsg.): *Collective Emotions*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Knoblich, G., Sebanz, N. u. Butterfill, S.: *Psychological Research on Joint Action: Theory and Data*,

- in: B. Ross (Hrsg.): *The Psychology of Learning and Motivation*, Burlington: Academic Press, 2011.
- Knobe, J. u. Prinz, J.: *Intuitions about Consciousness: Experimental Studies*, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7 (1), 2008.
- Kolodny, N.: *Instrumental Rationality*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013, <http://plato.stanford.edu/entries/rationality-instrumental/>; letzter Zugriff am 10.11.2014.
- Kontzelman Ziv, A.: *Collective Guilt Feelings Revisited*, in: *Dialectica* 61 (3), 2007.
- Konzelmann Ziv., A.: *The Semantics of Shared Emotions*, in: *Universitas Philosophica* 52, 2009.
- Krebs, A.: „Vater und Mutter stehen an der Leiche ihres geliebten Kindes“: Max Scheler über das Miteinanderfühlen, in: *AZP* 35 (1), 2010.
- Kriegel, U.: *Subjective Consciousness*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2009.
- Krueger, J.: *Emotions and other Minds*, in: R. Campe u. J. Weber (Hrsg.): *Interiority/Exteriority: Rethinking Emotions*, New York: Walter de Gruyter, 2014.
- Kutz, C.: *Complicity: Ethics and Law in a Collective Age*, Cambridge u. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Le Bon, G.: *Psychologie der Massen*, Stuttgart: Kröner Verlag, 15. Aufl., 1982.
- Leist, A.: *Über Kontexte zu Handlungen*, in: *DZPhil* 55 (4), 2007.
- Lipps, T.: *Das Wissen von fremden Ichen*, in: Ders. (Hrsg.): *Psychologische Untersuchungen I*, Leipzig: Engelmann, 1907.
- Maibom, H.: *The Descent of Shame*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 80 (3), 2010.
- Mesquita, B. und Boiger, M.: *Emotions in Context: A Sociodynamic Model of Emotions*, in: *Emotion Review* 6 (4), 2014.
- Michael, J. u. Pacherie, E.: *On Commitments and Other Uncertainty Reduction Tools*, in: *Journal of Social Ontology*, 1 (1), 2015
- Michael, J.: *Shared Emotions and Joint Action*, in: *Review of Philosophy and Psychology* 2 (2) 2011.
- Michael J. u. Fardo, F.: *What ( if Anything) is Shared in Pain Empathy? A Critical Discussion of de Vignemont and Jacob`s Theory of the Neural Substrate of Pain Empathy*, in: *Philosophy of Science* 81 (1), 2014
- Mole, C.: *The Metaphysics of Attention*, in: C. Mole, D. Smithies u. W. Wu (Hrsg.): *Attention:*

- Philosophical and Psychological Essays, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2011.
- Müller, J.: Kommentar zu Angelika Krebs: »Wie man Gefühle teilt«, in: K. Mertens u. J. Müller: Die Dimension des Sozialen: Neue philosophische Zugänge zu Fühlen, Wollen und Handeln, Berlin u. Boston: De Gruyter, 2014.
- Mulligan, K.: Scheler: Die Anatomie des Herzens oder was man alles fühlen kann, in: H. Landweer. u. U. Renz (Hrsg.): Handbuch Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein, Berlin u. Boston: De Gruyter, 2012,
- Mulligan, K.: Intentionality, Knowledge and Formal Objects, in: Disputatio 2 (23), 2007.
- Mulligan, K.: Von angemessenen Emotionen zu Werten, in: S. Döring (Hrsg.): Philosophie der Gefühle, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009.
- Nagel, T.: What Is it Like to Be a Bat?, in: The Philosophical Review 83 (4), 1974.
- Nanay, B.: Naturalizing Action Theory, in: M. Sprevak u. J. Kallestrup (Hrsg.): New Waves in Philosophy of Mind, New York: Palgrave, 2014.
- Nussbaum, M.: Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Pacherie, E.: How Does it Feel to Act Together?, In: Phenomenology and the Cognitive Sciences 13 (1), 2014.
- Pacherie, E.: The Phenomenology of Joint Action: Self-Agency versus Joint. In: A. Seemann (Hrsg.): Joint Attention: New Developments, Cambridge/Ma.: MIT Press, 2012.
- Parkinson, B.: Do Facial Movements Express Emotions or Communicate Motives?, in: Pers. Soc. Psychol. Review (9), 2005.
- Parkinson, B., Fisher, A. u. Manstead, A.: Emotions in Social Relations: Cultural, Group and Interpersonal Processes, New York: Psychology Press, 2005.
- Perler, D.: Transformation der Gefühle: Philosophische Emotionstheorien 1270-1670, Frankfurt/M.: Fischer, 2011.
- Peterson, M.: An Introduction to Decision Theory, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Prinz, J.: Embodied Emotions, in: R. Solomon (Hrsg.): Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2004.
- Prinz, J.: Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2004.

- Quante, M.: Person. Berlin u. New York: De Gruyter, 2007.
- Ratcliffe, M.: Feelings of Being: Psychiatry and the Sense of Reality, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2008.
- Ratcliffe, M.: William James on Emotion and Intentionality, in: International Journal of Philosophical Studies 13 (2), 2005.
- Reddy, V.: Before the third Element: Understanding Attention to Self, in: N. Eilan, C. Hoerl et al. (Hrsg.): Joint Attention: Communication and Other Minds, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2005.
- Robinson, D.: The Role of Cultural Meanings and Situated Interaction in Shaping Emotion, in: Emotion Review, 6 (3), 2014.
- Ryle, G.: The Concept of Mind: With an Introduction by Daniel C. Dennett, Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Salmela, M.: Shared Emotions, in: Philosophical Explorations, 15 (1), 2012.
- Scheler, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung des ethischen Personalismus, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. II, Bern u. München: Francke Verlag, 6. Aufl., 1980.
- Scheler, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos., Köln; Bouvier Verlag, 12. Aufl., 1991.
- Scheler, M.: Wesen und Formen der Sympathie, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 7, Bern u. München: Francke Verlag, 2. Aufl. 1973.
- von Scheve, C.: Emotionen und soziale Strukturen: die affektiven Grundlagen sozialer Ordnung, Frankfurt/M.: Campus Verlag, 2009.
- Schmid, H. B.: Autonomie ohne Autarkie: Begriff und Problem pluralen Handelns, in: DZPhil 55 (3), 2007.
- Schmid, H.B.: Können Gehirne im Tank als Team denken?, in: H.B. Schmid u. D. Schweikard (Hrsg.): Kollektive Intentionalität: Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009.
- Schmid, H.B.: Shared Feelings: Towards a Phenomenology of Collective Intentionality, in: N. Psarros, H.B. Schmid u. K. Schulte-Ostermann (Hrsg.): Concepts of Sharedness, Frankfurt: Ontos, 2008.
- Schmid, H.B.: Wir-Intentionalität: Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der

Gemeinschaft, Freiburg: Karl Alber Verlag, 2005.

Schütz, A.: Der sinnhafte Aufbau der Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, In: M. Endreß (Hrsg.): ASW, B.II, Konstanz, UVK, 2004

Schweikard, D.: Der Mythos des Singulären: Eine Untersuchung der Struktur kollektiven Handelns, Paderborn: Mentis, 2011.

Schwitzgebel, E.: A Dispositional Approach to Attitudes: Thinking Outside of the Belief Box, in: N. Nottelman (Hrsg.): Belief, New York: Palgrave, 2013

Schwitzgebel, E.: The Unreliability of Naive Introspection, in: *Philosophical Review*, 117 (2), 2008.

Searle, J.: A Classification of Illocutionary Acts, in: *Language in Society* (1), 1976.

Searle, J.: Collective Intentions and Actions, in: P. R. Cohen, J. Morgan und M. E. Pollack (Hrsg.): *Intentions in Communication*, Cambridge /Mass.: MIT Press, 1990.

Searle, J.: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Searle, J.: *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2009.

Searle, J.: *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press, 1995.

Seemann, A.: Joint Attention: Toward a Relational Account, in: Ders. (Hrsg.): *Joint Attention: New Developments*, Cambridge/Ma.: MIT Press, 2012.

Sebanz, N., Bekkering, H. u. Knoblich, G.: Joint Action: Bodies and Minds Moving Together, in: *Trends in Cognitive Sciences* 10 (2), 2006

Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*, London: Penguin Classics, 2009.

Smith, E., Seger, C. u. Mackie, D.: Can Emotions Be Truly Group Level? Evidence Regarding Four Conceptual Criteria, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 93 (3), 2007.

Solomon, R.: Emotionen, Gedanken und Gefühle: Emotionen als Beteiligungen an der Welt, in: S. Döring (Hrsg.): *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009.

Sterelny, K.: *The Evolved Apprentice: How Evolution Made Humans Unique*, Cambridge/Ma: MIT Press, 2012.

Stoutland, F.: Warum sind Handlungstheoretiker so antisozial?, in: H.B. Schmid und D. Schweikard (Hrsg.): *Kollektive Intentionalität: Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009.

- Sugden, R.: Beyond Sympathy and Empathy: Adam Smith's Concept of Fellow-Felling, in: *Economics and Philosophy* (1), 2002.
- Theiner, G.: A Beginner's Guide to Group Minds, in: M. Sprevak u. J. Kallestrup (Hrsg.): *New Waves in Philosophy of Mind*, New York: Palgrave, 2014.
- Tollefsen, D.: Let's Pretend! Joint Action and Young Children, in: *Philosophy of the Social Sciences*, 35 (1), 2005.
- Tollefsen, D. u. Dale, R.: Naturalizing Joint Action: A Process-Based Approach, in: *Philosophical Psychology* 25 (3), 2012
- Tomasello, M.: *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge/Ma: Harvard Univ. Press, 2014.
- Tomasello, M.: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002.
- Tomasello, M.: *Warum wir kooperieren*, Berlin: Suhrkamp, 2010.
- Tuomela, R.: Joint-Intention: We-Mode and I-Mode, in: *Midwest Studies in Philosophy* 30 (1), 2006.
- Tuomela, R.: *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Oxford u. New York: Oxford University Press, 2007
- Velleman, D.: Wie man eine Absicht teilt, in: H.B. Schmid und D. Schweikard (Hrsg.): *Kollektive Intentionalität: Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009.
- Vendrell-Ferran, I.: *Die Emotionen: Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- de Vignemont, F. u. Singer, T.: The Empathic Brain: How, When and Why?, in: *Trends in Cognitive Sciences* 10 (10), 2006.
- de Vignemont, F. u. Jacob, P: What is it Like to Feel Another's Pain?, in: *Philosophy of Science*, 79 (2), 2012.
- de Wal, F. *Das Prinzip Empathie: Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können*, München: Hanser Verlag, 2011.
- Walter, S.: *Kognition*, Stuttgart: Reclam, 2014.
- Wilson, R.: *Boundaries of the Mind: The Individual in the Fragile Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Zahavi, D. u. Overgaard, S.: Empathy Without Isomorphism: A Phenomenological Account, in: J.

Decety (Hrsg.): Empathy: From Bench to Bedside, Cambridge/Ma.: MIT Press, 2011

Zahavi, D.: Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz, In: Inquiry 53 (3), 2011.

Zahavi, D.: Max Scheler, in: A. Schrift (Hrsg.): History of Continental Philosophy III, Edinburgh: Acumen Press, 2011.

