

Kollektive Intentionalität

Eine Debatte über
die Grundlagen des Sozialen

Herausgegeben von
Hans Bernhard Schmid und
David P. Schweikard

Die überwältigende Anzahl sozialer Phänomene ist dadurch gekennzeichnet, dass Menschen Absichten und Überzeugungen miteinander teilen, mit vereinten Kräften handeln und gemeinsame Praktiken sowie soziale Institutionen etablieren. Seit etwa zwei Jahrzehnten werden die begrifflichen Grundlagen und Besonderheiten dieser Phänomene unter dem Stichwort »Kollektive Intentionalität« zusammengefasst und zunehmend interdisziplinär diskutiert. Dieser Band bietet das erste umfassende Kompendium zu dieser Debatte über die Grundlagen des Sozialen und versammelt erstmals in deutscher Übersetzung neben den klassischen philosophischen Texten auch neuere Beiträge aus angrenzenden Wissenschaften. Eine systematische Einleitung der Herausgeber erschließt die Hauptlinien und Hintergründe der Diskussion.

Hans Bernhard Schmid ist Inhaber einer SNF-Förderungsprofessur am Philosophischen Seminar der Universität Basel.

David P. Schweikard ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar und am Institut für Ethik in den Lebenswissenschaften der Universität zu Köln.

Suhrkamp

RSB
1987-1988

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1898
Erste Auflage 2009

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Satz: TypoForum GmbH, Seelbach
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29498-7

I 2 3 4 5 6 - 14 I3 I2 II IO 09

Univ.-Bibl.
Bamberg

Inhalt

Hans Bernhard Schmid und David P. Schweikard

Einleitung: Kollektive Intentionalität.

Begriff, Geschichte, Probleme 11

I. Ansätze zur Analyse gemeinsamen Handelns

Einführung	69
1 <i>Raimo Tuomela und Kaarlo Miller</i>	
Wir-Absichten	72
2 <i>John R. Searle</i>	
Kollektive Absichten und Handlungen	99
3 <i>Philip R. Cohen und Hector J. Levesque</i>	
Teamwork	119
4 <i>Margaret Gilbert</i>	
Zusammen spazieren gehen: Ein paradigmatisches soziales Phänomen	154
5 <i>Michael E. Bratman</i>	
Geteiltes kooperatives Handeln	176
6 <i>Seumas Miller</i>	
Gemeinsames Handeln	194

II. Auseinandersetzungen

Einführung	227
7 <i>Annette C. Baier</i>	
Dinge mit anderen tun: Die mentale Allmende	230
8 <i>Frederick Stoutland</i>	
Warum sind Handlungstheoretiker so antisozial?	266
9 <i>J. David Velleman</i>	
Wie man eine Absicht teilt	301
10 <i>Michael E. Bratman</i>	
Ich beabsichtige, dass wir G-en	333
11 <i>Margaret Gilbert</i>	
Was bedeutet es, dass wir beabsichtigen?	356

Hans Bernhard Schmid und David P. Schweikard

Einleitung: Kollektive Intentionalität

Begriff, Geschichte, Probleme

Zwei Fußgänger biegen dicht hintereinander um die Ecke, gehen ungefähr im Gleichschritt die Straße hinunter und verschwinden beide hinter der nächsten Biegung. Wandeln sie bloß zufällig auf demselben Pfad – oder sind die beiden etwa *gemeinsam* unterwegs? Für Taschendiebe und eifersüchtige Partner kann von dieser Frage viel abhängen; für die vortheoretische Intuition scheint klar zu sein, dass zwischen den beiden Fällen tatsächlich ein Unterschied besteht. Die Philosophie hat ein Interesse daran, ihn dingfest zu machen, das heißt, auf den Begriff zu bringen. Was ist es denn eigentlich, das hier den Unterschied macht – was unterscheidet *paralleles individuelles* Handeln von *gemeinsamem* Handeln?

Die analytische Handlungstheorie hat dieser Frage lange Zeit wenig Beachtung geschenkt. Sieht man vom speziellen Fall der Analysen des Sprechhandelns einmal ab (dessen kooperativer Charakter unübersehbar ist), wurde Handeln in erster Linie als etwas verstanden, das durch das Tätigsein eines einzelnen Individuums instantiiert wird.¹ Das zeigt sich schon in der üblichen Wahl der Beispiele: Von Basishandlungen wie dem Heben eines Arms über das Betätigen eines Abzugs bis zu komplexeren Handlungen wie dem Niederschreiben von Notizen ruht der handlungstheoretische Blick in der analytischen Literatur fast durchweg auf einzelnen Akteuren, die je für sich handeln. Aus der Rückschau ist deutlich, dass dies den Blick auf die volle Breite des Phänomens menschlichen Handelns verengt hat. Viele Dinge können wir nicht bloß allein, sondern wahlweise auch *gemeinsam* tun: spazieren gehen, Essen zubereiten, ein Lied singen usw. Und es gibt sehr viele Dinge, die *von vornherein* ein gemeinsames Engagement verlangen, also gar keine möglichen Objekte einsamen Tuns einzelner Akteure sind: Dinge wie Tango tanzen, Fußball spielen, kommunizieren. Aber die Bedeutung gemeinsamen Tuns geht über diese Fälle noch hinaus: Vieles von dem, was wir als einzelne Individuen tun, können wir nur im Rahmen

¹ Eine Übersicht über die früheren Erträge der analytischen Handlungstheorie bieten Meggle und Beckermann (1985).

und auf der Grundlage von gemeinsamem Handeln tun. Gemeinsame Aktivitäten sind, mit anderen Worten, *konstitutiv* für zahllose Formen individuellen Tuns; solche Dinge wie einen Elfmeter schießen, einen Stimmzettel in die Urne werfen oder sich ein Argument zurechtlegen vollzieht zwar in der Regel je nur ein einzelnes Individuum, aber das betreffende Individuum kann derlei nur insoweit tun, als es gemeinsam mit anderen tätig ist: eine Partie Fußball spielt, eine Regierung wählt, eine Diskussion führt usw.

Die meisten Handlungen – manche Philosophinnen und Philosophen sagen: *alle* – stehen auf die eine oder andere der genannten Weisen im Kontext gemeinsamen Tuns. Aber unabhängig von der Frage, wie weit dieses sich erstrecken mag und ob es neben all diesen Formen der Verstrickung ins Gemeinschaftshandeln so etwas wie rein individuelles Handeln überhaupt geben kann: es scheint klar, dass wir die Wesen, die wir faktisch sind, wesentlich auch durch unsere Fähigkeit sind, Dinge gemeinsam anzupacken und uns in Gemeinschaftshandlungen zu engagieren, und dass diese Fähigkeit zum Kern dessen gehört, was uns als *soziale* Wesen kennzeichnet. In diesem Sinn rührt die genannte philosophische Frage – die Frage, was gemeinsames Handeln ausmacht – tatsächlich an die *Grundlagen des Sozialen* und damit an einen zentralen Punkt unserer philosophischen Selbstverständigung.

1. Stichwort »Kollektive Intentionalität«

Der vorliegende Band enthält die wichtigsten Beiträge der analytisch-philosophischen Forschung zur Frage nach der Struktur gemeinsamen Handelns und der damit zusammenhängenden Phänomene. Diese Texte liegen erstmals als Anthologie vor und sind alle erstmalig in die deutsche Sprache übersetzt worden (zu einigen Problemen der Übersetzung vgl. unten Abschnitt 4). Durch die Zahl der Beiträge und die Schärfe der Analyse legt dieser Band ein beredtes Zeugnis davon ab, wie intensiv die Forschungstätigkeit ist, die sich auf diesem Feld entwickelt hat. Wenn man sich die hier versammelten Erträge im Überblick anschaut, mag indes zweierlei erstauen. Angesichts der offensichtlich *grundlegenden Bedeutung* des Begriffs gemeinsamen Handelns mag erstens überraschen, dass dieses Phänomen überhaupt erst in den vergangenen Dekaden zum Ge-

genstand systematischer analytisch-philosophischer Forschung wurde; seit Raimo Tuomela und Kaarlo Millers bahnbrechendem Aufsatz »Wir-Absichten«² sind im Ersterscheinungsjahr des vorliegenden Bandes gerade einmal zwanzig Jahre vergangen. Und angesichts der *intuitiven Klarheit* und *Deutlichkeit* des Unterschieds von individuellem und gemeinsamem Handeln mag zweitens irritieren, wie stark die Analyseansätze voneinander divergieren – die Analyseinstrumente unterscheiden sich ebenso wie die Erkenntnisinteressen, von den Befunden ganz zu schweigen. Beide Punkte – die (scheinbare) Geschichtslosigkeit wie die Divergenzen – bedürfen der Erläuterung, und wir werden diese in den folgenden Abschnitten dieser Einleitung zu geben versuchen. Unser Vorgehen ist wie folgt: Abschnitt 2. wirft ein paar Schlaglichter in die (Vor-)Geschichte der Analyse gemeinsamen Handelns und geteilter Intentionalität; Abschnitt 3. bietet eine systematische Einführung ins Thema und einen Raster, in dem sich die verschiedenen Analyseansätze verorten und dadurch in ihren Differenzen transparent machen lassen.

Bevor wir dazu kommen, ist es aber wichtig, das Verbindende dieser Ansätze so deutlich wie möglich herauszustellen. Dieses Verbindende liegt nicht bloß in der direkten wechselseitigen – manchmal affirmativen, oft kritischen – Bezugnahme unter den Teilnehmenden an dieser Diskussion, wie sie sich durch diesen Band zieht. Das Verbindende liegt vielmehr durchaus auch im *Begriff*, das heißt in der Art und Weise, wie das Phänomen gemeinsamen Handelns in den Blick genommen wird. Und dieser gemeinsame Begriff – so rudimentär er auch sein mag – muss als Erstes herausgearbeitet werden.

Die hier versammelten Autoren teilen die Auffassung, dass der Unterschied zwischen individuellem und gemeinsamem Handeln in der Struktur der leitenden *Absicht* der Beteiligten zu verorten ist. Ob die eingangs erwähnten beiden Passanten auf der Straße individuell oder gemeinsam unterwegs sind, entscheidet sich dieser Sicht zufolge weder rein an ihrem *Verhalten*, das heißt ihren Körperbewegungen, noch am *Kontext* ihres Tuns, das heißt etwa den formellen und informellen Normen des öffentlichen Raums. Es ist vielmehr eine Frage dessen, *worauf die Beteiligten selbst mit ihrem Verhalten hinauswollen*, was also der *Sinn* ist, den sie selbst mit ihrem Tun ver-

² Tuomela/Miller (1988), in diesem Band Beitrag 1. Vgl. dazu allerdings auch schon Tuomela (1984).

binden. Die Struktur der Absicht der Beteiligten muss analysieren, wer das Phänomen verstehen will. Die Antwort auf die gestellte Frage lautet mithin: Wenn Individuen je für sich spazieren, beabsichtigen sie, je für sich zu spazieren. Wenn Individuen hingegen gemeinsam spazieren, beabsichtigen sie, gemeinsam zu spazieren. So weit der Konsens. Die Frage, wo denn in diesen beiden letzten Sätzen das Komma zu setzen wäre, gehört indes schon zum Bereich des Strittigen; manche – etwa Margaret Gilbert – würden sagen: Wenn Individuen gemeinsam spazieren, beabsichtigen sie gemeinsam, zu spazieren. Andere – wie Michael Bratman – würden eher sagen: Wenn Individuen gemeinsam spazieren, beabsichtigen sie, gemeinsam zu spazieren. Strittig ist mithin schon, wo das »Gemeinsame« der Absicht hingehört: zur Absicht selbst oder zu ihrem Gehalt? Die Differenzen reichen tief (eine erste Übersicht bietet Abschnitt 3). Aber halten wir hier zunächst den Konsens fest: Gemeinsames Handeln ist dadurch gekennzeichnet, dass es auf besondere Art und Weise beabsichtigt ist. »Kollektive Intentionalität« ist das *label*, das John R. Searle (1990, in diesem Band Beitrag 2) für diesen Typ von Antwort auf die gestellte Frage geprägt hat. Auch wenn nicht alle Beitragenden dieses *label* selbst verwenden, hat es sich doch durchgesetzt zur Bezeichnung dessen, was die Analysen der hier versammelten Autoren verbindet.

Wenn der Ansatz bei »kollektiver Intentionalität« das verbindende Motiv der hier versammelten Autoren ist – was ist dann Intentionalität, und inwiefern kann sie kollektiv sein? »Intentionalität« ist ein philosophisches Kunstwort. Das ist im Deutschen deutlicher als in der englischen Originalsprache dieser Texte, wo das Wort *intentionality* als Substantivierung des umgangssprachlichen *to intend* (beabsichtigen) daherkommt. Englischsprachige Philosophen müssen daher oft eigens auf den technischen Charakter des Begriffs »intentionality« aufmerksam machen, um Missverständnisse abzuwehren. Im Deutschen können wir uns dies ersparen – zumindest wenn wir nicht den Fehler begehen, von »intendieren« zu reden, wo schlicht »beabsichtigen« gemeint ist. Denn Intentionalität ist nicht bloß Absichtlichkeit. Absichten sind zwar durchaus intentional, aber sie sind bloß eine besondere Form der Intentionalität unter anderen: Wünsche, Überzeugungen, Gefühle sind es auch – und zwar je auf ihre eigene Art und Weise. Wir können diese Phänomene – Absichten, Wünsche, Überzeugungen – unter den Begriff der geis-

tigen Zustände subsumieren.³ »Intentionalität« ist das, was diese und andere geistige Zustände gemeinsam haben; sie ist als jene besondere Eigenschaft all dieser Zustände definiert, welche darin besteht, dass sich diese Zustände auf Objekte oder Sachverhalte beziehen. Ein Beispiel: Der Zustand des Zweifels ist derjenige des Zweifels *an etwas*, die Freude ist Freude *über* oder *an etwas*, und auch die Absicht hat ihr »Etwas«, worauf sie *gerichtet* ist – auch wenn dieses »Etwas« hier, im Unterschied zu den vorherigen Beispielen, erst hergestellt werden muss, also noch nicht in der Welt vorfindlich ist (vgl. zur Typologie intentionaler Zustände unten Abschnitt 3.). Dieses »Gerichtetsein«, das intentionale Zustände kennzeichnet, wird oft auch mit dem Begriff der Repräsentation umschrieben. Intentionale Zustände *repräsentieren* Fakten bzw. Sachverhalte. Überzeugungen repräsentieren die Welt so, wie sie *ist* – wenn sie denn wahr sind –, Absichten hingegen so, wie sie *sein soll* bzw. *sein wird* – wenn unser Eingreifen denn erfolgreich ist –, und Gefühle – auch diese gehören zu den intentionalen Zuständen – bewegen sich irgendwo dazwischen. Intentionalität ist gewissermaßen die Welt im Geist, und sie *definiert* – zusammen mit dem Aspekt des Bewusstseins – den Begriff des Geistes, wie er in der gegenwärtigen *philosophy of mind* geläufig ist. Deshalb gehört Intentionalität zu den zentralen Elementen des fachphilosophischen Vokabulars.

Es gibt in der Philosophie verschiedene Probleme und Diskussionen rund um den Begriff der Intentionalität – etwa die Frage, welchen Beitrag unsere Sprachfähigkeit zur Intentionalität unseres Geistes leistet, oder die Frage nach dem Verhältnis der Intentionalität zu geistigen Zuständen und zu Gehirnzuständen. Die in diesem Band abgebildete Debatte fügt der philosophischen Diskussion um Intentionalität eine eigene, besondere Facette hinzu. Gleichzeitig ist es instruktiv, die Debatte um die kollektive Intentionalität mit den anderen beiden philosophischen Hauptdiskussionen zu vergleichen. Alle drei kreisen um ein besonderes Verhältnis; bei der ersten Debatte geht es um Geist-Sprache, bei der zweiten um Geist-Gehirn – jetzt, bei der kollektiven Intentionalität, geht es um Geist-

³ Man kann das für eine Verengung halten: Unbestritten ist, dass auch Nichtgeistiges Intentionalität haben kann (Symbole). Aber die Mehrheitsmeinung der Philosophen, der sich die Autoren anschließen, lautet, dass es sich dabei um abgeleitete Intentionalität handelt. Nichtgeistiges hat Intentionalität nur kraft des Geistigen, während das Umgekehrte nicht gilt.

Gesellschaft. Und ähnlich wie die Geist-Sprache-Diskussion zwischen den Extremen der Sprachbasiertheit von Intentionalität und der Intentionalitätsbasiertheit von Sprache schwankt und die Geist-Gehirn-Debatte sich zwischen einer materialistischen Elimination des Geistigen und einer dualistischen Abschnürung des Geistes vom Körper bewegt, ist auch das Verhältnis von Geist und Gesellschaft spannungreich: Die Extreme des Spektrums werden einerseits von einer vollständigen Reduktion des Sozialen auf die geistigen Zustände und Handlungen von vereinzelt Individuen sowie andererseits von einer kompletten »Vergesellschaftung« des Geistes markiert.

Eine zentrale Herausforderung an die Theorie kollektiver Intentionalität geht vom folgenden Sachverhalt aus: Wenn wir uns klar machen, dass intentionale Zustände *geistige* Zustände sind und vielleicht unsere Geistigkeit sogar definieren, muss sich ein Unbehagen melden angesichts der gemeinsamen Grundthese unserer Autoren. Die These, dass es so etwas wie kollektive Intentionalität gibt, bekommt einen mysteriösen, ja bedrohlichen Unterton. Sie kommt einer gut verankerten und tiefsitzenden, wenn philosophiehistorisch auch keineswegs allgemein verbreiteten Grundüberzeugung ins Gehege, nämlich derjenigen, dass Geist *individuell* ist – und das heißt nicht nur etymologisch: *unteilbar*. Was Individuen wirklich denken, worauf sie im Grunde hinauswollen und erst recht was sie *fühlen*, gehört doch zum Innersten der Person; die Individuen selbst sind in diesen Fragen epistemische Autoritäten (auch wenn sie sich über ihre eigenen intentionalen Zustände täuschen mögen). Wie soll etwas derart Innerliches *geteilt* werden können? Wie steht diese Überzeugung von der Individualität des Geistigen zum Begriff der kollektiven Intentionalität?

»Kollektive Intentionalität« – das mag zunächst so klingen, als wäre unsere individuelle Autonomie als geistige Wesen in Gefahr, als stünden damit die Einzelmenschen mit ihrem eigenen Willen, ihrer Initiative und ihrem Handlungsspielraum kurz vor der Einschmelzung ins Kollektiv oder als wäre damit ihre begriffliche Degradierung zu Instrumenten eines Gruppengeistes vorgesehen. Das erscheint nicht besonders attraktiv, zumal solche Vorstellungen gemeinhin mit politischen Totalitarismen rechter oder linker Provenienz assoziiert werden. Und es scheint auch sachlich inadäquat. Schließlich sind es doch die *eigenen* Absichten der Individuen, die

ihr Verhalten bestimmen, und nichts Kollektives. Aber es wäre ein Irrtum zu glauben, dass irgendeiner der Beteiligten der gegenwärtigen Debatte diesbezüglich zu sörglosen Konzessionen bereit wäre. Bei manchen Ansätzen geht zwar tatsächlich mit geteilten Absichten eine starke normative Bindungskraft einher, der sich die beteiligten Individuen nicht leicht entziehen können; und andernorts wird Gruppen ein »eigener Geist« zugeschrieben. Aber hier wie dort bleiben die beteiligten Individuen ganz selbstverständlich *Akteure*, in deren Verhalten sich stets auch ihre eigene Handlungsfähigkeit manifestiert. Was immer dieses fragliche gemeinsame Beabsichtigen letztlich sein mag, und wieweit es sich auch zu einem einzigen, eigenen Zentrum kollektiver Handlungsfähigkeit verfestigt: Alle an der Debatte beteiligten Autoren verstehen es stets als gemeinsames Beabsichtigen *von Individuen*, die weiterhin über jede Initiative, die volle Handlungsfähigkeit und die faktische Kontrolle ihres Verhaltens verfügen.

Durch diesen Grundzug reiht sich diese Debatte um die Grundlage des Sozialen ein in die lange, mindestens bis zu Thomas Hobbes (1588-1679) zurückreichende Geschichte der Versuche, Sozialität im Ausgang vom Individuum zu denken. Und sie kann als eigenständiger und origineller Beitrag zu diesem zentralen sozialphilosophischen Diskussionsstrang gesehen werden. Dazu an dieser Stelle nur ein kurzer Hinweis.

Seit Hobbes leidet die Individualitätssemantik in verschiedenen, immer neuen Versionen am selben Problem. Der Begriff »Individuum« selbst trägt schon eine antisoziale Spitze. Er dient dazu, unabhängig von Stand und sozialem Ort auf die Einzelnen referieren zu können. Werden sie erst einmal als Individuen verstanden, ist das Verhalten der Menschen aus ihrem eigenen Willen und eigenen Sinn zu deuten; nicht mehr zu sehen ist dann aber, wie sie sich zu den verlässlichen und dauerhaften sozialen Formationen sollen verbinden können, die es faktisch gibt und auf deren Existenz wir uns im Alltag ganz selbstverständlich verlassen. Hobbes meint bekanntlich, dass ein aus individuellem Eigeninteresse eingegangener Vertrag dieses fiktive Problem löst. Aber diese Konzeption beruht auf fragwürdigen anthropologischen Annahmen – von ihren anderen Problemen wie dem Regressproblem bezüglich der staatlichen Organe ganz zu schweigen. Von Rousseau über Kant bis Rawls hat die Individualitätssemantik auf dieses und andere Konstruktionsprobleme von

Hobbes' Gesellschaftsbegründung reagiert, indem sie den individuellen Eigensinn mit Gemeinsinn konterkarierte. Dabei zeigt sich ein weiterer Zug der Individualitätssemantik. »Individuum« bezeichnet nicht nur den Einzelnen – sondern gleichzeitig auch *alle*; *jeder* Mensch ist Individuum. Dies ist gleichsam der »klassische«, posthobbesianische Ansatz des Individualitätsdenkens. Aber auch er ist nicht unproblematisch. Ihm inhäriert, wie schon aus dem Grundansatz zu ersehen ist, eine ziemlich prekäre Aufspreizung in Einzelheit und Allgemeinheit; Individuen sollen zugleich intentional eigenständig sein, also ganz ihrem individuellen Eigensinn folgen, als auch Gemeinsinn zeigen, also das Allgemeinwohl realisieren. Was beides begrifflich verklammert – das in allen Einzelnen Allgemeine –, ist die aufklärerische Vernunft. Das ist indes eine ziemlich brüchige Konstruktion, wie die Sozialtheorie immer wieder betont hat (vgl. etwa Luhmann 1993, S. 195 ff.). Moderne Alternativen haben demgegenüber eine Zeit lang dazu tendiert, die Einzelnen von jeglicher Allgemeinheit zumutung begrifflich wieder zu entlasten und das Gemeinwohl schlicht und einfach der unsichtbaren Hand zu überlassen. Dass dies indes so nicht geht, hat die Debatte rund ums Gefangenendilemma in den letzten fünfzig Jahren mit aller wünschbaren Deutlichkeit gezeigt. Das Grundproblem der Individualitätssemantik bleibt damit bis in die Gegenwart hinein bestehen und bestimmt weiterhin die sozialphilosophische und sozialtheoretische Agenda: zu zeigen, wie Menschen als Individuen begriffen werden können – wie also ihr Verhalten ganz aus ihrer Selbstbestimmung gedeutet werden kann – und sich trotzdem auf die verlässlichen, dauerhaften sozialen Formationen einlassen können, die wir in der sozialen Wirklichkeit aller realen »Individualisierung« zum Trotz immer noch vorfinden. Es bleibt also eine in vielen Hinsichten offene Frage: Wie ist Sozialität im Ausgang vom Individuum zu denken?

Die hier versammelten Autoren verstehen Menschen dezidiert *als Individuen*. Die Individuen, denen wir in den Aufsätzen dieses Bandes begegnen, werden aber weder in völliger Vereinzelung noch als bloße Exemplare eines allgemeinen Falls bzw. Anwender genereller Handlungsmuster in den Blick genommen. Sie sind weder autistische Präferenzoptimierer noch universalistische Maximenbefolger oder allgemeine Schemenanwender. Wir begegnen den Individuen hier vielmehr beim *Teilen von Absichten* und beim Bemühen, ihr Tun situativ so aufeinander abzustimmen und ineinandergreifen zu las-

sen, dass ihnen zusammen gelingt, was sie gemeinsam vorhaben. Das ist ein grundlegendes Phänomen, dessen Bedeutung für das Projekt philosophischer Selbstverständigung kaum überschätzt werden kann. Die Analyse dessen, was es bedeutet, etwas gemeinsam vorzuhaben und zu realisieren, gehört zu den entscheidenden Schritten auf dem Weg zu einem Verständnis dessen, was wir sind. »Wir« – das sind nicht bloß vereinzelte Wesen oder Exemplare eines Allgemeinen. »Wir«, das sind auch immer wieder andere, die gemeinsam überlegen, empfinden und handeln.

Diese Einsicht verleiht dem Projekt, welches die in diesem Band versammelten Autoren bei allen Differenzen und Kontroversen gemeinsam verfolgen, philosophisches Gewicht, ja sogar eine gewisse existentielle Dringlichkeit – auch wenn dies dem Geist analytischer Nüchternheit, thematischer Beschränkung und intellektueller Askese, welcher die Beiträge dieses Bandes durchweg kennzeichnet, gründlich zuwiderläuft.

Die Analyse kollektiver Intentionalität zeichnet sich als Thema philosophischer Forschung in verschiedenen Hinsichten aus. Zu nennen sind deren mindestens drei. Wenn man die Frage nach der Struktur und Bedeutung kollektiver Intentionalität als Frage nach dem Unterschied zwischen individuellem und gemeinsamem Handeln stellt, wird die erste Hinsicht besonders deutlich: Die Frage ist simpel, intuitiv klar und relevant – wenn man sich aber ihrer Beantwortung zuwendet, stellen sich sehr schnell weitreichende und schwierige Probleme, wie die Beiträge in diesem Band eindrücklich belegen. Diese Struktur – Deutlichkeit und Relevanz der begrifflichen Klärungsaufgabe, Schwierigkeit ihrer Bewältigung – ist typisch für wichtige philosophische Forschungsthemen.

Eine zweite Hinsicht, in der sich das Thema kollektive Intentionalität auszeichnet, ist seine direkte Vernetzung mit verschiedenen innerphilosophischen Teildisziplinen wie etwa der Handlungstheorie (Gemeinschaftshandeln), der Wissenschaftstheorie (soziale Erkenntnistheorie), der Ethik (gemeinsame Verantwortung und Verantwortung von Kollektiven) oder der Ästhetik (Produktion und Rezeption von Kunst als gemeinsames Tun und Erleben) – um nur einige der zugewandten innerphilosophischen Teildisziplinen zu nennen. Der Forschungsfokus »kollektive Intentionalität« ermöglicht es, die verschiedensten teildisziplinären Forschungsbemühungen gewinnbringend aufeinander zu beziehen.

In einer dritten Hinsicht schließlich zeichnet sich das Forschungsthema »kollektive Intentionalität« durch seine interdisziplinäre Relevanz aus. Hier sind unter anderem die Ökonomik, die Linguistik, die Kognitionswissenschaften, die Entwicklungs- und Sozialpsychologie zu nennen. Wird unsere Auswahl schon der Vielfalt der innerphilosophischen Teildisziplinen, die an der Analyse kollektiver Intentionalität interessiert und beteiligt sind, nicht vollständig gerecht, so gilt dies in ganz besonderem Maß auch für die Breite interdisziplinärer Wirkung und Kooperation.

Wir haben die Beiträge dieses Bandes in vier Untergruppen unterteilt: I. Ansätze, II. Auseinandersetzungen, III. Ausweitungen und IV. Anschlüsse. Die Anordnung der Beiträge folgt dabei der Chronologie der Debatte. Das Element von Willkürlichkeit in der Auswahl nimmt dabei von Gruppe zu Gruppe zu. Es dürfte kaum strittig sein, welches die herausragenden Pioniere in der Debatte sind – auch wenn man im Detail uneins darüber sein mag, welches ihre wichtigsten Aufsätze sind. Anders ist die Lage in den weiteren Teilen. Die Debatte hat sich im Verlaufe der 1990er Jahre und insbesondere nach der Jahrtausendwende beträchtlich ausgeweitet und verzweigt. Damit wird auch die Auswahl der Beiträge in diesen Teilen unserer Auswahl willkürlicher. Es erübrigt sich wohl, zu betonen, dass wir uns nach Möglichkeit darum bemüht haben, im beschränkten Rahmen eines Sammelbandes sowohl der Tiefe der Auseinandersetzungen wie auch der Breite der Ausweitungen und Anwendungen gerecht zu werden; wichtig ist deshalb, bei aller Beschränktheit dieser Auswahl wenigstens andeutungsweise einen Eindruck vom Gesamtumfang der laufenden Forschungsbemühungen auf diesem Feld zu vermitteln. Angesichts des Themas ist es nicht erstaunlich, dass die an der Analyse kollektiver Intentionalität Interessierten die Bedeutung direkten Austauschs untereinander erkannt haben. Seit dem Ende der 1990er Jahre finden regelmäßig Konferenzen zum Thema statt – Raimo Tuomela kommt dabei als Initiator und *spiritus rector* besonderes Verdienst zu. Aus diesen Konferenzen ist eine Anzahl von Sammelpublikationen erwachsen, die von Breite und Tiefe der philosophischen Forschung auf diesem Feld besonders eindrücklich Zeugnis ablegen und die daher zur weiteren Beschäftigung mit diesem Forschungsthema empfohlen seien.⁴

⁴ Vgl. Meggle (2001); Meijers/Hindriks (2003); Tummolini/Castelfranchi (2006); May/Tuomela (2007); Schmid/Schulte-Ostermann/Psarras (2008).

2. Vorläufer und Ursprung

Was die Debatte um kollektive Intentionalität einzigartig macht in der Geschichte des Nachdenkens über die Grundlagen des Sozialen, ist mithin ihr thematischer Fokus auf die Frage, was es heißt, dass Individuen jene intentionalen Haltungen, welche sie als Subjekte auszeichnen, auch *gemeinsam* einnehmen bzw. *teilen* können. Wie überall, wo sich in der philosophischen Forschung eine neue Debatte entwickelt, zeigen sich allerdings auch hier im Licht des Neuen sofort auch seine Vorgänger. Eine Diskussion mag noch so innovativ sein; in der Philosophie sitzen die Ahnen des Fachs stets mit am Tisch. Stets gibt es auch Stimmen aus der Philosophiegeschichte, die sich mit Sachbeiträgen zu Wort melden. Das ist in der Diskussion um die kollektive Intentionalität nicht anders. Auf einige dieser Beiträge – die jüngsten und thematisch nächsten – sei hier hingewiesen, da sie – einer vertrauten Tendenz der gegenwärtigen analytisch-philosophischen Diskussion gemäß – in der gegenwärtigen Debatte nicht oder nur an ganz marginaler Stelle erwähnt werden. Die Vorgängerdebatten gehören indes unseres Erachtens zur Diskussion unbedingt hinzu. Wer aber den systematischen Einstieg bevorzugt, dem sei empfohlen, diesen Abschnitt zunächst zu überspringen. In Abschnitt 3 wird eine an systematischen Gesichtspunkten orientierte Einführung ins Thema geboten.

In mindestens drei Kontexten wurde kollektive Intentionalität der Sache nach schon vor der gegenwärtig laufenden Diskussion zum Thema philosophischer Forschung. Der erste davon ist die Intentionalanalyse der phänomenologischen Philosophie, wie sie um Edmund Husserl (1859-1938) sowie weiteren Philosophen wie Max Scheler (1874-1928) und Alexander Pfänder (1870-1941) entwickelt und in der Existentialphilosophie weitergedacht wurde. Diese Analysen, die der gegenwärtigen Debatte in vielem sehr nahekommen, sind von den Hauptbeiträgern völlig unbeachtet geblieben; einige der phänomenologischen Vorgängeranalysen werden im folgenden Abschnitt a) genannt. Ein zweiter Kontext ist die frühe soziologische Theorie. Wichtig sind hier insbesondere Max Webers (1864-1920) Analyse des Gemeinschaftshandelns, Georg Simmels (1858-1918) Theorie der sozialen Einheit und Alfred Schütz' (1899-1959) Theorie der Wir-Beziehung. Einige dieser Analysen finden in der gegenwärtigen Debatte zwar Erwähnung, aber insbesondere Webers Beitrag

verdient eine ausführlichere Betrachtung. Dies wird in Abschnitt b) geboten. Im dritten und längsten Abschnitt c) wird der direkte Anknüpfungspunkt der gegenwärtigen Debatte diskutiert: Wenn Tuomela und Miller in ihrem gemeinsamen Aufsatz die »Wir-Absichten« (Beitrag 1 in diesem Band) einer systematischen Analyse zuführen und damit die gegenwärtige Debatte auslösen,⁵ dann greifen sie damit ein Stichwort auf, das schon an einigen Stellen in der praktischen Philosophie von Wilfrid Sellars (1912-1989) Erwähnung findet. Sellars' Gebrauch dieses Konzepts und seine theoriegeschichtlichen Hintergründe bilden den dritten Vorläuferdiskurs. Während bezüglich der ersten beiden Kontexte hier nur zu resümieren ist, was schon andernorts gesagt wurde (Schmid 2005a), gibt es zum dritten Bereich an dieser Stelle Neues zu berichten.

a) Intentionalität war das begriffliche Instrument, mit dem um die Wende zum 20. Jahrhundert herum die *Phänomenologie* zur Erneuerung der Philosophie antrat – und bis heute ist sie der zentrale Begriff der phänomenologischen Philosophie geblieben. Aber es gibt einen charakteristischen Unterschied zwischen der Art und Weise, wie die Phänomenologie und die gegenwärtige analytische Philosophie das Thema Intentionalität angehen. Im Gegensatz zur analytischen Diskussion, in der das Paradigma des intentionalen Zustands – wohl schon aufgrund der sprachlichen Nähe von *intentionality* zum Verb *to intend* (beabsichtigen) – stets die *Absicht* ist, also *praktische* Intentionalität, spielen im phänomenologischen Zusammenhang eher *perzeptive* bzw. *kognitive* Zustände diese paradigmatische Rolle. Intentionalität wird von diesen phänomenologischen Autoren primär am Beispiel von Wahrnehmungen und Überzeugungen abgehandelt. Wo – wie das tatsächlich vorkommt – phänomenologische Philosophen nach der Struktur *geteilter* Intentionalität fragen, steht demgemäß eher das gemeinsame Wahrnehmen, Erleben und die Struktur gemeinsamer Überzeugungen infrage als die Struktur gemeinsamer Absichten.

Bei Husserl, der Zentralfigur der Phänomenologie, gehören solche Überlegungen in den Kontext der Phänomenologie der Intersubjektivität, die ihn über Jahrzehnte seines Arbeitslebens beschäf-

⁵ Raimo Tuomela hat indes schon 1984 eine Analyse der *Wir-Absicht* vorgelegt (*A Theory of Social Action*); in der laufenden Debatte wird allerdings meist auf Tuomela/Miller (1988) verwiesen.

tigt hat und die drei umfangreiche Bände seines publizierten Nachlasses einnimmt (Husserl 1973). Husserl geht hier der Frage nach, wie es kommt, dass Erfahrungsgegenstände auch in der phänomenologischen Einstellung als »objektiv« gegeben erlebt werden. Das ist für ihn deshalb ein Rätsel, weil die »Gegebenheit« der Dinge, mit der sich die Phänomenologie beschäftigen soll, ja mit einer Reduktion aufs Subjektive verbunden ist. Soweit es »gegeben« – also ein »Phänomen« – ist, ist das Ding subjektiv, das heißt ein Korrelat »intentionaler Akte«; und doch gibt es Phänomene, die als »objektiv« erlebt werden – das Phänomen der Objektivität. Husserl deutet dies so: Zum Sinn der Gegebenheit *objektiver* Dinge gehört hinzu, dass das Erkenntnissubjekt davon ausgeht, dass auch andere Subjekte dieses selbe Ding wahrnehmen oder doch unter geeigneten Umständen wahrnehmen können und würden – dass die Gegebenheit des Dings also aktuell oder potentiell *geteilt* ist. Aber wie kommt ein Subjekt, für das nach der Einklammerung der bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit und der phänomenologischen Reduktion doch *alles* subjektiv ist, zu einer solchen Annahme? Husserls Lösung dieses Rätsels liegt in einer Theorie der *Fremderfahrung*. Deren zentrales begriffliches Vehikel ist die *Einfühlung* – also mithin zumindest dem Begriff nach ein Stück affektiver Intentionalität. Allerdings hält sich Husserls Begriff der Einfühlung fast durchweg im Kognitiven. Einfühlung gehört zum »quasi-positionalen Bewusstsein«, sie ist verwandt mit Bildbewusstsein und Erinnerung. In der Einfühlung können sich Erfahrungssubjekte die Erfahrung anderer Subjekte *vergegenwärtigen*: In ihr erfährt sich ein Erkenntnissubjekt als *eins unter anderen*, also als eins, das eine Welt erfährt, wie sie für *jedermann* da ist. Erkenntnissubjekte ordnen damit die Weise, wie ihnen selbst ihre Umwelt gegeben ist, in ein System von wirklichen und möglichen Perspektiven beliebiger anderer Subjekte ein. Die gegenständlichen Korrelate der eigenen Erfahrung werden so als teilbar erlebt.

Husserl analysiert ausschließlich die *Ermöglichungsbedingungen* solchen Teilens. Mit dem Nachweis der *Teilbarkeit* erschöpft sich Husserls Interesse am Thema, und zur Anschlussfrage, was denn vor sich geht, wenn diese Möglichkeit *aktualisiert* wird, finden sich bei Husserl kaum Analysen. Die offene Frage lautet: Was unterscheidet das *aktuelle* gemeinsame Erleben vom individuellen, *potentiell* teilbaren Erleben eines einzelnen Erkenntnissubjekts? Diese Frage – sie ist die in Sachen kollektive Intentionalität eigentlich entscheidende

de – ist zwar nicht von Husserl selbst, aber in seinem näheren Umfeld und in der späteren Entwicklung der Phänomenologie und Existentialphilosophie verschiedentlich gestellt und bearbeitet worden.⁶

Eine ganz besonders einschlägige Analyse findet sich bei Husserls und Pfänders Schülerin Walther (1897-1977), die das »aktuelle Gemeinschaftserleben« – sie nennt es auch das »Wir-Erleben« – zum Thema macht (Walther 1923).

Die Grundzüge ihrer Analyse sind die folgenden: Damit die Individuen *A* und *B* ein Objekt *x* aktuell gemeinsam erleben, müssen erstens sowohl *A* als auch *B* *x* erleben; zweitens müssen *A* und *B* sich in das Erleben des jeweils anderen *empfinden*; drittens muss beiderseits das empfundene Erleben mit dem eigenen Erleben *identifiziert* werden, und viertens muss diese Identifikation noch einmal wechselseitig empfindend vergewärtigt werden. Auch wenn damit nach Walther keine infinite Iteration wechselseitiger Haltungen vorliegt, also kein endloses »Empfinden des Empfindens des Empfindens«, erscheint das gemeinsame Erleben doch als kognitiv sehr komplexe, vielschichtige Angelegenheit; neben die *intentio recta* auf die gemeinsam erlebte Sache treten verschiedene Formen des thematischen Wechselbezugs unter den Beteiligten.

Demgegenüber vertritt *Scheler* die Ansicht, dass es eine schlichte und ursprüngliche Form »unmittelbaren« Teilens intentionaler Zustände gibt, bei welchen reziproke Einstellungen unter den Beteiligten keine Rolle spielen (Scheler 1974 [1912]). Scheler hat diese Form des Teilens insbesondere bezüglich *affektiver Intentionalität* illustriert (besonders eindringlich am Beispiel der gemeinsamen Trauer der Eltern um ihr verstorbenes Kind); die Beteiligten sind beim »unmittelbaren Miteinanderfühlen« nicht wechselseitig aufeinander gerichtet, sondern die Gemeinsamkeit liegt unmittelbar im primären Objektbezug selbst. Ein Vorteil dieser Regelung liegt sicherlich darin, dass sie der Intuition gerecht wird, dass das Teilen intentionaler Zustände eine *elementare* Form der Intentionalität ist, die keinen Begriff höherstufig gespiegelter wechselseitiger Einstellungen voraussetzt (vgl. dazu auch unten Abschnitt 4.). Gleichzeitig handelt

⁶ Neben den im Folgenden genannten Autoren sind wichtig: Edith Stein (1891-1942), Simon L. Frank (1877-1950), Ludwig Binswanger (1881-1966), Adolf Reinach (1883-1917), José Ortega y Gasset (1883-1955), Tomoo Otaka, Karl Löwith (1897-1973), Aaron Gurwitsch (1901-1973) und Jan Patocka (1907-1977).

sich Scheler damit aber ein Problem und eine Nachfrage ein: Das Problem ist, dass seine Sicht des Geteilteins intentionaler Zustände mit der Intuition konfligiert, dass Individuen stets nur ihre *eigenen* intentionalen Zustände haben können; und die bei Scheler unbeantwortet bleibende Nachfrage lautet, was denn letztlich am primären Objektbezug wirklich *geteilt* wird.

Trotz dieser Probleme: Der Schelersche Grundgedanke, dass sich geteilte intentionale Zustände nicht auf eine Kombination von parallelen individuellen intentionalen Zuständen und reziprokem Umeinanderwissen reduzieren lässt, hat in der phänomenologischen Philosophie und der daran anschließenden Existentialphilosophie großen Anklang gefunden. Er findet sich auch bei Dietrich von Hildebrand (1889-1977), Martin Heidegger (1889-1976) und Jean-Paul Sartre (1905-1980). Von Hildebrand beschreibt in seiner *Metaphysik der Gemeinschaft* (1930) eine Form des Teilens eines intentionalen Zustands (Hildebrand redet in der phänomenologischen Terminologie vom »Miteinandervollzug« intentionaler Akte), bei dem sich die Beteiligten in einer Form »berühren«, die nichts mit wechselseitigem Aufeinandergerichtetsein zu tun hat. Die »Wir-Berührung« sei dem, was Hildebrand die »Ich-Du«-Berührung« nennt, »diametral entgegengesetzt«. Heidegger nimmt Schelers Gedanken – ohne Herkunftsnachweis – etwa in der Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* (1996 [1928/29]) auf. Wenige Jahre nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit*, wo das entscheidende Charakteristikum des Daseins noch in einem individuellen Selbstverhältnis gesehen wurde, verortet Heidegger dieses hier im *Miteinandersein*. Heidegger illustriert dies am Beispiel des gemeinsamen Erlebens eines Sonnenuntergangs, wobei auch er besonderes Gewicht auf die Feststellung legt, dass die Gemeinsamkeit hier nicht in einem thematischen Wechselbezug unter den Beteiligten liegt.

Sartre seinerseits reformuliert dieses Motiv unter dem Titel »Wir-Subjekt«. Dieses Wir-Subjekt soll kein Kollektivbewusstsein sein »nach der Art des Kollektivbewusstseins der Soziologen« (Sartre 1991 [1943], S. 465), das heißt kein Kollektivsubjekt in Unterscheidung von den einzelnen »Ich-Subjekten« und ihrem individuellen Bewusstsein, sondern ein »Wir«, welches eine Form des Erlebens und Beabsichtigens der beteiligten Einzelmenschen selbst ist. In seinem Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* vertritt Sartre allerdings die These, dass dieses Subjekt-Wir in einem Objekt-Wir begründet ist,

das heißt, dass solches Verbundensein zwischen Individuen nur durch eine Außenwahrnehmung – den Dritten – zustande kommen kann, was die sozialontologische Relevanz des geteilten Objektbezugs relativiert.

Die phänomenologisch-existentialphilosophische Diskussion spiegelt eine der Leitdifferenzen der gegenwärtigen Debatte. Auf der einen Seite stehen mit Husserl und Walther Versuche, geteilte intentionale Zustände auf eine Kombination von individuellen intentionalen Zuständen plus einer Struktur wechselseitigen Umeinanderwissens zu reduzieren. Auf der anderen Seite steht eine Form von »Nichtreduktionismus«, den Scheler für manche Formen des Teilens intentionaler Zustände behauptet hat und der in der Folge von einer ganzen Reihe von Autoren aufgegriffen wurde. Das ist eine äußerst aktuelle Theoriegrundscheidungsfrage (vgl. zur Reduktionismus-Problematik im Allgemeinen unten Teil III und die Einführungen zu Teil I und Teil II dieses Bandes). Gerade auch im Hinblick auf die oft diskutierten Schwächen aktueller Versionen des Nichtreduktionismus bezüglich kollektiver Intentionalität dürfte die weitere Auseinandersetzung mit diesen phänomenologischen und existentialphilosophischen Analysen von Interesse sein.

Die phänomenologisch-existentialphilosophische Vorläuferdiskussion ist aber mehr als nur ein Spiegel aktueller Kontroversen. Es finden sich in diesem Kontext auch Thesen, die in der gegenwärtigen Debatte nicht oder nur selten angesprochen werden. Dies betrifft beispielsweise die Frage, welche Rolle das reflexive Bewusstsein des Beteiligtseins für das Beteiligtsein an geteilten intentionalen Zuständen spielt (Schmid 2005a, Teil 1).

b) Im Unterschied zur phänomenologisch-existentialphilosophischen Diskussion, die wohl auch aus sprachlichen Gründen unbeachtet geblieben ist, wird in der gegenwärtigen Debatte manchmal auf Thesen und Überlegungen aus dem Kreis der »Gründerfiguren« der Soziologie und Sozialwissenschaft verwiesen. Besonders augenfällig ist dies bei Margaret Gilbert, die in ihrem *Opus magnum* ihren eigenen Ansatz als »simmelsch« bezeichnet (Gilbert 1989, Kap. 4). Die These, auf die sie sich damit bezieht, findet sich in Georg Simmels »Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?«, der in seiner *Soziologie* (Simmel 1908 [1983]) abgedruckt ist. Sie lautet, dass man bei der Bestimmung dessen, was Menschen zu einer Gruppe

eint, auf nichts anderes als eine Art Gruppenbewusstsein seitens der Mitglieder zurückgreifen könne und müsse. Die »Synthese« dieser Einheit geschehe, anders als bei Naturdingen, nämlich nicht »von außen«: »Das Bewusstsein, mit den andern eine Einheit zu bilden, ist hier tatsächlich die ganze zur Frage stehende Einheit.«⁷ Für Gilbert ist es genau diese Einheit, auf die sich das umgangssprachliche »Wir« bezieht, wenn es nicht rein distributiv gebraucht wird. Und eine Analyse dessen, was es heißt, dass *wir* etwas beabsichtigen, muss nach Gilberts Überzeugung auf diese Struktur Bezug nehmen – wie Gilbert dies in ihrer Theorie des Pluralsubjekts denn auch in die analytische Tat umsetzt (vgl. unten Beiträge 4 und 11).

Neben Emile Durkheims (1858-1917) Begriff des *Kollektivbewusstseins* und Alfred Schütz' (1899-1959) Analyse der *Wir-Beziehung* (etwa im Aufsatz »Gemeinsam musizieren« [1972]) ist es mit Blick auf die Sozialtheorie Max Webers Begriff des Gemeinschaftshandelns (insbes. 1922 [1913]), der besondere Erwähnung verdient. John Searle hat eine Zeit lang in seinen Vorträgen zum Thema kollektive Intentionalität mit unüberhörbarer Reserve betont, Weber habe über »eine Art Begriff kollektiver Intentionalität« verfügt. Diese ambivalente Reaktion – Anerkennung verbunden mit Reserve – ist wohl durchaus sachlich gerechtfertigt. Die weitgehend noch ausstehende Analyse dieses Verhältnisses dürfte nämlich zeigen, dass Weber in Bezug auf die Analyse kollektiver Intentionalität in zwei gegensätzlichen Hinsichten wichtig ist: als bedeutender Ahne ebenso wie als mächtiger Gegner. Dies deshalb, weil Weber einerseits das Verhältnis von Handeln und Sozialität mit einer beispiellosen Gründlichkeit durchdacht hat und wesentliche Beiträge zur Theorie kollektiver Intentionalität liefert. Andererseits steht Weber aber auch für ebenjene handlungstheoretische Verkürzung, die eine Theorie kollektiver Intentionalität beheben muss. Webers Individualismus stellt ihm den Blick für das *Geteilte* jenes »subjektiv gemeinten Sinns«, auf dessen Analyse er die Sozialwissenschaft verpflichtet.

Weber setzt intentionalistisch an, indem er Handeln als Verhalten bestimmt, mit dem der Akteur subjektiv einen Sinn verbindet. Als Akteure lässt Weber bekanntlich nur Einzelmenschen zu, insbesondere keine »Kollektivpersönlichkeit« (1980 [1922], § 1). Das ist, wie bereits gesagt, eine These, die in der heutigen Debatte mit guten

⁷ Simmel hat diese These übrigens aus der Völkerpsychologie Moritz Lazarus' übernommen; vgl. dazu Schmid (2005b).

Gründen relativiert wird, wo Gruppen mitunter durchaus ein »eigener Geist« zugestanden wird (vgl. in diesem Band Beitrag 19). Aber Webers Kernanliegen bleibt dabei durchaus gewahrt: das Anliegen, Individuen *als Akteure* zu betrachten, also als Wesen, deren Verhalten *ihr eigenes Handeln* instantiiert. Weber wendet sich gegen organistische Modelle des Sozialen, welche Individuen zu reinen Organen des Gesellschaftskörpers degradieren, deren Verhalten bloß funktional in ihrer Beziehung zum gesellschaftlichen Ganzen, nicht aber aus den eigenen Absichten und Überzeugungen des Einzelnen zu deuten ist. Das ist eine Einstellung, die in der gegenwärtigen Debatte durchaus geteilt wird – allerdings ohne dass daraus Webers Schlüsse gezogen würden.

Weber anerkennt ganz unterschiedliche Formen der Sinnbezogenheit individuellen Verhaltens, aber es ist gleichzeitig doch auch deutlich, dass er dem *rationalen* Handeln einen gewissen Primat einräumt. Rationalität bedeutet unter anderem, dass sich das Verhalten an den erwarteten Konsequenzen orientiert. *Sozial* ist für Weber Handeln genau dann, wenn es »in seinem Sinn und Ablauf am Verhalten anderer orientiert« ist; das kann ganz einseitig geschehen, und das macht es zunächst reichlich kontraintuitiv, dass Weber bisweilen in derselben Bedeutung von »Gemeinschaftshandeln« redet. »Gemeinschaftshandeln« hat zunächst gar nichts damit zu tun, dass Individuen irgendwie gemeinsame Sache machen. Aber Weber kennt immerhin auch die *soziale Beziehung*, in der die sinnhafte Verhaltensorientierung wechselseitig ist (ohne dass indes die Beteiligten deshalb schon zusammenarbeiten bzw. dasselbe Ziel verfolgen müssen; 1980 [1922], § 3). Wichtig ist aber Webers Einsicht, dass eine *rationale soziale Beziehung* letztlich nicht in einem reinen wechselseitigen Handlungserfolgskalkül bestehen kann, bei dem die Beteiligten die Reaktionen des je anderen aufs eigene Handeln einzuberechnen versuchen (wobei sie die Erwartungen der anderen bezüglich der eigenen Reaktion auf ihr Handeln vorwegnehmen müssten – die Kalkulation würde sich bald in den eigenen Schwanz beißen). Ein solches »bloßes Gemeinschaftshandeln« wäre nach Weber durch eine »absolute Labilität« (1980 [1922], S. 422) gekennzeichnet. Vielmehr muss Gemeinschaftshandeln (zumindest soweit es reziprok und rational ist) *normativ abgestützt* werden. Es reicht also nicht, dass die Beteiligten *miteinander rechnen* und die Reaktionen der je anderen strategisch kalkulieren; sie müssen irgendwie auch *aufein-*

ander zählen können, also normative Erwartungen haben. Aber wie sollten rational Handelnde je dazu kommen, von anderen irgendetwas normativ zu erwarten?

Als Quelle dieser Normativität identifiziert Weber das *Einverständnis*; und um die Frage, wie genau dieses zu verstehen sei, hat sich eine der interessantesten sozialtheoretischen Kontroversen des vergangenen Jahrhunderts entsponnen, nämlich jene zwischen dem systemtheoretischen Ansatz, wie er von Talcott Parsons (1902-1979) entwickelt und von Niklas Luhmann (1927-1998) aufgegriffen wurde, und dem kommunikationstheoretischen Ansatz, wie er am prominentesten von Jürgen Habermas (*1929) vertreten wird. Beide Ansätze scheren – wenn auch in entgegengesetzte Richtungen – aus dem intentionalistischen bzw. handlungstheoretischen Ansatz aus, weil sie die Rekonstruktion von Einverständnis in diesem Theorierahmen für unmöglich und deshalb einen »Paradigmenwechsel« für unausweichlich halten. Die Analyse kollektiver Intentionalität könnte zu dieser Debatte Wesentliches beitragen, indem sie es ermöglicht, diese konträren Theoriegrundentscheidungen kritisch am Phänomen zu überprüfen. Wenn es sich tatsächlich als unmöglich herausstellen sollte, das Phänomen des Einverständnisses (das heißt normativer Verhaltenserwartung) rein mit der Intentionalität der beteiligten Individuen zu begründen, dürfte sich dies jedenfalls in der Analyse der intentionalen Struktur gemeinsamen Handelns zeigen; denn dort finden sich die basalen Formen dieser Struktur. Normative Erwartungen und gemeinsames Handeln gehen Hand in Hand. Auch im Blick auf die großen Theorielinien zeigt sich mithin einmal mehr, dass die Analyse kollektiver Intentionalität tatsächlich eine Diskussion um die Grundlagen des Sozialen ist – nicht trotz, sondern gerade *wegen* ihrer ungewöhnlich engen thematischen Begrenzung. Sie richtet ihr Augenmerk auf ein Phänomen, dessen Analyse für die verschiedenen theoretischen Grundweichenstellungen entscheidend ist und damit ungeahnt weitreichende Konsequenzen für die Sozialtheorie haben könnte.

c) Verlassen wir damit den Bereich historischer Parallelen und Spiegelbilder. Wo liegen die direkten Ursprünge der gegenwärtigen Diskussion? Ihren Aufsatz »Wir-Absichten«, der trotz einschlägiger Vorarbeiten von Raimo Tuomela (1984) so etwas wie die Initialzündung zur gegenwärtigen Debatte darstellt, leiten Tuomela und Miller mit

einer Aufzählung von Gründen ein, die sie dazu bewegen, das im Titel genannte Konzept einzuführen. Dabei erwähnen sie, dass schon Wilfrid Sellars (1912-1989) diesen Begriff verwendet habe. In einer Fußnote vergegenwärtigen sie den Kontext, in dem Sellars dieses Konzept brauche. Dieser ist Sellars' *praktische Philosophie*, genauer seine Überlegungen zur Logik moralischen Sollens. Was sind das für Überlegungen, welche Rolle spielt hier der Begriff der *Wir-Absicht*, und woher hat Sellars diesen Begriff?

In einer autobiographischen Notiz hat Sellars (1975) einmal das anfängliche Anliegen seiner praktischen Philosophie wie folgt umschrieben: Es sei ihm um die »Aufhebung« (im Original deutsch) des Gegensatzes von Intuitionismus und Emotivismus gegangen. In Frage steht hier der Konflikt zwischen zwei tiefsitzenden Überzeugungen bezüglich des Status moralischer Urteile. Zum Intuitionismus gehört die These, dass moralische Urteile objektiv sein können; der Emotivismus ist demgegenüber durch die Überzeugung charakterisiert, dass moralische Urteile eine subjektive Haltung ausdrücken. Wie soll dieser Gegensatz aufgehoben werden, wie ist beides zur Synthese zu bringen? Der Begriff der *Wir-Absicht* bezeichnet nicht weniger als das Herzstück von Sellars' Antwort auf diese Frage. *Wir-Absichten* sind einerseits durchaus *Haltungen*, andererseits sind sie doch nicht einfach *subjektiv*, sondern *intersubjektiv*. Damit sind sie die idealen Kandidaten für die Rolle, Moral sowohl als Sache der Haltung bzw. Einstellung wie auch als »objektiv« zu verstehen. Wenn Handlung *X* in Kontext *K* moralisch geboten ist, dann *sollte* – *ceteris paribus* – in *K* jedermann *X* tun; dies ist eine Intuition, die zumindest so weit ohne Objektivitätsverlust auf die praktischen Einstellungen der potentiell Betroffenen zurückgeführt werden kann, als sie von diesen – in einem noch näher zu besehenden Sinn – *geteilt* wird. *Wir-Absichten* sind damit letztlich die intentionale Basis moralischen Sollens.

Mit Sellars' Projekt, die Theorie moralischen Sollens direkt in einer Analyse praktischen Schließens und Beabsichtigens zu begründen, hat das analytische Vorhaben Tuomelas und Millers direkt nichts zu tun; die Logik des Sollens spielt denn auch in der Liste der Gründe, die Tuomela und Miller für ihren begrifflichen Vorschlag anführen, keine Rolle. Dies dürfte der Hauptgrund sein, dass die beiden Sellars' Analysen nicht explizit aufgreifen und zu seiner Begriffsverwendung Distanz wahren. Trotzdem fällt bei der Lektüre

der von Tuomela und Miller genannten und anderer Belegstellen auf: Mögen die Zwecke seines Unternehmens auch spezifisch und von denen der gegenwärtigen Debatte verschieden sein; ist Sellars doch zugleich analytisch überraschend tief in das Forschungsfeld kollektiver Intentionalität vorgestoßen. *Wir-Absichten*, so Sellars, sind keine bloßen Aggregate von Ich-Absichten; dass *wir* beabsichtigen, heißt nicht: Anna beabsichtigt..., Berta beabsichtigt... usw. *Wir-Absichten* sind vielmehr eine eigene »*Form von Bewusstsein*«, Bewusstsein im »*Wir-Modus*«, welches mit einer eigenständigen, »direkt interpersonalen« Form von Motivation einhergeht: »Dieser neue Modus von Motivation ist derjenige, in dem das Individuum sich und die Welt vom Standpunkt eines »Mitglieds seiner Gemeinschaft« sieht oder [...] als »einer von uns« (1974, S. 40). Mehr als das: Sellars führt das Konzept nicht ein, ohne gleich eine ganze Reihe von Fragen aufzuwerfen (und auf seine Weise zu beantworten), um die auch die gegenwärtige Diskussion noch kreist. *Wer* ist es, der gemeinsame Absichten hat? Was ist an gemeinsamen Absichten eigentlich genau *gemeinsam*? Und wie verhalten sich gemeinsame Absichten zu den individuellen Beitragshandlungen?

Bevor wir dazu kommen, sollten wir – da es hier ja um die Geschichte der Debatte gehen soll – die Frage stellen: Woher hat Sellars dieses Konzept, dieses begriffliche Wunderinstrument, welches es ihm erlaubt, die von ihm anvisierte Synthese zu bewerkstelligen? Wie kommt Sellars überhaupt auf den Begriff der *Wir-Absicht*?

Sellars ist bekanntlich alles andere als ein geschichtsvergessener Philosoph. So erwähnt er in den einschlägigen Textpassagen Immanuel Kant, der den Theorierahmen vorgibt und dessen praktischer Philosophie Sellars durchweg verpflichtet bleibt. Aber der Begriff der *Wir-Absicht* ist beileibe kein Kantischer; und die Rede von der »Intentionalität mentaler Akte«, deren sich Sellars an der einschlägigen Stelle seiner autobiographischen Aufzeichnung bedient, weist eher in die Tradition der Phänomenologie, in welche Sellars früh durch seinen Lehrer Marvin Farber (1901-1980) eingeführt worden ist. Aber es ist wohl eher unwahrscheinlich – wenn auch keineswegs auszuschließen –, dass Sellars von Farber oder später bei seinen Aufenthalten in Paris und München von den einschlägigen, oben erwähnten phänomenologischen Vorarbeiten Kenntnis erhalten hat.

Die einschlägigen Textstellen in Sellars' Werk selbst helfen bei der Beantwortung dieser Frage nur bedingt weiter. In dem Text, in dem

Sellars den Begriff der Wir-Absicht erstmals einführt, findet neben Kant auch Joseph Butler (1692-1752) Erwähnung. Bei Butler sind für Sellars besonders die Thesen einschlägig, dass erstens die menschliche Natur neben der Eigenliebe auch das Wohlwollen kennt, dass zweitens das Wohlwollen in demselben Verhältnis zur Gesellschaft steht wie die Eigenliebe zum Individuum und dass drittens Wohlwollen und Eigenliebe durchaus zusammenfallen können (Butler 1736). In diesen Thesen findet Sellars offensichtlich eine Entsprechung zu seiner eigenen oben genannten Unterscheidung zwischen Ich- und Wir-Motivation. Aber den entscheidenden Schritt, diese besondere »soziale« Motivation an der Struktur der *Absicht* festzumachen, kann Sellars von Butler ebenso wenig übernommen haben wie von Kant; es handelt sich bei Butler ja eher um *Gefühlsdispositionen* und damit verbundene Sichten des Guten. Die Frage bleibt also bestehen: Woher nimmt Sellars den Begriff der Wir-Absicht?

Erst Hinweise aus Sellars' Umfeld haben die Quelle offengelegt.⁸ Während seines Studiums in Oxford hat Sellars die Vorlesungen von Robin George Collingwood (1889-1943) besucht, der dort ab 1935 einen Lehrstuhl für metaphysische Philosophie besetzte. Im Gespräch soll Sellars seiner Hochachtung vor Collingwoods Philosophie Ausdruck gegeben haben. Im Blick auf Collingwoods letztes zu Lebzeiten erschienenes Werk *The New Leviathan* (1947 [1942]) liegt es nahe, dass Sellars den Begriff der Wir-Absicht, dieses zentrale Stück seiner praktischen Philosophie, von Collingwood übernommen hat.

Im ersten Teil seines *New Leviathan* entwirft Collingwood eine Theorie praktischer Vernunft, in deren Zentrum die Unterscheidung von Willen und Tat steht, wobei eine Eigenart der englischen Sprache hier für Collingwood (wie dann auch für Sellars) entscheidend ist: nämlich die Tatsache, dass das Wort »will« nebst dem volitiven bzw. konativen Element auch eine temporale Bedeutung hat; im Deutschen muss zwischen »wollen« und »werden« unterschieden werden, wodurch der entscheidende Punkt aus dem Blick gerät. (Wir werden deshalb an dieser Stelle von einer Praxis abweichen, die für den ganzen Rest des Bandes verbindlich ist, und das englische Wort beifügen.)

⁸ Wir danken Bruce Aune für seinen Hinweis.

Ein Wille [*will*] ist, im Unterschied zur entsprechenden Tat, ein Beispiel *praktischen Denkens*. Soweit er Denken ist, drückt er sich (wie alles Denken) in Worten aus; so wird die Absicht, die Türe zu schließen, als Gedanke ausgedrückt, indem man sagt: »Ich werde [*will*] die Türe schließen.« Aber zusätzlich dazu, dass es ein Gedanke ist, ist dieser auch praktisch; und als praktisch drückt er sich durch die Anfangsphase der Handlung des Die-Türe-Schließens aus, zum Beispiel durch mein entsprechendes Heben der Hand (S. 97).

Sellars bedient sich in seiner Analyse der Intentionalität derselben Notation, auch wenn er sich dabei meist – aber nicht durchgängig – des englischen *shall* bedient und das Wort *will* rein temporal verwendet.⁹ Von hier aus erstrecken sich die Parallelen in Collingwoods Analyse des Sozialen hinein, die das Thema des zweiten Teils des *New Leviathan* ist. Collingwood bestimmt die Gesellschaft als eine »vereinte Aktivität freier Akteure« (S. 134), und was die Individuen dabei vereint, ist das, was Collingwood wahlweise ein »soziales Bewusstsein« nennt – auch diesen Begriff übernimmt Sellars, wie wir oben gesehen haben – oder einen *sozialen Willen*.

Soziales Bewusstsein ist, wie alle Formen des Bewusstseins, primär praktisches Bewusstsein; nicht ein Sichentscheiden, *dass ...*, sondern ein Sichentscheiden *zu ...*. Es ist primär nicht ein Bewusstsein davon, Mitglied einer Gesellschaft zu sein, sondern ein Akt der Entscheidung dazu, ein Mitglied zu werden und zu bleiben: ein Wille, die Funktion einer Partnerschaft mit anderen in einem gemeinsamen Unterfangen anzunehmen, ein Wille, diese Funktion auszuführen (S. 139).

Dabei muss dieses soziale Bewusstsein seinerseits wiederum geteilt sein, soll ein gesellschaftlicher Verband zustande kommen. In der kondensiertesten Form führt Collingwood diese Bestimmungsmerkmale folgendermaßen zusammen:

Gesellschaft liegt vor, wenn bestimmte Personen ein praktisches soziales Bewusstsein teilen, das sich verbal etwa in der Formel »Wir werden [*will*] diesen Spaziergang machen« oder »Wir werden [*will*] in diesem Boot segeln« ausdrückt. In dieser Formel drückt das Wort »wir« den sozialen Charakter des Bewusstseins aus: das Wort »werden« [*will*] seinen praktischen Charakter. Die abschließenden Wörter sind Definitionen des gemeinsamen Unternehmens (S. 146).

⁹ Vgl. Sellars (1968, S. 179); in: »On Reasoning About Values« (1980) verwendet Sellars *will* und *shall* äquivok zur Bezeichnung eines Ziels oder einer Absicht (1980, S. 83).

Unter der Überschrift »Gesellschaft als vereinter Wille« stellt Collingwood sodann die entscheidende Eingangsfrage: »Wie kommt ein Mensch dazu, vom sozialen Bewusstsein beherrscht zu werden?« Die nüchterne Antwort lautet: »durch denselben Prozess, der es ihm ermöglicht, zu denken: ›Ich werde [will]‹« (S. 148). Als soziales Bewusstsein ist Gesellschaft »nichts über den Köpfen ihrer Mitglieder«: »Sie hat keinen eigenen Willen als den Willen ihrer Mitglieder; kein Handeln als das Handeln ihrer Mitglieder; keine Verantwortung als die Verantwortung ihrer Mitglieder« (S. 149 f.).

So weit Collingwood. Sellars schließt sowohl in den groben Zügen wie auch in manchen der Fragen, mit denen er am tiefsten in die Analyse kollektiver Intentionalität eindringt, direkt an Collingwood an. Für Sellars ist ebenso klar wie für Collingwood, dass das soziale Bewusstsein kein Subjekt jenseits der beteiligten Individuen verlangt, keinen »Gruppenegeist, der fähig ist, Überzeugungen und Absichten zu haben« (1968, S. 203). Oder, wie Sellars später sagt: »Es muss sorgfältig bedacht werden: Obwohl das Konzept einer Gruppenabsicht und einer Gruppenhandlung vollkommen legitim ist, sind die wir-bezüglichen Handlungsabsichten, die wir in Betracht ziehen, Absichten, die von *Individuen* gehabt werden« (1980, S. 98). Indes führt dieser Ansatz direkt zu einem der tiefsten Probleme der Analyse praktischer kollektiver Intentionalität. Sellars sieht klar, dass Akteure nur das beabsichtigen können, wovon sie annehmen, dass es irgendwie »an ihnen liegt«. Dieser Gedanke ist in negativer Formulierung besonders zugänglich und wird auch heute allgemein geteilt: Man kann nicht etwas beabsichtigen, wovon man gleichzeitig überzeugt ist, dass man es auf keine Weise beeinflussen kann (etwa das Aufgehen der Sonne). Sellars nennt dies in einer etwas umständlichen Wendung das »Am-Akteur-Gelegensein« der handlungsbezüglichen Absichten (1980, S. 98). Wenn das aber wahr ist: wie können dann Individuen Wir-Absichten haben? Das Problem ist das folgende: Es ist naheliegend, anzunehmen, dass das Verhalten jedes Individuums – soweit es ein Akteur ist, also Absichten hat – an diesem selbst liegt. Aber ein Individuum, das eine handlungsbezogene Wir-Absicht hat, beabsichtigt nicht nur das eigene Handeln, sondern auch dasjenige der übrigen Beteiligten, und dieses liegt nicht bei ihm, sondern bei den anderen. Und das widerspricht dem Am-Akteur-Gelegensein der handlungsbezüglichen Absichten.

Um Sellars' Gedanken zu würdigen, kommen wir an dieser Stelle

nicht umhin, etwas vorzugreifen. In Teilen der gegenwärtigen Debatte taucht das genannte Problem gar nicht erst auf, weil von vornherein von »Absichten, *dass*...« statt von »Absichten, *zu*...« geredet wird. Zu beabsichtigen, *dass die Türe geschlossen wird*, unterscheidet sich vom Beabsichtigen, *die Türe zu schließen*, dahingehend, dass im ersten Fall im Unterschied zum zweiten das beabsichtigende Subjekt ohne Weiteres ein anderes sein kann als das Subjekt der beabsichtigten Handlung. Sellars hat diese Lösung durchaus im Auge: »Es ist wichtig zu sehen, dass ich nicht bloß beabsichtigen kann, etwas selbst zu tun, sondern auch beabsichtigen kann, dass jemand anderes etwas tut, das heißt, dass es der Fall ist, dass er es tut« (1968, S. 184). Aber Sellars macht gleichzeitig klar, dass diese Redeweise das Problem nicht löst – und folgt damit noch einmal Collingwood, für den Vernunft, wie gesagt, insofern *praktisch* ist, als sie primär nicht eine Sache des »Sichentscheidens, *dass*...«, sondern eine Sache des »Sichentscheidens, *zu*...« ist. Wenn die Rede von »Absicht, *dass*...« auch grammatisch korrekt sein mag, ist sie, wie Sellars sagt, doch nur aufgrund ihrer Beziehung auf »Absicht, *zu*...« überhaupt als Rede über eine praktische Festlegung verständlich. Oder, in Sellars' Worten:

Absichten sind nicht auf Absichten *zu tun* beschränkt – ob jetzt, ob später oder ob unter der Bedingung, dass bestimmte Umstände gegeben sind. Es gibt auch Absichten, *dass etwas der Fall ist*. Jedoch sind diese Letzteren nur dank ihrer begrifflichen Anbindung an »Absichten, *zu*...« überhaupt *Absichten*, das heißt praktische Festlegungen. Grob gesagt: »Es soll der Fall sein, dass -p« hat, wenn man es explizit macht, den Sinn: »(*ceteris paribus*) Ich soll das tun, was nötig ist, damit es der Fall ist, dass -p« (1968, 183 f.).

Wenn man also beabsichtigt, dass wir *x* tun oder dass jemand anderes *x* tut, dann ist das nur dank einer »Absicht, *zu*...« überhaupt eine praktische Festlegung: Man hat dann die Absicht, das zu tun, was nötig ist, damit *wir x* tun oder jemand anderes *x* tut.¹⁰ Das führt zu einer Lösung des Problems (die Sellars indes selbst »oberflächlich« nennt). Ein Individuum kann durchaus davon ausgehen, dass das Handeln von anderen an ihm selbst liegt – nämlich soweit es davon ausgeht, dass es *Einfluss* auf diese anderen hat. »Dass wir andere beeinflussen können, ist ebenso relevant fürs praktische Überlegen

¹⁰ Eine Gegenposition zu dieser Sicht entwickelt – ohne aber auf Sellars explizit Bezug zu nehmen – Bruce Vermazen (1993).

wie dass wir Stöcke und Steine beeinflussen können« (Sellars 1980, S. 98).

Diese Überlegung geht ein in eine Unterscheidung, die Sellars im Schlusskapitel von *Science and Metaphysics* trifft. Sellars diskutiert hier drei Bedeutungen von Sinn, in denen wir überhaupt davon reden können, dass zwei Leute eine Absicht teilen:

1. Es gibt einen Sinn von »gleiche Absicht«, der parallel ist zum Sinn, in dem zwei Leute an zwei Orten dasselbe sagen, wenn sie sagen »Das Buch ist hier«. In diesem Sinn kann von zwei Leuten, die beabsichtigen, den Tadsch Mahal zu besuchen, gesagt werden, dass sie dieselbe Absicht haben.
2. Aber zwei Leute können in einem stärkeren Sinn dieselbe Absicht haben, dass ein bestimmter Zustand eintrete – z. B., dass ein bestimmtes Kind glücklich sei. Natürlich sind die derivativen Absichten, etwas zu tun, was dieses Glückseligsein herbeiführt, nicht mehr im starken Sinn dieselbe Absicht.
3. Ich kann beabsichtigen, dass jemand anderes H tue (...), und er kann beabsichtigen, H zu tun, und der verbale Ausdruck der beiden Absichten kann ähnlich sein, also »Er soll [shall] H tun«, »Ich werde [will] H tun«, und sogar noch ähnlicher, wenn »shall« in unserem technischen Sinn gebraucht wird. Trotzdem gibt es hier eine Asymmetrie. Denn offensichtlich kann nur *seine* Absicht direkt in *seiner* Volition und *sein* Handeln übergehen. Meine Absicht bezüglich seines Handelns kann nur dann in eine Volition übergehen, wenn praktisches Überlegen einen Schluss bezüglich eines gewissen Einflusses, den ich geltend machen kann, aus ihr zieht (S. 188).

Wieweit trägt der Hinweis auf solche Einfluss-Überzeugungen bei der Lösung des Problems, die gemeinsame Form von Wir-Absichten mit der Individualität ihrer Träger zu vereinbaren? In »On Reasoning about Values« sagt Sellars selbst, dass es »oberflächlich« wäre, der Herausforderung, die von diesem Problem bzw. dieser Frage ausgeht, so zu begegnen. Gibt es eine weniger oberflächliche Lösung?

Die »Antwort, die der Frage gerecht wird«, ist laut Sellars die folgende:

zu sagen, dass die beabsichtgbaren Konstituenten einer Absicht jene sind, die *sub specie* »an mir liegend« präsent sind, ist äquivalent dazu, sie mit dem Konditional »wenn's an mir liegt« zu begleiten. [...] »An mir liegend« ist aber die Erste-Person-Form von »an x liegend«. [...] Also besteht die richtige Antwort zur obigen Herausforderung darin, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, dass die »Am-Akteur-Gelegenheit« von wir-bezüglichen

Handlungsintentionen wie folgt formuliert werden sollte: »Sollen [shall] (jeder von uns tue H, wenn's an ihm liegt)«. Und *das* verlangt in keiner Weise, dass das, was andere tun, an mir liegt (1980, S. 98).

Darum bleibt es bei Sellars dabei, dass zwei numerisch verschiedene Absichten vorliegen, wenn zwei Individuen etwas gemeinsam wir-beabsichtigen. *Das Beabsichtigen* ist nicht eins, »aber der *Inhalt* dieser Beabsichtigens-Akte ist *derselbe* in einem ebenso starken Sinn, in dem der Inhalt der zwei Überzeugungsakte derselbe ist, welche ausgedrückt werden durch ›Tom: Es hat zu t geblitzt.‹ ›Dick: Es hat zu t geblitzt.« (Sellars 1968, S. 217).

Als Resümee ergibt sich das folgende Bild: Wir-Absichten sind nach Sellars Absichten, welche *Individuen* haben; die beteiligten Individuen haben dabei stets je ihre *eigene* Absicht, das heißt, die Absichten der beteiligten Individuen sind numerisch different, und sie beabsichtigen das gemeinsame Handeln nur soweit, als es *an ihnen selbst* liegt. Das bedeutet aber auch, dass die reine Wir-Form der Handlungsabsicht eines Individuums noch nicht bedeutet, dass diese Absicht tatsächlich *geteilt* wird. Was aber muss der Fall sein, damit von Wir-Absichten gesagt werden kann, dass sie geteilt werden? Im dyadischen Fall scheint klar zu sein: Es reicht nicht, wenn einer allein wir-beabsichtigt. Aber reicht es fürs Teilen einer Wir-Absicht schon aus, dass die Beteiligten die *gleiche* Wir-Absicht haben? Wie müssen die Wir-Absichten der beiden genau zueinander stehen (bzw. ineinandergreifen), damit das vorliegende Wir-Beabsichtigen tatsächlich ein *Gemeinsames* ist?

Das sind Fragen, die bei Sellars offenzubleiben scheinen und an denen sich, wie die Beiträge dieses Bandes eindrücklich zeigen, die gegenwärtige Debatte entzündet. Sellars' Pionierarbeit in der Analyse kollektiver Intentionalität – sie wäre erst in einer eigenen Untersuchung adäquat zu würdigen – wertet dies keineswegs ab. Ohne einer solchen Untersuchung vorgreifen zu wollen, seien aber mindestens noch zwei Punkte genannt, die von Sellars vorgedacht wurden und die für die gegenwärtige Debatte wichtig sind. Diese beziehen sich auf das Verhältnis von Ich und Wir beim gemeinsamen Beabsichtigen.

Erstens betont Sellars die Unterscheidung zweier Typen von ich-bezüglichen Handlungsabsichten. Die *primären* ich-bezüglichen Handlungsabsichten sind von den *wir-derivativen* Handlungsab-

sichten dadurch unterschieden, dass sich Letztere auf individuelle Beiträge zum gemeinsamen Tun beziehen. Sehr viele Handlungsabsichten haben diese Struktur: Meine ich-bezügliche Absicht, den nächsten Schachzug zu tun, steht in einem solchen Ableitungsverhältnis zu unserer Absicht, Schach zu spielen. Zweitens lässt Sellars' Verhältnisregelung Raum für relativ viel von dem, was man vielleicht *intentionale Dissidenz* nennen könnte: Zuschreibungen von Absichten an Gruppen ohne Zuschreibung einer korrespondierenden Absicht an ein bestimmtes Individuum. Aber es ist nach Sellars auch klar, dass es umso schwieriger wird, jemanden als »einen von uns« zu betrachten, je weniger der gemeinsamen Absichten und Überzeugungen er teilt (Sellars 1968, S. 203). Wir-Absichten sind Sache eines »gemeinsamen Gesichtspunktes«, der mit einer *Identifikation* mit der Gruppe einhergeht (Sellars 1980, S. 101). Dabei bleibt die Frage, ob es im individuellen Eigeninteresse der Beteiligten liegt, als »einer von uns« zu beabsichtigen, durchaus offen (ebd.). Ob man eine Entscheidungssituation vom »privaten« oder vom »gemeinsamen« Gesichtspunkt aus betrachtet, ist letztlich auch davon abhängig, als was für ein Wesen man sich selbst sieht: als vereinzelt Individuum oder als Gruppenmitglied. Deutlich wird aber – und damit kehren wir zum Ausgangspunkt zurück, nämlich zum Erkenntnisinteresse, das hinter Sellars' Analyse der Wir-Absichten liegt –, dass der *Gesichtspunkt der Moral* verlangt, die private Perspektive zu verlassen. Er verlangt es von den Handelnden, sich als *einen von uns* zu sehen; wobei das *Wir* hier in einem möglichst weiten, nichtparochialen Sinn zu verstehen ist. Erst bezüglich dieses weitesten *Wir* expliziert die *Wir*-Absicht den Standpunkt der Moral.

3. Zur Systematik der Theorie kollektiver Intentionalität

Zeigt dieser Blick in die Geschichte der Sozialphilosophie auch eindrücklich, wie viel hier an- und vorgedacht wurde, erübrigt sich doch nicht die sachproblemorientierte Darstellung der Fragen, um welche die aktuelle Debatte über kollektive Intentionalität kreist. Um die Grundlinien und Kernprobleme der aktuellen Debatte nachvollziehen zu können, lohnt es sich, tiefer in die systematische Analyse der Struktur intentionaler geistiger Einstellungen einzusteigen. Wir geben hier zunächst (a) eine für die Theorie der Intentionalität

grundlegende Unterscheidungen an, anhand deren wir sodann (b) in Grundzügen bestimmen, wie bzw. inwiefern Intentionalität *kollektiv* sein kann. Damit ist für die erste Beschreibung der zentralen Probleme der Theorie kollektiver Intentionalität und einiger Lösungsoptionen in Abschnitt (c) die Grundlage geschaffen.

(a) Wie bereits angedeutet, bezeichnet der *terminus technicus* »Intentionalität« das Merkmal geistiger Zustände, Einstellungen und Prozesse, auf etwas gerichtet bzw. bezogen zu sein. So haben etwa Gedanken, Überzeugungen, Absichten, Wünsche und Hoffnungen einen Gegenstand, auf den sie bezogen sind. Der Zusammenhang zwischen Gegenstand und Gehalt eines solchen intentionalen Zustands wird für gewöhnlich so veranschaulicht, dass der Gegenstand durch den Gehalt des Zustands *repräsentiert* wird. Diese Repräsentation kann propositional verfasst oder nichtpropositionaler Art sein – ein Beispiel für den ersten Fall ist das Wissen, dass die Erde rund ist, ein Beispiel für den zweiten die Vertrautheit der eigenen Hosentasche.

Der näheren Bestimmung des Gehalts und des Modus der Bezugnahme geht systematisch die Charakterisierung des *Subjekts* der Bezugnahme voraus. Das Subjekt ist der »Träger« des intentionalen Zustands, also dasjenige Wesen, welches die entsprechende Überzeugung oder Absicht »hat«. Die allgemeine Theorie der Intentionalität geht davon aus, dass als intentionale Subjekte bewusste, denkende und handelnde Individuen fungieren. Zum Teil geht diese für die Theorie kollektiver Intentionalität nicht ganz folgenlose methodologische Orientierung auf den cartesischen Ursprung der neuzeitlichen Philosophie des Geistes zurück, womit die »Meditation« über die eigenen inneren Zustände eines Individuums und die Beziehung zu seiner Außenwelt zum Ausgangspunkt aller weiteren Analysen wird.¹¹ Als intentionaler Zustand ist beispielsweise die Überzeugung, dass Berlin in Deutschland liegt, zwangsläufig *jemandes* Überzeugung. Dies erfordert jedoch nicht, dass einem intentionalen Subjekt, welches diese Überzeugung hat, ständig bewusst sein muss, dass es sie hat; anders als der Akt der Bezugnahme setzt das grundsätzliche Haben einer intentionalen Einstellung also kein je aktuelles Bewusstsein von ihr voraus. In diesem Sinn gibt es der philosophi-

¹¹ Vgl. Descartes (1993 [1641]); Perler (1996); Chalmers (2002).

schen Mehrheitsmeinung zufolge, der wir uns anschließen, durchaus »unbewusste« intentionale Zustände (die Überzeugung, dass Berlin in Deutschland liegt, hat man auch dann, wenn man gerade nicht an Berlin oder an Deutschland denkt). Viele Philosophen gehen aber davon aus, dass alle intentionalen Zustände dem Bewusstsein prinzipiell zugänglich sein müssen.

Nach Meinung der meisten Philosophen sind umgekehrt auch nicht alle bewussten Zustände intentional – der Begriff geistiger Zustände umfasst demgemäß drei Kategorien: Zustände, die sowohl intentional als auch bewusst sind, nichtbewusste intentionale Zustände sowie nichtintentionale Bewusstseinszustände. Paradigmatisch für die letzte Kategorie sind die Stimmungen. Als nichtintentional sind solche Zustände dadurch ausgezeichnet, dass sie kein intentionales *Objekt* bzw. keinen *Gehalt* haben. Mit Blick auf den Gehalt ist eine Unterscheidung anzuführen, welche die relationale Struktur von Intentionalität präziser zu fassen erlaubt: die Unterscheidung zwischen intentionalem Gehalt und intentionalem Bezugsobjekt, die auch als Unterscheidung zwischen *engem* und *weitem* (intentionalem) Gehalt bekannt ist (bzw. in der Phänomenologie als Unterschied zwischen intentionalem und realem Objekt gefasst wird). Mit ihr werden, mit besonderem Blick auf kognitive intentionale Zustände und die zugehörigen berichtenden Aussagesätze, die Fälle irrtümlicher und erfolgreicher Bezugnahme unterscheidbar: Ödipus will Iokaste heiraten, nicht seine Mutter; das intentionale Objekt seines Heiratswunsches ist Iokaste, das reale eine Frau, die seine Mutter ist. Enger Gehalt wird dabei so aufgefasst, dass er unabhängig von der Umgebung des intentionalen Subjekts bestimmt ist, während weiter Gehalt nicht nur von Merkmalen des intentionalen Subjekts, sondern auch von Merkmalen der Umgebung des intentionalen Subjekts abhängig ist.¹² Letzteren Unterschied bezeichnet man auch als den Unterschied zwischen intrinsischen und extrinsischen Merkmalen bzw. Eigenschaften. Nehmen wir als Beispiel Antons Überzeugung, dass Wasser unter normalen Druckverhältnissen bei 20° C flüssig ist: Fasst man den Gehalt dieser Überzeugung als eng auf, so sind allein Antons intrinsische Eigenschaften für die Bestimmung dieses Gehalts entscheidend; fasst man den Gehalt von Antons Überzeugung als weit auf, so sind auch außerhalb

¹² Vgl. Segal (2000).

Antons liegende Fakten, etwa die molekulare Struktur von Wasser, für den Gehalt der Überzeugung konstitutiv.

Die Unterscheidung zwischen engem und weitem Gehalt ist Ausdruck der Gegenüberstellung der geisttheoretischen Positionen des *Internalismus* und des *Externalismus*. Internalisten und Externalisten sind sich über die Beschaffenheit und die Bestimmung mentaler Zustände uneins: Während Ersterer meinen, mentale Zustände seien allein unter Rekurs auf intrinsische Eigenschaften des jeweiligen Subjekts dieser Zustände bestimmbar, vertreten Letztere die Auffassung, dass die Bestimmung mentaler Zustände einschließlich ihres Gehalts den Rekurs auf extrinsische Eigenschaften des Subjekts erfordert. Dieses außerhalb des jeweiligen Trägers mentaler Zustände Liegende können physische oder soziale Tatsachen sein, weshalb man zwischen physikalischem und sozialem Externalismus unterscheidet. Auch wenn die Debatte über kollektive Intentionalität bisher nicht explizit Teil der Diskussion über die Bestimmung mentaler Zustände ist, scheinen die jeweils verhandelten Probleme nicht unabhängig voneinander zu sein. Denn wenn wir zum Beispiel angeben wollen, wie die für einen gemeinsamen Spaziergang zweier Fußgänger leitende Absicht zu bestimmen ist, werden wir uns wenigstens indirekt auch dazu äußern müssen, wie die zugehörigen Absichten und Überzeugungen der Fußgänger für sich betrachtet beschaffen sind. Und es scheint, als liefere die Vernetzung individueller Absichten im gemeinsamen Handeln, wie sie verschiedentlich diskutiert wird, eine weitere Stützung für die mehrheitlich favorisierte Position des Externalismus. Gleichwohl findet sich mit John R. Searle einer der profiliertesten Autoren in der Debatte über kollektive Intentionalität, der seine Analyse der Intentionalität gemeinsamen Handelns vor dem Hintergrund bzw. unter der Maßgabe eines geisttheoretischen (und semantischen) Internalismus entwickelt.¹³

Als drittes Bestimmungsstück neben Subjekt und Gehalt sind intentionale Zustände dadurch definiert, dass sie einen *Modus* haben. Der Modus ist die *Weise*, in welcher der intentionale Zustand eines Subjekts auf seinen Gehalt bzw. sein Objekt bezogen ist. Es macht einen Unterschied, ob Anton *hofft*, dass es morgen regnet, oder ob er

¹³ Vgl. Searle (1990, in diesem Band Beitrag 2, sowie 1991 und 1997); dazu Meijers (1994, 2003, in diesem Band Beitrag 13) und Schmid (2003, in diesem Band Beitrag 12).

fürchtet, dass es morgen regnet – obwohl Subjekt und Gehalt der beiden intentionalen Zustände dieselben sind. Der Unterschied ist der Modus: Hoffen und fürchten sind verschiedene Modi intentionaler Bezugnahme; weitere Beispiele sind überzeugt sein, wünschen, vorhaben, bezweifeln usw. Die Klassifikation und die Analyse der Modi spielen im Studium intentionaler Zustände eine zentrale Rolle. Die Modi lassen sich in drei Klassen (bzw. Grundmodi) einteilen: Man unterscheidet demgemäß zwischen *kognitiver*, *konativer* und *affektiver* Intentionalität. Kognitive Intentionalität umfasst dabei diejenigen Einstellungen und Prozesse, die auf Erkenntnis von und Wissen über die jeweiligen Sachverhalte abzielen, auf die sie bezogen sind. Zur konativen Intentionalität zählen Einstellungen, die Ausdruck eines Bestrebens sind. In die Kategorie der affektiven Intentionalität fallen schließlich alle die Zustände, Einstellungen und Haltungen, die eine emotionale Bewertung des Bezugsgegenstandes mitführen. Zum Beispiel repräsentiert die auf Wahrnehmung basierende Überzeugung, dort vor dem Fenster einen Baum zu sehen, den ersten, der Wunsch, am Abend Sport zu treiben, den zweiten und die Furcht vor dem Kampfhund des Nachbarn den dritten Modus intentionaler Bezugnahme. Überzeugung und Zweifel sind Modi kognitiver Intentionalität, Wünschen und Beabsichtigen sind Modi konativer Intentionalität, und Furcht, Ärger oder Freude sind Modi affektiver Intentionalität.

Was unterscheidet diese drei Grundmodi voneinander? Zwar sind *per definitionem* alle intentionalen Zustände auf ihren Gehalt gerichtet; aber die *Art* dieser Bezugnahme ist je nach Grundmodus eine andere. Die Bezugnahme hat je nach Grundmodus eine andere *Ausrichtung* oder, mit dem mittlerweile gebräuchlichen Ausdruck gesagt: eine andere *Passungsrichtung*. Kognitive intentionale Zustände sind durch die Geist-auf-Welt-Passungsrichtung gekennzeichnet, während konative Zustände die Welt-auf-Geist-Passungsrichtung aufweisen.¹⁴ G. E. M. Anscombe hat diesen Unterschied folgendermaßen illustriert:¹⁵ Angenommen, ein Mann wird beim Einkaufen von einer Privatdetektivin beobachtet; er hat einen Einkaufszettel, mit dessen Hilfe er nach und nach seinen Einkaufswagen füllt; sie hingegen vermerkt die Gegenstände, die er in seinen Wagen legt, auf einer Liste in ihrem Notizbuch. Die Listen stimmen, so wollen wir

¹⁴ Vgl. Anscombe (1986) und Searle (1991).

¹⁵ Vgl. Anscombe (1986, § 32).

ferner annehmen, am Ende des Einkaufs überein, doch ist ihre Funktion hinsichtlich der eingekauften Gegenstände grundverschieden. Der Mann hat eine Liste, an die er den Inhalt seines Einkaufswagens anpasst, die Detektivin erstellt eine Liste, die sie dem Inhalt seines Einkaufswagens anpasst. Unterstellt man, dass der Mann alle Artikel auf seiner Liste gefunden und die Detektivin sie alle korrekt verzeichnet hat, und betrachtet die beiden Listen jeweils als geistige Zustände, so ergibt sich der zu illustrierende Unterschied folgendermaßen: Während die Liste des Mannes eine Welt-auf-Geist-Passungsrichtung hat (er hat ja die Welt, das heißt seinen Einkaufskorb, dem Geist, das heißt seiner Liste angepasst), kommt der Liste der Detektivin die Rolle von kognitiven Einstellungen mit der Geist-auf-Welt-Passungsrichtung zu (der Geist, das heißt die Liste, richtet sich hier umgekehrt nach der Welt, das heißt dem Einkaufskorb). Demnach bedeutet eine Absicht zu haben, allgemein ausgedrückt, die Welt dem aktuellen Geisteszustand anpassen zu wollen, und eine Überzeugung zu haben bedeutet, zu versuchen, den Geisteszustand an die Welt anzupassen. Beides kann fehlschlagen, indem Handlungsziele nicht erreicht werden oder Überzeugungen sich als falsch erweisen – intentionale Zustände haben *Erfüllungsbedingungen*, die sie auf je für ihren Typ charakteristische Weise erreichen oder verfehlen können. Mit Blick auf das Einkaufsbeispiel hieße dies, dass es entweder dem Mann misslingt, alle Artikel zu finden und damit den Wageninhalt seiner Liste anzupassen, oder dass der Detektivin beim Verzeichnen des Wageninhalts Fehler unterlaufen, sodass der Wageninhalt und ihre Liste nicht übereinstimmen. In beiden Fällen würden die Erfüllungsbedingungen nicht erreicht.

Was ist aber mit der dritten Klasse intentionaler Zustände? Affektive intentionale Zustände scheinen sich dieser Einteilung der Passungsrichtung gemäß nicht eindeutig zu fügen. Denn anders als bei kognitiven und konativen Einstellungen, die wahr sein bzw. wahr gemacht werden können, kann man für die verschiedenen Spielarten affektiver Einstellungen nicht grundsätzlich angeben, unter welchen Bedingungen sie erfüllt sind.

Eine Methode, die Struktur intentionaler Einstellungen zu explizieren, besteht darin, sie als Aussagesätze zu betrachten. So lässt sich beispielsweise der Gedanke, es regne aktuell, in die Form »ich denke, dass es regnet« bringen. Allgemein steht in der Form »ich denke, dass *p*« die Variable *p* für eine Proposition, einen wahrheitsfähigen Satz,

weshalb intentionale Einstellungen, die sich derart ausdrücken lassen und deren Gehalt als wahr oder falsch bezeichnet werden kann, auch als propositionale Einstellungen bezeichnet werden. Daran ist für unsere Zwecke einerseits der Verbalisierungsmodus »ich denke« hervorzuheben, der Ausdruck der Orientierung an den intentionalen Zuständen von (einzelnen) Individuen ist. Andererseits ist darauf hinzuweisen, dass die Betrachtung intentionaler Zustände als propositionale Einstellungen Ausdruck der Verknüpfung geistphilosophischer und sprachphilosophischer Erkenntnisinteressen und -methoden ist, wie sie insbesondere in der analytischen *philosophy of mind* häufig anzutreffen ist. Allerdings ist umstritten, ob alle Arten von intentionalen Einstellungen propositional verfasst sind; Gegner der Behauptung, alle intentionalen Einstellungen seien propositional, führen an, dass Emotionen wie Liebe und Hass auf konkrete Einzeldinge bezogen sind, dass Begehren nichtpropositionalen Gehalt hat oder dass das Phänomen, an etwas zu denken, auch nicht immer propositional expliziert werden kann.¹⁶

Je nach Erkenntnisinteresse, und das heißt je nach Zuordnung zu einer Teildisziplin der Philosophie, unterscheidet sich auch die Methode des Studiums der Intentionalität. Grundlegend stehen sich hier bei der Intentionalitätsanalyse zwei Perspektiven gegenüber: die Beobachter- bzw. Berichtsperspektive einerseits und die Teilnehmer- bzw. Vollzugsperspektive andererseits.¹⁷ Für das Studium menschlichen Handelns bedeutet die Einnahme der erstgenannten Perspektive, von einem externen Standpunkt aus Handelnden diejenigen intentionalen Zustände zuzuschreiben, die das jeweilige Handeln als Ausdruck bestimmter Wünsche und Überzeugungen bzw. als Verfolgung daraus abgeleiteter Absichten und Ziele begreiflich machen. Die hierfür charakteristische epistemische Operation ist die Beobachtung, ihre semantische Form ist die des Berichts. Prominent ist diese Herangehensweise an das Phänomen der Intentionalität besonders durch die Arbeiten Daniel Dennetts geworden.¹⁸ Demgegenüber wird aus der Teilnehmer- bzw. Vollzugsperspektive Intentionalität und insbesondere die Absichtlichkeit von Handlungen grundsätzlich nicht auf der Basis von externen Beobachtungen und Zuschreibungen, sondern ausgehend vom inneren Erleben des je-

¹⁶ Vgl. Crane (2003).

¹⁷ Vgl. Gethmann (2007) und Quante (2007).

¹⁸ Vgl. Dennett (1989).

weiligen intentionalen Subjekts untersucht. Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, wie es jeweils für das Subjekt ist, in einem bestimmten intentionalen Zustand zu sein. Ausdruck und Anhaltspunkt dieser Perspektive sind Sätze in der ersten Person, die entweder in ersterpersönlicher Form geäußert oder derart zugeschrieben werden. Die letztere, methodologische Differenzierung ist bisher mit Blick auf die Debatte über kollektive Intentionalität nicht thematisiert worden, doch mag sie helfen, die leitenden Interessen sowie die impliziten theoretischen Annahmen der Autoren zu bestimmen. Sie liegt parallel zu der in der Philosophie der Sozialwissenschaften klassischen Gegenüberstellung von *Erklären* und *Verstehen* als Grundlagen handlungs- und sozialtheoretischer Forschung. Ein Überblick über neuere Ansätze in diesen Bereichen zeigt allerdings, dass besonders in den an naturwissenschaftlichen Methoden orientierten Forscherkreisen sowie in der zeitgenössischen Systemtheorie die Beobachterperspektive und das Erkenntnisziel der Erklärung vorherrschend sind. Die Übernahme der Teilnehmerperspektive und die Verstehensorientierung bilden jedoch, nicht zuletzt aufgrund der gewollten Anschlussfähigkeit an Fragen bezüglich der Normativität des Sozialen, seit den Anfängen der Handlungs- und Sozialtheorie den Kern der großen Mehrheit der hier anknüpfenden Forschungsprogramme.

(b) Die Analyse der Struktur intentionaler Einstellungen bzw. der Struktur von Intentionalität überhaupt ist das Kernstück jeder Untersuchung der Bezugnahme geistiger Wesen auf die Welt, in der sie leben. Die durch Intentionalität gekennzeichneten kognitiven Prozesse, affektive Reaktionen und Beziehungen sowie zielgerichtete Tätigkeit sind allesamt wesentlich für die Existenz denkender, handelnder und fühlender Wesen. Allerdings ist fraglich, ob der hier in Grundzügen vorgestellte begriffliche Apparat ausreicht, um alle Arten von Intentionalitätsphänomenen zu erfassen. Die in diesem Band versammelten Autoren sind, wie bereits erwähnt, sich grundsätzlich darin einig, dass eine Vielzahl sozialer Phänomene durch das Vorliegen einer besonderen Form der Intentionalität gekennzeichnet ist, deren Analyse eine Modifikation der begrifflichen Grundlagen erfordert. Insbesondere scheinen Phänomene, für die das intentionale Zusammenspiel mehrerer intentionaler Subjekte wesentlich ist – *kollektive* Phänomene – eine von individueller Intentionalität

unterscheidbare Form von Intentionalität aufzuweisen – *kollektive* Intentionalität. Für die überwältigende Zahl sozialer Phänomene gilt, dass sie wenigstens zum Teil durch geteilte intentionale Einstellungen der Beteiligten, durch gemeinsame Handlungsabsichten, geteilte Überzeugungen oder Gefühle konstituiert sind. Gemeinsame Aktivitäten wie Spaziergänge, Tangotänze oder Kartenspiele etwa, aber auch die Praxis, Papierstreifen mit einer bestimmten Prägung als Geld anzuerkennen und zu benutzen, oder kollektive Emotionen wie Freude oder Trauer basieren auf geteilter Intentionalität.

Wie aber ist kollektive Intentionalität, wie sind kollektiv geteilte intentionale Einstellungen wie Absichten, Überzeugungen und Gefühle zu analysieren? Was genau ist es, das kollektive Intentionalität gegenüber individueller Intentionalität auszeichnet?

Zum Zweck einer systematischen Skizze der Optionen zur Beantwortung dieser Fragen möchten wir hier nicht einzelne Antwortvorschläge nennen und kategorisieren, sondern anhand der im vorangegangenen Absatz angegebenen Strukturelemente zeigen, wie kollektive intentionale Einstellungen untersucht werden können. Übersichten über die Ansatzpunkte der in diesem Band zu Wort kommenden Hauptvertreter der Theorie kollektiver Intentionalität werden in separaten Einführungen zu den Hauptabschnitten (Teil I bis IV) dieses Bandes gegeben; wir konzentrieren uns hier darauf, wie Subjekt, Modus und Gehalt kollektiver intentionaler Einstellungen analysiert werden können. Die dabei zugrunde liegende Frage ist, wie der systematische Ort der Kollektivität in Analysen kollektiver Intentionalität zu bestimmen sei. Sie ist auf das intentionale Subjekt, den Bezugs- und den Verbalisierungsmodus der jeweiligen intentionalen Einstellung sowie auf Struktur und Status des Gehalts der jeweiligen Einstellung gemünzt.

Der Reihe nach. Die Frage nach dem Subjekt einer intentionalen Einstellung stellt sich für die Theorie der Intentionalität auf besonders interessante Weise, wenn man Phänomene wie gemeinsames Spaziergehen oder die Willensäußerung eines Kollektivs – etwa das Bestreben der Regierung, das Hochschulsystem zu reformieren – in den Blick nimmt. Wessen Absicht ist es, die dem gemeinsamen Spaziergang von Anna und Berta zugrunde liegt? Und wer ist im Regierungsbeispiel das Subjekt dieser konkreten Reformabsicht? Diese Fragen machen den engen Zusammenhang zwischen geist-theoretischen und sozialontologischen Implikationen der Theorie

kollektiver Intentionalität deutlich, da gleichermaßen der Status von Intentionen und der Status bzw. die Konstitution der Subjekte dieser Intentionen bestimmt werden müssen.

Die erste von drei Optionen besteht in der prominent von Sellars und Searle vertretenen Position, der gemäß isoliert betrachtete Individuen Subjekte kollektiver Absichten sind. Dieser Auffassung nach werden kollektive Absichten, gleichgültig wie sie im Einzelnen und hinsichtlich der nachfolgenden Elemente analysiert werden, im vollen Sinn von jedem der beteiligten Individuen gehabt. Auf das Spaziergangsbeispiel bezogen motiviert diese Auffassung den Vorschlag, dass z. B. Anna die irreduzible Absicht »wir beabsichtigen spazieren zu gehen« hat, die ihren Beitrag zur entsprechenden Handlung bestimmt. Dabei ist das Ausbilden und Haben dieser Absicht von nichts anderem als Annas internen Zuständen und Haltungen abhängig. Die zweite Option besteht in der Auffassung, dass die beteiligten Individuen gemeinsam, indem sie im Beabsichtigen aufeinander bezogen sind, Subjekt der kollektiven Absicht sind. Weder Anna noch Berta sind demnach je für sich in vollständiger Weise Träger der kollektiven Absicht, gemeinsam spazieren zu gehen, sondern sie sind es beide kraft ihrer wechselseitigen Beziehung als gemeinsam Handelnde. Damit wird – im Unterschied zur dritten Option – nicht behauptet, dass die zueinander in derartiger Beziehung stehenden Individuen ein kollektives Subjekt der Absicht bildeten, sondern lediglich, dass das individuelle Beabsichtigen der Beteiligten aufeinander bezogen und miteinander verschränkt sei. Die dritte Auffassung besagt demgegenüber, dass das durch Individuen konstituierte Kollektiv und nicht die Individuen – für sich oder in Relation zueinander – Träger der kollektiven Absicht sind. Nicht die Regierungsmitglieder, sondern die Regierung selbst wird demzufolge als Subjekt der Reformabsicht betrachtet. Schlicht formuliert lautet die Frage nach dem Subjekt kollektiver Absichten, in deren Beantwortung sich diese drei Auffassungen voneinander unterscheiden: Brauchen kollektive Absichten ein kollektives Subjekt, brauchen sie eine Form von Vernetzung individueller Subjekte, oder reichen schon vereinzelt Subjekte, solange sie nur Intentionalität eines besonderen, »wir«-haften Typs haben?

Hinsichtlich des Bezugsmodus – der in die Grundmodi kognitiver, konativer und affektiver Intentionalität unterteilt wird – ergeben sich durch kollektive Phänomene folgende beiden Fragen: Wel-

che Modi können sowohl individuell als auch kollektiv instantiiert werden? Gibt es genuin kollektive Bezugsmodi? Einigen Autoren dieses Bandes folgend, konzentrieren wir uns an dieser Stelle auf einen Unterschied im Bezugsmodus, der sich beispielsweise zwischen den Absichten von Individuen ergibt, je nachdem, ob sie allein handeln und ihre persönlichen Ziele verfolgen oder ob sie gemeinsam mit anderen kollektive Ziele verfolgen. Diese Differenz erschöpft sich nicht in der Differenz zwischen »ich beabsichtige...« und »wir beabsichtigen...«, sondern betrifft den Charakter des Beabsichtigens, der sich in den beiden genannten Situationen, der eigensinnigen und der sozial orientierten, zeigt. Es ist vorgeschlagen worden, an dieser systematischen Stelle zwischen Absichten im *Ich-Modus* und Absichten im *Wir-Modus* zu unterscheiden.¹⁹ Diesem Vorschlag gemäß lassen sich insbesondere im *Wir-Modus* stehende Absichten durch Aussagen der Form »ich wir-beabsichtige x« zum Ausdruck bringen.

Die Unterscheidung zwischen einem Einstellungsmodus, der für das Verfolgen persönlicher Ziele charakteristisch ist, und einem Modus, der mit wechselseitigen Erwartungen und sozialen Bindungen einhergeht, betrifft nicht nur Absichten. Der Ausdruck der »Wir-Einstellung«, den Raimo Tuomela in den Mittelpunkt seiner Analysen stellt, umfasst außer Absichten insbesondere auch Überzeugungen und Annahmen.

Kommen wir damit zum dritten und letzten Bestimmungsstück intentionaler Zustände, dem Gehalt. Inwiefern kann die Gemeinsamkeit kollektiver intentionaler Zustände eine Sache des Gehalts sein? Im Gehalt einer kollektiven Handlungsabsicht wird, wie bei individuellen Handlungsabsichten auch, der jeweilige Handlungstyp angegeben, der vollzogen werden soll bzw. gerade vollzogen wird. Wenn im Falle einer individuellen Handlung beispielsweise Anton beabsichtigt, sich ein Buch zu kaufen, so ist seine Absicht auf sein Handeln, den Kauf eines Buches, gerichtet. Fraglich ist, wie diese Struktur auf den Fall gemeinsamen Handelns zu übertragen ist. Damit nämlich überhaupt davon die Rede sein kann, dass ein kollektives Tun ein Fall absichtlichen gemeinsamen Handelns ist, muss erläutert werden, wie dieses gemeinsame Handeln von den Beteiligten beabsichtigt wird. Ist es aber sinnvoll zu behaupten, dass die

19 Vgl. insbesondere Tuomela (2003b und 2006).

beteiligten Individuen jeweils den gemeinsamen Spaziergang beabsichtigen? Oder ist es nicht dem Begriff der Handlungsabsicht vielmehr systematisch eingeschrieben, dass er nur auf das *je eigene* Handeln gerichtet sein kann?²⁰ Bedeutete ein Plädoyer für die Option, dass gemeinsam Handelnde gewissermaßen (auch) das Handeln anderer Beteiligter beabsichtigen können, nicht eine Beschneidung oder gar die Verabschiedung der intentionalen Autonomie von Individuen?²¹

In diesen Fragen spiegeln sich die umstrittenen Optionen der Analyse des Gehalts kollektiver intentionaler Einstellungen. Allerdings ist deren Gestalt nicht von den Antworten auf die Fragen zu trennen, wer oder was das Subjekt solcher Einstellungen ist und in welchem Modus diese Einstellungen gehabt werden. Wer zum Beispiel zulässt, dass mehrere Individuen gemeinsam Träger von Handlungsabsichten sein können – etwa kraft der Beziehungen, in denen sie zueinander stehen –, der mag auch vorschlagen, dass im Gehalt der jeweiligen Einstellungen die gemeinsame Handlung in der Form »... dass wir...« angeführt wird. Wer aber meint, dass nur Individuen Subjekte von Absichten sein können und diese Absichten sich auch nur auf ihre je eigenen Handlungen beziehen können, der muss erklären, wie die für gemeinsames Handeln notwendige Abstimmung zwischen den Beteiligten vonstattengeht. Die Zwischenposition, der gemäß sich die Absichten von Individuen nicht bloß auf ihre eigenen Handlungen, sondern auch auf die Handlungen anderer beziehen können, provoziert die bereits angedeutete Reaktion, damit werde entweder die Bedeutung von »Absicht« überdehnt oder aber die intentionale Autonomie von Individuen und mithin eine Grundüberzeugung neuzzeitlicher Geisttheorie preisgegeben.

Im Überblick lässt sich sagen, dass Subjekt, Modus und Gehalt – mithin die drei entscheidenden Bestimmungsstücke von Intentionalität – allesamt plausible Kandidaten für die Antwort auf die Frage sind, was es denn ist, was an kollektiver Intentionalität kollektiv ist. Alle Antworten sind aber auch – wie die Diskussionen in diesem Band eindrücklich belegen – mit Einwänden konfrontiert. Und die Sachlage wird sogar noch komplizierter, wenn man einräumt, dass es hinsichtlich der genannten Bestimmungselemente unterschiedliche Arten von Kollektivität gibt und dass die Elemente einer Theorie

20 Vgl. z. B. Baier (1970).

21 Vgl. Schmid (2008).

kollektiver Intentionalität auf wiederum sehr komplexe Weise voneinander abhängig sind. Es ist gerade der letztere Punkt, an dem die systematische Kohärenz eines Analyseansatzes hängt. Es ist eine der Herausforderungen an den Leser der Beiträge dieses Bandes, die einzelnen Ansätze nach diesem Maßstab zu beurteilen. Wir wollen uns im nachfolgenden Abschnitt allerdings darauf beschränken, anstelle des Blicks auf das große Theorieganze einige der Probleme in den Grundzügen zu erläutern, die für die Diskussionen über kollektive Intentionalität zentral sind oder die speziell durch kollektive Phänomene aufgeworfen werden.

(c) Wie die allgemeine Theorie der Intentionalität bewegt sich auch die Theorie kollektiver Intentionalität zwischen verschiedenen philosophischen Teildisziplinen. Zwangsläufig finden sich Spielarten »klassischer« Probleme derjenigen Disziplinen, auf denen die Theorie kollektiver Intentionalität aufbaut, auch in den Hauptdiskussionen in diesem Gebiet wieder: das Problem der Bestimmung des Status und der Realisierung intentionaler Zustände und Prozesse; das Problem der Reduktion bzw. der Reduzierbarkeit von Aussagen über kollektive Phänomene auf Aussagen über individuelle Phänomene sowie das Problem der Normativität intersubjektiver Beziehungen. Zu diesen altbekannten gesellen sich neuerdings spezifische, durch kollektive Phänomene aufgeworfene Probleme, die wir im Anschluss skizzieren.

(1) Das erstgenannte Problem, das die Individuation intentionaler Einstellungen betrifft, hängt eng mit der Bestimmung des Subjekts kollektiver intentionaler Einstellungen zusammen. Es erfordert eine Antwort auf die Frage, ob die für bestimmte Phänomene charakteristischen intentionalen Einstellungen allein durch interne Merkmale eines (einzelnen) Individuums bestimmt werden können oder ob zu ihrer Bestimmung auf außerhalb des Individuums liegende Sachverhalte, etwa auf andere Individuen und deren intentionale Einstellungen, zu rekurrieren ist. Anzuknüpfen ist hier an die aus der *philosophy of mind* bekannte Kontroverse über die Individuation mentalen Gehalts, in welcher sich grundsätzlich internalistische und externalistische Positionen gegenüberstehen. Internalisten behaupten, dass intentionale Einstellungen nur von Zuständen des individuellen Subjekts, dessen Einstellungen sie sind, abhängig sind. Was etwa Annas Überzeugung, dass da ein Glas Wasser vor ihr stehe, aus-

macht, ist demnach durch nichts anderes als ihre aktuellen physischen und mentalen Zustände bestimmt. Externalisten bestreiten dies und behaupten, dass der Gehalt wenigstens einiger mentaler Zustände auch durch Zustände oder Sachverhalte bestimmt ist, die außerhalb des intentionalen Subjekts liegen.²²

Offenkundig ist für diesen letztgenannten Streit zum einen die bereits erwähnte nähere Bestimmung des intentionalen Gehalts als propositional oder nichtpropositional einschlägig. Wer nämlich zugesteht, dass es intentionale Einstellungen gibt, die propositional verfasst sind, der muss auch eine Erklärung dafür haben, welchen Charakter die Begriffe haben, mit deren Hilfe die jeweiligen Propositionen zum Ausdruck gebracht werden. Werden Sprache und, *a fortiori*, Begriffe so aufgefasst, dass sie durch bestimmte soziale Praktiken bestimmt werden, scheint mit Blick auf die Konzeption von Propositionen eine Vorentscheidung zugunsten des Externalismus getroffen. Wenigstens scheint die Beweislast in dieser Frage bei denjenigen zu liegen, die eine konsequent internalistische Theorie intentionaler Einstellungen verteidigen wollen. Zum anderen wird der von Internalisten vorgebrachte Vorschlag diskutiert, dass mentale Zustände doch vollständig durch intrinsische Eigenschaften ihres Trägers bestimmt sein müssten, weil sie ursächlich für seine Handlungen sind. Auch diese Behauptung ist hinsichtlich der zugrunde liegenden Konzeptionen der Beziehung zwischen mentalen Zuständen und Gehirnzuständen sowie mentaler Verursachung sehr voraussetzungsreich; dabei ist aber nicht eindeutig, ob es mit diesem Verweis auf die spezifische Verursachung von Handlungen tatsächlich gelingt, dem Externalisten die Beweislast aufzubürden.

Für die Theorie kollektiver Intentionalität ist die Position, die man hinsichtlich der Gegenüberstellung von Internalismus und Externalismus einnimmt, in zumindest zwei Hinsichten folgenreich: Wenigstens *prima facie* bedeutet die Stellungnahme für den Internalismus eine Vorentscheidung hinsichtlich der Frage nach dem Subjekt kollektiver intentionaler Einstellungen. Jemand, der bezüglich der Individuation mentaler Zustände eine internalistische Position bezieht, scheint auf die Behauptung festgelegt zu sein, dass auch die für kollektive Phänomene charakteristischen Einstellungen nichts anderes als Einstellungen einzelner Individuen sind. Die Auf-

22 Zu dieser Debatte vgl. besonders Putnam (1975) und Burge (1979).

fassung, dass aufeinander bezogene Individuen oder gar Kollektive als solche Subjekte intentionaler Einstellungen sein können, scheint demgegenüber nicht mit einer internalistischen Position vereinbar zu sein.

Es scheint intuitiv plausibel, anzunehmen, dass Individuen in bestimmten Beziehungen zueinander stehen müssen, um intentionale Einstellungen teilen zu können (unabhängig von der Frage, ob diese Beziehungen die Konstitution eines kollektiven Subjekts beinhalten oder nicht). Beziehungen gehen aber *per definitionem* über die internen Zustände individueller Subjekte hinaus. Nimmt man die Adäquatheit der Beschreibung und Erklärung der Intentionalität kollektiver Phänomene an die Intuition zum Maßstab, mag dies als Stützung des Grundgedankens des Externalismus gedeutet werden – unabhängig von der Frage, ob hinsichtlich *individueller* intentionaler Zustände eine internalistische Position bezogen oder die externalistische Mehrheitsmeinung für richtig gehalten wird.

(II) Eine Weise, etwas Rätselhaftes oder Unverständenes zu erklären, besteht darin, es auf etwas Bekanntes zu *reduzieren*.²³ Reduktion heißt nicht Elimination: Es wird nicht bestritten, dass es da etwas gibt, was zu erklären ist, aber es wird behauptet, dass man es aus Bekanntem voll und ganz erklären kann. In der Analyse kollektiver Intentionalität ist es die Intentionalität von Individuen, die die Rolle dieses Bekanntens spielen. Die Frage, ob kollektive Intentionalität auf individuelle Intentionalität reduziert werden kann, stellt sich in der Theorie kollektiver Intentionalität hinsichtlich verschiedener der genannten Merkmale intentionaler Einstellungen. Auf die Fragen nach der Bestimmung des Subjekts kollektiver intentionaler Einstellungen, nach dem Modus solcher Einstellungen sowie nach ihrem Gehalt können reduktionistische oder antireduktionistische Antworten gegeben werden. Es handelt sich dabei jedoch um unterschiedliche Arten von Reduktion, die lediglich strukturelle Gemeinsamkeiten haben.

So handelt es sich zum Beispiel um eine ontologische Reduktionsthese, wenn behauptet wird, nicht Kollektive seien Subjekte intentionaler Einstellungen, sondern lediglich Individuen, die in bestimmten Beziehungen zueinander stehen. Dieser reduktionisti-

²³ Vgl. dazu etwa die Debatte zwischen Harold Kincaid (1986 und 1990) und Raimo Tuomela (1990).

sehen Auffassung zufolge referiert beispielsweise das Subjekt der Aussage »die Regierung will die Ausgaben für Bildung und Forschung erhöhen« nicht auf eine überindividuelle Entität, sondern diese vermeintliche Referenz lässt sich gewissermaßen ohne Rest auf Aussagen über die Regierungsmitglieder zurückführen. Antireduktionisten haben zur Widerlegung dieser Position zu zeigen, dass Kollektive wie Regierungen sogenannte irreduzible Merkmale aufweisen. Zu den meistdiskutierten Kandidaten für diese Merkmale zählen die Eigenschaften, trotz Veränderungen in der konkreten Zusammensetzung der Mitgliedschaft fortzubestehen und Entscheidungsverfahren zu praktizieren, die den Entscheidungen eines Kollektivs über die Zeit hinweg ein für Akteure typisches Maß an Konsistenz verleihen.

Das nächstgenannte Reduktionsproblem prägt die Debatte über kollektive Intentionalität, wie in Teil I des vorliegenden Bandes zu sehen, seit ihrem Beginn vor gut zwei Jahrzehnten. Es besteht in der Frage, ob Handlungsabsichten der Form »wir beabsichtigen...« auf eine Vielzahl von Absichten der Form »ich beabsichtige...« bzw. auf derlei in der ersten Person Singular wiedergegebene Absichten in Kombination mit wechselseitigen Überzeugungen reduzierbar sind. Stellt man diesen Streit als einen um die Reduzierbarkeit des Wir dar, so besagt die antireduktionistische Position, dass das Wir, das etwa für kollektive Handlungsabsichten oder kollektive Überzeugungen charakteristisch ist, ursprünglich ist. Die reduktionistische Gegenposition besteht in der Behauptung, dass solche Wir-Einstellungen aus Ich-Einstellungen zusammengesetzt sind. Allerdings wird neuerlich vorgebracht, dass der als Reduktion ausgelegte Vorschlag vielmehr als explikative Analyse zu verstehen sei.²⁴

Schließlich bietet auch die Analyse der Struktur des Gehalts kollektiver Handlungsabsichten Raum für Diskussionen über die Reduzierbarkeit der Bezugnahme auf kollektive Handlungen auf die Bezugnahme auf individuelle Handlungen. Anstatt also ihre Absichten auf den gemeinsamen Spaziergang zu richten, beabsichtigen Anna und Berta – dem Reduktionisten zufolge – je nur ihre eigenen Beitragshandlungen. Diese individuellen Beiträge begreifen sie demnach zwar als Teile eines interaktiven bzw. kooperativen Zusammenhangs, und sie mögen auch Überzeugungen hinsichtlich der

²⁴ Vgl. Tuomela (2005).

komplementären Beiträge der jeweils anderen bilden, doch wird behauptet, dass sich ihre Intentionalität in diesen individuellen bzw. Ich-Einstellungen erschöpft. Als antireduktionistisch kann man bezüglich dieser Analysen alle diejenigen Ansätze bezeichnen, welche die direkte Bezugnahme auf gemeinsame Handlungen als konstitutiven Teil kollektiver Absichten behandeln. Diese Position setzt nicht voraus, dass es ein kollektives intentionales Handlungssubjekt gibt, das seine Handlungen in kollektiver Form beabsichtigt; sie basieren vielmehr auf der Vorstellung, dass die gemeinsame Bezugnahme auf das gemeinsame Handeln gerade die wechselseitige Beziehung zwischen den Beteiligten erzeugt, die für das Gelingen solchen Handelns unabdingbar ist. Anna und Berta haben demzufolge das Geschehen nicht als zufällige Zusammenfügung von Individualhandlungen, sondern *als* ihr gemeinsames Handeln aufzufassen, damit es als solches erfolgreich sein kann.²⁵

(III) Das dritte, gewissermaßen in die Theorie kollektiver Intentionalität importierte Problem geht von der Frage aus, ob gemeinsame intentionale Einstellungen und insbesondere gemeinsames Handeln von normativen Erwartungen unter den Beteiligten begleitet werden. Kann man etwas gemeinsam mit anderen tun, wenn man bloß – rein kognitiv – »mit den anderen rechnet«, ohne irgendwie normativ »auf die anderen zu zählen«? Namhafte Philosophen der kollektiven Intentionalität charakterisieren die wechselseitigen Einstellungen, die zwischen den in kollektiven Konstellationen involvierten Individuen bestehen, als rein kognitive Einstellungen (Überzeugungen bzw. Wissen vom Beabsichtigen der anderen). Andere Autoren stellen dies infrage: Wenn Anna gemeinsam mit Berta unterwegs ist, dann *glaubt* Anna demzufolge nicht bloß, dass auch Berta gemeinsam zu spazieren beabsichtigt; sie geht auch davon aus, dass beide einander ihren jeweiligen Beitrag zum gemeinsamen Handeln *schulden*. Genau genommen impliziert diese Einrahmung des Problems sowohl die Frage, ob überhaupt normative Beziehungen zwischen gemeinsam Handelnden bestehen, als auch die Frage, ob etwaige normative Beziehungen grundlegend sind. Der hier verwendete Normativitätsbegriff reicht von der bindenden Kraft persönlicher Festlegungen auf bestimmte Handlungen – wie etwa in dem Fall, in dem Anton sich vornimmt, ein Buch zu kau-

²⁵ Vgl. Schweikard (2008).

fen – bis hin zu den Arten wechselseitiger Verpflichtungen, die durch Versprechen oder Verträge zustande kommen.

Zur Normativitätsfrage lässt sich der Standpunkt einnehmen, dass strukturell analog zu individuellen Handlungsabsichten auch kollektive Absichten nur dadurch Stabilität erlangen, dass sich die jeweilig Handelnden der beabsichtigten Handlung verschreiben.²⁶ Im Fall des gemeinsamen Spaziergangs impliziert dies zumindest, dass Anna und Berta zum einen nichts unternehmen, was ihr gemeinsames Handeln unmöglich macht – sie nehmen sich für die anberaumte Zeit zum Beispiel nichts anderes vor –, und dass sie sich zum anderen währenddessen so verhalten, dass die gemeinsame Handlung gelingt – keine von beiden kehrt einfach um oder rennt der anderen davon. Insofern also erzeugt gemeinsames Handeln eine Bindung zwischen den Beteiligten, die auf die jeweilige Handlung festgelegt sind. Eine stärkere Deutung fasst diese Bindung hingegen so auf, dass nicht nur das Gelingen der gemeinsamen Handlung von der Einhaltung bestimmter Normen abhängt, sondern dass zwischen gemeinsam Handelnden darüber hinaus wechselseitige Verpflichtungen bestehen.²⁷

(IV) Kommen wir nun zu den spezifischen Problemen der Theorie kollektiver Intentionalität. Sie weisen allesamt, aber auf unterschiedliche Art über die bisher im Vordergrund stehende Analyse kollektiver Handlungsabsichten hinaus und betreffen die oben bereits erwähnte Frage, welche Modi intentionaler Einstellungen geteilt werden können und welche Rolle diese Einstellungen spielen. Die Analyse gemeinsamer *kognitiver* Einstellungen ist dabei insofern eine notwendige Konsequenz der Analyse gemeinsamer Absichten, als die meisten Analysen gemeinsamer Absichten davon ausgehen, dass das Geteilte ihrer Absicht gemeinsames Wissen der Beteiligten sein muss. Daher ist es nicht überraschend, dass die Analyse geteilter kognitiver Einstellungen der Analyse gemeinsamer Absichten direkt auf dem Fuß folgte. Aber es gibt auch Forschungsinteressen am Thema kollektive Intentionalität, die nicht unmittelbar mit der Analyse gemeinsamer Absichten verbunden sind. Dies betrifft bislang vor allem folgende Modi intentionaler Einstellungen: Akzeptanz, Aufmerksamkeit und Affektivität. Zu jedem dieser Modi (bzw. der Struktur und Bedeutung ihres Geteilteins) folgen hier einige Bemerkungen.

²⁶ Vgl. Bratman (1999, Kap. 5-8).

²⁷ Vgl. Gilbert (1990 [in diesem Band Beitrag 5], 1996 und 2000).

Kollektive Akzeptanz: Außer Handlungsphänomenen wirft insbesondere der ontologische Status sozialer und institutioneller Tatsachen Probleme auf. Das vielleicht markanteste, bestimmt aber meistdiskutierte Beispiel stellt die soziale Institution des Geldes dar. Was ist es, fragt mit John Searle einer der Pioniere der Theorie kollektiver Intentionalität, das dazu berechtigt, Papierscheine aus bestimmtem Material und mit bestimmtem Aufdruck als Zahlungsmittel zu behandeln?

Searles auch über die Grenzen der Sozialontologie und der philosophischen Sozialtheorie hinaus rezipierter Vorschlag besagt, dass dieses bestimmte Papier im Wesentlichen dadurch zu Geld wird, dass es für Geld gehalten und als solches behandelt wird. Unserer Praxis, Papierscheine und sogar Codierungen auf Magnetstreifen als Geld zu behandeln, liegt letztlich zugrunde, dass innerhalb einer Gemeinschaft kollektiv eine Regel anerkannt bzw. akzeptiert wird, der zufolge bestimmtes Papier unter bestimmten Bedingungen als Geld gilt. Damit ist eine Menge verschiedener Probleme angesprochen, von denen wir hier nur eins hervorheben möchten: die kollektive (kognitive) intentionale Einstellung, die meist als *kollektive Akzeptanz* bezeichnet wird. Mit Blick auf das Beispiel des Geldes lässt sich rasch vergegenwärtigen, an welcher systematischen Stelle die kollektive Akzeptanz einer sozialen Institution die für sie charakteristische, überaus folgenreiche Geltung verleiht. Damit ist aber die spezifische Struktur kollektiver Akzeptanz, etwa im Unterschied zu individueller Akzeptanz und zu anderen kognitiven intentionalen Einstellungen, noch nicht geklärt. Fraglich ist insbesondere, was bei kollektiver Akzeptanz den Gehalt dieser kollektiven intentionalen Einstellung ausmacht und was kollektive Akzeptanz für die Beteiligten impliziert.

Der erste Punkt ist mit Blick auf Diskussionen über die Beziehung zwischen Überzeugung und Akzeptanz als Modi kognitiver Bezugnahme deshalb interessant, weil – wie am Beispiel des Geldes deutlich wird – bei kollektiver Akzeptanz nicht bloß ein vorgegebener Sachverhalt angenommen oder abgelehnt wird. Über kognitive intentionale Einstellungen hatten wir einleitend schon gesagt, dass sie durch die Geist-auf-Welt-Passungsrichtung gekennzeichnet sind. Wenn kollektive Akzeptanz unter diese Klasse von Einstellungen fallen und dieses Merkmal haben soll, muss es bei dieser Form von Akzeptanz auch darum gehen, dass eine geistige Haltung einem

Zustand in der Welt angepasst wird. Gegen eine solche Analogisierung von Akzeptanz und Überzeugung spricht im Fall des Geldes, dass das entsprechende Papier ja gerade dadurch, dass es für Geld gehalten bzw. als solches kollektiv akzeptiert wird, zu Geld bzw. Geld ist. Wenn man dies noch prägnanter so beschreibt, dass kollektive Akzeptanz *konstitutiv* für die soziale Tatsache ist, dass bestimmte Papierstreifen als Geldscheine gelten, dann wird eindeutig, dass auch die Welt-auf-Geist-Passungsrichtung für diese Art intentionaler Einstellung charakteristisch ist. So ergibt sich bei näherer Betrachtung, dass kollektive Akzeptanz *qua* intentionale Einstellung beide genannten Passungsrichtungen aufweist: innerhalb einer Gemeinschaft wird die Geltung bestimmter Papierstreifen als Geld durch kollektive Akzeptanz zugleich aufgenommen und etabliert. Das letztgenannte Etablieren einer sozialen bzw. institutionellen Tatsache erfolgt gleichwohl nicht im Geist, sondern durch entsprechendes Handeln innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft.

Die hier anschließende Frage nach den Implikationen kollektiver Akzeptanz für die beteiligten Individuen führt wieder auf das Problem des normativen Charakters der Beziehungen zwischen den Individuen, die intentionale Einstellungen miteinander teilen. Selbstverständlich ist schon der Begriff der »Geltung«, der angewendet wird, um den durch kollektive Akzeptanz verliehenen Status von Papierstreifen als Geld zu bezeichnen, ein normativer Begriff, wie auch die Geltung von etwas als Geld normative Implikationen hat. Was genau bedeutet es aber für uns als Mitglieder einer Gemeinschaft, in der es Geld gibt, dass wir diese soziale Institution kollektiv akzeptieren? Auch in diesem Fall muss der Sinn von »kollektiv« darüber hinausgehen, dass von einer Menge von Individuen schlicht alle, aber unabhängig voneinander eine bestimmte Einstellung haben. Vielmehr muss die Einstellung, etwas *als* etwas zu akzeptieren, Papierstreifen als Geld etwa, *als kollektiv geteilte Einstellung* gehabt werden. Dies erfordert nicht nur in epistemischer Hinsicht das wechselseitige Wissen der Gemeinschaftsmitglieder, dass sie alle einen bestimmten Gehalt akzeptieren, sondern auch – in normativer Hinsicht –, dass man einander zu bestimmten Handlungsweisen verpflichtet ist. Die soziale Praxis, Gegenstände bestimmter Art als Träger bestimmter institutioneller Funktionen zu behandeln, erhält nur dadurch Stabilität, dass die kollektive Akzeptanz auch auf Handlungsnormen gerichtet ist, an die Gemeinschaftsmitglieder sich wech-

selseitig erinnern bzw. für die sie Sanktionsmechanismen einrichten können. Kollektive Akzeptanz ist für diese sozialen Prozesse zwar nicht die einzige, aber eine wesentliche Grundlage.

Kollektive Aufmerksamkeit und Wahrnehmung: In der Entwicklungspsychologie hat sich seit den 1980er Jahren eine Debatte rund um das Thema »gemeinsame Aufmerksamkeit« entwickelt. Das Phänomen, um welches es dabei geht, ist die gemeinsame Bezugnahme auf Objekte in der Interaktion von und mit Kleinkindern. Kleinkinder beschränken sich ab einer gewissen Entwicklungsstufe nicht mehr auf das Einwirken und Reagieren auf ihr Gegenüber, sondern beziehen Objekte der Umwelt in die Interaktion mit ein; dies zeigt sich daran, dass sie dem Blick ihres Gegenübers folgen (also sehen wollen, was er sieht) oder diesen Blick des anderen auch bewusst lenken wollen (etwa durch Zeigegesten). Philosophisch-psychologische Überlegungen, die mit diesem grundlegenden Phänomen verbunden sind, betreffen die Struktur dieser Bezugnahme, insbesondere den Zusammenhang dieses Phänomens mit der Entwicklung des Verständnisses anderer Subjekte als Träger eigener Wahrnehmungen, Überzeugungen und Absichten, und die Frage, ob dieses Phänomen eines geteilten Aufmerksamkeits- und Wahrnehmungsfokus für Menschen spezifisch ist. Diese Diskussion, zu der es eine große Menge psychologischer Forschungserträge gibt, ist erst in der jüngsten Zeit als Anwendungsfall der Analyse kollektiver Intentionalität erkannt worden. Gleichzeitig ist diese Forschungsrichtung auch dazu angetan, der Analyse kollektiver Intentionalität wichtige Impulse zu geben. Dies insbesondere deshalb, weil sie dazu zwingt, die Anforderungen fürs Teilen intentionaler Haltungen niedriger anzusetzen, sodass auch intentionale Haltungen von Kleinkindern (zumindest Wahrnehmung und Aufmerksamkeit) unter den Begriff kollektiver Intentionalität fallen können. Das ist deshalb eine große Herausforderung an die Analyse kollektiver Intentionalität, weil die meisten der bestehenden Analysen zu hohe kognitive Anforderungen an die Beteiligten stellen, indem sie verlangen, dass Letztere iterierte Überzeugungen von den intentionalen Einstellungen der anderen Beteiligten haben. Kleinkinder sind vor der Entwicklung einer vollständigen Konzeption des Geistigen zur Bildung solcher Überzeugungen nicht in der Lage. Damit werden die begrifflichen Hürden zu hoch gelegt, um der Intuition gerecht zu werden, dass sich in Praktiken

wie dem deklarativen Zeigeverhalten tatsächlich das genuine Geteilsein einer intentionalen Haltung zeigt.

Geteilte Gefühle: Im Gegensatz zur kognitiven und konativen Intentionalität hat die Analyse der affektiven Intentionalität in der Philosophie lange ein Schattendasein gefristet. Dies hat auch damit zu tun, dass das Affektive oft für eine Sache physischer Erregungszustände gehalten wurde statt für einen Modus der Intentionalität. In den letzten Jahrzehnten ist demgegenüber unter dem Titel »Philosophie der Gefühle« die Analyse affektiver Intentionalität zu einem wichtigen Thema der philosophischen Forschung geworden. Im Anschluss daran stellt sich die Frage, inwiefern auch Formen der *affektiven* intentionalen Bezugnahme geteilt sein können – einschlägige Phänomene sind etwa die emotionalen Erregungszustände, die wir Massen zuschreiben, die gemeinsame Freude oder Trauer in intimen Beziehungen oder das Schuld- oder Schamgefühl, das wir als Gruppenmitglieder empfinden oder gar Gruppen zuschreiben. Ein besonderes Problem beim Begriff der kollektiven affektiven Intentionalität ist die Tatsache, dass zu affektiven Zuständen nicht nur Überzeugungen und Absichten, sondern vor allem auch *phänomenale Zustände* gehören. Diese Gefühlsempfindungen zählen aber ihrem intuitiven Begriff gemäß zum Individuellsten, was es gibt – sie scheinen demgemäß nicht teilbar zu sein. Eins der Grundprobleme der Analyse kollektiver affektiver Intentionalität lautet daher, wie diese Intuition mit der Praxis der Zuschreibung geteilter oder kollektiver affektiver Zustände zu vereinbaren ist.

Den Überblick über historische Vorläuferdiskussionen und die mittlerweile erreichte systematische Breite im Nachdenken über kollektive Phänomene beschließen wir mit einer Zusammenschau dieser beiden Aspekte. Denn zum einen lässt sich konstatieren – und es wird durch die Beiträge dieses Bandes ausführlich dokumentiert –, dass die Forschungsarbeit zu kollektiver Intentionalität in historischer wie systematischer Hinsicht soeben erst begonnen hat. Studien etwa zur Genese des Begriffs des Gemeinschaftshandelns oder zur Rolle wir-bezüglicher Einstellungen in der praktischen Philosophie Wilfrid Sellars' stehen ebenso aus wie eingehende systematische Analysen der Formen kollektiver Unterlassungen oder kollektiver Emotionen. Doch scheint hier zu gelten, was in der Philosophie und den Geisteswissenschaften überhaupt gerade in der sogenannten

»analytischen Tradition« vernachlässigt zu werden droht: Die Qualität beider Arten von Forschungsprojekten hängt durchgängig davon ab, wie stark die jeweiligen Vorhaben systematisch differenziert und zugleich historisch informiert und reflektiert ausgerichtet sind. So darf als Herausforderung begriffen werden, die hier gegebene Darstellungsreihenfolge umzukehren und die in neuerer Zeit entwickelten begrifflichen Differenzierungen und Positionen als Rahmen für die Lektüre und Wiederaneignung klassischer soziologischer und sozialphilosophischer Texte zu nutzen. Das Repertoire für Projekte dieser Art zu erweitern ist Anliegen dieser Einleitung und der Zusammenstellung der Texte dieses Bandes.

4. Zur Übersetzung

Die systematische Forschung zu Phänomenen kollektiver Intentionalität steckt, verglichen mit etablierten Themenfeldern der Philosophie und angrenzender Wissenschaften, noch in den Kinderschuhen. Nicht nur auf diesen Umstand ist zurückzuführen, dass methodologisch und terminologisch unter den Debattanden noch erhebliche Unterschiede auszumachen sind. Grundsätzlich profitiert die Forschergemeinschaft von solcher Pluralität, aber insbesondere die terminologischen Unterschiede bei der Benennung und Beschreibung von Phänomenen, verstärkt durch die Abweichungen zwischen britisch- und amerikanisch-englischer Idiomatik, kreieren bei der Übersetzung von Diskussionsbeiträgen besondere Schwierigkeiten. Das damit benannte Problem, mit dem die Herausgeber und Übersetzer des vorliegenden Bandes konfrontiert waren, ist weder neu noch überraschend, doch es ist unabdingbar, wenigstens die zentralen Übersetzungsschwierigkeiten zu benennen und zu kommentieren.²⁸

Dazu wollen wir uns auf das zentrale Wortfeld, das durch den Titel *Kollektive Intentionalität* und die einschlägigen Beispiele für verschiedene Arten kollektiven Handelns aktiviert wird, sowie auf den Sprachgebrauch der meistzitierten Autoren in der Debatte kon-

²⁸ Die nachfolgenden Absätze haben von zahlreichen Diskussionen mit den Übersetzerinnen und Übersetzern der Texte dieses Bandes – namentlich Juliette Gloor, Anita Konzelmann Ziv, Christian Blum und Simon Derpmann – enorm profitiert.

zentrieren. So verwenden die Debattanden der ersten Stunde – in den Beiträgen, die in Teil I dieses Bandes versammelt sind – für basale Beispiele wie einen Spaziergang zweier Menschen, die koordinierte Zubereitung einer Sauce oder das Streichen eines Hauses so unterschiedliche Ausdrücke wie »walking together« (Margaret Gilbert), »collective action« (John Searle), »joint action« (Raimo Tuomela) und Kaarlo Miller sowie Seumas Miller) und »shared cooperative activity« (Michael Bratman), oder sie behandeln diese Ausdrücke gar als austauschbar (Philip Cohen und Hector Levesque). Insbesondere die Adjektive »collective«, »joint« und »shared« werden nicht nur für Handlungstypen, sondern auch zur Bezeichnung der zugehörigen spezifischen Handlungsabsichten und anderer geteilter intentionaler Einstellungen verwendet. Es sind gerade die hier kurzgesetzten Ausdrücke, die den zentralen Gegenstand der Theorie kollektiver Intentionalität markieren: das Spezifikum kollektiver Phänomene, das in der Gemeinsamkeit des Beabsichtigens und Ausführens von Handlungen liegt.

Die schwierige Übersetzung dieser Begriffe beginnt mit der im Grunde trivialen Feststellung, dass sich Wortfelder nicht eins zu eins in anderen Sprachen abbilden lassen. So ergibt sich die Herausforderung, mit Blick auf die Kernidee der jeweiligen Autoren diejenigen Termini zu finden und festzulegen, die im Deutschen die bestmöglichen Entsprechungen erzielen, ohne stets neue Begriffe zu schöpfen.

Relativ eindeutig ist zum einen der Fall des umfassendsten Begriffs dieses Wortfeldes, »collective«, der für Handlungen und Einstellungen gleichermaßen mit »kollektiv« wiedergegeben wird. Zum anderen ist für den Ausdruck »together«, der vergleichsweise umgangssprachlich ist und nur auf Handlungen bzw. Handeln angewendet wird, der Ausdruck »zusammen« eingesetzt worden.

Probleme bereiten hingegen die bisweilen austauschbar verwendeten Adjektive »joint« und »shared«, die von einigen Autoren sowohl für Aktivitäten als auch für intentionale Einstellungen benutzt werden. Die jeweiligen wörtlichen Übersetzungen, »vereint« und »geteilt«, sind besonders dann gewählt worden, wenn die Theoriekontexte, in denen sie verwendet werden, die Metaphern des Vereinens und des Teilens nahelegen. Für Margaret Gilberts Theorie kollektiven Handelns ist beispielsweise der Gedanke grundlegend, dass die Beteiligten sich auf die Handlung, die sie gemeinsam vollziehen wollen, festlegen, indem sie ihre Willen vereinigen und *ein* Subjekt,

das »Pluralsubjekt« der kollektiven Handlung, bilden. Der spezifische Zusammenschluss wird durch das Eingehen eines »joint commitment« manifestiert, das im Einklang mit diesem Grundgedanken als »vereinigte Festlegung« wiedergegeben wird. Im Unterschied dazu ist kollektives Handeln für Michael Bratman dadurch gekennzeichnet, dass die Beteiligten den für das Handeln maßgeblichen intentionalen Zustand *teilen*, wie der Ausdruck »shared intention« dokumentiert. Die hier zugrunde liegende Metapher setzt gewissermaßen ein komplexes Ganzes direkt an, das von den involvierten Individuen *geteilt* und anteilig konstituiert wird; dementsprechend liegt hier der Ausdruck »geteilte Absicht« nahe.

Bei der Übertragung dieser speziellen Übersetzungen auf Bezeichnungen für einen speziellen Handlungstyp ist jedoch insofern Umsicht geboten, als Autoren, welche dieselben Begriffe benutzen, nicht unbedingt denselben Theoried Hintergrund teilen müssen. So bietet es sich insbesondere für den in der Debatte allgegenwärtigen Ausdruck »joint action« an, alternativ zu »vereinitem Handeln« einen möglichst weiten Ausdruck als Übersetzung einzuführen; genau diese Funktion erfüllt der im Deutschen gebräuchlichere Ausdruck »gemeinsames Handeln«.

Literatur

- Anscombe, G. E. M. (1986): *Absicht*, übers. und hg. von John M. Connolly, Freiburg: Alber.
- Baier, Annette C. (1970): »Act and Intent«, in: *Journal of Philosophy* 67, S. 648-658.
- Bratman, Michael C. (1999): *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge: Cambridge UP.
- Burge, Tyler (1979): »Individualism and the Mental«, in: P. A. Franck, T. E. Uehling und H. K. Wettstein (Hg.): *Studies in Metaphysics. Midwest Studies in Philosophy*, Band 4, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 73-121.
- Butler, Joseph (³1736): *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, London.
- Chalmers, David (2002): *Philosophy of Mind – Classical and Contemporary Readings*, New York: Oxford UP.
- Collingwood, Robin George (1947 [1942]): *The New Leviathan*, Oxford: Clarendon.

- Crane, Tim (2003): »The Intentional Structure of Consciousness«, in: A. Jolic und Q. Smith (Hg.): *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford/New York: Oxford UP.
- Dennett, Daniel (1989): *The Intentional Stance*, Cambridge/Mass.: MIT Press.
- Descartes, René (1993 [1641]): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg: Meiner.
- Frank, Simon L. (2002): *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie*, hg. und mit einer Einleitung versehen von Peter Ehlen, Freiburg i. Br., Alber.
- Gethmann, Carl Friedrich (2007): *Vom Bewusstsein zum Handeln – Das phänomenologische Projekt und die Hinwendung zur Sprache*, München: Fink.
- Gilbert, Margaret (1989): *On Social Facts*, London: Routledge.
- (1996): *Living Together. Rationality, Sociality, and Obligation*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- (2000): *Sociality and Responsibility. New Essays in Plural Subject Theory*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Heidegger, Martin (1996): *Einleitung in die Philosophie* (Vorlesung Wintersemester 1928/29), *Gesamtausgabe*, Bd. 27, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hildebrand, Dietrich von (1930): *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Augsburg: Haas & Grabherr.
- Husserl, Edmund (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*, ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIII-XV, 1. Teil (1905-1920), 2. Teil (1921-1928), 3. Teil (1929-1935), Den Haag: Nijhoff.
- Kincaid, Harold (1986): »Reduction, Explanation, and Individualism«, in: *Philosophy of Science* 53, S. 492-513.
- (1990): »Eliminativism and Methodological Individualism«, in: *Philosophy of Science* 57, S. 141-148.
- Koepsell, David R./Moss, Laurence S. (Hg.) (2003): *John Searle's Ideas about Social Reality – Extensions, Criticisms and Reconstructions*, Oxford: Blackwell.
- Luhmann, Niklas (1993): »Wie ist soziale Ordnung möglich?«, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 195-285.
- May, Larry/Tuomela, Raimo (Hg.) (2007): *Collective Responsibility. Journal of Social Philosophy* 38/3, Special Issue.
- Meggle, Georg (Hg.) (2001): *Social Facts and Collective Intentionality*, Frankfurt am Main: Hänsel-Hohenhausen.
- , Beckermann, Ansgar (Hg.) (1985): *Analytische Handlungstheorie*, 2 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Meijers, Anthonie W. M. (2003): »Can Collective Intentionality be Individualized?«, in: Koepsell/Moss (2003), S. 168-183.
- (1994): *Speech Acts, Communication and Collective Intentionality: Beyond Searle's Individualism*, Utrecht: de Jonge.
- , Hindriks, Frank (Hg.) (2003): *New Essays on Collective Intentionality. Philosophical Explorations VI*, Special Issue.
- Perler, Dominik (1996): *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Putnam, Hilary (1975): »The Meaning of »Meaning«, in: Keith Gunderson (Hg.): *Language, Mind and Knowledge. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Bd. 7, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 131-193.
- Quante, Michael (2007): *Person*, Berlin: de Gruyter.
- Sartre, Jean-Paul (1991 [1943]): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Scheler, Max (1974 [1912]): *Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke*, Bd. 7, Bern: Francke.
- Schmid, Hans Bernhard (2003): »Rationality-in-Relations«, in: *American Journal of Economics and Sociology* 62 (1), S. 67-101.
- (2005a): *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Freiburg i. Br.: Alber.
- (2005b): »Volksgeist. Individuum und Kollektiv bei Moritz Lazarus (1824-1903)«, in: *Dialektik – Zeitschrift für Kulturphilosophie* 16 (1), S. 157-170.
- (2008): »Plural Action. Concept and Problems«, in: *Philosophy of the Social Sciences* 38 (1), S. 25-54.
- , Schulte-Ostermann, Katinka/Psarros, Nikos (Hg.) (2008): *Concepts of Sharedness. Essays on Collective Intentionality*, Frankfurt am Main: Ontos.
- Schütz, Alfred (1972): »Gemeinsam Musizieren. Die Studie einer sozialen Beziehung«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Den Haag: Nijhoff, S. 129-150.
- Schweikard, David P. (2008): »Limiting Reductionism in the Theory of Collective Action«, in: H. B. Schmid u. a. (Hg.): *Concepts of Sharedness – Essays on Collective Intentionality*, Frankfurt: Ontos.
- Searle, John R. (1990): »Collective Intentions and Actions«, in: P. R. Cohen, J. Morgan und M. E. Pollack (Hg.): *Intentions in Communication*, Cambridge, Mass.: MIT Press, S. 410-415 (in diesem Band Beitrag 2).
- (1991): *Intentionalität – Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes*, übers. von Harvey P. Gavagai, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1997): *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Reinbek: Rowohlt.
- Segal, Gabriel M. A. (2000): *A Slim Book About Narrow Content*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Sellars, Wilfrid (1968): *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London: Routledge.
- (1974): *Essays in Philosophy and its History*, Dordrecht: Reidel.
- (1975): »Autobiographical Reflections«, in: Hector-Neri Castañeda (Hg.): *Action, Knowledge, and Reality: Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, S. 277-293.
- (1980): »On Reasoning About Values«, in: *American Philosophical Quarterly* 17, S. 81-101.
- Simmel, Georg (⁶1983 [1908]): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Tummolini, Luca/Castelfranchi, Roberto (Hg.) (2006): *Cognitive Systems Research* 7 (2 und 3), Special Issue.
- Tuomela, Raimo (1984): *A Theory of Social Action*, Dordrecht: Reidel.
- (1990): »Methodological Individualism and Explanation«, in: *Philosophy of Science* 57 (1), S. 133-140.
- (2003a): »Collective Acceptance, Social Institutions, and Social Reality«, in: Koepsell/Moss (2003), S. 123-165.
- (2003b): »The We-Mode and the I-Mode«, in: F. Schmitt (Hg.): *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*, Lanham: Rowman & Littlefield, S. 93-127.
- (2005): »We-Intentions Revisited«, in: *Philosophical Studies* 125, S. 327-369.
- (2006): »Joint Intention, We-Mode and I-Mode«, in: *Midwest Studies in Philosophy XXX*, S. 35-58.
- , Miller, K. (1988): »We-Intentions«, in: *Philosophical Studies* 53, S. 367-389 (in diesem Band Beitrag 1).
- Vermazen, Bruce (1993): »Objects of Intention«, in: *Philosophical Studies* 71, S. 223-265.
- Walther, Gerda (1923): »Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften«, in: E. Husserl (Hg.): *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 6, Halle: Niemeyer, S. 1-158.
- Weber, Max (1922 [1913]): »Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr, S. 427-440.
- (?1980 [1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen, Mohr.