Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 59 (2000)

Artikel: Gefühl und Urteilskraft : emotionale Vernunft aus feministischer Sicht

Autor: Meier-Seethaler, Carola

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882927

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 59/2000

CAROLA MEIER-SEETHALER

Gefühl und Urteilskraft
Emotionale Vernunft aus feministischer Sicht

Certain premises belonging to the theory of science, and the correlating androcentric perspectives tied to them, reveal themselves as reasons why emotion, as source of knowledge, has been excluded from the philosophical discourse for so long. Feminist critique questions the value-freeness of science as much as a one-sided rational founding of ethics. The demarcation line between rationality and irrationality is not to be drawn between intellect and emotion. It much rather runs between conscious thought and emotion on the one hand, and unreflected opinions and repressed emotions on the other.

Es hat eine lange Tradition in Philosophie und Wissenschaft, Gefühle als Störenfriede des klaren Denkens abzuwehren, und dabei wurden häufig vitale Begierden, Leidenschaften und die Vielfalt mitmenschlicher und wertbezogener Gefühle in einen Topf geworfen. Daß diese undifferenzierte Ausklammerung von Emotionen zur Verarmung unseres Erkenntnisbegriffs und zur falsch verstandenen Wertfreiheit in der Wissenschaft führte, ist Gegenstand der jüngsten Rationalitätskritik.

Freilich meldete sich außerhalb des mainstreams neuzeitlichen Denkens schon früh ein philosophisches Unbehagen am rationalistisch gefaßten Vernunftbegriff, wenn wir an *Pascals* Logik des Herzens, an *Shaftesburys* emotionale Moralbegründung oder an *Rousseau* und *Herder* denken. Auch sind die ursprünglichen Intentionen der Aufklärung nicht einfach mit Bacons naturwissenschaftlichen Erkenntniskriterien gleichzusetzen. Der eigentliche Impuls der Aufklärung richtete sich gegen die geistige und politische Bevormundung durch Kirche und Staat, und dazu gehörte auch die emotionale Parteinahme für die Unterdrückten und der moralische Appell an sie, sich aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit zu befreien.

Heute droht den westlichen Industrieländern die geistige Bevormundung weder von Seiten der Kirche, die ihren Einfluß weitgehend eingebüßt hat, noch von den Nationalstaaten, die unter dem Vorzeichen der Globalisierung zunehmend an Macht verlieren. Ohnmachtsgefühle

werden vielmehr angesichts des ungebremsten technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritts wach, auf dessen Fortgang die Bürgergesellschaft keinerlei Einfluß hat, obwohl sie von dessen Folgen unmittelbar betroffen ist. Wenn sich dann, wie es im Laufe der letzten 50 Jahre der Fall war, die Folgen bestimmter Technologien als lebensbedrohende Gefahren erweisen, wird das Unbehagen zum Alarmsignal. Hier könnte und müßte die Besinnung darauf einsetzen, daß unsere Gefühle der Angst und Sorge, aber auch diejenigen der Einschätzung von Lebensqualität eine *Gabe der Unterscheidung* sind, die uns das Lebenszuträgliche suchen und das Unzuträgliche meiden läßt.

Gefühle sind Qualitätsurteile

Als allgemeinste Aussage über Gefühle können wir sagen, sie seien *Qualitätsurteile,* jedenfalls wenn wir «Urteilen» nicht nur im Sinne einer formalen Einordnung des Besonderen unter das Allgemeine verstehen, sondern im weiteren Sinn von «Einschätzen, Beurteilen». Diese Qualitätseinschätzung beginnt bei den Sinnesempfindungen im Anschluß an unsere Sinneswahrnehmungen. Wahrnehmungen liefern uns ja nicht nur Informationen aus der Umwelt, sondern gleichzeitig Impressionen, d. h. Gefühlsempfindungen, die sich auf einer nuancierten Skala mehr oder weniger positiver bis eindeutig negativer Bewertungen bewegen.

Die für unser Überleben unverzichtbaren Wärme-, Kälte-, Tast- und Schmerzempfindungen sowie die Wahrnehmungen der übrigen Sinne beurteilen das für uns Zuträgliche und Unzuträgliche in Form von Qualitäten des Angenehmen und Lustvollen bzw. des Unangenehmen, Gefahrvollen und Schmerzlichen; und in dieser biologischen Zweckmäßigkeit sind Gefühle durchaus rational, jedenfalls aber sinnvoll zu nennen.

Das breiteste Spektrum menschlicher Gefühle bilden die mitmenschlichen und selbstreferentiellen Gefühle, mit denen wir unsere Beziehungen zur Mitwelt und unsere Selbstwahrnehmung einschätzen: Sympathie und Antipathie, Freude und Trauer, Angst und Wut, Hoffnung und Enttäuschung, Stolz und Ohnmachtsgefühle, das sind nur wenige von ein paar hundert Bezeichnungen, die unsere Sprache für emotionale Qualitäten bereithält.

Sie alle beinhalten ein Stück qualitativer Bewertung unserer Mit- und Umwelt und der eigenen Position in ihr. Das heißt, sie sind *intentional,* insofern sie sich auf Situationen außerhalb unserer selbst bezie-

hen, und sie sind als Empfindungen die subjektiven Reaktionen auf diese Situationen. Ob die Reaktionen den jeweiligen Umständen adäquat oder inadäquat sind, ist eine andere Frage. Es gibt Mißverständnisse, die ohne weiteres aufklärbar sind, und es gibt Projektionen, die einer tieferen Analyse bedürfen. In jedem Fall aber stellen Emotionen nicht nur passive Impressionen dar, sondern lösen auch Handlungsimpulse aus, zumindest ein mimisches oder pantomimisches Ausdrucksverhalten: wir weichen zurück beim Erschrecken oder wenden uns dem Gegenstand unserer Freude zu. Das heißt, *E-motionen sind immer zugleich Moti-vationen,* etwas, das uns nicht nur innerlich, sondern auch zum Handeln bewegt. Dieser Zusammenhang erhält durch die moderne Hirnforschung eine unerwartete Bestätigung: Sie machte klar, daß zielgerichtetes Handeln oder Entscheidungen zwischen verschiedenen Zielen ohne die Fähigkeit gefühlshafter Abwägung gar nicht möglich sind. *Antonio Damasio* schildert sehr eindrücklich, wie Patienten mit Ausfällen emotionaler Zentren trotz voll erhaltener Intelligenz nicht einmal ihre Tagesagenda festlegen können.[1]

Auch aus der Entwicklungspsychologie wissen wir, daß es eine getrennte Entfaltung von Emotion und Kognition gar nicht gibt. Weder kann sich die intellektuelle Neugierde entwickeln, wenn das Kleinkind nicht primär die Zuwendung seiner ersten Bezugspersonen erhält – denn nur diese emotionale Erwärmung regt den Appetit auf die Welt an –, noch können sich unsere Emotionen in alle ihre Nuancen verästeln, wenn uns nicht die Sprache die Namen an die Hand geben würde, in denen wir unsere geheimsten Gefühle wiedererkennen. Deshalb zieht *Agnes Heller* das Fazit: «Nicht die Kognition steht der Emotion gegenüber, sondern die menschlichen Formen der Emotion und Kognition bedingen einander gegenseitig.»[2]

Eine ebenso entscheidende Rolle spielen Gefühle als *Wertempfindungen für die Ethik,* und zwar sowohl auf der theoretischen wie auf der praktisch-moralischen Ebene. Theoretisch ist ein Begriff wie Menschenwürde, der sich nicht auf religiöse Ableitungen beruft, rein rational gar nicht definierbar. So hat *Avishai Margalit* in seinem kürzlich erschienenen Buch zur Politik der Würde ausdrücklich bemerkt, daß die zentralen Begriffe, die er in seiner phänomenologisch-soziologischen Studie vorlegt, «allesamt Begriffe mit Empfindungsgehalt» seien. Die Annäherung an den Begriff der Würde gelingt erst durch die Erfahrung

1 DAMASIO, 1994, 3. Kap.
2 HELLER, 1981, S. 240.

der Entwürdigung in allen ihren Abstufungen und sozialen Zusammenhängen.[3]

Hintergründe für die Skepsis gegenüber Gefühlen

Bei einer so vielschichtigen Bedeutung der Emotionen auf der Erkenntnis- und auf der Handlungsebene drängt sich die Frage auf, wieso es dazu kommen konnte, sie pauschal zu diffamieren. Bei wissenschaftlichen, juristischen und politischen Diskussionen ist ja die Mahnung allgegenwärtig: «Bitte keine Emotionen!» Zweifellos gibt es energetisch hoch aufgeladene Affekte wie Wut, Eifersucht oder Panik, die vernünftige Entscheidungen außer Kraft setzen können, doch sind diese, gemessen an der ganzen Bandbreite unserer Gefühle, eher die Ausnahme als die Regel. Warum also das pauschale Verdikt?

Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, bedarf es sowohl einer wissenschaftshistorischen als auch einer kulturpsychologischen Analyse. Wissenschaftshistorisch gesehen war es *Francis Bacon* (1561–1620) als der Vater der modernen Naturwissenschaft, der 1620 in seinem *Novum organum scientiarum* die exakte Erkenntnis auf die experimentelle Methode einschränkte. Dabei ist aufschlußreich, welche Formen des Wissens und der Wissensvermittlung er für Vorurteile bzw. für trügerische Vorstellungen (Idole) hielt. Neben Anthropomorphismen, zu denen wir aufgrund unserer Artzugehörigkeit neigen, und gesellschaftlichen Vorurteilen, wie sie Sitte und spekulative Philosophie tradieren, rechnet Bacon auch die Sprache zu den Quellen unserer Irrtümer. Damit ist letztlich schon die Entwicklung zur mathematischen Logik vorgezeichnet, vor allem aber die Einengung des exakten Wissens auf quantitative Beziehungen und Bestimmungsgrößen. Mit dem Ausschluß aller qualitativen Bestimmungen fallen zwangsläufig die emotionalen Beurteilungen weg, wobei es Bacons Scharfsinn nicht entging, daß unsere Sprache das Reservoir für den Niederschlag qualitativer Gefühlsurteile bildet.

Worüber sich Bacon allerdings keine Rechenschaft ablegt, ist die Tatsache, daß das von ihm geforderte *Machtstreben über die Natur* keine neutrale, sondern eine emotional stark besetzte Motivation darstellt. Und wenn die Naturbeherrschung zur einzig legitimen Motivation der Wissenschaft wird, so entfallen gleichzeitig die emotionalen Hemmungen wie das Mitgefühl gegenüber unseren Mitgeschöpfen oder der Respekt vor den ökologischen Zusammenhängen der Natur.

3 MARGALIT, 1994, S. 332.

Nicht von ungefähr beginnen die grausamen Tierversuche in der Mitte des 17. Jahrhunderts durch Mitglieder der Royal Society of London und durch die Experimentatoren der Accademia del Cimento in Florenz.[4] Bis vor kurzer Zeit gehörte zur Ausbildung der jungen Naturwissenschaftler erklärtermaßen die Unterdrückung der eigenen Gefühle, um sich vom objektiven Ziel der Forschung durch emotionale Irritationen nicht ablenken zu lassen. Diese Art von rationaler Anästhesie bildet letztlich auch die Voraussetzung für mehr oder weniger skrupellose Menschenversuche, wie sie nicht nur von verbrecherischen KZ-Ärzten, sondern auch im Auftrag der amerikanischen Armee oder wissenschaftlicher Institute durchgeführt wurden. Zudem scheint dieses bedenkliche Erbe der «harten» Naturwissenschaften immer noch nicht bewältigt zu sein, wenn eine Formulierung wie die des amerikanischen Philosophen *Dan Denett* heute noch möglich ist: «Wir müssen uns befreien von der Ehrfurcht vor dem Leben, wenn wir mit der künstlichen Intelligenz Fortschritte machen wollen.»[5] Von ähnlichen Vorstellungen scheinen manche Gentechnologen geleitet zu sein, die keine Grenzen für die Manipulation von Lebewesen anerkennen.

In engem Zusammenhang damit steht die immer wieder vorgetragene Behauptung, Wissenschaft als solche müsse wertfrei sein, und nur ihre Anwendungen unterstünden ethischen Kriterien. Abgesehen davon, daß sich beim heutigen Stand der Wissenschaft und den hohen Kosten des Wissenschaftsbetriebs die reine Forschung vom technischen Apparat gar nicht mehr trennen läßt, wurde *Max Weber*, der den Begriff der wertfreien Wissenschaft prägte, gründlich mißverstanden. Er war sich sehr wohl bewußt, daß jede kulturelle Leistung einschließlich derjenigen der Wissenschaften in ihrer Richtung von «Wertrationalitäten» bestimmt sind, und diese nicht in zweckrationalen Überlegungen, sondern in emotionalen Überzeugungen wurzeln.[6]

Feministische Kritik an der Geist-Leben-Spaltung

Neben den wissenschaftstheoretischen Grundlagen fallen aber auch kulturpsychologische Entwicklungen für die Abwertung der Emotionen ins Gewicht. Hier setzt die feministische Kultur- und Wissenschaftskritik an, indem sie zeigt, wie stark unsere philosophischen und wissen-

4 MERCHANT, 1987, S. 182.
5 GLOY, 1995, Bd. I, S. 243.
6 Vgl. Verf., 1997, S. 89ff.

schaftlichen Paradigmen von einer geschlechtsspezifischen Perspektive beeinflußt sind.

Seit der Antike gibt es das Ideal der rein geistigen Existenz, die sich aus den Fesseln des Leibes befreit, ein Ideal, das das Leben in seiner Vielfalt und *Immanenz* abwertet. Dies zugunsten eines Aufschwungs in die *Transzendenz,* die es dem männlichen Geist möglich machen soll, sich mit den die Wirklichkeit konstituierenden Ideen zu verbünden, wenn nicht zu identifizieren. Nun kann es aber kein Zufall sein, wenn *Pythagoras* den souverän ordnenden Geist mit dem männlichen Prinzip und die Vielfalt des Chaotisch-Lebendigen mit dem weiblichen Prinzip assoziiert; eine Entsprechung, die sich bei *Aristoteles* zum Gegensatz von männlich-geistiger Formkraft und weiblich-passivem Stoff erweitert.

In der neuzeitlichen Philosophie setzt sich die Geist-Leben-Spaltung als Dichotomie zwischen Geist und Materie bei *Descartes* bzw. zwischen Geist und Natur bei *Bacon* fort. Dabei verrät sich die androzentrische Perspektive bei Bacon in seinen Sprachbildern, wenn er die kontemplative Wissenschaft «weibisch» schilt und die Vision von einem männlichen Zeitalter entwirft, in dem ein Geschlecht von Heroen und *supermen* die Natur wie eine Sklavin unterwerfen wird. Stets spricht er von der Natur in weiblichen Bildern, aber nicht mehr im Sinne einer zu respektierenden Mutter wie das Mittelalter, sondern von der Lehrmeisterin, die es gilt, mit ihren eigenen Gesetzen zu schlagen und zu übertrumpfen. Gleichzeitig erscheint sie im Bild der Hexe, deren Geheimnisse ihr die Folter des Experiments entreißen soll.[7]

In diesem offensichtlichen Affekt gegen eine als launisch oder chaotisch empfundene Natur spiegelt sich ein männlicher Protest gegen die Abhängigkeit von den natürlichen Gegebenheiten, wie sie am ursprünglichsten in der Abhängigkeit von der Frau als Lebengebende erfahren wird. *Daß die Fähigkeit der Frau, Leben hervorzubringen, einen Stachel für das männliche Selbstbewußtsein* darstellt, geht aus einer Vielzahl von philosophischen und wissenschaftlichen Erklärungen zumindest indirekt hervor. Eine der weniger bekannten stammt von *Leibniz* anläßlich eines Gelehrtenstreits in der damaligen Embryologie. Bei der sog. Präformationslehre behaupteten die einen, alles Leben sei im weiblichen Ei vorgeprägt, die Entdecker der Spermatozoen dagegen schrieben dies allein dem männlichen Samen zu. In einem Brief äußert sich Leibniz sehr erleichtert über diese zweite Version, denn sie hätte die männliche

7 MERCHANT, 1987, Kap. 7.

Ehre gerettet.[8] Dies zeigt, daß auch objektiv-wissenschaftliche Probleme von androzentrischen Interessen überlagert sein können.

Evelyn Fox Keller ist in ihren wissenschaftshistorischen Untersuchungen den Metaphern von zoologischen, embryologischen und molekularbiologischen Theorien nachgegangen und hat darin immer wieder ein Denken «pro homo» entdeckt: sei es in der einseitigen Herausstellung der männlichen «Alphatiere», sei es in der Überschätzung der DNA als «Mastermolekül», das angeblich sämtliche Entwicklungsprozesse steuert unter Vernachlässigung der substantiellen Rolle des Eizytoplasmas.[9]

Noch verräterischer sind die Metaphern einiger Spitzenforscher in der Kybernetik, die an dem ehrgeizigen Plan arbeiten, den zukünftigen Menschen als reines Gehirnwesen zu schaffen, dessen computergespeichertes Programm die leibliche Existenz überflüssig macht. Wenn sie diese Wesen als «mind children», als ihre «Geistkinder» bezeichnen, so klingt dies wie ein neu aufgelegter Zeusmythos, in dem bekanntlich Athene als Kopfgeburt dem Götterhaupt entsteigt. Wie der patriarchale Mythos die kompensatorische Selbsterhöhung des Männlichen gegenüber der Lebensmacht der Frau spiegelt, so vermutet Joseph Weizenbaum hinter dem Forschungsziel seiner Kollegen einen verdrängten Gebärneid. Dazu kommt als offen deklariertes Ziel die Überwindung der Sterblichkeit, die allem fleischlichen Leben anhaftet.[10]

Damit stehen wir vor einem Höhepunkt der *Geist-Leben-Spaltung* in der patriarchalen Philosophie, die von androzentrischen Ambitionen zumindest mitgeprägt ist. Auch in Teilen der medizinischen Spitzenwissenschaften nährt man die Illusion, daß Leben ohne Unvollkommenheit und Leiden, ja ohne Vergänglichkeit möglich sei, ungeachtet der Tatsache, daß nur der Tod perfekt ist und sich Leben gerade durch seine Wandlungsfähigkeit und «Fehlerfreundlichkeit» definiert.

Fox Keller hat die untergründigen Motivationen die «*emotionale Substruktur der Wissenschaft*» genannt,[11] was die Selbstdefinition der Naturwissenschaft als voraussetzungsloses, subjektunabhängiges Denksystem infragestellt. Es gibt eben keine menschliche Zielsetzung, die nicht von emotionalen Motiven mitgelenkt wird, weil diese neben vitalen Impulsen die Energielieferanten für alle unsere Aktivitäten sind.

8 WIDMAIER, 1999, S. 21.
9 FOX KELLER, 1992, 1998.
10 WEIZENBAUM, 1990, S. 15.
11 FOX KELLER, 1986, S. 75 ff.

Damit wird die Unterscheidung zwischen Subjektivität und Objektivität dahingehend revisionsbedürftig, daß eine Ausschaltung des Subjekts niemals vollständig gelingt. Um annähernd objektive Aussagen über Sachverhalte zu machen, bedarf es vielmehr der bewußten Wahrnehmung der eigenen subjektiven Anteile.

Daß diese fundamentale Einsicht erst so spät in die Domäne der männlichen Wissenschaft eindringt, hängt wesentlich mit der Polarisierung der Geschlechtscharaktere zusammen, die im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts eine neue Zuspitzung erfuhr. Im Unterschied zur Antike, die dem Mann die Emotionalität keineswegs absprach und die Fähigkeit zu freundschaftlicher Verbundenheit sogar ausschließlich als ein Phänomen zwischen Männern wahrnahm, prägte *Rousseau* (1712–1778) in seinem berühmten Erziehungsroman das sogenannte *komplementäre Geschlechtermodell.* Darin werden die Verstandeskräfte einseitig dem Mann und die Gefühlskräfte einseitig der Frau zugeschrieben, und zwar mit einer bestimmten gesellschaftlichen Absicht. Während der Protagonist Emile in der Entfaltung seiner kreativen Geistespotentiale umfassend gefördert und zum verantwortlichen Citoyen erzogen werden soll, obliegt es der weiblichen Parallelfigur Sophie, ihre mütterlichen Gefühlskräfte zu entwickeln und ihrem Gatten eine ebenso charmante wie ergebene Geliebte zu sein.

Dagegen blieb das androgyne Ideal der Romantik, das Frauen dazu aufrief, sich ihres Verstandes zu bedienen, und Männer ermutigte, ihren Gefühlen Ausdruck zu verleihen, nur die vorübergehende Utopie einer kleinen Elite. Soziologisch gesehen lief der Polarisierung der Geschlechtscharaktere die Industrialisierung der europäischen Gesellschaft parallel. Dies war ein Prozeß, der die Trennung zwischen Haus- und Arbeitsort hervorrief und damit den Wirkungsbereich der Geschlechter auch räumlich auseinanderriß. Erst damit entstand das *bürgerliche Kleinfamilienmodell,* das dem Mann das weite Feld des beruflichen Fortkommens eröffnete und der Frau das häusliche Ghetto zuwies: auch dies ein komplementäres Arrangement, bei dem das traute Heim die Härte des außerhäuslichen Konkurrenzkampfes kompensieren sollte.

Es war dann nur folgerichtig, die Frauen von allen höheren Berufskarrieren auszuschließen und ihnen im besonderen den Zugang zu den Universitäten zu verwehren (womit die moderne Gesellschaft hinter das späte Mittelalter zurückfiel). Wenn uns auch heute die wissenschaftlichen Begründungen mit der Nervenschwäche oder dem physiologischen Schwachsinn der Frau lächerlich erscheinen, so blieb die sexistische Eignungsdefinition für die Wissenschaft nicht ohne Folgen für diese selbst.

« Harte » und « weiche » Wissenschaften unter dem Gender-Aspekt

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts war die exakte Naturwissenschaft zur Leitwissenschaft aller Fakultäten geworden, nachdem man im angelsächsischen Raum mit der Unterscheidung *zwischen « harten » und « weichen » Wissenschaften* nur den Naturwissenschaften den Ehrentitel « science » zugestanden hatte. Praktisch wurden damit sämtliche Sozial- und Geisteswissenschaften als sog. « humanities » zu zweitrangigen, weil mit dem Makel subjektiv-qualitativer Daten behafteten Disziplinen. Daraus ergaben sich zwei äußerst bedenkliche Konsequenzen: zum einen die immer enger geführte Spezialisierung innerhalb der Naturwissenschaften, die es kaum noch erlaubte, größere, fachübergreifende Naturzusammenhänge wahrzunehmen, zum anderen eine *Wertblindheit* gegenüber gesellschaftlichen Phänomenen und der Lebensqualität von Mensch und Natur. So wird vielfach bis heute die Ökologie nicht als eigentliche Wissenschaft anerkannt und werden ethische Aspekte hartnäckig aus der Grundlagenforschung ausgeklammert.

Zudem macht die feministisch reflektierte Psychoanalyse darauf aufmerksam, daß die Leugnung der emotionalen Aspekte nicht nur die Folge einer einseitigen Wissenschaftsdefinition ist, sondern auch mit der *männlichen Sozialisation* in unserer Gesellschaft zu tun hat. In der isolierten Kleinfamilie werden die ersten Objektbeziehungen, d. h. die Beziehungen des Kindes zu den primären Bezugspersonen, sehr einseitig wahrgenommen. Während der entscheidenden Jahre der Kleinkindheit stellt die Mutter für beide Geschlechter praktisch die einzige Person dar, zu der ein enger emotionaler Kontakt herstellbar ist. Für den Knaben bedeutet dies eine erschwerte Identitätsfindung, sobald er sich seiner Geschlechtszugehörigkeit bewußt wird. Vor die Aufgabe gestellt, nicht nur selbständig, sondern ein anderer Erwachsener als die Mutter zu werden, fehlt ihm die emotionale Identifikation mit dem Vater. Mit ihm verbinden ihn eher rational-technische Interessen und der Ansporn zum äußeren Erfolg. Um nicht als Muttersöhnchen zu gelten, *verdrängt der Knabe seine emotionalen Bedürfnisse* und wertet sie als weibliche Weichlichkeit ab. Auf seine männliche Autonomie bedacht, weicht der junge Mann emotionalen Problemen aus und fühlt sich auf einem rational berechenbaren Betätigungsfeld auf weit sichererem Boden.[12]

Deshalb kommt dem auf diese Weise sozialisierten Mann das natur-

12 DINNERSTEIN, 1979.

wissenschaftliche Paradigma der strikten Subjekt-Objekttrennung entgegen, ja es bietet ihm Schutz davor, sich auf das Gegenüber emotional einlassen zu müssen. So dient die methodische Regel nicht nur der vorurteilslosen Herangehensweise an die Wirklichkeit, sondern darüber hinaus einem subjektiven Bedürfnis des Forschers. Paradoxerweise kann diese Komponente – die *Fox Keller* «objektivistisch» nennt – ein adäquates Erfassen der Wirklichkeit gerade verhindern, wenn es sich beim Gegenüber um kommunikationsfähige Lebewesen handelt.[13]

Solange solche unbewußten Mechanismen unerkannt bleiben und deren Auslöser u. a. in Gestalt der einseitigen Elternschaft weiterbestehen, wird die männliche Tendenz zur emotionalen Verdrängung perpetuiert und damit auch das Festhalten an der strikten Subjekt-Objekt-Trennung. Erst an den Rändern des wissenschaftlichen mainstreams – etwa auf dem Gebiet der Ethologie – gilt heute die Empathie als eine zulässige und sogar notwendige Komponente der wissenschaftlichen Erkenntnis. Damit wird aber der klassische Wissenschaftsbegriff verlassen und seine Neudefinition akut.

Neudefinition von Rationalität und Irrationalität

Mein Vorschlag geht dahin, zunächst eine *Neudefinition von Rationalität und Irrationalität* vorzunehmen. Die Grenze zwischen beiden verläuft nicht, wie üblicherweise angenommen, zwischen Verstand und Gefühl, sondern zwischen bewußtem Denken, Fühlen und Handeln auf der einen Seite und unreflektiert übernommenen Meinungen, unbewußten Motiven und unreflektierten Handlungen auf der anderen Seite. Mit dem Stigma der Irrationalität ist allerdings nur das verdrängt Unbewußte zu versehen, nicht automatisierte Handlungsabläufe oder die ungesteuerten Assoziationen der schöpferischen Phantasie. Der psychoanalytische Begriff der Verdrängung beschreibt eine Art Selbstentzweiung der Vernunft, wobei zum Schweigen gebrachte Triebe, Wünsche und Gefühle unerkannt in unsere theoretischen Überlegungen und in unsere praktischen Entscheidungen einfließen und damit die bewußte Stellungnahme vereiteln.

C. G. Jung spricht in diesem Zusammenhang von «minderwertigen» psychischen Funktionen, wenn ein seelisches Grundvermögen wie Denken oder Fühlen vernachlässigt wird. So übernimmt ein wenig

13 FOX KELLER, 1994, Kap. 4 u. 5.

kultiviertes Denkvermögen ungeprüft die gängigen Meinungen, während eine minderwertige Fühlfunktion die eigenen Gefühle nicht reflektiert und damit unbewußten Motiven Einlaß gewährt. Auf der kollektiven Ebene heißt dies, daß eine Gesellschaft, die wenig Wert auf eine bewußte Gefühlskultur legt, für irrationale Unterströmungen besonders anfällig ist.

Um aber auf einen um die emotionale Dimension erweiterten Wissenschaftsbegriff zurückzukommen, so treffen sich hier die frühen wissenschaftskritischen Ansätze eines *Ludwik Fleck,* die konstruktivistische Erkenntnistheorie *H. Maturanas* oder *P. Feyerabends* mit den feministischen Wissenschaftskritikerinnen. Allen gemeinsam ist die Einsicht, daß es keine wissenschaftliche Erkenntnis ohne subjektive Einfärbung gibt.

Fleck machte darauf aufmerksam, daß Forscher einem Denkkollektiv angehören, vom dem sie auch eine bestimmte Weltstimmung übernehmen. Solange sich individuelle und kollektive Denkstimmung dekken, hält der Einzelne seine Forschung für gefühlsfrei, jedenfalls wenn er sich von einer momentanen, persönlichen Stimmungslage unabhängig weiß. Aber er bemerkt nicht, wie er von der kollektiven Bereitschaft getragen ist, seine Wahrnehmungen in eine ganz bestimmte Richtung zu lenken.[14]

Hält Fleck die Fiktion der autonomen Denkerpersönlichkeit für «erznaiv»,[15] so fordern die feministischen Wissenschaftskritikerinnen den Abschied vom Mythos der wertfreien Wissenschaft. Daraus folgt unweigerlich, daß es bei den Fragen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und den damit verbundenen ethischen Aspekten keine abgehobene, gewissermaßen exterritoriale Stellung von Experten gibt. Das heißt, es stehen sich nicht länger vermeintlich objektiv begründete Schlußfolgerungen und gefühlshaft getroffene Entscheidungen gegenüber, sondern Wertbezug gegen Wertbezug mit jeweils rationalen und emotionalen Anteilen, also eine Mischung aus Zweck- und Wertrationalitäten.

Wertrelativität oder Universalisierbarkeit emotionaler Urteile?

Dieser Aspekt leitet auf das Gebiet der Ethik über, für die ein um die Emotionalität erweiterter Vernunftbegriff von fundamentaler Bedeutung

14 FLECK, [1935] 1994.
15 Ebd., S. 69.

ist. Wie schon erwähnt, wurde diese Bedeutung in Vergangenheit und Gegenwart zwar immer wieder erkannt, aber, nicht zuletzt durch Kants Forderung nach einer apriorischen Moralbegründung, in den Hintergrund gedrängt. Es sind vor allem drei Vorbehalte, die gegen eine emotionale Werterfassung zu sprechen scheinen: der erste bezieht sich darauf, daß emotionale Urteile prinzipiell nur a posteriori erfahrbar sind, der zweite auf die Unbeständigkeit von Emotionen, und der dritte auf ihre mangelhafte Kommunizierbarkeit.

Nicht zu leugnen ist die Abhängigkeit emotionaler Urteile von der sinnlichen Erfahrung. Doch hat die Diskussion um die Letztbegründung der Ethik gezeigt, daß jede apriorische Moralbegründung eine Illusion ist bzw. auf einem Zirkelschluß beruht.[16] Kants Ableitung der Achtung vor dem Gesetz aus reiner praktischer Vernunft setzt den intelligiblen Zugang zu einer absoluten Einsicht ebenso voraus wie die uneingeschränkte Bereitschaft eines guten Willens. Und Max Schelers Versuch, die Ethik auf ein emotionales Apriori zu gründen, scheitert an der Unschärfe zwischen der phänomenologischen Erhellung qualitativer Evidenzerlebnisse und der viel weitreichenderen Behauptung von ontologisch fixierten Werten.[17]

Obwohl mit Scheler daran festzuhalten ist, daß Werte nur als Evidenzerlebnisse erfahrbar sind, können sie nicht als unveräußerlicher Besitz unseres Geisteslebens betrachtet werden. Vielmehr handelt es sich um Einsichten, die sich während des Aufwachsens in einer moralischen Gemeinschaft zu inneren Haltungen festigen, um «gestiftete» Werte, die den friedlichen und hilfsbereiten Umgang zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft gewährleisten.[18]

Daß bei einer solchen Genese kulturell unterschiedliche Wertsysteme entstehen, ist unvermeidlich, besagt aber nicht, daß sie sich notwendigerweise relativieren oder gar ausschließen. Hinter fremden Sitten können sich ähnliche Grundwerte verbergen, und auch kulturell unterschiedliche Wertrangordnungen mißachten die weniger im Zentrum stehenden Werte nicht grundsätzlich.

Dazu kommt das bisher zu wenig beachtete Phänomen, daß jede Form von *Herrschaft zu einer künstlichen Relativierung der Werte* führt, weil sie die Rechte und Pflichten ungleich verteilt und je nach gesellschaftlicher Schicht mit verschiedenen Maßstäben mißt. Dies gilt im

16 TUGENDHAT, 1993, 1. Vorl.
17 Verf., 1997, S. 230 ff.
18 Ebd., S. 239 ff.

besonderen für die *Unterdrückung eroberter Völker,* deren unverstandenes oder ignoriertes Wertsystem als barbarisch beiseite geschoben wird, um ihnen diejenigen Pflichten und Tugenden zu predigen, von denen sich die «edlen» Herrscher befreien. So fällt auch auf die in vielem vorbildliche Ethik der klassischen Antike der Schatten der von ihr gerechtfertigten Sklaverei.

Ebenso grundsätzlich spaltet die *patriarchal-sexistische Herrschaft* die moralischen Werte in einen männlichen und einen weiblichen Tugendkatalog auf. Die Antike behielt die Kardinaltugenden von Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Besonnenheit dem männlichen Geschlecht vor, während *Aristoteles* den Frauen – ähnlich wie den Sklaven – nur die «Tapferkeit des Dienens» und das ehrsame Schweigen zuordnet.[19] Auch eine jahrhundertelange christliche Erziehung mit ihrem allgemeinen Gebot der Nächstenliebe konnte die sexistische Doppelmoral nicht überwinden. Im komplementären Tugendmodell des 18. Jahrhunderts sind die alten Kardinaltugenden immer noch den Männern reserviert und gilt der hingebungsvolle Dienst am Nächsten als weibliche Tugend.

Kritik an der androzentrischen Ethik

Erst die *feministische Ethikkritik* machte die einseitigen Maßstäbe bewußt, die auch einer modernen Gerechtigkeitsmoral wie derjenigen *John Rawls'* oder *Lawrence Kohlbergs* unterliegen. Die sogenannte *care-justice*-Debatte, die *Carol Gilligan* (1984) mit ihrer Kritik am Kohlbergschen Begriff der moralischen Reife ins Rollen brachte, wird aber grundsätzlich mißverstanden, wenn man in ihr die Forderung nach einer weiblichen Moral gegenüber der bisherigen männlichen Moral sieht.

Wie es keine weibliche oder männliche Wissenschaft gibt, so kann auch die menschliche Moral nur eine geschlechtsunabhängige sein. Ich spreche deshalb nur ungern von feministischer Ethik, vielmehr von nicht-androzentrischer Ethik, denn es ist das erklärte Anliegen Gilligans, *Martha C. Nussbaums* (1999) und anderer Ethikerinnen, die Einseitigkeit der androzentrischen Moralbegründung zugunsten einer allgemeinmenschlichen zu überwinden. Demzufolge greift der reine Gerechtigkeits- oder Fairness-Ansatz zu kurz, weil sich aus ihm nicht alle moralischen Haltungen ableiten lassen, die für eine Gemeinschaft unverzichtbar sind.

19 ARISTOTELES, *Politik.*

Typischerweise geht es in dieser Debatte auch um die Frage nach der *rationalen oder emotionalen Moralbegründung*. Kohlberg hatte sich in seinem Testverfahren, bei dem es um verschiedene Entwicklungsstufen der moralischen Reife geht, bewußt für die Entfaltung des Gerechtigkeitssinns entschieden, weil ihm dies erlaubte, mit harten, d. h. rationalen Daten umzugehen. Dagegen klammerte er alle Beziehungstugenden wie liebende Zuwendung und das Verantwortungsgefühl für andere als weiche Daten aus, die nur auf der ganz persönlichen Ebene relevant seien.[20]

Unter dem Hinweis darauf, daß die Gesellschaft nicht nur aus autonomen Erwachsenen besteht, sondern gerade auch für die lange abhängige Kindheit, für kranke und alte Menschen einen Rahmen bilden muß, und daß darüber hinaus jeder Mensch neben dem Bedürfnis nach Gerechtigkeit auch dasjenige nach Zuwendung und Geborgenheit besitzt, fordern feministische Ethikerinnen die *Gleichberechtigung der Beziehungstugenden neben denen der Gerechtigkeit.* Und dies nicht nur für die Grundlegung der Moral, sondern auch für die gesellschaftliche Praxis, in der beide Geschlechter zur Erfüllung beider Aufgaben verpflichtet sind.

Im übrigen belegen die Ergebnisse der jüngsten Hirnforschung, daß die Trennung der ethischen Kompetenz in rationale und emotionale Anteile nicht aufrechtzuerhalten ist, jedenfalls nicht für das tatsächliche ethische Verhalten. Einer der Patienten Damasios, der aufgrund einer präfrontalen Hirnschädigung seine Gefühlsfähigkeit verloren hatte, löste zwar den Kohlbergschen Moralreifetest korrekt, versagte aber völlig in seinem praktischen Sozialverhalten.[21]

Mit dem bisher Ausgeführten ist allerdings die Frage nach der Universalisierbarkeit emotional evidenter Urteile noch nicht beantwortet. Gleichzeitig ist dem Einwand zu begegnen, Gefühle seien ihrem Wesen nach unbeständig und daher auch unzuverlässig, was einen intersubjektiven Geltungsanspruch ausschließe. Diesen Standpunkt vertritt der sogenannte *Emotivismus.*

Ansätze zu einer universellen Ethik

Gegen eine solche Argumentation ist die neuere phänomenologische Schule Amerikas angetreten, wozu die Namen *Magda B. Arnold, Amélie*

20 KOHLBERG, 1994, S. 272 ff.
21 DAMASIO, 1995, S. 81 ff.

Oksenberg Rorty, Lawrence Blum, Ronald de Sousa und andere gehören. Auch *Agnes Heller* geht in ihrer Theorie der Gefühle von phänomenologischen Prämissen aus. Diese Ansätze betonen die Intentionalität der Gefühle, das heißt ihre Funktion, ein Stück Welt qualitativ zu erfassen. Dies gilt jedenfalls für «gerichtete» Gefühle, die immer eine Antwort auf reale Gegebenheiten sind, zum Teil aber auch für unsere Stimmungen, sofern sie nicht aus endogenen Quellen stammen, sondern die Antwort auf lang andauernde Lebensumstände darstellen.

L. Blum legt überzeugend dar, daß das moralische Mitgefühl sehr wohl von einer flüchtigen sentimentalen Anwandlung zu unterscheiden sei. Echtes Mitgefühl bewährt sich gerade darin, daß man persönliche Neigungen vorübergehend zurückstellt, um einem Menschen in Not zu helfen und dafür auch zweckrationale Erwägungen einzusetzen.[22] Ähnlich argumentiert *R. de Sousa,* wenn er von der Validität einer moralischen Haltung spricht, die durch ihre Verläßlichkeit über einen längeren Zeitraum hinweg überprüft werden könne.[23]

Mit dieser Rehabilitation des Gefühls als tragenden Elements für Werterkenntnis und Tugend wird die Kluft zwischen Pflicht und Neigung, wie sie Kant aufgerissen hatte, wesentlich verkleinert. Im Falle freundschaftlicher und liebender Verbundenheit verwischen sich die Grenzen zwischen Eigenliebe und Altruismus sogar so sehr, daß sich beide Anteile in der Identifikation mit den Bedürfnissen anderer eher gegenseitig verstärken als hemmen.[24]

Moralische Gefühle im Sinne der Beständigkeit und Verläßlichkeit sind allerdings an eine Bedingung geknüpft, die *Shaftesbury* (1671–1703) zum erstenmal aussprach. Vor anderen, mehr oder weniger flüchtigen Gefühlen zeichnen sie sich durch ihre reflektorische Qualität aus. Shaftesbury bezeichnete den «moral sense» geradezu als «reflective affections», als ein *reflektives Gefühlsvermögen.* Der moralische Sinn, der hier dem Begriff des Gewissens sehr nahe steht, befähige den Menschen dazu, seine eigenen Gefühle und Neigungen zu reflektieren und dabei einem Werturteil zu unterziehen.[25]

Damit wird dem Gefühl eine *geistige Kompetenz* attestiert, die im mainstream der europäischen Philosophie nur dem intellektuell gefaßten Vernunftbegriff zusteht. Selbstreflexion nicht als exklusives Vermögen

22 BLUM, 1980.
23 DE SOUSA, 1997, S. 492ff.
24 GREENSPAN, 1988.
25 Verf., 1997, S. 46ff.

des Verstandes, sondern als die *Fähigkeit der Besinnung,* die alle psychischen Funktionen einschließt – das bewußte Vorstellen und Erinnern ebenso wie das bewußte Fühlen und Werten –, ist essentiell für einen erweiterten Vernunftbegriff. Als solcher steht er *Wolfgang Welschs* Begriff der «transversalen Vernunft» nahe, wenn er sie als «ein Vermögen potentiell unbeschränkter Selbstaufklärung» definiert.[26]

Als Herausforderung für allgemeingültige moralische Übereinkünfte bleibt aber immer noch die kulturelle Vielfalt der Werthorizonte und die Schwierigkeit, die ihnen zugrundeliegenden emotionalen Werturteile in einer verbindlichen Art zu kommunizieren. Immerhin zeigen die wenigen wissenschaftlichen Untersuchungen, die in diese Richtung gehen, daß es eine *gemeinsame emotionale Grundstruktur aller Menschen* auf sämtlichen Kontinenten und unter verschiedensten Lebensbedingungen gibt.

Paul Ekman stellte dies zumindest für fünf grundlegende Emotionen wie Freude, Schmerz (Trauer), Furcht, Wut (Zorn) und Ekel fest. Diese Emotionen werden nicht nur mit ähnlichem mimischen Ausdrucksverhalten geäußert, sondern ihre Ausdrucksformen werden auch von allen Menschen spontan verstanden. Dazu kommen eine ganze Reihe weiterer mimischer bzw. pantomimischer Äußerungen wie Neugierde (gesteigerte Aufmerksamkeit), Überraschung (Schreck), oder auch Scham, die nicht mit der gleichen Treffsicherheit, aber doch in einem größeren Kontext erkannt werden.

Auch wäre zu erwarten, daß es neben den physischen Grundbedürfnissen basale psychische Bedürfnisse gibt, die allen Menschen gemeinsam sind und aus denen allgemeingültige soziale Normen abgeleitet werden können. Ich gehe deshalb nicht von der Fragestellung aus, wie die verschiedenen moralischen Regelsysteme auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu bringen sind, sondern umgekehrt, wie es überhaupt möglich war, bei gleichen Grundbedürfnissen unterschiedliche Normen für Rechte und Pflichten zu sanktionieren.

Neben der erwähnten künstlichen Relativierung moralischer Werte durch imperiale und patriarchale Herrschaft ist die *Tyrannei des Geldes* zu nennen, die auf indirekte Art sämtliche Werte relativiert. Das beginnt damit, daß ständig künstliche Konsumbedürfnisse geschaffen werden und wir sie von eigentlichen Bedürfnissen kaum noch unterscheiden. Schließlich ersetzt der quantitative Maßstab des Geldes die qualitative

26 WELSCH, 1996, S. 621.

Einschätzung unserer Lebensbedingungen und macht soziale Kompetenzen und mitmenschliche Normen zur Privatsache.

Um allgemeinverbindliche Menschenrechte und den Anspruch auf menschenwürdiges Leben mit konkreten Inhalten zu füllen, scheint es mir unverzichtbar, von allgemein anerkannten Grundbedürfnissen auszugehen. Wenn wir uns auf die psychischen Bedürfnisse konzentrieren, so sind mindestens vier Bedürfnisgruppen zu nennen, denen entsprechende moralische Pflichten bzw. Tugenden korrespondieren:[27]

Das menschliche *Grundbedürfnis nach Zuwendung und Fürsorge* erfordert Mitgefühl und die Tugenden von Verantwortung und Solidarität.

Das Bedürfnis nach *Autonomie und Integrität* fordert die Achtung vor der Würde der Person, wozu die egalitäre Kommunikationsbereitschaft und der Respekt vor der Entscheidungsfreiheit des anderen gehören.

Das Bedürfnis nach *persönlicher und sozialer Anerkennung* bedarf der Beachtung und Wertschätzung. Wenn diese fehlen, kommt es zum Identitätsverlust.

Das Bedürfnis nach *Gerechtigkeit* zielt auf die faire Verteilung von Rechten und Pflichten, was Verantwortung für die ganze Gemeinschaft ebenso einschließt wie Aufrichtigkeit und Transparenz in allen politischen Entscheidungen.

Wie grundsätzlich die genannten Bedürfnisse sind, zeigt sich an deren Mißachtung. Einem Mangel an Fürsorge folgen Antriebslähmung und diffuse Ängste, was sich u. a. als Suchtverhalten äußert. Der Mangel an Selbstidentität führt zu erhöhten Geltungsansprüchen und destruktiver Aggressivität, fehlende Autonomie zu Ohnmachtsgefühlen, und Ungerechtigkeit zu Verbitterung und Auflehnung. Dies alles sind Symptome, die in unserer Konsumgesellschaft gehäuft auftreten und sich unter dem Vorzeichen der wirtschaftlichen Globalisierung noch verstärken.

Um so dringender wäre es, der Weltwirtschaft ein *Weltethos* zur Seite zu stellen. Dafür reicht es allerdings nicht aus, eurozentrisch formulierte Menschenrechte allen anderen Kulturen vorzuschreiben. Auch das Projekt *Hans Küngs,* die Moralvorstellungen der Weltreligionen zu koordinieren, läßt viele indigene Kulturen unbeachtet, die nicht unter den prätentiösen und von Herrschaftsideologien geprägten Begriff der Hochkultur fallen. Deshalb schwebt mir als Ergänzung ein *Weltethos «von unten»* vor, das nur durch ein breit angelegtes transkulturelles Forschungsprojekt zu realisieren wäre.[28]

27 Verf., 1997, S. 269–274.
28 Ebd., S. 389–393.

Kommunizierbarkeit von Gefühlen

Im Zentrum dieser Forschungen müßten die *Sprachen der Menschheit* stehen bzw. Sprachgruppen, die für die verschiedensten Kulturprägungen repräsentativ sind. Ohne uns auf explizite Moralvorstellungen stützen zu müssen, stellt die Sprache als solche ein noch unausgeschöpftes Reservoir für wertgetönte und moralisch relevante Vorstellungen dar. Dies hatte schon Bacon, wenn auch nur in einem abweisenden Sinn erkannt. Jedenfalls erfüllt Sprache neben ihrer Funktion als Informationsvehikel und Begriffsapparat immer auch die Aufgabe der Gefühlskommunikation und des damit verbundenen Austausches von emotionalen Werturteilen.

Wenn behauptet wird, Gefühle ließen sich nicht exakt beschreiben, so ist dem entgegenzuhalten, daß schon unsere Umgangssprache und viel mehr noch die Sprache der Dichtung eine Meisterin in der Schilderung von Empfindungen ist. Dabei bedient sie sich schon bei der Beschreibung von Sinnesempfindungen der *Metapher:* Wir sprechen von einem grellen oder schreienden Rot, einem süßlichen Rosa, einem faden oder auch kalten Blau, von einem satten Grün oder einem warmen Braun. Das heißt, wir benutzen Analogien aus anderen Sinnesbereichen, um uns einer möglichst exakten Qualitätsbeschreibung anzunähern. Dasselbe gilt für die als weich oder hart, hell oder dunkel bezeichneten Töne oder auch für Schmerzempfindungen, die wir sogar mit handwerklichen Vorgängen vergleichen, wenn wir von bohrenden, stechenden oder hämmernden Schmerzen reden.

Für die eigentlich menschlichen Emotionen werden die Analogien und situativen Querbezüge nahezu unerschöpflich, und sie sind als Wortbilder und Redensarten in unserer Umgangssprache schon so eingeschliffen, daß wir gar nicht mehr bemerken, was wir eigentlich sagen. Kaum jemand denkt beim Trübsinn noch an den verhangenen Himmel oder, wenn wir etwas empörend finden, daß wir gegen etwas aufstehen (sollten). Erst die Sprache der DichterInnen bringt durch außergewöhnliche Analogien die Metaphern zum Leuchten, und damit erhalten sie ihre unmittelbar sinnliche Ausdruckskraft zurück.

Susanne Langer spricht in Anlehnung an *Ernst Cassirer* von symbolischer Transformation bzw. von der *präsentativen Symbolik* in der Kunst. Im Gegensatz zum diskursiven Gebrauch der Sprache, der linear fortschreitet, ist metaphorisches Sprechen präsentativ, weil es seine Bilder nur als ganze präsentieren kann.[29] Wie es in verschiedenen Spra-

29 LANGER, 1984, 4. Kap.

chen ähnliche Redewendungen mit analogen Sprachbildern gibt, so wären die Emotionswörter verschiedenster Sprachen auf ihre Wertbezüge, speziell auf ihre moralische Relevanz zu untersuchen. Erst die Zusammenschau einer Vielzahl von repräsentativen Sprachgruppen aus aller Welt könnte Gewähr dafür bieten, das Unterpfand für universelle moralische Wertvorstellungen in Händen zu halten.

Wem dies als ein zu aufwendiges Verfahren erscheint, dem ist in Erinnerung zu rufen, daß das Ignorieren qualitativer Werturteile immer zu einer Art Wertblindheit führt und sich daher jede Anstrengung lohnt, die Kommunizierbarkeit solcher Werturteile voranzutreiben. Auch schließt dieser ganz andere Zugang zur emotionalen Vernunft die *Kunst als Quelle humaner Einsichten* ein, und dies nicht nur in bezug auf die Dichtung, sondern im Blick auf alle Ausdrucksformen der Kunst.

Im Unterschied zur institutionalisierten Trennung zwischen Wissenschaft, Philosophie und Kunst kann die Phänomenologie der Werturteile zwischen den drei Geistesbereichen Brücken schlagen; nicht, indem sie deren Methoden vermischt, vielmehr dadurch, daß sie die auf verschiedenen Wegen gewonnenen Erkenntnisse aufeinander bezieht.

Ein neuer Sachlichkeitsbegriff

Ähnliches gilt für den *Sachlichkeitsbegriff in der Politik,* der nur zweckrationale Argumente zuläßt und alle Emotionen verbannt. Doch wenn es um soziale oder ökologische Lebensqualität geht, sind emotionale Werturteile essentiell. Auch die verbreitete Ansicht, Emotionen würden der Demagogie in die Hände arbeiten, während der Verstand gegen sie schütze, ist nur die halbe Wahrheit. Auch diejenigen, die ihre Gefühle verdrängen, bleiben über das Unbewußte sehr wohl manipulierbar. Je bewußter und nuancierter unsere Gefühlserfahrungen sind, desto besser können wir unterscheiden, auf welcher Klaviatur der Demagoge spielt, und je kritischer wir denken, desto eher werden wir die Täuschung durchschauen, wenn im Namen hoher Ideale an Partikularinteressen oder an ideologische Vorurteile appelliert wird.[30]

Aus der Perspektive der emotionalen Vernunft besteht Sachlichkeit nicht in einer kühlen, von den eigenen und den Gefühlen anderer abgespaltenen Denkart, sondern läßt sich eher mit dem Begriff der *Besonnenheit* umschreiben. Besonnenheit nimmt zwar Abstand zur eigenen

30 HELLER, 1981, S. 239ff.

Betroffenheit in der Reflexion, aber im Spiegel ihres Bewußtseins erscheinen Ich und Mitwelt als lebendige Wirklichkeiten, denen wir nur gerecht werden, wenn die Erkenntniskräfte des Denkens und Fühlens zusammenwirken.

Literatur

BLUM, L., «Compassion», in: A. OKSENBERG RORTY (ed.), *Explaining Emotions,* Berkeley – Los Angeles 1980

DAMASIO, A.R., *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn,* München 1994

DE SOUSA, R., *Die Rationalität des Gefühls,* Frankfurt a.M. 1997

DINNERSTEIN, D., *Das Arrangement der Geschlechter,* Stuttgart 1976

EKMAN, P., «Universale emotionale Gesichtsausdrücke», in: G. KAHLE (Hg.), *Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle,* Frankfurt a.M. 1981

FLECK, L., *Die Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache,* Frankfurt a.M. 1994 [1935]

GILLIGAN, C., *Die andere Stimme,* München 1984 (Cambridge 1982)

GLOY, K., *Das Verständnis der Natur,* Bd. I: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens, München 1995

GREENSPAN, P., *Emotions and Reasons. An Inquiry into Emotional Justification,* New York – London 1988

HELLER, A., *Theorie der Gefühle,* Hamburg 1981

KELLER, E. FOX, *Secrets of Life – Secrets of Death. Essays on Language, Gender and Science,* New York 1992

— *Das Leben neu denken. Metaphern der Biologie im 20. Jahrhundert,* München 1998

— *Liebe, Macht und Erkenntnis,* München 1986

KOHLBERG, L., *Die Psychologie der Moralentwicklung,* Frankfurt a.M. 1994

LANGER, S.K. *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst,* Frankfurt a.M. 1984

MARGALIT, A., *Politik der Würde,* Berlin 1994

MEIER-SEETHALER, C., *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft,* München 1997

MERCHANT, C., *Der Tod der Natur,* München 1987

NUSSBAUM, M., *Gerechtigkeit oder das gute Leben,* Frankfurt a.M. 1999

TUGENDHAT, E., *Vorlesungen über Ethik,* Frankfurt a.M. 1993

WEIZENBAUM, J., *Künstliche Intelligenz als Endlösung der Menschenfrage,* Klagenfurter Beiträge zur Technikdiskussion, H. 32, 1990

WELSCH, W., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftskritik und das Konzept der transversalen Vernunft,* Frankfurt a.M. 1996

WIDMAIER, R., «Leibniz und Eva? Leibniz' Naturphilosophie unter wissenschaftstheoretischem Aspekt», Leibniz Archiv, Hannover 1999 (unveröffentlicht)