Rehabilitierung des Gefühls?

Autor(en): **Pieper, Annemarie**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **59 (2000)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-882926

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 59/2000

ANNEMARIE PIEPER

Rehabilitierung des Gefühls?

If somebody had written a ‹Critique of Pure Emotion*› instead of the ‹Critique of Pure Reason›, would we today estimate the achievements of science and technology in a different way? Günther Anders, who raised this question, emphasized the importance of emotions (especially of fear) with respect to the net of human relations. But the present supporters of emotional intelligence – Damasio, Goleman, de Sousa – fail to rehabilitate the rationality of emotions.*

Günther Anders stellt im Zusammenhang mit seiner Analyse der Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit die Frage, ob eine «Kritik des reinen Gefühls»[1] etwas an unserer Einstellung gegenüber der Technik im allgemeinen, der Atombombe im besonderen geändert hätte. Nachdem nicht mehr Gott und auch nicht mehr die Natur Macht über den Menschen hat, sondern die Menschen selber zu «kosmischen Parvenus» (241) geworden sind, die nun ihrerseits die Macht haben, Zerstörungen globalen Ausmaßes herbeizuführen, bekommt der Satz «Alle Menschen sind sterblich» eine ganz neue Bedeutung, insofern er nun beinhaltet «Die Menschheit als ganze ist tötbar». (242 f.) Verwies *Sterblichkeit* auf die Kontingenz endlicher Individuen, denen eine bestimmte Zeitspanne zugemessen ist, die mit dem natürlichen Tod zwar ein faktisches Ende findet, im Geschichtsgedächtnis der Menschen jedoch überdauern kann (Nachruhm), so signalisiert *Tötbarkeit* ein abruptes und absolutes Ende aller Menschen sowie die Auslöschung von allem, was jemals gewesen ist. Der Tod der Menschheit hätte die Konsequenz, daß es nie einen Menschen gegeben hätte.

> «Und nicht nur ihn nicht, sondern nichts, das nicht vergeblich gewesen wäre: kein Volk, keinen Menschen, keine Sprache, keinen Gedanken, keine Liebe, keinen Kampf, keinen Schmerz, keine Hoffnung, keinen Trost, kein Opfer, kein Bild, kein Lied, kurz: nichts, das nicht nur ‹gewesen› gewesen wäre. [...], so daß das Gewesene sogar nicht einmal mehr Gewesenes sein würde – denn

1 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen,* Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution [1956], München 1987, S. 269.

worin sollte sich denn, was nur gewesen ist, von niemals Gewesenem unterscheiden, wenn es niemanden gibt, der des Gewesenen gedächte?» (244 f.)

Was Anders in dieser apokalyptischen Vorstellung als Gewesenes auflistet, das mehr als nur Gewesenes ist und das ebenso zunichte gemacht würde wie das bloß Historische, ist emotional aufgeladen: Liebe, Schmerz, Trost, Hoffnung, Bild, Lied (vgl. 244) – diese Wörter sind mit starken Gefühlsqualitäten besetzt und von existentieller Wichtigkeit, rühren sie doch an jenen Bereich des Menschlichen, aus welchem die individuellen Sinn- und Selbstentwürfe hervorgehen.

Daß die Menschen die Gefahr einer derart radikalen Vernichtung nicht nur ihrer selbst, sondern auch aller vergangenen und zukünftigen Menschen nicht sehen, hängt nach Anders damit zusammen, daß die Größe und Unüberschaubarkeit des technischen Apparats einerseits zu einer Schwächung der «moralischen Hemmungsenergien» geführt (246) und andererseits einer Unmoral Vorschub geleistet hat, die alle persönlich zurechenbare Schuld und Verantwortung durch Quantifizierung negiert. Anders zitiert ein molussisches Sprichwort: «Schmutz geteilt durch tausend ist sauber» (247). Das Perverse einer solchen Einstellung liegt für Anders darin, daß die Menschen, anstatt sich Sinnziele zu setzen, zu deren Umsetzung sie die geeigneten Mittel suchen, die Herstellung von Mitteln vorantreiben, deren einziger Zweck es ist, jede weitere Zwecksetzung zu erübrigen. *«Der Zweck von Zwecken besteht heute darin, Mittel für Mittel zu sein. [...] Die Mittel heiligen die Zwecke.»* (252)

Die Apokalypse-Blindheit der Menschen, die sich an die Bedrohung durch die Bombe – die hier stellvertretend für alle Errungenschaften steht, welche den Fortbestand der Menschheit gefährden – gewöhnt haben, ist nach Anders das Resultat mangelnder Phantasie. Da wir uns die schrecklichen Folgen der Selbstausrottung des Menschengeschlechts nicht vorstellen können, haben wir auch keine Angst davor. Anders konstatiert: *«Wir leben im Zeitalter der Unfähigkeit zur Angst»* (264), und die vordringliche Aufgabe kritischer Mahner sieht er – lange vor Hans Jonas, der für eine «Heuristik der Furcht» plädierte, um das Überleben der Menschheit zu sichern[2] – darin, diese «Analphabeten der Angst» (267) wieder «das Fürchten zu lehren» (266). Wer Angst hat, überschätzt sich nicht, da er sieht, daß er kleiner ist, als jene Titanen glauben, die sich Macht über die Erde anmaßen, ohne die irreversiblen Fol-

2 H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation,* Frankfurt a. M. 1979, S. 63 f.

gen ihres Größenwahns zu berücksichtigen. Dieser Mangel an Phantasie und Urteilsvermögen hat für Anders damit zu tun, daß die Bedeutung von Gefühlen zu wenig beachtet wurde. Eine «Kritik des reinen Gefühls» im Kantischen Sinne «einer Nachzeichnung des begrenzten Leistungsumfanges unseres Fühlens» hätte nämlich klar machen können, daß «wir fühlend kleiner sind als wir selbst» (269). Hat schon unser Vorstellungsvermögen Grenzen, so erst recht unser Gefühlsvermögen: Zehn Tote können wir uns gerade noch vorstellen, aber: «Zehn Ermordete zu bereuen oder zu beweinen, sind wir unfähig.» (Ebd.) Doch töten könnten wir ohne weiteres Zehntausende – Anders hätte für diese These in den aus der Luft geführten Kriegen gegen Saddam Hussein und Milošević zahlreiche Belege gefunden, nicht nur hinsichtlich der computergesteuerten Präzisionswaffen, sondern auch was die sogenannten Kollateralschäden betrifft, die ebenso gleichgültig in Kauf genommen wurden wie die Vernichtung militärischer Anlagen. Das gleiche gilt auch für die Apokalypse: Auf den Knopf zu drücken, um die Menschheit auszurotten, scheint keiner großen Energie zu bedürfen. Sich das Ausmaß dieser Handlung jedoch vorzustellen oder sich darüber zu entsetzen, dazu fehlt es an Phantasie, die allein die Angstgefühle zu erzeugen vermag, die nötig wären, um das Endszenario zu verhindern.

Anders hält es für ein Versäumnis der Historiker und der Geschichtsphilosophen, «daß es niemals eine, der Geschichte der ‹res gestae› oder der Geistesgeschichte analoge, ‹*Geschichte der Gefühle*› gegeben hat» (271; vgl. 311). Diese verhängnisvolle Vernachlässigung eines anthropologisch bedeutsamen Einflußfaktors auf die menschliche Praxis beruht seiner Meinung nach auf einer Fehleinschätzung der Gefühle. Man sei davon ausgegangen, «daß das emotionale Leben auf Grund seiner Langsamkeit geradezu als ‹Natur›, als das Konstante und Ungeschichtliche im Menschen gelten konnte» (ebd.). Anders hingegen spricht von einer «Plastizität» und «Modellierbarkeit» der Gefühle (309), die nur möglich sind, wenn Gefühle nicht als eine sich durchhaltende, identitätsstiftende Naturanlage zu allen Zeiten gleichbleibend vorhanden sind, sondern sich mit dem menschlichen Selbstverständnis verändern. Der Mensch sei von Natur aus gerade nicht festgelegt und kompensiere diesen «Blanko-Scheck» (310) durch selbst auferlegte Verbindlichkeiten, indem er sozial und psychologisch stets etwas Neues aus sich mache. Diesen ständigen Selbsterneuerungen muß sich der Mensch auch gefühlsmäßig anpassen, und dazu ist eine gewisse Gewöhnungszeit nötig, denn die Veränderungsgeschwindigkeit von Gefühlen ist niedriger als die von Mensch und Welt. Ist der Fortschritt rasant, so hinkt die Mensch-

heit emotional hinter sich her: «Immer wieder tritt deshalb die Notwendigkeit ein, dem Fühlen nachzuhelfen oder Gefühle ganz ausdrücklich herzustellen.» (311)

Gefühle sind demnach für Anders nichts Spontanes, Naturwüchsiges, vielmehr müssen sie zum Zweck der Anpassung an den jeweiligen Entwicklungsstand verändert, wenn nicht gar eigens erzeugt werden. Um seine These zu belegen, zieht Anders drei Beispiele heran. Als erstes verweist er auf die gewaltige Propagandamaschinerie des Nationalsozialismus, die der «Produktion von Gefühlen im kolossalsten Maßstabe» diente. (Ebd.) Als zweites führt er die Religionen an: «jede Religion [ist] ein Gefühlssystem sui generis [...], eine wirkliche *Gefühls-Stiftung* gewesen» (312). Als drittes beruft er sich auf die Kunstwerke aus verschiedenen Epochen, die zeigten, daß die Welt, mit der die Künstler sich auseinandersetzten, «jeden von ihnen auch völlig verschieden [habe] fühlen lassen» (ebd.). Die «Herstellung» neuer Gefühle geschieht mittels «Erweiterungstechniken». Anders erwähnt magische und mystische Praktiken sowie die Musik, die als Instrumente eingesetzt werden, um «die Kapazität unserer Seele aus[zu]dehnen» (313). Die Metaphern der Erweiterung und Ausdehnung machen deutlich, daß ein Raum geschaffen werden soll für neue, ganz andere Gefühle, die die alten Gefühle in die Vergangenheit und damit in die Geschichte einrükken lassen, während die neuen Gefühle als Platzhalter der Gegenwart auf den Plan treten und gleichzeitig der Mensch selber sich im Zuge der Ausbildung seiner theoretischen und praktischen Fähigkeiten bereits auf dem Sprung in die Zukunft befindet. Anders resümiert:

> «*Daß sich* nämlich *der Mensch* durchaus *nicht mit der Mitgift von ein für alle Male fertigen Gefühlen abzufinden hat; daß er* vielmehr *immer neue Gefühle erfindet; und zwar auch solche, die das alltägliche Volumen seiner Seele* durchaus *übersteigen* und die an deren Fassungskraft und Elastizität Ansprüche stellen, die durchaus ‹Überforderungen› genannt werden dürfen.» (315 f.)

Er hält es freilich für keinen Zufall, daß gerade die Kunst zu einer Art Reservat für die Erfindung von Gefühlen geworden ist, denn «nur dort: im Bereich der Phantasie, hat man uns Freiheit gelassen; während man uns im Bereich der Freiheit, also der Moral, die Phantasie beschnitten hat.» (316)

Diese massive Kritik an dem unpersönlichen «Man», zu dem wir alle gehören, kann noch weiter spezifiziert werden. Es sind nicht nur die von Anders erwähnten Geschichtsphilosophen und die Geschichtswissenschaftler, die blind für die Eigenart der Gefühle waren und damit zur emotionalen Verkümmerung der Menschheit beigetragen haben. Vor

allem die in der abendländisch-christlichen Tradition stehenden Moralphilosophen, die sich in ihren Affekten- und Willenslehren durchaus mit Gefühlen auseinandergesetzt haben, sind mitschuldig an der von Anders beklagten Phantasielosigkeit und Gefühlsarmut, haben sie doch den Bereich des Emotionalen massiv abgewertet zugunsten einer Rationalität, die ihre als vernünftig ausgegebenen und mithin für allgemein verbindlich erklärten Sollensforderungen rigoros durchzusetzen bestrebt war. Für Gefühle war in einer rationalen Urteilsbildung kein Platz; sie wurden als Störfaktoren geradezu ausgemerzt. Die Wurzeln dieser von vielen Ethikern propagierten asketischen Einstellung hier zu verfolgen, würde zu weit führen. Maßgeblich ist sicher ein männliches Selbstverständnis, das sich am Ideal der Selbstbeherrschung orientiert und entsprechend mit dem ganzen Bereich der Sinnlichkeit auch die Gefühle unterdrückt sehen möchte, weil diese Kontakte zum Materiellen unterhalten, durch welches der klare Blick getrübt und damit das Urteil verfälscht wird. Freilich gibt es feine Abstufungen bei der Evaluation von Gefühlen, je nachdem, welcher Körperregion sie zugeordnet werden. Gefühle, die dem Herzen zugeschrieben werden – Hochherzigkeit, Edelmut, Freundschaft –, wurden in der Regel durchaus positiv bewertet und, sofern sie nicht ‹pathologisch› entarten, in den Rang von Tugenden erhoben. Doch der Gefühlsbereich unterhalb des Bauchnabels galt als der verächtlichste Teil eines Wesens, das zu geistigen Leistungen fähig ist. Wilde Triebe dominieren das Terrain und versklaven den ganzen Menschen, wenn man sie unkontrolliert gewähren läßt.

Es ist diese Ideologie einer überschießenden Emotionalität, die sich in den Köpfen festgesetzt und sämtliche Gefühle mit dem Stigma des Menschenunwürdigen überzogen hat; Begierden setzen das Humanum herab und müssen rücksichtslos ‹abgetötet› werden. Daß auch die Vernunft überschießen und bei der Durchsetzung ihres asketischen Ideals terroristisch werden kann, wurde nicht als Makel erachtet, weil die Vernunft aus sich selbst heraus imstande ist, sich selbst zu disziplinieren, was man Gefühlen offensichtlich nicht zutraut. Gefühle wurden somit aus ethischer Perspektive häufig abgelehnt, weil sie die Autonomie behindern; Gefühle schaffen Bindungen, machen abhängig und unfrei. Aus diesem Grund sieht zum Beispiel das Erziehungsprogramm, das Jean-Jacques Rousseau in seinem *Emile* entwickelt, für seinen Zögling vor, daß er möglichst kontaktlos, ohne Gefühlsbindungen und Affekte, wie sie etwa durch die enge Beziehung zu einer Amme oder Mutter entstehen, aufwachsen soll, da sie seine Natur verderben könnte. Er möchte dieses Kind «als ein unempfindliches (insensible) Wesen, als

einen Automaten» erziehen, der rein aus sich selbst und durch sich selbst agiert.[3] Selbst das religiöse Gefühl und schließlich die Liebe, in die Emile nach dem Erlernen der physischen und der bürgerlichen Beziehungen eingeübt wird, werden dem in künstlicher Isolation gehaltenen, mittlerweile erwachsenen jungen Mann mittels arrangierter Konstellationen so antrainiert, daß sie die ‹natürliche› und somit ‹vernünftige› Sicht der Dinge unterstützen. Auch Kant hält wenig von Gefühlen, weil sie keine objektive Qualität haben, sondern als Lust- und Unlustgefühle rein privater Natur sind, weshalb sie weder für die theoretische noch für die moralische Urteilsbildung von Belang sind. Einzige Ausnahme ist das «moralische Gefühl», das insofern eine Sonderstellung hat, als es ein vernunftgewirktes Gefühl und insofern als «Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz»[4] kein beliebiges Gefühl ist, das man haben oder auch nicht haben kann, sondern ein Pflichtgefühl, das die Erhabenheit des Sittengesetzes in allen rationalen Wesen, sofern sie sich als Gesetzgeber ihrer selbst bewußt sind, hervorruft. Doch davon abgesehen wird von den meisten Vertretern einer rationalistischen Position Gefühlen kein eigener Wert zuerkannt. So konstatiert Fichte: «Gefühl ist immer der Ausdruck unserer *Begrenztheit;* [...] bloße *Bestimmtheit* der Intelligenz ohne alles Zutun ihrer Freiheit, und Selbsttätigkeit heißt ein *Gefühl*».[5] Daher scheiden Gefühle grundsätzlich für die Begründung von Urteilen, die Anspruch auf Objektivität und Allgemeingültigkeit erheben, aus. Die Vertreter einer emotivistischen Position in der angelsächsischen Metaethik gehen sogar so weit, moralischen Urteilen den Urteilscharakter schlechthin abzusprechen, weil sie lediglich Aussagen seien, die subjektive Gefühle der Billigung oder Mißbilligung einer Handlung artikulieren bzw. evozieren wollen («prima!», «pfui!») und insofern aufgrund ihrer Irrationalität nicht wahrheitsfähig sind. So konstatiert A. J. Ayer:

> «in jedem Falle, in dem man gemeinhin sagen würde, man fälle ein ethisches Urteil, ist die Funktion des relevanten ethischen Wortes rein ‹emotional›. Es wird dazu verwendet, eine Empfindung über bestimmte Gegenstände auszudrücken, nicht aber, eine Behauptung über sie aufzustellen. [...] Worüber wir jedoch nicht argumentieren und nicht argumentieren können, ist die Gültigkeit [von] Moralprinzipien. Wir loben oder verurteilen sie nur im Lichte unserer eigenen Empfindungen.»[6]

3 J.-J. ROUSSEAU, *Emile oder von der Erziehung,* München 1979, S. 89.
4 I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft,* AA V, S. 133.
5 J. G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre* [1798], Hamburg 1963, S. 70, 103.
6 A. J. AYER, *Sprache, Wahrheit und Logik,* Stuttgart 1970, S. 142, 148.

Die emotivistische Reduktion moralischer Sätze und Einstellungen auf Gefühle hat nicht die Gefühle aufgewertet, sondern die Moral abgewertet, eben weil Gefühlen Rationalität und Vernünftigkeit abgesprochen wird. Dies zeigt sich auch in Habermas' Notizen zu einem diskursethischen Begründungsprogramm, wo er sich mit Positionen von Alasdair MacIntyre und Peter F. Strawson auseinandersetzt. Während MacIntyre in *After Virtue* (1981) die These vertritt, das Projekt der Aufklärung sei nicht nur gescheitert, sondern habe ganz im Gegenteil «blinden Gefühlseinstellungen und Dezisionen» das Feld überlassen,[7] anstatt eine metaphysik- und religionsunabhängige Moral zu begründen, hat Strawson in *Freedom and Resentment* (1974) jene moralischen Gefühle untersucht, die sich bei Kränkungen einstellen und ein Indiz für die Beurteilung moralischer Sachverhalte sind. Habermas bemerkt dazu:

> «Zentral sind natürlich die Gefühle der Schuld und der Verpflichtung. An diesem sprachanalytisch aufklärbaren Komplex von Gefühlseinstellungen interessiert Strawson zunächst der Umstand, daß alle diese Emotionen in eine Alltagspraxis eingelassen sind, zu der wir nur in performativer Einstellung Zugang haben. Dadurch erst gewinnt das Netz moralischer Gefühle eine bestimmte *Unausweichlichkeit:* das Engagement, das wir als Angehörige einer Lebenswelt übernommen haben, können wir nicht nach Belieben aufkündigen.»[8]

Habermas räumt Strawson gegenüber sogar ein: «Offenbar haben Gefühle eine ähnliche Bedeutung für die moralische Rechtfertigung von Handlungsweisen wie Wahrnehmungen für die theoretische Erklärung von Tatsachen.»[9] Trotzdem plädiert er für einen kognitivistischen Ansatz in der Ethik, in welchem Gefühle keine Rolle spielen dürfen, weil normative Geltungsansprüche weder tugendethisch (MacIntyre) noch emotional (Strawson), sondern nur diskursiv, in einem verständigungsorientierten, auf Konsens abzielenden Handeln begründet werden können. Selbst wenn man Habermas dies zugesteht, bleibt immer noch die Frage, weshalb dem kognitivistischen Ansatz in der Ethik ein so hoher, ja der höchste Stellenwert zugeschrieben wird. Oder wenn man das von Lawrence Kohlberg entwickelte Stufenmodell der moralischen Reife heranzieht: Mit welchem Recht wird die sechste und letzte Stufe des autonom nach Gerechtigkeitsprinzipien entscheidenden Individuums so viel höher eingeschätzt als die dritte Stufe, auf welcher das moralische

7 J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln,* Frankfurt a.M. 1983, S. 53.
8 Ebd., S. 57.
9 Ebd., S. 60.

Gefühl anzutreffen ist, dessen zunehmende Eliminierung das Handlungssubjekt angeblich moralisch ‹reifer› werden läßt? Wodurch ist die Wertskala als solche legitimiert? Die bloße Setzung der Vernunft als das Höchste und Beste im Menschen ist willkürlich, jedenfalls solange, als sie sich durch Konstruktion eines Feindbilds der Gefühle von diesen abgrenzt, ohne die von Günther Anders aufgewiesenen Folgen dieser Konstruktion zu beachten: der Gerechte als Gefühlskrüppel, dem über seiner kognitivistischen Einstellung die Phantasie und mit ihr die Fähigkeit, angesichts der technischen Verfügungsmacht des heutigen Menschen Angst zu empfinden, abhanden gekommen ist.

Wenn derzeit vielfach ein Mangel an sozialer Kompetenz beklagt wird – womit mehr oder weniger klar signalisiert werden soll, daß Führungsschwäche nicht nur dann vorliegt, wenn den Führungskräften organisatorische Fehler unterlaufen, sondern auch dann, wenn die zwischenmenschliche Kommunikation von ‹oben› nach ‹unten› nicht mehr klappt, so daß ‹die da unten› in Ermangelung motivierender Anreize ihre Leistung nicht mehr optimieren –, so scheint auch dies ein Indiz für die Überstrapazierung eines Konzepts von Rationalität zu sein, das sich vom Emotionalen abgekoppelt hat. Die Frage ist, ob die Plädoyers für eine emotionale Vernunft und die Ergänzung des IQ durch einen EQ geeignet sind, die Gefühle zu rehabilitieren und möglicherweise sogar die Phantasie so wiederzubeleben, daß Raum für die Erfindung und Stiftung neuer, dem Menschen des 21. Jahrhunderts entsprechender Gefühle geschaffen wird.

Vorschläge dazu finden sich schon bei Autoren des 19. Jahrhunderts. So hat Nietzsche sich zeit seines Lebens über die Kopflastigkeit der traditionellen Philosophen lustig gemacht und ihre Verachtung des restlichen Körpers verspottet:

> «Man sagt Lust und denkt an die Lüste, man sagt Sinn und denkt an die Sinnlichkeit, man sagt Leib und denkt an den Unterleib – und so hat man drei gute Dinge um ihre Ehre gebracht.[10] Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apaarate mit kalt gestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben.»[11]

Nietzsche geht davon aus, daß im menschlichen Organismus Fühlen, Vorstellen und Denken ursprünglich eins waren und sich erst im

10 F. NIETZSCHE, *Nachlaß;* KSA 10, S. 132.
11 F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft;* KSA 3, S. 349.

Verlauf der Entwicklung auseinanderdividiert haben.[12] Anstatt sich in nutzlosen Auseinandersetzungen gegenseitig den Vorrang streitig zu machen, sollen diese Vermögen ihre unterschiedlichen Fähigkeiten so einsetzen, daß sie eine Vielfalt an Perspektiven erzeugen und sich gegenseitig zur Höherentwicklung des Ganzen antreiben. «Mir ist der Kopf wie die Eingeweide des Herzens. Was ein Herz annimmt, das muß der Kopf verdauen und zu Gedanken machen.»[13] Der als Produkt dieses Zusammenspiels sich herausbildende Organismus wird von Nietzsche als «Leib» bezeichnet. Der Leib als das Ensemble von Körper und Geist ist eine «grosse Vernunft», in dessen «Sinn» die Funktionen der Sinne ebenso integriert sind wie die reflexiven Akte der «kleinen Vernunft».

> «Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. / Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‹Geist› nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft. / ‹Ich› sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich. / Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich ein Ende.»[14]

Gefühl und (kleine) Vernunft sind also nach Nietzsche keine Endzwecke; sie dürfen nicht um ihrer selbst, sondern nur um des organischen Ganzen der großen Vernunft willen zum Einsatz gelangen. Andernfalls entstehen menschliche Verkümmerungsformen, auf der Seite des verabsolutierten Gefühls der durch und durch materialistisch eingestellte «letzte Mensch» – «Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht»[15] –, auf der Seite der verabsolutierten Vernunft der «Verächter des Leibes»[16], der in seinen Jenseits- und Hinterweltkonstrukten die Bodenhaftung verliert. Nur wo Gefühl und Vernunft sich im Dienst der großen Vernunft aneinander abarbeiten, verleiblicht sich jener «Sinn der Erde», den Nietzsche als «Übermenschen» bezeichnet.[17] Dieser Sinn ist vergeistigtes Gefühl und verkörperte Vernunft ineins – das organische Gebilde einer lebendigen, in sich differenten, aber beweglichen Einheit.

12 Vgl. *Nachlaß;* KSA 10, S. 404.
13 Ebd., S. 145.
14 F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra;* KSA 4, S. 39.
15 Ebd., S. 20.
16 Ebd., S. 39 ff.
17 Ebd., S. 14 ff.

Nietzsche wollte am Leitfaden des Leibes philosophieren und über den Leib die unterschiedlichen Zeichensysteme des Gefühls und der Vernunft aufeinander beziehen: «*Die Moralen als Zeichensprache der Affekte: die Affekte selber aber eine Zeichensprache der Funktionen alles Organischen.* [...] Das Geistige ist als Zeichensprache des Leibes festzuhalten!»[18] Man könnte daher sagen, daß Nietzsche in seinen Genealogien die von Günther Anders als Desiderat aufgewiesene Geschichte der Gefühle ansatzweise und partiell, wenn auch nicht in einem strikt historischen Sinn geschrieben hat, so etwa die Entstehungsgeschichte des Ressentiments, des Mitleids, der Wollust u. a.

Rund 40 Jahre vorher hatte Ludwig Feuerbach bereits im Rahmen seiner Entzauberung der Religion eine rudimentäre Geschichte der Gefühle erzählt. Seine Analyse des religiösen Gefühls läuft darauf hinaus, daß aus dessen Perspektive Gott sich als ein fühlendes und fühlbares Wesen darstellt. Wie für die Blume Gott eine pflanzliche, für das Tier eine tierische Gestalt annähme, so ist Gott aus der Vernunftperspektive ein rationales Konstrukt und aus der Sicht des Gefühls ein sinnliches Objekt.

> «[Der] *Gegenstand* des *Gefühls* [ist] das *sich gegenständliche Gefühl.* Hast du keinen Sinn, kein Gefühl für Musik, so vernimmst du auch in der schönsten Musik nicht mehr, als in dem Winde, der vor deinen Ohren vorbeisaust, als in dem Bache, der vor deinen Füßen vorbeirauscht. Was ergreift dich also, wenn dich der Ton ergreift? Was vernimmst du in ihm? was anders, als die Stimme deines eignen Herzens? Darum spricht das Gefühl nur zum Gefühl, darum ist das Gefühl nur dem Gefühl, d.h. sich selbst verständlich – darum, weil der Gegenstand des Gefühls selbst nur Gefühl ist. Die Musik ist ein Monolog des Gefühls. Aber auch der Dialog der Philosophie ist in Wahrheit nur ein Monolog der Vernunft: der Gedanke spricht nur zum Gedanken.»[19]

Auf dieser Folie, die das von Günther Anders über die Religion als Gefühlssystem Gesagte bestätigt, entwickelt Feuerbach seine These, daß die Theologie eine mißverstandene Anthropologie ist. Der Mensch extrapoliert gleichsam das, was er an sich selbst hoch schätzt, in ein außermenschliches Wesen, das er mit eben den positiven Eigenschaften ausstattet, die sich *in toto* an der Gattung, nicht jedoch am singulären Individuum antreffen lassen. «So ist dem Menschen in Gott *nur seine eigene Tätigkeit Gegenstand.* [...] In Gott kommt daher *mein eignes Wesen* mir zur Anschauung; ich habe für Gott Wert; die *göttliche Be-*

18 *Nachlaß;* KSA 10, S. 261 f., 285.
19 L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* [1849], Stuttgart 1994, S. 47.

deutung meines Wesens wird mir offenbar. [...] Die Religion ist die *Reflexion,* die *Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst.* » (77, 112, 120) Dem kalten und harten Gott des Verstandes, der rigoros auf die Einhaltung des Gesetzes pocht, setzt das Gefühl den Gott der Liebe entgegen, der sich des Menschen erbarmt, indem er sich inkarniert und stellvertretend für diesen am Kreuz leidet. Feuerbach deutet Gottvater als männliches Prinzip des Verstandes und den Gottessohn als weibliches Prinzip des Gefühls (123 ff.), die beide durch den Heiligen Geist « hermaphroditisch » geeint werden. Wie für Anders ist auch für Feuerbach die Phantasie das Medium, in welchem der Mensch seine Gefühle veräußert und seine Seele erweitert. « Der Mensch *veranschaulicht unwillkürlich* durch die *Einbildungskraft sein innres Wesen;* er stellt es *außer sich* dar. [...] Das heißt: ich erweitere meinen sinnlichen Horizont durch die Phantasie » (316, 324 f.). Im Gott des Gefühls betet der Mensch sein eigenes Herz und damit die Liebe an (203, 392 ff.), während er im Gott des Verstandes den Intellekt verherrlicht und schließlich im trinitarischen Gott seine eigene Vollkommenheit analog zu fassen versucht, wie Nietzsche dies im Sinnkonzept des Übermenschen vorschwebte.

Es wäre an der Zeit, daß die Menschen des 21. Jahrhunderts wieder das Fühlen lernen, das über der einseitigen Ausbildung von *homo faber* und *homo oeconomicus* auf der Strecke geblieben ist. Während Anders und Jonas dafür plädiert haben, in der Menschheit mittels einer Geschichte der Gefühle bzw. einer Heuristik der Furcht Angst vor ihren eigenen Erzeugnissen zu evozieren, um dadurch ihre Phantasie wiederzubeleben, setzen die derzeitigen Vertreter einer Theorie der emotionalen Vernunft auf neurologische Befunde und die psychologische Analyse lebensweltlicher Erfahrungen, um eine Rehabilitierung der Gefühle auf den Weg zu bringen. Sie haben sich darum bemüht, das herkömmliche Vorurteil, Gefühle seien etwas Irrationales, zu entkräften, indem sie Gefühlen eine eigene Rationalität unterstellen. Doch wie sich zeigen wird, gelingt auf diese Weise nicht wirklich eine Rehabilitierung des Emotionalen, weil nach wie vor ein bestimmtes Verständnis von Rationalität unhinterfragt dominiert und den Gefühlen übergestülpt oder injiziert wird, damit sie in Gnaden in die Domäne des Verstandes aufgenommen werden können. Die Fragen etwa, ob nicht vielleicht der Verstand seine Leistungen bis zu einem gewissen Grad den Gefühlen verdankt und ob man nicht den Gefühlen eine von rationaler Evaluierung unabhängige Qualität sui generis zugestehen müßte, stellen sich den Verfassern populärwissenschaftlicher Schriften über emotionale

Intelligenz wenn überhaupt, dann nur am Rande. Gefühle sind aus ihrer Sicht nur durch eine rationale Bewertung zu rehabilitieren, während der Verstand durch eine Emotionalisierung seiner Ansprüche auf Objektivität und Allgemeingültigkeit nach wie vor verlieren würde.

Der Neurologe Antonio R. Damasio beginnt seine Untersuchung des Stellenwerts von Gefühlen mit «Descartes' Irrtum»,[20] der seiner Meinung nach «in der abgrundtiefen Trennung von Körper und Geist» besteht (330). Dieses Vorurteil habe ihn anfangs zu der Annahme verführt, daß das Gehirn zwei getrennte neuronale Systeme für Gefühl und Vernunft enthalte, von denen jedes für sich, unabhängig von dem anderen, das menschliche Handeln steuert (vgl. 11). Diese Vorstellung zweier nicht miteinander kommunizierender Teile – eines irrationalen und eines rationalen Teils unter einem Schädeldach – hat natürlich etwas Absurdes, vor allem wenn nicht klar ist, welche Instanz dafür sorgt, daß das Irrationale zurückgedrängt und aus dem Handeln des *animal rationale* verbannt wird. Damasios Vorurteil geriet ins Wanken, als er in der Gestalt von Phineas P. Gage auf eine Person stieß, deren Kopf bei einem Unfall von einer Eisenstange präfrontal durchbohrt wurde. Dabei wurde das Gehirn verletzt, was eine auffällige Veränderung des Charakters mit sich brachte. Der vorher kluge und besonnene Mann agierte plötzlich ziel- und verantwortungslos, bediente sich einer unflätigen Sprache und hielt sich nicht mehr an die sozialen Spielregeln, obwohl seine theoretische Urteilsfähigkeit unversehrt blieb. Dieses Beispiel für den Verlust der sozialen Kompetenz durch Zerstörung eines bestimmten Teils des Gehirns erklärt nach Damasio den Gefühlsmangel des Patienten und läßt den Schluß zu, daß zwischen den Gehirnregionen ein enger Zusammenhang besteht, der die Interaktion zwischen Körper und Gehirn so organisiert, «daß die Rationalität aus ihrer konzertierten Aktivität erwächst» (180). Gefühle werden nach Damasio durch geistige Prozesse ausgelöst, in deren Verlauf Sachverhalte nicht nur beurteilt, sondern vor allem bewertet werden. «Primäre (angeborene) Gefühle»

20 A.R. DAMASIO, *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn* [1994], München 1997. Trotz des plakativen Titels beschäftigt sich Damasio in keiner Weise mit Descartes' Schriften, sondern benutzt dessen Namen nur als Aufhänger für eine krude dualistische Theorie, ohne darüber nachzudenken, inwieweit der Unterschied zwischen *res extensa* und *res cogitans* ontologisch, begrifflich oder semantisch zu verstehen ist. Damasio unterstellt von vornherein, daß Descartes' Ansatz empirisch zu interpretieren ist und entsprechend zwei Gehirnregionen voraussetzt, eine, die für das Emotionale, und eine, die für das Rationale zuständig ist.

sind emotionale Reaktionen auf Gefahren, die als bedrohlich empfunden werden und zur Herausbildung von Schutzstrategien führen (183 ff.), während « sekundäre Gefühle » auf kognitiven Bewertungen von Ereignissen beruhen (187 ff.) und als reflexiv aufgearbeitete Empfindungen zur « Vergeistigung des Körpers » beitragen. (218 f.) Die Effektivität von Denk- und Entscheidungsprozessen wird durch « somatische Marker » erhöht, die vor schädlichen Folgen warnen und Überlegungen auslösen, wie jene sich vermeiden lassen. (237 ff.) Solche somatischen Marker, die im Zuge der Sozialisation und Kulturalisierung ausgebildet werden, sind für Damasio ein Indiz für das gelungene Wechselspiel zwischen Gefühl und Vernunft, das sich in der vorderen Gehirnregion gleichsam materialisiert hat. Das Gehirn hat ein Körperbewußtsein entwickelt, und insofern kann Damasio sagen, daß er « den Geist aus dem ganzen Organismus statt nur aus einem körperlosen Gehirn [habe] entstehen lassen » (305). Damit wehrt er die Vorstellung ab, das Gehirn sei gleichsam die Festplatte des menschlichen Computers, und der Geist liefere davon unabhängig aus seinem eigenen Erfindungsreichtum die Software. (328) Aus Damasios Sicht hat der Geist eine biologische Wurzel, insofern er sich im Verlauf der Evolution im Zusammenspiel mit dem Organismus insgesamt herausgebildet hat und daher nicht getrennt von den Körperfunktionen, inklusive den primären Gefühlen betrachtet werden kann.

Wie viele Naturwissenschaftler macht auch Damasio keinen Unterschied zwischen Genesis und Geltung. Seine Argumentation stützt sich auf den zeitlichen Ablauf: Zuerst waren die mit den Körpererfahrungen verbundenen Gefühle da, wohingegen Geist und Bewußtsein späte Ergebnisse der Evolution sind, die erst in menschlichen Organismen voll entwickelt sind. Daraus folgt, daß Gefühle als biologische Voraussetzung des Geistes dessen bleibender materieller Unterbau sind, von dem er sich nicht ablösen kann. Selbst wenn dies zutrifft – es wäre ja durchaus auch denkbar, daß der Geist schon auf jeder Entwicklungsstufe der Evolution mit im Spiel ist und sich der jeweiligen organismischen Struktur entsprechend einbringt, wobei seine Rationalisierungsbemühungen mit dem sich verändernden Organismus wachsen –, stellt sich immer noch die Frage, ob das, was für den Geist gilt, auch für die Produkte des Geistes gelten muß. Rationale Konstrukte können sehr wohl mit *normativen* Geltungsansprüchen ausgezeichnet und damit von den Vorgaben der Evolution abgekoppelt werden, so daß der Prozeß der Evolution sich nicht mehr naturwüchsig vollzieht, indem er sich an das anpaßt, was gegeben ist, sondern eine normative Ausrichtung bekommt,

indem ihm Ziele vorgesetzt werden, die er erreichen *soll.* Das Autonomwerden des Geistes hat ja gerade durch einseitige Verabsolutierungen rationaler Leistungen zu der von Günther Anders herausgestellten Gefühlsarmut geführt, die nur dadurch behoben werden kann, daß der Geist seine Abwertung des Emotionalen zurücknimmt und dem Gefühlsbereich damit die Möglichkeit gibt, sich aus sich selbst heraus zu evaluieren; mit Hilfe welcher – möglicherweise durchaus rationaler – Kriterien dies geschehen könnte, darüber müßte nachgedacht werden.

Daniel Goleman, ein klinischer Psychologe, hat dies versucht. Er wurde zu seinem Bestseller über emotionale Intelligenz[21] durch die Krise veranlaßt, die in Amerika durch den Verfall der sozialen Integration herbeigeführt wurde, weil niemand mehr das «emotionale Alphabet» beherrsche und die Fähigkeiten des Herzens ausbilde. (7 f.) Brutalität, Aggression und Gewalt seien das Resultat einer unkontrollierten Emotionalität, die der Intelligenz ermangelt. Der intelligente Umgang mit Emotionen setzt voraus, daß man über seine Gehirnfunktionen besser Bescheid weiß. Entsprechend interessieren ihn die Hirnareale, von denen die Steuerung des Gefühlslebens ausgeht, und anhand von Fallbeispielen zeigt er, daß es neben den herkömmlichen Formen von Intelligenz (IQ) noch andere gibt, die etwas mit Menschenkenntnis zu tun haben (personale, interpersonale, intrapersonale Intelligenz) und auf Gefühlen beruhen. Nach Goleman entgehen «die höheren Werte des menschlichen Herzens – Glaube, Hoffnung, Hingebung, Liebe – dem kühlen kognitiven Blick» (63); wo sie fehlen, wird das soziale Netz brüchig. Zwischen diesen beiden Extremen – dem emotionslosen Rationalisten und dem Sklaven der Leidenschaft – gilt es eine Mitte zu finden, in welcher vermittels der emotionalen Intelligenz der Umgang mit überschießenden Gefühlen, die Kontrolle der Impulse und vor allen Dingen Empathie gelernt werden. Dem Typus des «Soziopathen» (139 ff.) kann nur durch frühzeitige Einübung in Empathie und Ausbildung von sozialer Kompetenz vorgebeugt werden. Die Erziehung muß daher in einer «Schulung der Gefühle» (328 ff.) großes Gewicht auf die emotionale Bildung legen, deren Programm Goleman unter den Titeln «emotionale Selbstwahrnehmung», «Umgang mit Emotionen», «Emotionen produktiv nutzen», «Empathie: Deuten von Emotionen», «Umgang mit Beziehungen» auflistet. (355)

Obwohl Goleman zweifellos einen Schritt in die von Günther Anders geforderte Richtung tut, indem er dem Erwerb sozialer Kompetenz

21 D. GOLEMAN, *Emotionale Intelligenz* [1995], München – Wien 1996.

Priorität zuerkennt, läßt sein Konzept einer emotionalen Intelligenz Fragen offen. Vor allem ist nicht klar, wie sich die gefühlsgestützte Intelligenz von der rationalen Intelligenz unterscheidet. Handelt es sich einfach um eine Anwendung rationaler Prinzipien auf Gefühle, oder sind Gefühle aus sich heraus intelligent? Falls letzteres der Fall sein sollte, müßte gezeigt werden, was genau das Rationale in der Empathie ist und wodurch Gefühle überhaupt intelligent sind.

Dieser Frage ist der Philosoph Ronald de Sousa nachgegangen und hat in einer breit angelegten Untersuchung für die «Rationalität des Gefühls» plädiert.[22] Vernunft und Gefühl sind für ihn «keine natürlichen Gegner» (11), sondern eher Partner bei der Suche nach Objektivität. Er vertritt die These, daß Gefühle irreduzibel auf andere menschliche Vermögen sind, aber insofern sie Informationen über Gegenstände liefern, haben sie einen Objektbezug, und das verbindet sie mit dem rationalen Vermögen bzw. läßt auf eine dem Emotionalen innewohnende Intelligenz schließen. De Sousa faßt nämlich «die Suche nach Objektivität als eine Unterart von Rationalität» auf (262) und geht in einem ersten Anlauf der Vermutung nach, emotionale Rationalität sei eine Mischung von kognitiver und strategischer Rationalität: «Die kognitive Rationalität zielt darauf ab, den Geist der Welt anzupassen, während die strategische darauf abzielt, die Welt an den Geist anzupassen.» (270) Gefühle sind einerseits (strategisch betrachtet) für die menschliche Rationalität unverzichtbar, weil sie – ähnlich wie die Wahrnehmung bei theoretischen Urteilen – einen Objektbezug, und zwar einen axiologischen Objektbezug in das praktische Urteil einbringen. «Wir können die verschiedenen formalen Objekte [z. B. von Trauer, Scham usf.] als unabhängige *Dimensionen der Bewertung* auffassen» (286). Andererseits (kognitiv betrachtet) lassen sich Gefühle selber rational beurteilen. Dennoch meint de Sousa, daß die Rationalität von Gefühlen weder strategischer noch kognitiver Natur, sondern eigener, nämlich axiologischer Art ist. Um dies nachzuweisen, untersucht er anhand von «Schlüsselszenarien» (298 ff.), wie sich das Gefühlsrepertoire und -vokabular im Säuglingsalter kontextualistisch aufbaut und in bezug auf die dadurch definierten axiologischen Qualitäten mit zunehmendem Alter immer komplexer wird. Dabei wird gelernt, auf bestimmte Situationen angemessen zu reagieren (z. B. beschämt, eifersüchtig, wütend, gelassen, freudig etc.), und eben darin sieht de Sousa die Rationalität des Gefühls: «daß ein Gefühl in einer gegebenen Situation dann und nur dann

22 R. DE SOUSA, *Die Rationalität des Gefühls* [1987], Frankfurt a. M. 1997.

angemessen [...] ist, wenn diese Situation relevantermaßen einer passenden Schlüsselszene ähnlich ist» (308), in welcher der Konflikt paradigmatisch gelöst wurde. Mit Hilfe der Vernunft allein können laut de Sousa keine Entscheidungen gefällt werden; es bedarf immer jenes in den Schüsselszenarien erworbenen emotionalen Wissens, um die Unzulänglichkeit der Vernunft durch Gefühle zu ergänzen. (319) In den Gefühlen haben sich gleichsam unsere Werturteile über die Welt sedimentiert; insofern vermögen sie Denkprozesse zu manipulieren und zu kontrollieren – aus Gründen, die durchaus rational sind (Minimierung von Leiden, Steigerung von Freuden). De Sousa bezeichnet daher die Gefühlen eigentümliche Rationalität als axiologische Rationalität (330) und hält abschließend fest:

> «Gefühle sind eine Art Wahrnehmung – Wahrnehmung der axiologischen Ebene der Wirklichkeit. [...] Das Ideal emotionaler Rationalität ist die angemessene Gefühlsreaktion. [...] Die menschliche Welt zu fühlen, wie sie ist, das emotionale Äquivalent der Wahrheit zu erfahren heiße, all dies zu fühlen, mit dem ganzen Wesen, alles zugleich.» (525 f.)

De Sousas Ansatz bei den Schlüsselszenarien, die den Reaktionsdispositionen, in welchen Gefühle aufgebaut werden, zugrundeliegen, vermeidet sowohl eine Horizontalisierung der Beziehung von Gefühl und Verstand im Sinne des Evolutionsparadigmas als auch deren Vertikalisierung im Sinne einer Hierarchisierung. Fühlen und Denken entwickeln sich gleichursprünglich und sind gleichermaßen konstitutiv für ein selbstbestimmtes Handeln von sozialkompetenten Individuen. Ein Vorschlag zur Wiedergewinnung der im Zeitalter von Wirtschaft und Technik verlorengegangenen Gefühle könnte im Sinn von Günther Anders die Erfindung neuer Schlüsselszenarien sein, die dazu beitragen, daß die maßlos gewordene Ratio emotional wieder angebunden wird, wobei die dazu notwendigen Emotionen allerdings erst erzeugt werden müssen. Der Entwurf von Utopien, insbesondere von negativen Utopien in der Nachfolge Jewgenij Samjatins und Aldous Huxleys,[23] scheint mir ein mögliches geeignetes Mittel zu sein, um anhand menschenverachtender Abrichtungspraktiken die Konstruktion von Schlüsselszenarien zu provozieren, in welchen Gefühl und Denken nicht staatlich programmiert und getrennt voneinander belohnt werden, sondern sich aneinander und auseinander entwickeln, so daß eine Entgleisung sowohl in die eine als auch in die andere Richtung verhindert wird. Ob man in

23 J. SAMJATIN, *Wir*, Köln 1984; A. HUXLEY, *Schöne neue Welt*, Frankfurt a. M. 1978.

diesem Fall lieber von einer Emotionalisierung der Vernunft oder von einer Rationalisierung des Gefühls sprechen möchte, spielt dann letztlich keine Rolle mehr.[24]

24 Carola Meier-Seethaler, auf deren Buch *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft* (München 1997) ich nicht mehr im einzelnen eingehen kann, hat de Sousas Ansatz weiter geführt, indem sie einen erweiterten Vernunftbegriff formuliert, der Rationalität sowohl im Sinne von *Verstand* als auch im Sinne von *Sorge* umfaßt. (Vgl. S. 250) Ihre «Vision eines weltweiten Projekts zur interkulturellen Ethikforschung» (389 ff.) zielt auf die ‹Kartierung› überregionaler Wertvorstellungen bzw. «der sprachlichen Ausdrucksformen für wertorientiertes Fühlen und Denken» (392). Damit hätte man einen anthropologischen Fundus de Sousascher «Schlüsselszenarien», auf dessen Basis die emotionale Vernunft Projekte entwickeln könnte, die auf globale Akzeptanz stoßen und die Besonnenheit fördern. «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 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.» (395)