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: Rationalität der Gefühle

Autor: Soldati, Gianfranco

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882930

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: 05.07.2025

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

Studia philosophica 59/2000

GIANFRANCO SOLDATI

Rationalität der Gefühle

The present article deals with the metaphysics of emotions. It argues against the reduction of emotions, both to beliefs and perceptions. It suggests a conception of emotions as constituting a special kind of introspective states. It submits that such a view fares better in providing an intuitive account of the rationality of emotions. The article discusses some classic positions such as those of Descartes, Hume, James and Davidson.

Anthony Kenny behauptet, den Titel seines Buches *The Metaphysics of Mind* gewählt zu haben, weil es ihm im wesentlichen um eine Anwendung der aristotelischen Unterscheidung zwischen Aktualitäten und Potentialitäten geht.[1] Tatsächlich ist Kenny, der darin Wittgenstein und Ryle folgt, ein Verfechter der dispositionalen Analyse mentaler Zustände. So wird auch das Erleben eines Gefühls mit der Disposition gleichgesetzt, es zu manifestieren.[2] Auch der folgende Text beschäftigt sich mit der Metaphysik der Gefühle. Da ich mich aber mit der dispositionalen Analyse nicht richtig anfreunden kann, wird es hier weniger um Potentialitäten und ihrer Aktualisierung gehen, als – in Anlehnung an eine andere wichtige Unterscheidung aristotelischer Prägung – um verschiedene Ursachen, genauer gesagt, um Ursache *(causa efficiens)* und Gehalt *(causa formalis)* der Gefühle.[3]

Gefühle, wird sich herausstellen, sind mentale Zustände, die zwischen Wahrnehmungen und Urteilen anzusiedeln sind. Mal haben sie mit diesen, mal haben sie mit jenen Eigenschaften gemein. Und sie haben dies in unterschiedlichem Maße. Das eine Gefühl, etwa der Ekel, ähnelt eher einer Wahrnehmung, das andere, wie die Bewunderung, eher einem Urteil. Weder auf Wahrnehmungen noch auf Urteile lassen sich aber Gefühle *reduzieren.* Was ist das Spezifische an den Gefühlen, was ist das Wesen der Gefühle?

1 Vgl. KENNY, 1989, S. ix.
2 Ebd., S. 58.
3 Vgl. RAPP, 1997.

Meine Fragestellung ist von Anfang an auf eine besondere Eigenschaft der Gefühle zugeschnitten, ihre Rationalität. Ich werde mich also nicht nur fragen, wodurch sich Gefühle von Urteilen und Wahrnehmungen unterscheiden, sondern auch was an den Gefühlen uns erlaubt, sie als mehr oder minder rational einzustufen.

Der Text hat vier Abschnitte. Die beiden ersten sind historisch-interpretativ, die anderen systematisch. Im historisch-interpretativen Teil werde ich einige Positionen besprechen, die Gefühle entweder als Wahrnehmungen analysieren (Descartes und James) oder als Überzeugungen (Hume und Davidson). Ich werde dann im dritten Abschnitt einige Formen von Rationalität unterscheiden und zeigen, wie die verschiedenen Positionen zum Begriff der Rationalität der Gefühle stehen. Dies wird mich dazu veranlassen eine neue Definition der Gefühle vorzuschlagen. Eine ausführliche Besprechung der Theorie, in der jene Definition zum Tragen kommt, muß auf eine andere Gelegenheit verschoben werden.

§ 1. Das perzeptuelle Modell: Descartes und James

In seiner Schrift *Les Passions de l'Ame* formuliert Descartes folgende Definition:[4]

> «Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir des perceptions, ou des sentiments ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits.»[5]

Diese Definition enthält die vier wichtigsten Thesen Descartes zur Theorie der Gefühle: 1. Gefühle gehören zur Klasse der Gedanken (cogitationes); 2. sie gelten als Wahrnehmungen, Empfindungen oder Emotionen; 3. diese Wahrnehmungen beziehen sich auf die Seele selbst;[6] und 4. Gefühle werden durch physiologische Vorgänge (die Bewegung der Lebensgeister) verursacht. In der Definition fehlt Des-

4 Da die folgende Stelle einige Übersetzungsprobleme bereitet, wird sie hier in der französischen Originalfassung wiedergegeben.

5 DESCARTES, *Les Passions de l'Ame,* Art. 27.

6 So zumindest schlage ich vor, ‹se rapportent à elle [l'âme]› zu verstehen. Dazu später mehr.

cartes' 5. These, daß nämlich Gefühle die Funktion haben, den Körper zu Handlungen zu veranlassen, die seinem Wohltun (u. U. seinem Überleben) förderlich sind.[7] Ich werde nun an Hand dieser fünf Thesen, aber hauptsächlich der ersten vier, Descartes' Theorie der Gefühle erläutern.

Bevor ich damit beginne, möchte ich an Descartes' Substanzen-Dualismus erinnern. Zentral dafür ist das von ihm öfters verwendete epistemisch-modale Argument: Da man sich *vorstellen* kann, daß die Seele ohne Körper existiert, sind Seele und Körper zwei unterschiedliche *Substanzen.*[8] *Die Interaktion zwischen Körper und Seele geschieht über die Zirbeldrüse.*[9] Descartes stellt sich vor, daß die Lebensgeister (im Blut vorhandene materielle Körper unterschiedlicher Größe) die Zirbeldrüse in Bewegung setzen, welche somit Veränderungen der Seele bewirkt. Die Seele ihrerseits kann die Zirbeldrüse in Bewegung setzen, womit die Lebensgeister ins Blut gelangen und, über das Nervensystem, unterschiedliche Veränderungen des Körpers bewirken.

Descartes' psycho-physikalischer Interaktionismus kommt bei seiner vierten These, wonach physiologische Vorgänge Gefühle verursachen am deutlichsten zum Ausdruck. Descartes gibt folgendes Beispiel.[10] Stellen wir uns vor, jemand sieht ein Tier auf sich zukommen. Es bildet sich ein Bild des Tieres auf der « Innenwand des Gehirns », das dann durch die Bewegung der Lebensgeister zur Zirbeldrüse gelangt, die der Seele das Bild des Tieres übermittelt. Hat nun das abgebildete Tier außerordentliche Eigenschaften, oder Eigenschaften, die in der Vergangenheit mit der Schädlichkeit des Abgebildeten assoziiert waren, so entsteht in der Seele die Furcht. Über die Zirbeldrüse verursacht dann die Seele bestimmte körperliche Veränderungen bis hin zum Fluchtverhalten.

Wichtig ist hier, ein Punkt der selten hervorgehoben wird, daß die Bewegung der Lebensgeister das Gefühl zwar verursacht, aber nicht vollständig erklärt. Ein bestimmter physiologischer Vorgang im Gehirn erzeugt eine Empfindung, ein mentales Bild. Zusammen mit dem Bild entsteht ein Gefühl. Warum hat das Bild dieses Gefühl und nicht ein anderes, oder gar keines hervorgerufen? Descartes' Antwort scheint hier deutlich zu sein: weil das Abgebildete unerwartete oder in der Ver-

7 DESCARTES, *Les Passions de l'Ame,* Art. 40, 52.
8 DESCARTES, *Méditations,* VI; AT, IX, S. 62.
9 DESCARTES, *Traité de l'Homme,* XI, S. 176–177; ders., *Les Passions de l'Ame,* Art. 30, 34.
10 Ebd., Art. 35 f.

gangenheit mit Gefahr assoziierte Eigenschaften besitzt. Anders gesagt: Derselbe Gehirn-Zustand kann in unterschiedlichen Individuen oder in einem Individuum in verschiedenen Momenten unterschiedliche Gefühle verursachen.[11] Ohne die Vergangenheit der betreffenden Individuen in Betracht zu ziehen, kann man nicht bestimmen, welche physiologische Zustände welche Gefühle verursachen werden.

Descartes betont mehrmals, daß Gefühle von physiologischen Vorgängen verursacht werden. Für alle Leidenschaften gilt, schreibt er, «daß sie grundsätzlich durch die Lebensgeister, die in den Hirnkammern enthalten sind, verursacht werden».[12] Das Beispiel des herankommenden Tieres könnte aber eine andere Interpretation nahe legen: nicht die Bewegung der Lebensgeister verursacht die Furcht, sondern das Bild des Tieres *in der Seele.* Natürlich, könnte man dieser Interpretation zufolge einräumen, wird die Entstehung des Bildes in der Seele selbst durch die Bewegung der Lebensgeister verursacht, und insofern bildet die Bewegung der Lebensgeister die distale Ursache der Furcht. Ohne Bild würde allerdings die Bewegung der Lebensgeister keine Furcht hervorrufen. Der physiologische Vorgang würde dieser Interpretation zufolge eine notwendige, aber keine hinreichende Ursache für das Gefühl darstellen.

Nun ist Descartes jedoch der Meinung, daß die vergangene Erfahrung

> «das Gehirn derartig bei manchen Menschen geprägt [hat], daß die Lebensgeister, die das Bild auf der Drüse wiedergeben, von da zum Teil in die Nerven strömen [...] welche die Herzklappen erweitern oder verengen und so derart die anderen Körperteile, von wo das Blut kommt, beeinflussen, daß dieses [Blut] Lebensgeister zum Gehirn schickt, die geeignet sind, die Leidenschaft der Furcht zu erhalten und zu verstärken».[13]

Dieser Passage entsprechend muß man Descartes so verstehen, als wäre das Bild in der Seele für die Erzeugung der Furcht entbehrlich, epiphänomenal. Dieselben Lebensgeister, die das Bild in der Seele erzeugen, lösen durch ihre Bewegung eine rein physiologische Kausalkette aus, die letzlich zur Furcht führt, ohne vermittelndes Wahrnehmungsbild.

Descartes' vielleicht überraschender Hang zum Epiphänomenalismus offenbart sich in dem oft zitierten Artikel 38, wo Descartes tatsächlich behauptet, daß die Flucht der Menschen vor dem gefährlichen Tier «allein aus der Verfassung der Organe entstanden ist, ohne daß die

11 Vgl. auch ebd., Art. 39.
12 Ebd., Art. 37; vgl. auch Art. 51.
13 Ebd., Art. 36.

Seele etwas dazu beigetragen hat». Nichts am Verhalten eines Menschen, so klingt dies, zwingt uns zur Annahme, daß er eine Seele besitzt.

Wenig spricht also für die Interpretation, wonach in Descartes Position dem mentalen Wahrnehmungsbild eine *selbständige* kausale Rolle bei der Entstehung des Gefühls zukommen würde. Man kann bestenfalls von einer *Korrelation* zwischen der Entstehung des Wahrnehmungsbildes in der Seele und der physiologischen Verursachung des Gefühls sprechen.

Descartes betont, daß die Bewegung der Lebensgeister die Gefühle nicht nur verursachen, sondern auch unterstützen und verstärken. Damit ist er auf einen Punkt gestoßen, der später noch zur Sprache kommen wird: die Trägheit *(inertia)* der Gefühle. Seine Erklärung für dieses Phänomen ist offensichtlich: selbst wenn ich weiß, daß der Hund eigentlich nicht gefährlich ist, zittere ich vor Furcht, weil auf der Innenwand meines Gehirns jenes Bild herrscht, das Furcht hervorruft. Ich kann die Furcht sowenig verändern, wie ich das mentale Bild verändern kann, das durch mein visuelles System verursacht wurde. Descartes meint,[14] daß es mir allenfalls gelingen wird, durch Wirkung meines Willens, die peinliche Flucht vor dem Hund zu verhindern. Die Furcht selbst kann ich durch meinen Willen nicht beeinflussen.

Es ist hier angebracht, von einer Art *Undurchlässigkeit* der Gefühle zu sprechen, die in diesem Sinn den Wahrnehmungen ähneln. Typische Beispiele für letzteres sind perzeptuelle Illusionen, wie Müller-Lyer, Tichener, Zöllner, usw. Obwohl ich weiß, daß die beiden Linien in der Müller-Lyer-Illusion gleich lang sind, erscheinen sie mir unterschiedlich lang. Obwohl ich weiß, daß der Hund nicht gefährlich ist, fürchte ich mich vor ihm.[15]

Kommen wir nochmals zu Descartes' These zurück, wonach Gefühle durch physiologische Zustände verursacht werden. Es stellt sich die Frage: Werden nicht *alle* mentalen Zustände durch physiologische Vorgänge verursacht? Descartes, wie wir gleich sehen werden, teilt diese Meinung nicht. Dennoch behauptet er ausdrücklich, daß auch andere mentale Zustände, z. B. Träume, durch Vorgänge im Körper verursacht werden. Wodurch unterscheiden sich dann Gefühle von Träumen?

Im gegebenen Argumentationsrahmen bieten sich zwei mögliche Antworten. Die erste ist, daß es spezifische physiologische, oder jeden-

14 Ebd., Art. 46.
15 Vgl. CALABI, 1999, S. 59–61.

falls *körperliche* Ursachen der Gefühle gibt. Die zweite lautet, daß sich Gefühle von den anderen mentalen Zuständen, die durch körperliche Vorgänge verursacht werden, durch eine nicht kausale Eigenschaft unterscheiden, z. B. durch ihren Gehalt.

Die erste Art von Antwort wurde bekanntlich von William James gegeben. In seinen *Principles of Psychology* (1890) vertritt er die etwas eigentümliche Auffassung, daß Gefühle durch das körperliche Verhalten verursacht werden. Er schreibt:

> «Der normalen Auffassung [...] von Gefühlen zufolge, ruft die mentale Wahrnehmung einer Tatsache das [...] Gefühl hervor, und dieser letztere Zustand bewirkt den körperlichen Ausdruck. Meine Theorie hingegen ist, daß *die körperlichen Veränderungen direkt der Wahrnehmung der erregenden Tatsache folgen, und daß das Gefühl die Empfindung jener Veränderungen* [...] IST. Die Hypothese ist, [...] daß wir traurig sind, weil wir weinen, wütend weil wir schlagen, beängstigt, weil wir zittern, und nicht, daß wir weinen, schlagen und zittern, weil wir traurig, wütend und beängstigt sind.»[16]

Es sollte klar sein, daß das ‹weil› in diesen letzteren Äußerungen kausal, und nicht etwa motivational ist. James meint nicht, daß die Tatsache, daß ich weine, der *Grund* meiner Traurigkeit ist, sondern dessen Ursache.

James gilt als Vertreter der *peripheren Gefühlstheorie,* wonach die körperliche Grundlage der Gefühle nicht vollständig im zentralen Nervensystem zu finden ist. In James Theorie verursacht der äußere Reiz einen Wahrnehmungszustand, dieser allein aber noch kein Gefühl. Erst wenn der Reiz vom perzeptuellen System zum motorischen weitergeleitet wird, und hierdurch eine muskuläre Kontraktion in einer oder mehreren Gegenden des Körpers bewirkt, entsteht das Gefühl. Das Gefühl, sagt James, ist die Empfindung dieser peripheren körperlichen Veränderung.

James' Theorie ist nicht wenigen Problemen ausgesetzt. Es ist erstens nicht klar, was hier mit ‹Empfindung› gemeint ist. Kann jemand ängstlich sein, weil sein Phantom-Bein zittert? So wie der Phantom-Schmerz, könnte man die Empfindung des zitternden Phantom-Beines als perzeptuelle Illusion betrachten. Es ist dann aber nicht einzusehen, daß die *unmittelbare* Ursache des Gefühls im peripheren, und nicht im zentralen Nervensystem liegt. Walter Cannon[17] hatte zudem bereits in den 20er Jahren gegen James nachgewiesen, daß unterschiedliche Ge-

16 JAMES, 1980, S. 743.
17 CANNON, 1919, 1927, 1931.

fühle durchaus mit denselben peripheren körperlichen Veränderungen korreliert sein können, und daß Gefühle oft kürzere Reaktionszeiten als die entsprechenden peripheren Körperveränderungen haben. Schachter und Singer[18] haben Anfang der 60er Jahre festgestellt, daß Subjekte, die, ohne es zu wissen, eine Dosis Adrenalin injiziert bekommen haben, was bekannterweise die Frequenz der Herzschläge erhöht, entweder Wut oder Euphorie verspürten, abhängig von ihren gegenwärtigen Überzeugungen und Wahrnehmungen.

Es scheint unmöglich, Gefühle über periphere Vorgänge im Körper zu individuieren. Birbaumer und Schmidt sind der Meinung, daß heute niemand bezweifelt, daß «lokale Hirnstimulation in limbischen und einigen corticalen Arealen unmittelbar zu spezifischen [...] Gefühlen führen».[19] Doch selbst sie räumen ein, daß wir «heute weit davon entfernt sind, die physiologischen Grundlagen der primären Emotionen zu kennen».[20] Obwohl also die *zentrale* Gefühlstheorie unter Neurowissenschaftlern am verbreitetsten zu sein scheint, ist es sicher nicht unfair zu behaupten, daß man gegenwärtig weit davon entfernt ist, Gefühle im allgemeinen durch ihr neurologisches *pendant* individuieren zu können.

Obwohl die periphere Gefühlstheorie als gescheitert gelten muß, sollte eine bei James zentrale Intuition nicht vergessen werden. Er schreibt:

> «Ohne die sie folgenden Körper-Zustände, hätten Wahrnehmungen eine rein kognitive Form, sie wären blaß, farblos, bar jeglicher emotionaler Wärme. Wir könnten dann den Bären sehen, und urteilen, daß wir am besten rennen sollten, die Beleidigung hören, und es als angebracht finden, zuzuschlagen, wir würden aber weder Furcht noch Wut *empfinden.*»[21]

James hat deutlich gesehen, daß Gefühle einen eigenen *phänomenalen* Gehalt haben, wodurch sie sich sowohl von Wahrnehmungen als auch von Urteilen unterscheiden. Um dieser Tatsache Rechenschaft zu tragen ist er auf die Idee gekommen, periphere körperliche Veränderungen in Betracht zu ziehen. Daß sich letzteres als keine besonders gute Idee erwiesen hat, sollte uns nicht dazu verleiten, die Rolle des genannten phänomenalen Unterschieds zu unterschätzen.

Wir werden später die Gelegenheit haben, diesen Punkt ausführlicher zu besprechen. Kehren wir jetzt nochmals zu Descartes zurück. In dem oben angeführten Zitat spricht Descartes dem Herzen eine zentrale

18 SCHACHTER / SINGER, 1962.
19 BIRBAUMER / SCHMIDT, 1991, S. 591.
20 Ebd., S. 594.
21 Ebd.

Rolle bei der Erzeugung der Gefühle zu. Da das Herz nicht zum zentralen Nervensystem gehört, ähnelt Descartes' Position, wenn überhaupt einer, so doch eher der peripheren als der zentralen Gefühlstheorie. In Wirklichkeit aber unterscheidet sich Descartes' Auffassung von beiden Positionen, da er deutlich gesehen hat, daß zur Individuierung der Gefühle mehr gehört als ihre Ursache. Gerade in diesem Zusammenhang ist Descartes' zweite These, wonach Gefühle auf die Seele bezogene *Wahrnehmungen* sind, von besonderem Interesse. Um dies zu verstehen, muß man Descartes' Taxonomie mentaler Phänomene im Auge behalten, die sich aufgrund seiner Äußerungen in der Schrift über die *Leidenschaften der Seele* folgender Weise zusammenfassen läßt: Alle mentalen Phänomene sind Gedanken, *pensées.* Sie unterscheiden sich in zwei große Klassen: die Leiden *(passions)* und die Tätigkeiten der Seele *(actions).* Die Leiden werden nach zwei *Kriterien* unterteilt: nach Ursache und nach Gegenstand. Daraus ergeben sich unterschiedliche Kombinationsmöglichkeiten, aus denen die sechs Grundklassen der Leiden der Seele entstehen: Wahrnehmungen unserer Willensakte, Vorstellungen von Irrealia, Träume, Wahrnehmungen externer Gegenstände, Körperwahrnehmungen und eben Gefühle.

Wegen einer alten, besonders von Kenny[22] geführten Polemik ist es wichtig zu betonen, daß Descartes eindeutig zwischen Ursache und Gegenstand einer Wahrnehmung unterscheidet. So unterscheiden sich beispielsweise Schmerzwahrnehmung und Traum dadurch, daß sie unterschiedliche Gegenstände haben, obwohl ihre Ursache jeweils im Körper zu finden ist.

Über die Gefühle selbst schreibt nun Descartes:

> «Die Wahrnehmungen, die man allein auf die Seele bezieht, sind diejenigen, deren Wirkung man als in der Seele selbst gegeben fühlt und von denen man gewöhnlich keinerlei nächste Ursache, auf die man sich beziehen könnte, kennt. Dazu gehören die Freude, der Zorn und andere ähnliche Empfindungen, die oftmals durch Gegenstände hervorgerufen werden, die unsere Nerven reizen, manchmal auch durch andere Ursachen.»[23]

Descartes meint, ganz zurecht, daß Gefühle ihre physiologische Ursache nicht als Gegenstand haben: wir erleben die Freude oder den Zorn nicht im Körper, so wie wir einen Schmerz im Bein erleben. Manchmal, argumentiert er, gibt es eine distale externe Ursache, worauf man die Gefühle beziehen könnte (man denke an die Geliebte, die dem

22 KENNY, 1963 u. 1989.
23 DESCARTES, *Les Passions de l'Ame,* Art. 25.

Verliebten liebenswürdig erscheint, so wie ihm die Rose rot erscheint). Diese muß aber nicht vorhanden sein. Worauf bezieht sich das Gefühl, wenn keine distale Ursache vorhanden ist? Descartes' Antwort scheint zu sein: auf die Seele. Aber was bedeutet das?

Wie man in der Darstellung sieht, gehören laut Descartes die Wahrnehmungen zweiter Stufe unserer eigenen Willensakte zu den Leiden der Seele. Diese introspektiven Wahrnehmungen haben sowohl ihren Gegenstand wie ihre Ursache in der Seele. Es liegt nun auf der Hand, Gefühle mit diesen Wahrnehmungen zu vergleichen, mit dem einzigen, aber wichtigen Unterschied, daß Gefühle laut Descartes ihre Ursache eben nicht in der Seele, sondern im Körper haben. Gefühle wären demnach introspektive mentale Zustände mit einer physiologischen Ursache. Eine Idee, auf die wir später noch zurückgreifen werden.

Wir müssen vorher noch kurz Descartes' zweite These erläutern, wonach Gefühle auch Empfindungen oder Emotionen genannt werden können. Emotionen sind sie, weil sie die Seele mehr bewegen als andere Zustände, wie etwa Überzeugungen. Empfindungen sind sie, weil sie, wie beispielsweise Farbempfindungen, nicht unter der Kontrolle unseres Willens stehen.

Nun liegt vielleicht gerade in dieser Annäherung von Gefühl und Empfindung eine der größten Schwierigkeiten in Descartes' Ansatz. Empfindungen entziehen sich als solche der Bewertung nach einem Rationalitätsmaßstab. Damit man in irgendeinem Sinn von Rationalität sprechen kann, muß es möglich sein, von einer Form von Falschheit und Richtigkeit zu sprechen. Empfindungen, sagt man oft, sind weder falsch noch richtig, sie sind einfach da.

Descartes scheint das Problem gespürt zu haben, auch wenn er es nicht wirklich auf den Punkt gebracht hat. Im Artikel 79 macht er beispielsweise einen Unterschied zwischen dem physiologisch verursachten *Gefühl* der Liebe, und dem *Urteil,* daß etwas Gut und zuträglich (« convenable ») ist. In demselben Artikel spricht er aber noch von den « Emotionen », die durch *dieses* Urteil selbst in der Seele hervorgerufen werden. Was sind diese zusätzlichen Emotionen, die vom Urteil hervorgerufen werden, daß etwas gut und zuträglich ist? Was unterscheidet sie vom Gefühl der Liebe? In einem oft zitierten Brief an Chanut (1647)[24] macht Descartes einen Unterschied zwischen der *intellektuellen* Liebe, die lediglich aus dem *Urteil* besteht, daß etwas zuträglich ist, und der *sinnlichen* oder *sinnhaften* Liebe, die nur durch eine bestimmte « Ner-

24 Vgl. AT IV, S. 601–603.

venbewegung» zustande kommt.[25] Auch hier fragt man sich: ist die intellektuelle Liebe, *qua* Liebe, ein Gefühl, oder ist sie, *qua* intellektuell, lediglich ein Urteil?

Gefühl und Urteil sind sich offensichtlich nicht so entgegengesetzt, wie Descartes es sich vorstellte. Von dieser Überzeugung sind auch die Vertreter der sogenannten kognitiven Theorie der Gefühle, denen ich mich nun widmen möchte.

§ 2. Das kognitive Modell: Hume und Davidson

In seinem *Treatise of Human Nature* gibt Hume folgendes wohl bekanntes Beispiel:

> «Ein Mensch ist beispielsweise stolz auf ein schönes Haus, das ihm gehört, oder das er selbst gebaut und zustande gebracht hat. Objekt des Stolzes ist in diesem Falle er selbst; Ursache desselben das schöne Haus. Diese Ursache aber zerfällt wieder in zwei Momente, nämlich die Eigenschaft, die auf das Gefühl hinwirkt [operates upon the passion], und den Gegenstand, an dem diese Eigenschaft haftet. Die Eigenschaft des Gegenstandes ist die Schönheit, und der Gegenstand ist das Haus, als Besitz oder Werk des Menschen betrachtet. Jedes dieser beiden Momente ist wesentlich, und ihre Unterscheidung ist keineswegs nichtig oder illusorisch. Schönheit nur als solche betrachtet, ohne daß ihr Träger mit uns in Zusammenhang steht, erregt niemals Stolz oder Eitelkeit; und andererseits hat der stärkste Zusammenhang mit uns ohne Schönheit oder Etwas, das an die Stelle derselben tritt, keine Bedeutung für dieses Gefühl.»[26]

Stolz, sagt Hume, ist ein Gefühl, welches das Selbst als Objekt hat, und eine bestimmte komplexe («compounded»[27]) Eigenschaft als Ursache. Die komplexe Eigenschaft besteht aus einem Gegenstand, einer Beziehung und einer einfachen Eigenschaft. Der Gegenstand, das Haus, hat die Schönheit als einfache Eigenschaft, und er steht in einer engen Beziehung zum Subjekt, jene des Besitzens. Das schöne Haus allein, ohne Beziehung zum Subjekt, oder der Besitz des Hauses allein, ohne irgendeine emotional bewegende Eigenschaft, bewirken keinen Stolz. Was den Stolz verursacht ist also *das Besitzen eines schönen Hauses.* Wer diese Eigenschaft exemplifiziert, empfindet Stolz.

In dieser bestechend klaren Theorie fehlt ein wichtiger Bestandteil

25 Vgl. PERLER, 1996.
26 HUME, 1969, S. 331 (1978, S. 8).
27 Vgl. ebd., S. 380.

von Humes eigentlicher Auffassung, nämlich der phänomenale Gehalt der Gefühle. Hume schreibt über Stolz und Niedergedrücktheit:

> «Die *zweite* Besonderheit, die ich in diesen Gefühlen entdecke, [...] besteht in der Empfindung [sensation], die sie uns geben oder in den besonderen Gefühlserregungen [Emotions], die sie in der Seele hervorrufen, und die eben ihr Sein und ihr Wesen ausmachen. Stolz ist eine angenehme [pleasant] Empfindung und Niedergedrücktheit eine unangenehme [painful]; nimmt man von jenem die Lust [pleasure], von dieser die Unlust [pain] fort, so bleibt in Wahrheit nichts von Stolz und Niedergedrücktheit übrig.»[28]

Deutlicher könnte man sich Humes Stellungnahme zugunsten des phänomenalen Gehalts von Gefühlen kaum wünschen: ohne phänomenalen Gehalt, ohne Qualia, sagt Hume, wären Gefühle nicht was sie sind.

Nun ist aber nicht nur der Stolz angenehm. Auch Empfindungen können angenehm sein, wie beispielsweise die Empfindung der Schönheit eines Hauses, ob mir dieses nun gehört oder nicht. Die Ursachen des Gefühls, schreibt Hume, haben tatsächlich die Tendenz, «unabhängig von den Gefühlen Lust oder Unlust hervorzurufen».[29] Hume geht sogar noch weiter: «Alles, was eine angenehme Empfindung erregt und mit dem eigenen Selbst zusammenhängt, erregt das Gefühl des Stolzes, das gleichfalls angenehm ist und gleichfalls das Selbst zum Objekt hat.»[30] Hier sieht es so aus, als wäre der angenehme Charakter der Empfindung die wahre Ursache des Gefühls, welches selbst als angenehm empfunden wird. Damit würden wir aber in gefährlicher Nähe zu Descartes' Theorie gelangen, in der, wir erinnern uns, die Empfindung zwar nicht identisch mit der Ursache des Gefühls ist, jedoch damit korreliert. Humes eigentliche Idee scheint jedoch zu sein, daß eine «Ähnlichkeit und Korrespondenz»[31] zwischen dem angenehmen Charakter der Empfindung und dem angenehmen Charakter des Gefühls besteht, ohne sagen zu müssen, daß der erste die Ursache des zweiten ist.

In Humes Augen ist also jemand stolz, wenn er beispielsweise die Eigenschaft exemplifiziert, ein schönes Haus zu besitzen, wobei die genannte Exemplifikation die Ursache des Stolzes liefern soll. Es genügt jedoch nicht, ein schönes Haus zu besitzen, um Stolz zu sein: der Besitzer muß auch *glauben,* daß er es besitzt und er muß es auch für schön *halten.* Nicht die Tatsache, daß er das schöne Haus besitzt, ist also die Ursache seines Stolzes, sondern, wenn überhaupt, die Tatsache

28 Vgl. ebd., S. 338 (1978, II, S. 16).
29 Vgl. ebd.
30 Vgl. ebd., S. 340 (1978, II, S. 18).
31 Vgl. ebd.

daß er *glaubt,* ein Haus zu besitzen, das ihm schön *erscheint.* Die Eigenschaft, die den Stolz hervorruft, muß selbst bereits psychologisch sein.

Davidson[32] hat versucht, Humes Theorie in diese Richtung zu interpretieren. Er geht davon aus, daß Stolz eine propositionale Einstellung ist, der Form:

(1) Ich bin stolz, daß *p*.

wovon

(2) Ich bin stolz, daß ich ein schönes Haus besitze.

eine Instanz wäre. In (2) werden einige Elemente von Humes Theorie berücksichtigt: das Subjekt (‹Ich›), das Haus, seine Schönheit, und die Beziehung des Besitzens. Es fehlen aber Kausalität und phänomenaler Gehalt.

Auf den phänomenalen Gehalt legt Davidson keinen besonderen Wert. Er erinnert an Humes Bemerkung, daß mir etwas angenehm erscheinen kann, ohne daß ich Stolz bin, z. B. wenn ich *dein* schönes Haus sehe. Nun, fragt sich Davidson, warum soll dieselbe angenehme Empfindung den Stolz bewirken, wenn es um *mein* Haus geht. Es könnte doch sogar sein, daß ich stolz auf mein schönes Haus bin, daß aber die Wahrnehmung deines schönen Hauses für mich überhaupt nicht angenehm ist. Stolz und angenehme Empfindung, argumentiert Davidson, sind voneinander unabhängig.

An der Stelle der angenehmen Empfindung führt Davidson eine positive propositionale Einstellung ein, ein *approval,* eine Anerkennung. Man hat eine positive propositionale Einstellung (eine Pro-Einstellung) gegenüber Leuten, die eine bestimmte positive Eigenschaft haben. Eine solche Einstellung zu haben «kann nicht unterschieden werden von der Überzeugung, daß jeder, der jene Eigenschaft hat, als solcher lobenswert, schätzenswert oder tugendhaft ist».[33]

Nun kann Davidson Humes Genealogie des Stolzes mit einem einfachen Syllogismus rekonstruieren:

(A) Alle Menschen, die ein schönes Haus besitzen, sind lobenswert, insofern sie ein schönes Haus besitzen.

(B) Ich besitze ein schönes Haus.

(C) Also bin ich lobenswert, insofern ich ein schönes Haus besitze.

32 DAVIDSON, 1976.
33 Ebd., S. 281.

(A) tritt an die Stelle von Humes angenehmer Empfindung der Schönheit; (B) entspricht der Bedingung, daß eine Beziehung zum Subjekt hergestellt sei; und (C) drückt nach Davidson den Stolz selbst aus, ist also mit (2) äquivalent. Diesen letzten Punkt drückt Davidson unmißverständlich aus, wenn er schreibt:

> «The theory I have constructed identifies the state someone is in if he is proud that *p* with his having the attitude of approving of himself because of *p*, and this in turn (following Hume) I have not distinguished from judging or holding that one is praiseworthy because of *p*.»[34]

In Davidsons Theorie haben wir also das Subjekt, die komplexe exemplifizierte Eigenschaft (zu glauben, daß *p*), und den kognitiven Qualia-Ersatz. Aber wo ist Humes kausale Beziehung geblieben? Laut Davidson gibt es keinen Widerspruch zwischen logischen und kausalen Beziehungen. Kausale Beziehungen finden zwischen Einzeldingen statt, logische Beziehungen zwischen Beschreibungen. «Snowblink», schreibt Davidson, «is a white luminosity on the underside of clouds caused by the reflection of light from a snow surface. This is a necessary truth, though a truth about a causal relation».[35] Daß zwischen (A), (B) und (C) eine logische Beziehung besteht, schließt nicht aus, daß die von (A) und (B) ausgedrückten Überzeugungen den durch (C) ausgedrückten Stolz verursachen. Daß es bei den Ursachen des Stolzes um psychische Eigenschaften gehen muß, wie es Überzeugungen nun mal sind, das haben wir ja bereits festgestellt. Davidson kann also zurecht den Anspruch erheben, die wesentlichen Bestandteile von Humes Theorie in seinem kognitiven Ansatz berücksichtigt zu haben.

Aber was soll man von Davidsons kognitivem Qualia-Ersatz halten? Man muß kein besonderer Freund der Qualia sein, um zu sehen, daß in Davidsons Reduktion der Gefühle auf Überzeugungen etwas verloren geht. Man stelle sich jemanden vor, der es als lobenswert betrachtet, ein schönes Haus zu besitzen, zudem meint, ein solches tatsächlich zu besitzen, und bereit ist, sich insofern als lobenswert zu betrachten. Ist es für ihn nicht möglich, dennoch ehrlich zu behaupten, keinen Stolz zu verspüren? Davidson scheint erwidern zu *müssen,* daß der betreffende Mensch seine eigenen Gefühle nicht kennt. ‹Du bist stolz›, muß er sagen, ‹obwohl du es nicht fühlst›.

Eine zweite oft hervorgehobene Schwierigkeit hängt mit der oben besprochenen Trägheit der Gefühle zusammen. Wir hatten gesehen, wie

34 Ebd., S. 287.
35 Ebd., S. 289.

leicht Descartes damit umgehen kann. Davidson kann das nicht: sind Gefühle Überzeugungen, so müßten sie kognitiv durchlässig sein. Ändern sich die Überzeugungen, so sollten auch die entsprechenden Gefühle mitziehen. Dies widerspricht jedoch unserer Erfahrung.

Man sieht: Gefühle und Überzeugungen sind zwar nicht so entfernt voneinander wie es die Verfechter des perzeptuellen Ansatzes wollen, sie sind aber auch nicht so nah beieinander, wie es die Verfechter des kognitiven Ansatzes meinen. Die Reduktion läßt in beiden Richtungen viele Fragen offen.

Obwohl keine der besprochenen Positionen richtig zu überzeugen vermochte, sollte die vorangegangene Diskussion einige wichtige Eigenschaften der Gefühle ans Licht gebracht haben, deren Berücksichtigung als Adäquatheitskriterien jeder Gefühlstheorie gelten sollte. Ich möchte diese Eigenschaften in fünf Thesen über Gefühle zusammenfassen.

1. Gefühle stehen in Zusammenhang mit typischen körperlichen Vorgängen, können aber dadurch nicht vollständig individuiert werden. Obwohl dieser Zusammenhang nicht in demselben Maße bei allen Gefühlen besteht, ähneln Gefühle in diesem Sinn eher den Wahrnehmungen, die über die Erregung der Sinnesorgane auch von typischen physiologischen Vorgängen begleitet sind, als den Überzeugungen.

2. Die Beziehung zu ihrer körperlichen Grundlage gehört im allgemeinen nicht zum erlebten Gehalt eines Gefühls. Gefühle werden nicht erlebt, als wären sie räumlich lokalisiert. Selbst wenn die Wut die Frequenz der Herzschläge erhöht, erlebt man sie nicht im Herzen, so wie man etwa einen Schmerz im Bein erlebt. In diesem Sinn ähneln Gefühle eher Überzeugungen als Empfindungen.

3. Wie Empfindungen sind Gefühle träge und kognitiv undurchlässig.

4. Gefühle haben einen phänomenalen Gehalt. Es bleibt aber offen, ob sie sich darüber individuieren lassen.

5. Gefühle haben einen Gegenstand, oder besser gesagt: einen intentionalen Gehalt. Es scheint aber nicht möglich, Gefühle darüber zu individuieren. Es gibt keinen intentionalen Gehalt, der nicht gefühllos erfaßt werden könnte.

§ 3. Kriterien der Rationalität

Wie angekündigt, möchte ich nun eruieren, welches Licht die verschiedenen Positionen auf die Rationalität der Gefühle werfen. Um dies zu tun, werde ich einige Kriterien von Rationalität unterscheiden, um sie dann auf Überzeugungen, Wahrnehmungen und schließlich Gefühle anzuwenden.

Ich erhebe freilich nicht den Anspruch, auf alle denkbare Formen von Rationalität einzugehen. Ich werde mich lediglich auf einige Formen *kognitiver* Rationalität konzentrieren. Die verschiedenen Formen *praktischer* Rationalität werde ich nicht berücksichtigen. Der Grund dafür ist, daß ich mich, wie angekündigt, mit Ursache und Gehalt der Gefühle beschäftige, nicht mit ihrer Funktion oder ihrer Rolle in Handlungszusammenhängen.

Ich gehe davon aus, daß man einen mentalen Zustand nur dann als mehr oder minder rational betrachten kann, wenn er einen intentionalen Gehalt hat, d. h. wenn er wahr oder falsch sein kann. Ich gehe weiterhin davon aus, daß man ein Subjekt als (teilweise) irrational bezeichnen kann, wenn es mindestens einen mentalen Zustand hat, der irrational genannt werden kann.

Ein mentaler Zustand eines Individuums kann nun, im Prinzip, aufgrund von vier verschiedenen Kriterien *irrational* genannt werden. *Erstens,* weil er falsch ist. *Zweitens,* weil er mit einem anderen Zustand desselben Individuums aufgrund seines Gehaltes in Widerspruch steht (Inkohärenz); *drittens,* weil er nicht gerechtfertigt ist; und *viertens,* weil das Individuum keinen Grund dafür angeben kann.

Wenden wir diese vier Kriterien von Rationalität auf Überzeugungen an. Das erste ist äußerst stark: Wir alle haben viele *falsche Überzeugungen,* und wären insofern als irrational zu betrachten. Ähnliches gilt für das zweite Kriterium: wir können nicht alle *logischen Konsequenzen* unserer Überzeugungen übersehen. Könnten wir es, so würden wir feststellen, daß unser Glaubenssystem viele Widersprüche enthält. Vieles hängt bei der Frage der *Rechtfertigung* davon ab, ob wir Rechtfertigungen zulassen, die dem Subjekt, sei es aus kontingenten oder aus prinzipiellen Gründen, kognitiv unzugänglich sind. Tun wir dies, lassen wir es also zu, daß eine Überzeugung in einer für das Subjekt unzugänglichen Weise ungerechtfertigt sein kann, so scheint es hart, jemanden irrational zu nennen, weil er eine ungerechtfertigte Überzeugung hat. Anders verhält es sich mit dem Begriff des Grundes, als einer Tatsache, die unter normalen Bedingungen als Rechtfertigung dienen würde und als solche vom Subjekt angegeben werden kann: wir sind nicht besonders streng, wenn wir jemanden als irrational bezeichnen, der keinen, oder einen inakzeptablen Grund für seine Überzeugung angibt.

Zwischen den verschiedenen Kriterien von Rationalität bestehen nur wenige Abhängigkeitsbeziehungen. Jemand kann z. B. das letzte Kriterium von Rationalität erfüllen, ohne die anderen zu erfüllen. Er hat einen guten Grund für seine Überzeugung, doch ist seine Überzeugung

leider falsch, sie steht mit anderen in Widerspruch, und der Grund selbst dient im gegeben Fall nicht als Rechtfertigung. Jemand kann das zweite Kriterium von Rationalität (nämlich die Kohärenz) erfüllen, obwohl seine Überzeugung falsch und ungerechtfertigt ist, und obwohl er keinen Grund dafür angeben kann. Interessant ist der Fall einer Überzeugung, die gerechtfertigt ist, obwohl das Subjekt keinen guten Grund dafür angeben kann und sie im Widerspruch mit vielen anderen Überzeugungen des Subjektes steht. Die Rechtfertigung könnte beispielsweise kraft einer zuverlässigen Verursachung der betreffenden Überzeugung bestehen.

Wahrnehmungen können falsch sein (es gibt da nichts Kaltes, nichts Rotes, etc.), sie können sich widersprechen (dieselben Linien scheinen einmal gleich lang, einmal unterschiedlich lang) und sie sind mehr oder weniger gerechtfertigt (z. B. kann der kausale Ursprung der Wahrnehmung mehr oder weniger zuverlässig sein). In diesem Sinn wenden sich die ersten drei Kriterien der Rationalität auch auf Wahrnehmungen an. Schwieriger scheint es mit dem letzten Kriterium zu sein. Können wir Gründe für unsere Wahrnehmungen angeben? Jemand fragt: ‹Warum erscheinen dir die beiden Linien unterschiedlich lang?› Was soll ich antworten? ‹Sie erscheinen mir einfach so!› Ich kann vielleicht die Ursache meiner Illusion beschreiben, ist das aber der Grund? Das Problem bei der Begründung von Wahrnehmungen liegt wieder einmal an ihrer kognitiven Undurchlässigkeit, oder, wie Descartes meinte, an der Tatsache, daß sie nicht unter der unmittelbaren Kontrolle unseres Willens stehen. Hat jemand eingesehen, daß es für eine bestimmte Überzeugung keinen Grund gibt, so erwarten wir von ihm, daß er seine Meinung ändert, unabhängig von dem, was sie verursacht haben könnte. Wir erwarten hingegen nicht, daß die Wahrnehmungsillusion nur deswegen verschwindet, weil sie als solche erkannt worden ist.

In bezug auf Rationalitätskriterien besteht noch ein anderer für uns bemerkenswerter Unterschied zwischen Wahrnehmungen und Überzeugungen. Die Kohärenzforderung übt unter bestimmten Bedingungen einen Druck auf den Gehalt von Überzeugungen aus. Es ist fast unmöglich, jemanden *offensichtlich* widersprüchliche Überzeugungen zuzuschreiben. Stellen wir uns z. B. vor, eine uns bekannte, wohl erzogene, geistlich ausgeglichene und sorgfältige Person äußert ernsthaft, mehrmals nacheinander, die Sätze ‹Alle Schwäne sind weiß› und ‹Einige Schwäne sind schwarz›. Bevor wir uns entscheiden, sie für irrational zu halten, wären wir sicher geneigt, ein Mißverständnis zu vermuten: weiß sie, was die Ausdrücke ‹alle›, ‹einige› usw. bedeuten? Einen solchen

Druck übt die Kohärenzforderung bei Wahrnehmungen nicht aus. Wir alle haben immer wieder widersprüchliche Wahrnehmungen, ohne daß wir geneigt wären, an ihrem Gehalt zu zweifeln.

Wie steht es nun mit den Gefühlen? Können Gefühle wahr oder falsch sein? In der Hume-Davidson-Theorie sollte dies möglich sein. Mein Stolz ist falsch, wenn es nicht stimmt, daß jemand lobenswert ist, insofern er ein schönes Haus besitzt. Ähnliches sollte für die Theorie gelten, wonach Gefühle Wahrnehmungen sind, insofern sie einen Gegenstand haben. Betrachtet man beispielsweise Gefühle als introspektive Wahrnehmungen, wie es meiner Interpretation zufolge Descartes mindestens teilweise tut, so sollte es *prinzipiell* möglich sein, einer introspektiven perzeptuellen Illusion zum Opfer zu fallen.

Gefühle können sowohl der kognitiven wie der perzeptuellen Theorie zufolge in Widerspruch zueinander stehen, und gerechtfertigt sein oder nicht. Bleibt die Frage, ob man Gründe für Gefühle angeben kann. Aufgrund des Gesagten sollte klar sein, daß nur die kognitive, und nicht die perzeptuelle Theorie dies zulassen kann. Sind Gefühle Wahrnehmungen, dann ist die Frage nach den Gründen eines Gefühls genauso irreführend wie die Frage nach den Gründen einer Wahrnehmung.

Betrachten wir auf der anderen Seite den oben beschriebenen Druck, den die Kohärenz-Forderung auf den Gehalt von Überzeugungen ausübt, so sollte sich dieser der kognitiven Theorie zufolge auch auf Gefühle anwenden. In der Tat: wenn der Stolz die Überzeugung beinhaltet, daß ich ein schönes Haus besitze, dann klingt es merkwürdig, zu sagen, daß ich gleichzeitig stolz bin, ein schönes Haus zu besitzen, und glaube, kein Haus zu besitzen (weil ich eigentlich bis zum Hals verschuldet bin). Wegen der Trägheit der Gefühle ist dies aber durchaus vorstellbar. Der Ernst meiner finanziellen Lage ist mir zwar kognitiv bewußt, ich habe mich aber emotional noch nicht darauf eingestellt.

Dem perzeptuellen Modell der Gefühle zufolge sind Situationen dieser Art unproblematisch. Offensichtliche Widersprüche bilden bei Wahrnehmungen, wie gesehen, keine Ausnahme.

§ 4. Gefühle als introspektives Bewußtsein

Wünschenswert wäre eine Theorie, die gleichzeitig die Trägheit der Gefühle wie die Möglichkeit, sie zu begründen, berücksichtigt, eine Theorie die dem phänomenalen Charakter der Gefühle gerecht wird, ohne sie auf punktuelle, gegenstandlose Empfindungen zu reduzieren.

Ein von Descartes inspirierter Vorschlag wäre nun, daß Gefühle dem introspektiven Bewußtsein unserer eigenen mentalen Zustände entsprechen. Unter den introspektiv zugänglichen Zuständen befinden sich sowohl Überzeugungen, wie Wahrnehmungen. Das introspektive Bewußtsein selbst kann vielleicht, trotz vieler gegenteiligen Behauptungen, als eine Art Wahrnehmung betrachtet werden, allerdings mit einigen Einschränkungen. Die wichtigste darunter möchte ich die *Transition des Gehaltes* nennen. Dazu ein Beispiel: Othello glaubt, daß Desdemona Cassio liebt. Othello ist sich zudem introspektiv bewußt, daß er glaubt, daß Desdemona Cassio liebt. Diesem introspektiven Bewußtsein entspricht der nun in Frage stehenden Theorie die Eifersucht. Der intentionale Gegenstand des Gefühls ist die Überzeugung, daß Desdemona Cassio liebt.

Stellen wir uns nun vor, wir fragen Othello, warum er eifersüchtig ist. Er wird antworten: ‹weil Desdemona Cassio liebt›, und nicht etwa, ‹weil ich *glaube,* daß Desdemona Cassio liebt›. Das heißt: der *Grund* für Othellos Eifersucht ist nicht die Überzeugung, sondern dessen Gehalt. Der intentionale Gehalt des Zustandes erster Ordnung (der Überzeugung) liefert den Grund für den Zustand zweiter Ordnung (das Gefühl). Dies ist die Transition des Gehaltes.

Wir sollten nun imstande sein, Gefühle auf ihren Rationalitätsgrad zu überprüfen. Nehmen wir nochmals unser Beispiel. Othello war eifersüchtig, als er glaubte, daß Desdemona Cassio liebt. Nun wurde Othello davon überzeugt, daß Desdemona Cassio nicht liebt. Othello ändert dementsprechend seine Meinung. Trotzdem bleibt er eifersüchtig. Ist seine gegenwärtige Eifersucht irrational?

Sie ist falsch: das introspektive Bewußtsein fällt einer Illusion zur Opfer, Othello glaubt nicht mehr wirklich, daß Desdemona Cassio liebt. Sie ist inkohärent: Othello hat gleichzeitig ein introspektive Bewußtsein seiner Überzeugung, daß Desdemona Cassio nicht liebt (was dem Gefühl der Freude entsprechen könnte). Die Eifersucht ist natürlich nicht gerechtfertigt, und schließlich hat Othello keinen Grund für seine Eifersucht.

Trotzdem ist Othellos Eifersucht verständlich. Da sie mit keiner Überzeugung identisch ist, übt weder die Kohärenzforderung, noch die Tatsache, daß sie unbegründet zu sein scheint, einen Druck auf ihren Gehalt aus.

Literatur

BIRBAUMER, N./SCHMIDT, R. (1991) *Biologische Psychologie,* Berlin

CALABI, C. (1999) «Che cosa hanno in comune l'amore, il disprezzo e l'assasinio premeditato?», in: T. MAGRI (ed.), *Filosofia ed Emozioni,* Milano, S. 51–92

CANNON, W.B. (1919/29) *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage,* New York

— (1927) «The James-Lange Theory of Emotions: A Critical Examination and an Alternative Theory», in: *American Journal of Psychology* 39

— (1931) «Again the James-Lange and the Thalamic Theories of Emotions», in: *Psychological Review* 38

DAVIDSON, D. (1976) «Hume's Cognitive Theory of Pride», in: *Journal of Philosophy* 73 [abgedr. in und zit. nach: ders. (1980), *Essays on Actions and Events,* Oxford, S. 277–290]

DESCARTES, R. (1649) *Les Passions de l'Ame,* Paris, Pléiade

— (1964–1974) *Œuvres de Descartes,* éd. par C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin [= AT]

HUME, D. (1969) *A Treatise of Human Nature* [1739], London

— (1978) *Ein Traktat über die menschliche Natur,* übers. von Th. Lipps. Hamburg

JAMES, W. (1884) «What is an Emotion?», in: *Mind* 9, S. 188–205

— (1890) *The Principles of Psychology,* New York

KENNY, A. (1963) *Action, Emotion and Will,* London

— (1989) *The Metaphysics of Mind,* Oxford

PERLER, D. (1996) *Repräsentation bei Descartes,* Frankfurt a.M.

SCHACHTER, S./SINGER, J.E. (1962) «Cognitive, Social and Psychological Determinants of Emotional States», in: *Psychological Review* 69, S. 379–399

RAPP, CH. (1997) «Gefühle schließen nicht. Die ‹kognitive› Theorie der Emotionen in Aristoteles' *Rhetorik*», unveröff.