

Women Philosophers at work
A Series of SWIP-Austria

BAND I

**NEUERE ASPEKTE IN DER PHILOSOPHIE:
AKTUELLE PROJEKTE VON PHILOSOPHINNEN
AM FORSCHUNGSSTANDORT ÖSTERREICH**

BRIGITTE BUCHHAMMER (HG.)



Axia Academic Publishers
♦ Wien ♦

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie, detaillierte bibliographische Daten sind
im Internet unter <http://dnb.dnb.de> aufrufbar.

© Axia Academic Publishers
Wien 2015
All Rights Reserved
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

ISSN 2413-9416
ISBN 978-3-903068-17-9

www.axiapublishers.com

INHALT

Einleitung

BRIGITTE BUCHHAMMER 9

Neuere Aspekte in der Philosophie: aktuelle Projekte von Philosophinnen am Forschungsstandort Österreich

GERTRUDE POSTL
Feminist Philosophy – A Question of Style? 19

ESTHER HUTFLESS & ELISABETH SCHÄFER
Don't put up a brave front! Fragmente Queerer Anarchien am Rand,
an der Grenze, im Zwischen 32

WALTRAUD ERNST
Intime Begegnungen: Narrative des Erotischen in naturwissenschaft-
licher Forschung 38

ALICE PECHRIGGL
Eros zwischen Platon und Freud: Wie sinnvoll ist die anachro-
nistische Annahme einer platonischen Sublimierungstheorie 58

EDIT ANNA LUKÁCS
Das Wissen Gottes in der theologischen Lehre an der Universität Wien
(1385c. – 1420): Skizze eines Forschungsprojekts begleitet von der
Edition eines Disputation-Fragmentes 73

RODICA POP
From the “Egotism of Suffering” to the “Insatiable Compassion”.
A Philosophical and Theological Perspective on Dostoevsky's
Female Characters 92

ESTHER REDOLFI WIDMANN
Die Frau *als* Spannungsverhältnis von Situationsgebundenheit und
Freiheit in Simone de Beauvoirs *Eine gebrochene Frau* 114

CORNELIA EȘIANU Kunst und Offenbarung bei Friedrich Schlegel	129
BRIGITTA KEINTZEL Liebe als Versöhnung oder Liebe als Gerechtigkeit? Hegel und Levinas im Dialog	147
BRIGITTE BUCHHAMMER Religion und Geschlechtergerechtigkeit. Feministisch- philosophische Reflexionen im Anschluss an Hegel	168
ANNE SIEGETSLEITNER Susan Stebbing and the Vienna Circle on Moral Philosophy	206
SUSANNE MOSER Werte und Gefühle: Max Scheler und Ronald de Sousa im Vergleich	213
ANKE GRANESS Die Geschichte der Philosophie und Afrika. Zur Marginalisierung von Traditionen	247
ELISABETH LIST Care, Care work and life	274
BIRGE KRONDORFER Feministische Einwürfe zu Anarchie und Autonomie. Aktuelle Paradoxien von ‚Selbst‘-Bestimmung	280
UTTA ISOP Institutionelle Gewalt: Die Lust am Hierarchisieren – Einschließen – Ausschließen	298
HEIDE HAMMER Taking a back seat: Lässliche Klassenfragen	327
DORIS LEIBETSEDER Prekärer Sex: eine queer-feministische dis/ability Ethik	335

SUSANNE KLAPPER	
Intersexualität in einer zweigeschlechtlichen Gesellschaft	359
BETTINA ZEHETNER	
Emanzipation als Dienstleistung?	
Feministische Philosophie in der psychosozialen Praxis	379
ESTHER HUTFLESS	
q:p Queering Psychoanalysis –	
Research Group on Bodies and Sexualities	389
AUTORINNEN	398

SUSANNE MOSER

**WERTE UND GEFÜHLE:
MAX SCHELER UND RONALD DE SOUSA IM VERGLEICH**

Begehre ich etwas, weil es einen Wert hat, oder bekommt etwas erst einen Wert dadurch, dass ich es begehre? Gibt es so etwas wie objektive Werte, nach denen ich mein Begehren richte, oder hängt alles von meiner subjektiven Wertschätzung ab? Diese Frage steht im Zentrum der im 19. Jahrhundert in Deutschland entstandenen Wertphilosophie, der Axiologie. Mit dem Zusammenbruch der großen metaphysischen Systeme und ihrer Wertordnungen und dem Aufkommen verschiedener einander widersprechender Weltanschauungen wurde die Frage virulent, ob es nicht doch noch so etwas wie objektive Werte geben könnte und nicht alles nur der subjektiven Beliebigkeit unterworfen sei.

Heutzutage werden die axiologischen Entwürfe von Husserl, Scheler, oder Hartmann jedoch kaum mehr wahrgenommen¹ und wenn man dennoch über Werttheorien spricht, kann es sein, dass man sich „als Vertreter der Großväter-Ideologie der ‚ewigen Werte‘ verdächtig“ macht.² Die heutigen Debatten über Werte stehen im Spannungsfeld zwischen einem nahezu inflationären Sprachgebrauch von Werten und einer – insbesondere im deutschsprachigen Raum zu verzeichnenden – Ablehnung des Wertbegriffs als Ausdruck eines subjektiven Willens zur Macht und einer kapitalistischen Ökonomie, die jegliche Werte von der Beliebigkeit subjektiver Marktnachfrage und damit vom

¹ Regina Polak, Herausgeberin der Europäischen Wertestudie 1990-2010, spricht davon, dass „die historischen wertphilosophischen Entwürfe – von Husserl, Scheler, Hartmann – in ihrer Studie unberücksichtigt bleiben, „dass sie in der gegenwärtigen Debatte kaum eine Rolle spielen (Polak 2011, 60).

² „Wer heute in einem philosophischen Institut etwas über Werttheorien ankündigte, machte sich entweder als Vertreter der Großväter-Ideologie der ‚ewigen Werte‘ verdächtig, oder erschien vielen als Marx-Exeget, der die Geheimnisse des Verhältnisses von Gebrauchswert und Tauschwert zu lüften verspricht.“ (Schnädlerbach 1983, 197); siehe auch Yvanka B. Raynova, "The European Values: A 'Dictatorship' or a Chance for Union?" (Raynova 2015, 333 ff; vgl. Raynova 2010, 11ff).

jeweiligen Preis abhängig macht.³ Im angloamerikanischen Raum hingegen findet die Auseinandersetzung mit Werten auf einer Ebene statt, welche die Wahrnehmung von Werteigenschaften thematisiert und zwar in Analogie zur Sinneswahrnehmung (McDowell 2009, 225) und unter Einbeziehung von Gefühlen (Döring 2009, 433). So wie wir wahrnehmen, dass etwas grün ist, so können wir auch wahrnehmen, dass etwas wertvoll ist.⁴ (Reicher 2005, 35) Dabei geht man davon aus, dass uns diese Werteigenschaften auf eine zumindest ähnliche Art und Weise gegeben sind. Meinungsverschiedenheiten und Streit wären nicht möglich, wenn wir nicht eine gewisse Übereinstimmung voraussetzen würden. Auch verweise die Struktur unserer Sprache auf den engen Zusammenhang zwischen Gefühlen und Werten: Ausdrucksweisen wie „beneidenswert“, „beschämend“, „bewundernswert“, „erfreulich“, „ärgerlich“ oder „empörend“ sind Wertprädikate, die Gefühle wie „Neid“, „Scham“, „Bewunderung“, „Freude“, „Ärger“ und „Empörung“ enthalten und uns etwas darüber aussagen, wie wir die uns umgebende Welt wahrnehmen und bewerten.

Ziel meines Beitrages ist es, die Wertphilosophie Max Schelers unter dem Blickwinkel der Wiederaufnahmen axiologischer Fragestellungen innerhalb der zeitgenössischen Gefühlsforschung erneut einer Diskussion zu unterziehen. In diesem Sinne werde ich eine Verbindung zu Ronald de Sousa herstellen, der wie Scheler darum bemüht ist, den Zusammenhang zwischen Gefühlen und Werten aufzuzeigen. Wenn die Frage der Rationalität von Gefühlen einer Klärung zugeführt werde, könne dies nach De Sousa „vielleicht auch

³ Hannah Arendt kritisiert, dass Güter und Tugenden der traditionellen Philosophie in der Wertphilosophie zu Werten werden: Der Wert ist das, was früher Tugend oder Gut geheißen hat. Arendt verbindet damit die Befürchtung, dass „jedes zu einem Wert gewordene Gut oder jede in einen Wert transformierte Tugend ihren Preis hat, nämlich dasjenige, wofür ihr Besitzer bereit wäre, sie einzutauschen“ (Hannah Arendt. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München, Zürich: Piper 2013, 319).

⁴ Für Reicher gibt es eine Analogie zwischen Sinnesqualitäten und Wertqualitäten. So wie wir sagen können, dass etwas dann grün ist, wenn es die Eigenschaft hat, Wesen mit unserem Wahrnehmungsapparat als grün zu erscheinen, so sei es auch bei den Wertqualitäten: „x ist wertvoll“ hieße dann etwa so viel wie: „x hat die Eigenschaft in Wesen mit unserem Wertsinn unter günstigen Bedingungen ein positives Wertgefühl auszulösen“ (Reicher 2005, 35).

wichtige Fragen in der Theorie der Werte erhellen“ (De Sousa 2009, 34) Anhand der *Euthyphron*-Frage⁵, ob wir etwas lieben, weil es liebenswert ist, oder es liebenswert nennen, weil wir es lieben, geht er der Frage nach, ob es so etwas wie ein „objektives“ Begehren gibt, das sich an objektiven Werten orientiert. Im Zentrum seiner Untersuchungen steht die Rolle der Gefühle bei der Wahrnehmung von Werten. Dabei geht er davon aus, dass Gefühle rational sind und uns etwas über die Objekte in der Welt, bzw. über ihre Eigenschaften aussagen können: „Eine häufige Leistung unserer Gefühle besteht im Erfassen von Eigenschaften einer bestimmten Art, die ich als ‚axiologische‘ bezeichnen werde,“ erklärt er. (De Sousa 2009, 11) Für Max Scheler hingegen steht die Werterfassung im Vordergrund, wobei er zwischen dem Fühlen von Gefühlen und dem Fühlen von Werten unterscheidet. Dadurch wird der Blick frei für einen differenzierteren Zusammenhang von Gefühlen und Werten. Unsere Bedürfnisse und unser Begehren hängen von unseren Werten ab, die ihrerseits wiederum vom geschichtlichen und kulturellen Kontext, dem Ethos, mitbestimmt werden. Schelers detaillierte Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Werten für unsere Wahrnehmung und unsere Sichtweise der Welt kann wichtige Impulse sowohl für die zeitgenössische Gefühlsforschung als auch für die gegenwärtigen Versuche einer Renaissance der Wertphilosophie geben.

Im Beitrag sollen sowohl die Unterschiede als auch die Gemeinsamkeiten von De Sousa und Scheler aufgezeigt werden. Im ersten Teil werden folgende Fragen erörtert: Welche Objekte sind uns in der Gefühls- bzw. Wertwahrnehmung wirklich gegeben? Sind es Werteigenschaften, so wie De Sousa annimmt, oder die Werte selbst, wie Scheler meint? Wie ist das Verhältnis zwischen Werten und Werteigenschaften zu verstehen? Welcher Bezug besteht zwischen Werten und Gütern? Im zweiten Teil wird die subjektive Seite des Begehrens, bzw. des Strebens thematisiert. Hier soll geklärt werden, ob es objektive Werte, an denen sich das Begehren orientiert, geben kann und welche Rolle dabei die Bedürfnisstruktur des Menschen spielt. Im dritten

⁵ Im Dialog *Euthyphron* stellt Sokrates die Frage, „ob wohl das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, oder ob es, weil es geliebt wird fromm ist?“ (Platon 1991, 10a) Konkret gehe es, so Ronald de Sousa, um die Frage: Lieben die Götter die Frömmigkeit, weil sie fromm ist, oder nennen wir lediglich alles fromm, was ihnen gefällt? (De Sousa 2009, 33)

Teil geht es um die Werterfassung selbst. Wie werden uns Werte, bzw. Werteigenschaften konkret zugänglich? Kann es so etwas wie ein direktes Wertfühlen geben, wie Scheler meint, oder muss die Wertwahrnehmung über die Erfassung von Werteigenschaften verlaufen, wie dies De Sousa analog zur Sinneswahrnehmung annimmt? Anhand von De Sousas Konzept der Schlüsselszenarien und Schelers Annahme eines historisch gewachsenen Ethos werden dann die sozialen und kulturellen Aspekte der Werterfassung genauer analysiert.

1. Werteigenschaften

1.1 Eigenschaften von Gütern

In seinem Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* betont Scheler, dass es niemals genüge, einen Wert über Merkmale und Eigenschaften von Gütern erschließen zu wollen. So wenig wie Farbnamen auf bloße Eigenschaften von körperlichen Dingen gehen, so dürfen die Werte nicht „auf die Eigenschaften der dinglich gegebenen Einheiten, die wir Güter nennen“ zurückgeführt werden. (Scheler 2007, 7). Die Werte manifestieren sich zwar in den Gütern: „Erst in den Gütern werden Werte ‚wirklich‘“⁶, sind aber mit ihnen nicht identisch. (Scheler 2007, 16) Es sei auch tatsächlich so, dass uns in der natürlichen Einstellung zunächst einmal Güter gegeben sind, an denen wir bestimmte Eigenschaften wahrnehmen (Scheler 2007, 55). Um zu zeigen, dass Güter, als Träger von Werten, nicht mit Werten gleichgesetzt werden dürfen, gibt Scheler einige Beispiele. So hänge der Wert des sinnlich Angenehmen nicht von den wechselnden Eigenschaften verschiedener Früchte, einen Wohlgeschmack hervorzurufen, ab. Auch die ästhetischen Werte wie lieblich, reizend, erhaben und schön würden nicht die Eigenschaften von

⁶ Scheler betont, dass zwischen Gütern, d.h. Wertdingen und bloßen Werten, die Dinge haben, d.h. „Dingwerten“ unterschieden werden müsse. (Scheler 2007, 15) Bei diesen handle es sich um Wertgegenstände, um Sachen, über die wir willkürlich verfügen. Der Unterschied werde darin erkennbar, dass ein Gut zerstört werden könne, ohne dass das Ding mit zerstört wird, das den realen Gegenstand darstelle, z.B. ein Kunstwerk dessen Farben verbleichen. Auch können Dinge geteilt werden, während ein Gut durch die Teilung zerstört werden würde.

Dingen bezeichnen, die Träger dieser Werte seien.⁷ Vielmehr müssten uns die Werte bereits gegeben sein, um die betreffenden Dinge als schön, lieblich, oder reizend bezeichnen zu können. Je mehr sich der Mensch jedoch von seinen Trieben und Bedürfnissen leiten lasse, desto mehr sind die Werte für ihn nur als Zeichen für Güterdinge gegeben, die für seine leiblichen Bedürfnisse wichtig sind. Je mehr die Persönlichkeit entwickelt sei, desto mehr seien auch die geistigen Werte gegeben. Für Scheler ist jede Bildung einer Güterwelt – wie immer sie auch erfolgt – durch irgendeine Rangordnung der Werte bereits geleitet, wie z. B. die Bildung der Kunst einer bestimmten Epoche: „Sie steckt ihr einen Spielraum des Möglichen ab, außerhalb dessen eine Bildung von Gütern nicht erfolgen kann.“ (Scheler 2007, 18)

Dass uns die Werte unabhängig von den Gütern und ihren Eigenschaften gegeben seien, zeige sich, so Scheler, darin, dass es immer wieder Situationen gebe, in denen wir Werte erfassen, ohne diese an Eigenschaften von Gütern festmachen zu können. Ein Mensch könne peinlich und abstoßend oder angenehm und sympathisch wirken, ohne dass wir noch anzugeben vermögen, woran das liege. Wir können in ein Zimmer eintreten, das uns unangenehm berührt, ohne genau zu wissen warum. Bei jeder „Milieuerfassung erfassen wir z.B. zugleich zunächst das unanalysierbare Ganze und an diesem seinen Wert.“ (Scheler 2007, 13) Der Wert schreitet gleichsam voran als erster Bote. Auch würden wir Kunstwerke als schön erfassen, ohne noch im entferntesten zu wissen, an welchen Eigenschaften des betreffenden Bildinhaltes dies liege. In solchen Fällen offenbare sich klar, wie unabhängig im Sein die Werte von ihren Trägern, den Gütern, seien: „Weder die Erfahrung des Wertes noch der Grad der (...) Evidenz (...) erweist sich von der Erfahrung der Träger dieser Werte irgendwie abhängig.“ (Scheler 2007, 13) Die Wertnuance eines Gegenstandes ist das Primärste, das wir erfassen. „Sein Wert schreitet ihm gleichsam voran; er ist der erste ‚Bote‘ seiner besonderen Natur.“ (Scheler 2007, 13) Daher ist alles primäre Verhalten zur Welt nicht ein Verhalten des sinnlichen Wahrnehmens, sondern immer gleichzeitig und primär ein emotionales und wertnehmendes Verhal-

⁷ „Erst wo wir bereits die Dinge unter einen anderen Begriff stellen, der kein Wertbegriff ist, also etwa nach den gemeinsamen Eigenschaften lieblicher Vasen oder Blumen, oder edler Pferde fragen, besteht die Aussicht solche gemeinsamen Eigenschaften anzugeben.“ (Scheler 2007, 8)

ten. Er betont, dass erst „ein künstliches Wegnehmen (...) von dem ursprünglich Gegebenen vermöge eines ausdrücklichen Nichtvollzuges gewisser Akte des Fühlens, Liebens, Hassens, Wollens usw. wertfreie Objekte ergibt“.⁸ (Scheler 2007, 200)

Für Scheler ist die Welt immer schon mit Werten erfüllt. Werte geben der Welt eine qualitative Note, sozusagen eine Färbung. „Wenn man also Werte überhaupt unter eine Kategorie subsumieren will, so muss man sie als Qualitäten bezeichnen.“ (Scheler 2007, 249). Scheler nimmt an, dass wir über die Akte des Fühlens und des Liebens einen Zugang zu den Werten haben. Wenn dieser Zugang gestört ist, so z.B. bei einer schweren Depression, dann wird alles nur mehr als grau in grau erlebt. Es kommt zu einem Wert- und damit zum einem Sinnverlust.⁹ Werte stellen in diesem Sinne WahrnehmungsfILTER, bzw. WahrnehmungsermöglicHungen dar. Nur wenn ich bestimmte Werte fühle, kann ich bestimmte Phänomene in der Welt überhaupt wahrnehmen.

Werte sind für Scheler „selbständige Phänomene, die mit weitgehendster Unabhängigkeit von der Besonderheit des Inhalts, sowie von dem Realsein oder Idealesein – resp. dem Nichtsein (...) ihrer Träger erfasst werden.“ (Scheler 2007, 187) Scheler spricht von einem „Sein der Werte“ und von Werten als Tatsachen, die allerdings nur durch eine bestimmte Erfahrungsart erfasst werden können, nämlich dem Wertfühlen. (Scheler 2007, 189) Er nimmt an, dass wir Werte genauso erfassen können, wie empirische Tatsachen. In diesem Sinne können Wertaussagen wahr oder falsch sein, je nachdem ob das Urteil mit dem Sachverhalt übereinstimmt. „Werte sind Tatsachen, gehörig zu einer bestimmten Erfahrungsart, und es gehört darum zum Wesen der Wahrheit eines solchen gültigen Satzes, dass er mit diesen Tatsachen übereinstimmt.“ (Scheler 2007, 189) Wenn wir Wertaussagen vornehmen, wie „A ist gut“ oder „A ist schön“ dann beziehen wir uns genauso auf Tatsachen, wie wenn wir sagen

⁸ Dass die Werte nicht irgendwie hinzu gebracht werden, zeige sich daran, dass es für den nichtgeschulten sehr schwer sei wertfrei zu beobachten und damit von den „primär stets mitgegebenen Wertqualitäten (...) abzusehen“ (Scheler 2007, 201)

⁹ Es ist auffällig, dass Kleinkinder keinen Sinnverlust kennen. Sie entdecken die Welt von ihrer Wertseite her, allmählich eröffnet sich ihnen die ganze Farbigkeit der Welt. Kinder fühlen die Wertqualitäten in ihrem Umfeld besonders stark und intensiv.

„A ist grün“ oder „A ist hart“. Der Unterschied bestehe „lediglich in der Materie des Prädikates“ (Scheler 2007, 185).

1.2. Die Rationalität von Gefühlen

In *Die Rationalität des Gefühls* setzt sich De Sousa mit der Frage auseinander, ob Gefühle rational sein können. Rationalität enthält für ihn „die Idee der Adäquatheit oder der Angemessenheit von Denken und Handeln an die objektive Realität.“ (De Sousa 2009, 33) Gefühle müssen, um rational sein zu können, etwas mit der Realität zu tun haben, sie müssen etwas über die objektive Welt aussagen. Dieser Gedanke ist nicht selbstverständlich, wurden Gefühle doch lange Zeit als rein subjektiv und sehr oft auch als irrational angesehen. Immanuel Kant und David Hume zum Beispiel nahmen an, dass den Gefühlen jegliche Gerichtetheit nach außen hin fehle¹⁰ und wir deshalb durch unsere Gefühle nichts über die Welt erfahren können, sondern nur über uns selbst.¹¹ Erst Franz Brentano rückte im Anschluss an die Scholastiker die Welterschließungsfunktion der Gefühle wieder in den Vordergrund, indem er allen psychischen Phänomenen eine Intentionalität, d.h. einen Objektbezug zuschrieb.¹²

¹⁰ Hume nahm an, dass ein Affekt keine repräsentative Eigenschaft besitzt, „durch die er als Abbild eines anderen Etwas charakterisiert würde. Bin ich ärgerlich, so hat mich der Affekt tatsächlich ergriffen, und in dieser Gefühlserregung liegt so wenig eine Beziehung zu einem anderen damit gemeinten oder dadurch repräsentierten Gegenstand, als wenn ich durstig oder krank oder über fünf Fuß groß wäre“ (Hume 1978, 153). Da Gefühle nicht auf die Welt bezogen sind, sind sie nach Humes Meinung nicht wahrheitsfähig und entziehen sich damit grundsätzlich der rationalen Kritisierbarkeit. Anhand der Gefühle können wir nichts über die Welt erfahren, nur über uns selbst, weshalb er sie auch als Selbstwahrnehmung bezeichnet.

¹¹ Kant sieht in den Gefühlen „eine Beziehung bloß aufs Subjekt, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben bloß zu erhalten und so ferne im Verhältnis zum Gefühle der Lust betrachtet werden, welches letztere schlechterdings kein Erkenntnis ist noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrund mag“ (Brentano 1959, 9).

¹² Brentano sieht jedes „psychische Phänomen durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise“ (Brentano 1973, 124).

Daran anknüpfend prägte Anthony Kenny den Begriff des „formalen Objektes“¹³, der auch für De Sousa eine zentrale Rolle spielt.

Das Formalobjekt bildet den Maßstab der Richtigkeit eines Gefühls.¹⁴ „Der Begriff des Formalobjektes ist auf jeden Zustand anwendbar, der einen Inhalt hat, welcher hinsichtlich seiner Richtigkeit beurteilbar ist: Es ist dann, aufgrund seiner Definition, der Maßstab der Richtigkeit für diesen Zustand“, unterstreicht De Sousa. (De Sousa 2009, 206) Beim formalen Objekt handelt es sich also nicht um das konkrete Objekt, mit dem wir konfrontiert sind. Die Furcht vor einer Schlange hat diese zwar zum Objekt; der Neid auf den Nachbarn gilt ebendiesem als dem Objekt der Emotion, aber um von Furcht oder Neid sprechen zu können, bedarf es mehr als eines Objektes der Furcht oder des Neides. Ronald de Sousa weist darauf hin, dass es für jede Emotion eine Eigenschaft zweiter Ordnung gibt, nämlich das Formalobjekt. Er erläutert: „Das Formalobjekt ist in dem Sinne eine Eigenschaft zweiter Ordnung, dass es supervenient durch eine andere Eigenschaft oder andere Eigenschaften hervorgebracht wird: Etwas ist zum Beispiel furchterregend, weil es gefährlich ist. Doch manchmal werde ich ungenauer – und natürlicher – so sprechen, als ob die formale Eigenschaft einfach eine Eigenschaft des Gegenstandes sei. In diesem ungenauen Sinne ist ein Gefühl teilweise *angemessen*, wenn der Gegenstand tatsächlich eine Fokuseigenschaft besitzt, dank deren das Formalobjekt zum Gegenstand passt.“ (De Sousa 2009, 206). Für De Sousa stellen die formalen Objekte „unabhängige Dimensionen der Bewertung“ dar, die er *axiologisch* nennt. (De Sousa 2009, 286)

Die strikte Trennung der psychischen Tätigkeiten in Erkennen, Fühlen und Wollen, so wie Kant sie angenommen hatte, wurde von Brentano verworfen (ebenda. 12). Seine Klassifizierung der psychischen Phänomene erfolgt in drei Klassen: 1. Vorstellung, 2. Urteil, 3. Gemütsbewegung, Interesse oder Liebe, in welcher er das Fühlen und Wollen zusammenfasst (ebenda, 33).

¹³ „Die mittelalterlichen Scholastiker formulierten Einschränkungen (...) indem sie sagten, das formale Objekt der Furcht sei ein zukünftiges Übel oder das des Neides das Gut eines Anderen. Sie folgen darin Aristoteles, der in seiner *Rhetorik*, wenngleich nicht in dieser Terminologie, eine Liste formaler Objekte vorlegt“ (Kenny 2009, 81).

¹⁴ Könnten wir vor Depression hüpfen? Uns aus Freude krümmen? Lächeln vor Neid? Aus Güte wüten? Vor Stolz kichern? Die Antwort, die uns Ronald de Sousa darauf gibt ist: „Ja aber nicht *wirklich*“ (De Sousa 2009, 203).

1.3. Axiologische Eigenschaften

Doch was versteht De Sousa genauer unter dieser unabhängigen axiologischen Dimension? Zunächst weist er darauf hin, dass es sich hierbei nicht um eine konkrete Eigenschaft eines Gegenstandes handelt. Vielmehr handle es sich um eine axiologische Eigenschaft, also eine Werteigenschaft, die erst durch eine Art Bewertung zustande komme: Der Gegenstand ist furchterregend, *weil* er gefährlich ist. Doch wie erfolgt die Bewertung? Erfolgt sie über ein Urteil?¹⁵ Oder nimmt das Gefühl diese Bewertung automatisch vor? Ist eine Werteigenschaft genauso erfassbar wie die Eigenschaft eines Blattes, grün zu sein? De Sousa geht auf all diese Fragen nicht ein. Stattdessen führt er den Begriff Axiologie ein und spricht davon, dass die Klasse der formalen Objekte des Gefühls eine Gattung bilden, die er unter dem Titel ‚Axiologie‘ zusammenfasst. (De Sousa 2009, 237) Bei diesem Begriff handle es sich um eine fast vergessene Terminologie, die noch in alten Lehrbüchern zu finden sei, wo zwischen zwei ethischen Dimensionen, nämlich der axiologischen und der deontologischen unterschieden worden sei: „Axiologie war die Theorie dessen, was bedeutend und wertvoll ist, die Deontologie lehrte, wie man handeln soll.“ (De Sousa 2009, 278)

Bei der axiologischen Dimension geht es also um die Frage, ob etwas von Bedeutung ist, ob etwas wichtig und wertvoll ist. Jemand ist beneidenswert, *weil* er über etwas verfügt, was man selber gerne hätte, etwas ist ärgerlich, *weil* Jemand meine Pläne durchkreuzt, etwas ist erfreulich, *weil* es mir neue Perspektiven eröffnet, Jemand ist bewundernswert, *weil* er Eigenschaften besitzt, die ich auch gerne hätte. Die axiologischen Eigenschaften, bzw. die formalen Objekte, stehen also in einem Begründungszusammenhang, durch welchen die Angemessenheit des Gefühls gerechtfertigt wird.

Die Frage die sich nun stellt ist, ob es sich bei den formalen Objekten um Werte handelt. In der gegenwärtigen Metaethik werden die formalen Objekte – in Anschluss an Brentano – als intentionale Ob-

¹⁵ In der zeitgenössischen Gefühlsforschung ging man ursprünglich davon aus, dass diese Bewertung über ein Urteil verläuft. Viele Phänomene, so z. B. die Tatsache, dass ich immer noch Angst verspüre, obwohl ich klar erkenne, dass keine Gefahr mehr vorliegt, führten dazu, ein komplexeres Zusammenspiel von Wahrnehmung, Bewertung und körperlichen Prozessen anzunehmen. Siehe dazu: „Philosophie der Gefühle: Neuere Theorien und Debatten“ (Moser 2013, 20-33).

jekte von Emotionen verstanden und mit Werteigenschaften gleichgesetzt. Vendrell Ferran bezeichnet diese axiologischen Qualitäten, „die dafür verantwortlich sind, dass sich uns die Welt als ein Horizont mit bestimmten Schattierungen präsentiert, die uns eine Orientierung ermöglichen, (...) im Anschluss an die deutschsprachige Tradition mit Brentano als ‚Werte‘“. (Vendrell Ferran 2013, 73) Christine Tappolet vertritt ebenfalls die These, dass es sich bei den formalen Objekten von Emotionen um Werte handelt. „Die Emotionen spielen die gleiche Rolle hinsichtlich von Werten, wie es Wahrnehmungen in bezug auf Formen und Farben tun. In günstigen Fällen, würden uns also Emotionen erlauben, Bewußtsein von Werten zu haben.“ (Tappolet 2009, 455, 456) Auch Kevin Mullikan nimmt an, dass Werteigenschaften Eigenschaften seien, „die wir dank unserer Emotionen erkennen können. Emotionen (...) erschließen uns Werteigenschaften. (Mulligan 2009, 462)

Axiologische Eigenschaften verkörpern also Werteigenschaften und Wertprädikate und werden in bestimmten Bereichen der gegenwärtigen Wertphilosophie und philosophischen Gefühlforschung als Werte bezeichnet. Dahinter steht die Annahme, dass die axiologischen Eigenschaften uns die Welt von ihrer qualitativen Seite her erschließen. Abgesehen vom Problem der Werterfassung – erfolgt diese über Gefühle oder über eine eigene Art des Wertfühlers¹⁶ – stellt sich die Frage, ob über Wertprädikate hinaus auch Werte wie Freiheit, Gleichheit oder Würde zugänglich gemacht werden können. Bedarf es hier nicht eines komplexeren Begriffszusammenhanges und – um mit Hegel zu sprechen – einer Arbeit am Begriff? Spielen hier nicht ideengeschichtliche Faktoren eine Rolle, durch welche erst ein Bewusstsein für bestimmte Werte geschaffen wird. Stellt die Auseinandersetzung mit Werten und der Versuch, sie in Begriffe zu fassen, nicht den zentralen Kern des Philosophierens überhaupt dar? Und wenn dies so ist, wieso wurde dann so lange der Zusammenhang von Werten und Gefühlen nicht wahrgenommen, ja mehr noch, das Gefühl für jede Begriffsarbeit als hinderlich angesehen?

¹⁶ Vendrell Ferran weist darauf hin, dass Tappolet Scheler irrigerweise die These zuschreibt, „dass die Gefühle Werte erfassen. (...) Scheler aber trennt auf das Schärfste das Fühlen von Werten und die Gefühle als Antwortreaktionen auf im Fühlen gegebene Werte (Vendrell Ferran 2013, 84).

1.4 Ethische und weltanschauliche Dimensionen

In dem Moment wo ethische, kulturelle und politische Dimensionen ins Spiel kommen, wird die Eins-zu-eins Verknüpfung zwischen Emotionen und axiologischen Eigenschaften problematisch. De Sousa weist darauf hin, dass die Vielfalt an möglichen Formalobjekten es schwierig mache, Gefühle angemessen zu bewerten. Darin sieht er einen der Gründe, warum der Beitrag des Gefühls zum ethischen Leben so komplex sei. (De Sousa 2009, S. 206). Morallehren wie z.B. der Emotivismus nehmen an, dass ethische Urteile auf Gefühlen gründen, doch verbleibe der Emotivismus in einem reinen Subjektivismus. De Sousa hingegen erfasst die Gefühle als „die Basis eines Bewertungssystems, mittels dessen sie selbst kritisiert werden können“. (De Sousa 2009, S. 484) Wenn Gefühle axiologische Wertungen sind und wenn diese nun ihrerseits axiologisch bewertet werden sollen, liegt hier nicht ein Zirkelschluss vor? De Sousa verneint dies mit dem Hinweis, dass dies nur dann der Fall wäre, wenn man von den Gefühlen verlange, „dass sie den alleinigen Rechtfertigungsgrund für die Werte liefern, mittels deren sie später beurteilt werden sollen.“ (De Sousa 2009, S. 484)

De Sousa spricht das Phänomen an, dass Gefühle in einem Bewertungszusammenhang stehen. Die Angemessenheit von Gefühlen hängt davon ab, ob die Bewertung, die im formalen Objekt stattfindet, auch tatsächlich zutrifft. Diese Bewertungen sind jedoch ihrerseits abhängig von einem Begründungs- und Rechtfertigungszusammenhang, wie Kevin Mullikan aufzeigt: „Zu begreifen, was es heißt, dass etwas ‚F-wert‘ ist (beispielsweise bewundernswert) wenn F dazu verwendet wird, eine Emotion zuzuschreiben (beispielsweise Bewunderung), ist oft gleichbedeutend damit, den Rechtfertigungsübergang von der erwähnten Emotion zur Anwendung des Prädikats zu beherrschen.“ (Mullikan 2009, 479). Das Aushandeln von Vereinbarungen darüber, was Bewertungsprädikate wirklich bedeuten und wie sie angewendet werden sollen, müsse mitberücksichtigt werden. Damit wird das Gebiet von Ethik und Verhaltensregelungen betreten: Verhalten ist nicht nur von biologischen Faktoren abhängig, sondern auch von sozialen und ethischen Vorgaben. Eine zentrale Funktion von Emotion liegt darin „anzuzeigen oder zu signalisieren,

was in einem Milieu von menschlichen wie auch nichtmenschlichen Wesen einen positiven oder negativen Wert hat.“ (Mullikan 2009, 490)

Was einen Wert hat oder nicht ist abhängig davon, welche Wertvorstellungen in einer Gesellschaft vorherrschen. Diese bestimmen, welche Gefühle in welchen Situationen angemessen sind. Neue Weltanschauungen oder ein politischer Machtwechsel können Gefühle buchstäblich von einem Tag auf den anderen grundlegend verändern.¹⁷

2. Begehren

2.1. Begierden

Die Begierden spielen bei De Sousa eine wichtige Rolle, da er versucht, über sie zu einer Art Wertrangordnung zu gelangen. Die Frage, ob es so etwas wie objektiv wertvolle Objekte des Begehrens gebe, sagt er, sei schon immer im Zentrum seiner Überlegungen gestanden. Sie habe ihn ständig zur Euthyphron-Frage zurückkehren lassen: „Begehren wir etwas, weil es begehrenswert ist, oder ist es begehrenswert, weil wir es begehren?“ (De Sousa 2009, 294) Eine moderne Antwort, so De Sousa, laute, dass alles vom subjektiven Begehren und unseren Präferenzen abhängt. Damit habe er sich jedoch nicht zufrieden gegeben. De Sousa ist also auf der Suche nach so etwas wie objektiven Werten. Diesen nähert er sich über das Begehren und den Wunsch an. So wie Wahrheit das Formalobjekt der Überzeugung sei, so der „Wert oder *Begehrenswertigkeit* (...) das Formalobjekt des Wünschens.“ (De Sousa 2009, 206). Bei den „objektiven“ Begierden komme so „etwas wie Wertwahrnehmung“ vor. (De Sousa 2009, 365). Das Begehren ist für ihn insofern objektiv,

¹⁷ Ferdinand von Schirach, der Enkel des Reichsjugendführers und Gauleiter von Wien, Baldur von Schirach, fragt sich in seinem 2014 erschienen Buch *Die Würde ist antastbar* warum sein Großvater, der aus einem großbürgerlichen Haus kam und ein behütetes, weiches Kind war, sich begeisterte „für das Dumpfe und Laute? (...) Wieso begreift er, der gerne über Goethe schrieb und Richard Strauss zum Patenonkel eines Sohnes machte, nicht schon bei der Bücherverbrennung, dass er jetzt auf der Seite der Barbaren steht?“ (Schirach 2014, 43) Mangelnde Bildung oder Armut könne nicht der Grund dafür gewesen sein, dass er die rassistischen Werte des Nationalsozialismus mit Begeisterung annahm (Schirach 2014, 40).

weil es der Gegenstand-mit-seinem-Wert ist, worauf sich das Begehren richtet. (De Sousa 2009, 369) De Sousa spricht hier erstmals explizit von Werten. An den „objektiven“ Begierden würden wir die Dauer schätzen und dass sie eine moralische oder ästhetische Bedeutung haben. Man würde es als schmerzhaft empfinden, wenn sie allzu flüchtig wären und zwar deshalb, weil sie „einem objektiven Wert zu entsprechen“ scheinen. (De Sousa 2009, 293) Bewunderung, Liebe, das Empfinden von Schönheit zählt er genauso dazu wie das *ludische Begehren*, das für ihn eine Form des „müßigen Spieles“ darstellt, dem Aristoteles den Namen der *Kontemplation* gegeben habe und das als Vorfahre jener Lüste gelten könne, die Platon *reine* Freuden nannte. (De Sousa 2009, 351)

De Sousa nimmt eine Rangordnung der Begierden an, die drei Stufen enthält. Auf der untersten Stufe setzt er das subjektive oder – wie er es nennt – *konsumatorische* Begehren an. Dieses steht für ihn in enger Verbindung mit den biologischen Funktionen des Menschen. Genau genommen, so De Sousa, würden die Grundbedürfnissen, die vier „Fs“: *food, fighting, fucking, flight*, also Essen, Kämpfen, Geschlechtsverkehr und Flucht, gar keine wirklichen Gefühle benötigen. (De Sousa 2009, 311). Gefühle seien zwar tief in der Biologie verwurzelt, würden aber „geistig-psychische“ Phänomene darstellen. (De Sousa 2009, 176) Diejenigen Begierden, die eine ästhetische oder moralische Bedeutung haben, siedelt er auf einer zweiten Stufe an, wobei die ludischen Begehren des müßigen Spieles und der Kontemplation den krönenden Abschluss der dritten Stufe bilden. Spirituelles Begehren nach Heiligkeit hingegen lehnt er vollkommen ab. Hier verlässt er seine sonst wertrealistische Sichtweise¹⁸ und nimmt mit Jean-Paul Sartre an, dass Gefühle intentionale Strategien sein können, „die reale Welt (...) auf magische Weise“ zu verän-

¹⁸ Der Wertsubjektivismus nimmt an, dass der Wert eines Gegenstandes in seinem Wertgehalten-werden besteht, der Wertrealismus hingegen, „dass Werte die intentionalen Objekte affektiver Akte sind, auf die bezogen diese Akte angemessen oder unangemessen sind. Allerdings werden die Werte hier nicht in Abhängigkeit von Subjekt und Objekt verstanden, sondern es wird ihnen eine von Mensch und Gegenstand unabhängige Existenz zugeschrieben“ (Ferran 2013, 82).

dern.¹⁹ (De Sousa 2009, 83) In diesem Sinne erfassen religiöse Gefühle keineswegs etwas Reales, sie stellen vielmehr eine Möglichkeit dar, die bestehende Welt für das Subjekt zu verändern und sie in einem anderen Licht erscheinen zu lassen. Für De Sousa sind Religionen Wahnvorstellungen, die von gesellschaftlicher Billigung getragen sind. (De Sousa 2009, 395)

Über eine Rangordnung der Begierden versucht De Sousa eine Antwort auf die Frage zu erhalten, ob sich unser Begehren nach objektiven Werten richtet, oder ob es rein subjektiv ist. Auffällig ist, dass er auf der untersten Ebene des Begehrens annimmt, dass wir es gar nicht mit Gefühlen und Werten zu tun haben, sondern mit reinen Instinkten und Trieben, was sehr problematisch ist. Noch problematischer erscheint jedoch, dass De Sousa bei den religiösen Gefühlen seine wertrealistische Sichtweise verlässt und den religiösen Gefühlen jeglichen Rationalitätsgehalt abspricht. Dadurch wird er nicht nur seiner eigenen Argumentationslogik untreu, sondern begibt sich auf das Feld der Theologie, dem er in keiner Weise gerecht wird. Bei ästhetischen, moralischen und kontemplativen Gefühlen spricht er jedoch sehr wohl davon, dass sich unser Begehren an objektiven Werten orientiert. Hier nimmt er eine Wertrangordnung vor, die sich nach der Dauerhaftigkeit richtet.

2.2 Wertrangordnung

Im Gegensatz zu De Sousa, der über die Begierden zu einer Wert-rangordnung zu kommen hofft, setzt Scheler bei einer Rangordnung der Werte selbst an, die folgende vier Wertebenen enthält. Auf der ersten Ebene befinden sich die Werte des Angenehmen und Nützlichen, die für alle Sinnenwesen gelten. Auf der zweiten Ebene sind die Vitalwerte bzw. Lebenswerte, Gesundheit, Wohlbefinden, Sicherheit. Auf der dritten Ebene siedelt er die geistigen Werte an, wie Schönheit (Ästhetik), Wahrheit (Wissenschaft) und das Recht (Gesetze, Rechtsordnung, Staat). Auf der vierten Ebene befinden sich die Werte des Heiligen, das für ihn eine nicht weiter definierbare Einheit gewisser Wertqualitäten ausmacht. Keinesfalls dürfe jedoch darunter das verstanden werden, was bei verschiedenen Völkern an Dingen,

¹⁹ De Sousa betont zwar, dass Magie normalerweise nicht funktioniere. „Wenn sie es doch tut, nenne ich das erfolgreiche *bootstrapping*“ (De Sousa 2009, 83).

realen Personen und Institutionen als heilig gegolten habe. (Scheler 2007, 107).

Als Kriterien für die Wertrangordnung von Gütern gibt Scheler Dauerhaftigkeit, Teilnahmemöglichkeit möglichst Vieler, Fundierungscharakter und Befriedigung an. (Scheler 2007, 88). Anders gesagt: Ein Gut ist umso wertvoller, je dauerhafter es ist, je mehr Menschen daran teilhaben können, ohne es aufzubrechen, je mehr dieses Gut alle anderen Güter befördert und ermöglicht und je mehr Befriedigung es gibt.

Für Scheler wird durch die objektive Wertrangordnung der Rahmen dafür abgesteckt, wonach unser Streben und Begehren sich richtet, bzw. richten sollte. Seine Absicht besteht darin, eine materiale Wertethik im Gegensatz zu Kants formaler Ethik zu entwickeln. Entscheidend ist für ihn die Frage, welche Werte überhaupt dem Streben von Menschen zugrunde liegen und damit „den möglichen Spielraum für ihre Zwecksetzungen abgeben“. (Scheler 2007, 37) Ob jemand sittlich richtig handle hängt nach Scheler von seinen Werten ab, die seinem Streben zugrunde liegen. Für die hochstehende sittliche Natur eines Menschen sei es charakteristisch, dass bereits sein unwillkürliches Streben und Begehren entsprechend einer Vorzugsordnung verlaufe, die der objektiven Rangordnung der Werte entspreche. Die Vorzugsordnung werde hier „zur inneren Regel des Automatismus des Strebens selbst und schon der Art und Weise, wie die Strebungen an die zentrale Willenssphäre gelangen.“ (Scheler 2007, 38)

Unsere subjektive Wertrangordnung weicht davon jedoch häufig ab. Ja vielfach ist sie uns selbst gar nicht bewusst. Scheler schlägt ein Gedankenexperiment vor, indem wir auf unsere (fiktiven) Strebungen achten. Dies sei eine „subjektive Methode“, um uns zur Klarheit zu bringen, welcher Wert für uns der höhere sei. (Scheler 2009, 34) Wen würden wir in einer Gefahr zuerst retten? Welche Speise würden wir von zwei uns angebotenen wählen? Im Vorziehen sei uns gegeben, welcher Wert für uns der höhere ist. Denn häufig würden wir unsere Werte erst im konkreten Erstreben derselben erkennen. Auch die Größe der Befriedigung eines Strebenes zeige uns, wie hoch für uns der Wert ist, den wir erstreben. Hier spricht Scheler eine ganz spezielle Problematik an: Unsere Werte sind uns zumeist gar nicht bewusst gegeben. Wie ein Eisberg, der größtenteils unter dem

Meeresspiegel liegt, so befinden sich unsere Werte meist unterhalb unserer Bewusstseinschwelle. Oft kennen wir unsere Bedürfnisse gar nicht und wissen nicht wirklich, was uns wichtig ist.

2.3. *Werte und Bedürfnisse*

Für Scheler hängen auch unsere Bedürfnisse von einer Wertrangordnung ab. Im Gegensatz zu De Sousa nimmt er an, dass es keine „angeborenen Bedürfnisse“ gibt. (Scheler 2007, 364) Im Unterschied zu Trieben wie Hunger, Durst und Schlaf, stehen Bedürfnisse für ihn immer in einem Wertebezug. Scheler nimmt an, dass jedes Bedürfnis erst einer Bedürfnisweckung bedarf, bei der es zum Einen darum geht, den Wert dieses Gutes überhaupt fühlbar zu machen und zum Anderen das Bewusstsein und die Überzeugung dafür zu schaffen, dass dieses Gut vorhanden ist, bzw. sein könnte. Scheler lehnt die schon auf John Locke zurückgehende Bedürfnistheorie des Wertes und der Wertschätzung ab, wonach etwas nur deshalb wertvoll ist, weil es ein Bedürfnis befriedigt: „Wertvollsein von etwas heißt nicht, dass ein bloßer Mangel (...) beseitigt, dass eine Wertleere sozusagen ausgefüllt, dass ein Loch zugestopft werden könne.“ (Scheler 2007, 364)

Genausowenig wie der Wert für Scheler eine Folge eines Bedürfnisses ist, so ist er auch niemals nur die Folge eines Strebens. Für ihn ist ausgeschlossen, dass Wert „nur das jeweilige X eines Strebens oder Widerstrebens“ ist (Scheler 2009, 32). Vielmehr wird jedes Streben erst durch das Fühlen eines Wertes überhaupt möglich. „Denn nur in einem Wertfühlen (resp. Vorziehen, resp. Lieben und Hassen) und seinen Inhalten ist jegliches Streben unmittelbar fundiert. (...) Damit ist schon ein Doppeltes gesagt: Dass alles Wollen „von etwas“ bereits das Fühlen des (positiven oder negativen) Wertes dieses „Etwas“ voraussetzt, dass niemals also der Wert erst eine Folge dieses Wollens sein kann.“ (Scheler 2007, 33) Werte, so Scheler, würden uns förmlich zu den Strebenszielen hinziehen und, so gesehen, sei Motivation eine unmittelbar erlebte Kausalität und zwar im ausgezeichneten Sinne „Zugkausalität“. (Scheler 2007, 357) Daraus folgt für ihn, dass die Gegenstände, denen wir uns zuwenden, bereits durch unsere Werthaltungen vorselektiert sind. Die praktische Welt, so Scheler, „trägt bereits das Gesicht, das Antlitz, die Wertstruktur der ‚Gesinnung‘ des Trägers dieses Wollens.“ (Scheler 2007, 134)

3. Werterfassung

3.1. Wahrnehmung von Gefühlen

Ronald De Sousa stellt bei der Gefühlswahrnehmung eine Analogie zur Sinneswahrnehmung her, wobei er sich von folgender Frage leiten lässt: „Wie weit kommen wir mit der Vorstellung, dass Gefühle eine Art Wahrnehmung sind?“ (De Sousa 2009, 248) Zunächst weist er darauf hin, dass unsere sinnliche Wahrnehmungsfähigkeit von verschiedenen Faktoren abhängt. Ganz entscheidend dabei ist, dass unsere Sinneswahrnehmung vom Sinnesorgan selbst abhängt. Wenn dieses nicht funktioniert, gibt es auch keine entsprechende Wahrnehmung. Am Beispiel des Sehsinnes gibt er folgende Faktoren an, von denen eine angemessene Wahrnehmung abhängig ist: Erstens von den primären Eigenschaften, wie sichtbaren Qualitäten (Töne würde da nicht dazugehören), zweitens von Umweltfaktoren, wie Licht, drittens von unserem körperlichen und psychischen Zustand, viertens von der Geschichte unserer Erfahrungen und unseren gegenwärtigen Überzeugungen, sowie fünftens von sozialen und ideologischen Faktoren. Unser Wahrnehmungsapparat funktioniert dann normal, wenn unsere Empfänglichkeit für die Faktoren zwei bis fünf abnehmend sei, d.h. wenn wir uns von ihnen nicht oder kaum beeinflussen lassen. Bei unseren Gefühlen, so De Sousa, werden wir hingegen von allen fünf Faktoren beeinflusst. Dies sei zum Einen eine Folge dessen, „dass wir keine Gefühlsorgane haben“ und der Körper eine weit größere Rolle spiele als bei der Sinneswahrnehmung. (De Sousa 2009, 254). Zum Anderen hänge es damit zusammen, dass wir viel stärker von unserer persönlichen Erfahrung (Faktor 4) abhängig seien und von sozialen und ideologischen Faktoren (Faktor 5) beeinflusst werden.

Entsprechend seiner Ausgangsthese, dass Gefühle rational seien und uns daher etwas über die objektive Welt aussagen können, gibt De Sousa die Faktoren an, welche hinderlich dabei sein könnten. Trotz seiner Annahme, dass die formalen Objekte der Gefühlswahrnehmung axiologische Eigenschaften sind, entsteht hier der Eindruck, als ob es möglich wäre, durch Gefühle die Realität unabhängig von Wertvorstellungen zu erfassen, ja mehr noch, die Betonung der Verzerrung bzw. Entstellung der Gefühlswahrnehmung durch Ideologien, lässt vermuten, dass De Sousa tatsächlich annimmt, dass

axiologische Eigenschaften Ähnliches darstellen, wie Farben, die nur richtig wahrgenommen werden müssen. Man bräuchte dann nur eine Art Realitätstest durchführen, indem man nachmisst, ob es sich wirklich um die entsprechende Farbe handelt.

3.2. *Intentionales Fühlen*

Scheler unterscheidet zwischen Gefühlen und Fühlen. Nur das Fühlen ist für ihn intentional, d.h. auf etwas gerichtet. Das worauf es gerichtet ist, sind entweder Gefühlszustände oder Werte. Der auf Franz Brentano zurückgehende Begriff der Intentionalität beinhaltet den Gedanken, dass es kein psychisches Erleben gibt, das nicht eine intentionale Beziehung zu etwas hat: „Kein Hören ohne Gehörtes, kein Glauben ohne Geglaubtes, kein Hoffen ohne Gehofftes, kein Streben ohne Erstrebtes, keine Freude ohne etwas, worüber man sich freut und so im übrigen.“ (Brentano 1921, 15) Immer muss beides gegeben sein, mein subjektiver Vollzug und das objektive Vorliegen von etwas, das sich mir von sich aus erschließt. Beides korreliert miteinander im Erlebnisakt. Verschiedene Akte erschließen verschiedene Gegenstände, so im Akt des Wertfühlens die Werte. „Dieses Fühlen hat daher genau dieselbe Beziehung zu seinem Wertkorrelat wie die ‚Vorstellung‘ zu ihrem ‚Gegenstand‘; eben die intentionale Beziehung. Hier wird nicht das Fühlen unmittelbar mit einem Gegenstand, oder mit einem Gegenstand durch eine Vorstellung hindurch (...) äußerlich zusammengebracht, sondern das Fühlen geht ursprünglich auf eine eigene Art von Gegenständen, eben die ‚Werte‘“ (Scheler 2007, 265) Entsprechend dem Korrelationsapriori muss umgekehrt auch die Erfahrungsart mitgegeben sein. So wie es das Gehörte nicht ohne das Hören gibt, so gibt es auch keine Werte ohne Wertfühlen: „Jede Behauptung der Existenz einer Gegenstandsart fordert aufgrund dieses Wesenszusammenhanges auch die Angabe einer Erfahrungsart, in der diese Gegenstandsart gegeben ist. Insofern sagen wir: Werte müssen ihrem Wesen nach einem fühlenden Bewusstsein erscheinbar sein.“ (Scheler 2007, 272) Für Scheler gehören Fühlen und Werte untrennbar zusammen, deshalb weist er einen unabhängigen von einem fühlenden Wesen vorhandenen Ideen-

und Werthimmel ebenso zurück wie die Behauptung, dass Werte gesetzt werden oder ‚gelten‘.²⁰

In Anlehnung an Blaise Pascal nimmt Scheler an, dass es ein spezielles Organ des Wertfühlers gibt, nämlich das Herz. Dieses sei nicht nur dazu fähig Werte zu erfassen, sondern diese auch auf eine bestimmte Art und Weise zu ordnen: Es gibt eine Ordnung, bzw. Logik des Herzens, „eine apriorische ‚Ordre du coeur‘ oder logique du coeur“, wie Blaise Pascal treffend sagt“. (Scheler 2009, 59) Hierbei handle es sich um eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem ‚Verstande‘ völlig verschlossen seien; für die dieser so blind sei wie das Ohr und das Hören für die Farbe, „eine Erfahrungsart aber, die uns echte objektive Gegenstände und eine ewige Ordnung zwischen ihnen zuführt, eben die Werte; und eine Rangordnung zwischen ihnen.“ (Scheler 2007, 262) Scheler stellt der reinen Logik eine reine Wertlehre zur Seite und nimmt einen Apriorismus des Emotionalen an, der uns im intentionalen Fühlen zugänglich wird.

3.3. *Das emotionale Leben bei Scheler*

Scheler siedelt das emotionale Leben entsprechend seiner Wert-rangordnung auf vier verschiedenen Ebenen an: Gefühlsempfindung auf der Ebene des Angenehmen, Lebensgefühle auf der Ebene des Vitalen, Gefühle im eigentlichen Sinne auf der geistigen Ebene und Persönlichkeitsgefühle auf der Ebene des Heiligen.

Auf der untersten Ebene befinden sich die Gefühle, die er stark mit körperlichen Prozessen in Verbindung bringt. Gefühle scheinen zunächst körperlichen Phänomenen, nämlich Gefühlszuständen zu entspringen, die durch irgendeinen Gegenstand in der Vorstellung oder Wahrnehmung verursacht wurden und im Körper eine Erregung hervorriefen. Zum Einen kann das Fühlen dieses Gefühlszustandes nun auf verschiedene Art und Weise erfolgen, so kann ich meinen Schmerz erleiden oder vielleicht sogar genießen, zum Anderen bedarf es eines nachträglichen Reflexionsprozesses, um Klarheit darüber zu erreichen, wodurch dieser Gefühlszustand überhaupt ausgelöst

²⁰ „Die Behauptung, dass Werte (...) ‚gälten‘ verdient Zurückweisung“ (Scheler 2007, 195). „Es gibt keine Wesen und Werte ‚an sich‘, wenn ‚an sich‘ sagen soll, dass Akte erst sekundär und nachträglich hinzutreten – und eine ontische Unabhängigkeit von Akt und Wesen bestünde.“ (Scheler GW 11, 225, zitiert nach Sander 1996, 77).

wurde. Appetit und Ekel sind für Scheler keine Triebimpulse, sondern „wertgerichtete Funktionen des vitalen Fühlens. Sie sind daher völlig verschieden sowohl vom Hungern, jenem mit Organempfindungen brennender und stechender Schmerzbetonung begleiteten ungerichteten Drängen (...) als vom Eßtrieb und seines Gegenteiles, des Brechimpulses, die Folgen des Appetites und des Ekels sind.“ (Scheler 2007, 252). Bei starkem Hunger könne man sich vor der Speise ekeln, bei sehr geringem aber trotzdem Appetit haben. Die Gefühlszustände sagen nichts über die äußere Welt aus. Scheler versteht Zorn als körperlich „in mir“ aufsteigend und dann automatisch ablaufend: „Sicher ‚erfasse‘ ich in diesem Zorne nichts“. (Scheler 2007, 265) Hier spricht Scheler das von Paul Ekman angesprochene Phänomen des Refraktärzustandes an, in dem wir ganz von dem Gefühl durchdrungen sind und die Welt um uns entweder gar nicht, oder nur in der mit unserem Gefühl in Einklang stehenden Art und Weise wahrnehmen. (Ekman 2010, 56) Erst nachträglich können wir versuchen, denkerisch eine Verknüpfung herzustellen zwischen unserem Gefühl und dem jeweiligen Auslöser und versuchen, die Situation besser zu verstehen. Für Scheler sind alle sinnlichen Gefühle mittelbarer Natur: „Immer sind es erst dem Gegebensein des Gefühls nachträgliche Akte des Beziehens, durch die die Gefühle mit dem Gegenstand verknüpft sind“. (Scheler 2007, 263)

Während die sinnlichen Gefühle ausgedehnt und im Körper lokalisiert sind, steht das vitale Lebensgefühl auf der zweiten Ebene zwar noch mit dem Körper in Verbindung, ohne jedoch eine bestimmte Ausdehnung in ihm zu haben. „Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, z.B. Gesundheits- und Krankheitsgefühl, Mattigkeit und Frische können nicht in analoger Weise nach ihrer Lokalisierung und ihrem Organ bestimmt werden, wie wenn ich frage: Wo tut es Dir weh? Wo empfindest Du Lust?“ (Scheler 2007, 351) In ihnen fühle ich mich matt und krank, wobei dieses „mich“ darauf verweise, dass es sich im Unterschied zu den Gefühlen der höheren Ebenen immer noch um Leibgefühle handle.

Auf der dritten, der geistigen Ebene sind wir auf bestimmte Bereiche bezogen wie Gesellschaft, Freunde, Beruf, Kunst, Kultur, Staat. Hier freuen wir uns über etwas, sind über etwas traurig, sind von etwas berührt oder über etwas begeistert.

Die Gefühle, welche der höchsten Ebene entsprechen, sind für Scheler die Seligkeit und die Verzweiflung. Zum Wesen dieser Gefühle gehöre, dass sie einerseits keinen Bezug mehr zu irgendwelchen Handlungen des Ichs haben, andererseits aber, dass sie entweder gar nicht erlebt werden, oder von der gesamten Persönlichkeit erfasst werden. „Wie in der Verzweiflung ein emotionales ‚Nein!‘ im Kerne unserer Personenexistenz und unserer Welt steckt – ohne dass die ‚Person‘ dabei auch nur Reflexionsobjekt ist – so in der Seligkeit – der tiefsten Schicht des Glücksgefühls – ein emotionales ‚Ja!‘“ (Scheler 2007, 356) Dieses Gefühl werde nicht mehr „über“ etwas ausgelöst, wir können nur selig oder verzweifelt „sein“. Seligkeit und Verzweiflung erfüllen vom Kern der Person her unsere ganze Existenz.²¹

Scheler unterscheidet das Fühlen von Gefühlen oder Stimmungen vom intentionalen „Fühlen von Werten, wie angenehm, schön, gut. Erst bei letzterem gewinnt das Fühlen neben seiner intentionalen Natur auch noch eine kognitive Funktion, die es in den beiden ersten Fällen nicht besitzt. (Scheler 2007, 264) Er schreibt den Gefühlen keine Erkenntnisfunktion zu. Für ihn stehen sie auch nicht in direktem Zusammenhang mit Werten, sondern nur indirekt, indem sie eine Antwortreaktion hervorrufen. Ja mehr noch, die Werte, die sich im intentionalen Fühlen erschließen, fordern in bestimmten Fällen regelrecht eine gefühlsmäßige Antwort. Wenn wir uns über etwas freuen, über etwas ärgern oder über etwas traurig sind, zeigt dieses „über“ an, dass die Gegenstände hier nicht einfach nur wahrgenommen werden, sondern vor mir stehen „bereits mit im Fühlen gegebenen Wertprädikaten behaftet. Die in den betreffenden Wertverhalten liegenden Wertqualitäten fordern von sich aus gewisse Qualitäten derartiger emotionaler ‚Antwortreaktionen‘. (Scheler 2007, 265) Wenn die Forderung der Werte nicht erfüllt werde, dann leiden wir daran, so z.B. sind wir traurig, wenn wir uns über ein Ereignis nicht so freuen können, wie es sein gefühlter Wert verdient, oder nicht so trauern können, wie es der Todesfall eines geliebten Menschen fordert. Für Scheler handelt es sich hierbei um Sinnzusammenhänge, die zu verstehen die Voraussetzung für alles empirische Forschen und die Er-

²¹ Scheler spricht davon, dass diese Gefühle „aus dem Quellpunkt der geistigen Akte selbst – gleichsam – hervorzuströmen und alles jeweilig in diesen Akten Gegebene der Innen- und Außenwelt mit ihrem Lichte und ihrem Dunkel zu übergießen“ scheinen. (Scheler 2007, 356)

fassung jeglicher „Verständnisgesetze fremden Seelenlebens“ bildet. (Scheler 2007, 265)

Für Scheler legen die Sinnzusammenhänge fest, welche Werte welche Gefühle nach sich ziehen, bzw. nach sich ziehen sollten. Worin sie genau bestehen, darin lässt er uns jedoch im Dunklen. Er betont, dass es möglich ist, der Forderung der Werte nicht nachzukommen, also nicht angemessen gefühlsmäßig zu reagieren. Wir können sehr wohl die Schönheit einer Landschaft erfassen, ohne uns darüber zu freuen, auch wäre es möglich, die Ungerechtigkeit einer Situation festzustellen, ohne mit Empörung zu reagieren.

Schellers Unterscheidung zwischen Wertfühlen und Gefühlen hat Einzug in die zeitgenössische Gefühls- und Werteforschung gefunden. Vendrell Ferran weist darauf hin, dass Kevin Mulligan seine ursprüngliche Theorie der Werte zu Gunsten eines Wertrealismus revidiert hat, der sehr stark von Scheler beeinflusst ist. „Im Anschluss an Scheler argumentiert Mulligan für die Unterscheidung zwischen dem Fühlen von Werten einerseits und den Gefühlen als Antwortreaktionen auf die im Fühlen gegebenen Werte andererseits.“ (Vendrell Ferran 2013, 85) Wie Scheler auch, so schreibe Mulligan nur dem Fühlen die erkenntnistheoretische Funktion der Werterfassung zu.

3.4. Werterschließung durch Liebe

Die Neuerschließung von Werten erfolgt für Scheler erst auf der höchsten Wertrangebene, der Ebene der Liebe und des Heiligen. Hier fühlen wir die Werte nicht mehr „über etwas“ wie bei den Antwortreaktionen der Gefühle, sondern unmittelbar in Form von spontanen Akten der Liebe und des Hasses. „In Liebe und Haß tut unser Geist etwas viel Größeres als ‚antworten‘ auf schon gefühlte und eventuell vorgezogene Werte.“ (Scheler 2007, 268) Im Akt der Liebe findet eine Erweiterung des Wertehorizontes statt. Die Liebe spielt eine entdeckende Rolle, wodurch wir neue, höhere, uns bisher noch unbekanntere Werte erfassen können.²² Das Phänomen, dass einem

²² An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass die Liebe als ein wesentlicher Faktor der Werterschließung schon von der antiken Philosophie erkannt wurde. Philosophie als Liebe zur Weisheit beinhaltet von Beginn an das Anliegen, den Menschen höhere und höchste Werte erkennbar und zugänglich zu machen. Siehe dazu meinen Artikel „Vom Wert der Liebe“ (Moser 2014).

Menschen plötzlich neue Werte zugänglich werden, sich förmlich neue Welten erschließen, wird damit erklärbar.

Viele Gefühle zu haben, muss nicht bedeuten, über ein weites Wertespektrum zu verfügen. Insbesondere die höchsten Werte stehen für Scheler nicht mit herkömmlichen Gefühlen in Verbindung, sondern werden direkt über die Liebe erfasst. Scheler eröffnet durch das Wertfühlen eine neue Dimension emotionaler Erfahrungen, insbesondere im Bereich der geistigen Werte und des Heiligen. Die Erforschung dieser Dimension könnte zu völlig neuen Erkenntnissen führen und Erklärungen dafür bringen, warum manche Menschen in ihrem Umfeld mehr spüren als andere und dass manche darüber hinaus auch einen Zugang zur Ebene der Spiritualität haben.²³

Der Arzt und Psychotherapeut Viktor Frankl hat sich in der Entwicklung seines eigenen therapeutischen Ansatzes, der Logotherapie und Existenzanalyse, stark vom Werk Max Schelers inspirieren lassen. In seinen Lebenserinnerungen schreibt er: " Vollends wurde ich durch Max Scheler aufgerüttelt, dessen *Formalismus in der Ethik* ich wie eine Bibel bei mir trug." (Frankl 2002, 42) Ähnlich wie Scheler sieht Frankl in der Liebe den grundlegenden Akt der Werterfassung und der Erweiterung des Blickfeldes: „Die Liebe erhöht beim Liebenden die menschliche Resonanz für die Fülle der Werte. (...) Der ganze Kosmos wird für ihn weiter und tiefer an Werthaftigkeit, er erglänzt in den Strahlen jener Werte, die erst der Liebende sieht; denn bekanntlich macht Liebe nicht blind, sondern sehend – wert-sichtig.“ (Frankl 1998, 167) Frankl war als Arzt immer wieder mit selbstmordgefährdeten Menschen konfrontiert, die keinen Wert mehr im Leben sahen. Durch das Vertrauen und die liebevolle Zuwendung im therapeutischen Gespräch wird es möglich, dass die Werthaftigkeit der Welt wieder gefühlt und die eigenen Möglichkeiten wahrgenommen wurden.²⁴

²³ In den Neurowissenschaften versucht man diese Phänomene sowohl in der High-Sensitivity-Forschung als auch in der Neurotheologie zu erforschen, wobei es Hinweise auf einen Zusammenhang gibt zwischen erhöhter Sensibilität und spirituellen Erfahrungen.

²⁴ Dass Psychotherapie die Wiederherstellung der Liebesfähigkeit zum Inhalt hat, davon handeln viele therapeutische Diskurse. So heißt es etwa bei Sigmund Freud: „Jede psychoanalytische Behandlung ist ein Versuch, verdrängte Liebe zu befreien, die in einem Symptom einen kümmerlichen Kompromißausweg gefunden hatte.“ (Freud 1999, 118.) und in einem Brief Freuds an C. G. Jung lesen wir: „Ihnen wird

Sowohl Scheler als auch Frankl betonen die Rolle der Vorbildwirkung. Häufig würden wir Werte erst dadurch erfassen, dass wir sie an Anderen erleben. Es gehe darum, Auswege zu finden, die Andere bereits gegangen sind und die nun als Vorbilder fungieren.

3.5. Soziale und kulturelle Einflussfaktoren

Sowohl Scheler als auch De Sousa verweisen auf die historische und kulturelle Abhängigkeit des Werterfassens. Darüber hinaus hängt der jeweilige Wertehorizont jedoch auch von individuellen Faktoren ab. Während bei De Sousa Gefühle stark von in der Kindheit liegenden Schlüsselszenarien abhängen, unterscheidet Scheler prinzipiell zwischen einer gesellschaftlichen und einer persönlichen Ebene.

3.5.1. Ethos und ordo amoris

Das persönliche Erleben von Werten ist für Scheler zunächst an historische „Formen des Ethos“ geknüpft, d.h. an den Wertehorizont der jeweiligen Gesellschaft in der man lebt. (Scheler 2007, 314) Der Mensch ist durch das gesellschaftliche Umfeld jedoch nicht ein für allemal festgelegt. Vielmehr hat er die Möglichkeit einer persönlichen Entwicklung, die darin besteht, ein eigenständiges Wesen, eine Person zu werden. Der Mensch ist, „solange er will, was Eltern und Erzieher oder irgendeiner der Umgebung will“, und solange er ohne darüber nachzudenken einfach mitmacht, in der „Form der Ansteckung, des Mittuns, im weitesten Sinne der Tradition“ (Scheler 2007, 489) noch unmündig und keine Person. Insbesondere Kinder sind zunächst stark von ihrem Umfeld abhängig. Erst später, wenn sie im Stande sind, zur Gesellschaft auf Distanz zu gehen und ihre eigenen Gefühle und Werte zu reflektieren und die der Anderen in Frage zu stellen, werden sie nach Scheler zu Personen. Für ihn bildet die Person die Basis sowohl für die Erweiterung des eigenen Wertehorizontes, als auch für die Herzensbildung. Scheler spricht in dieser Hinsicht von einem *ordo amoris*, von einer „Ordnung der Liebe“, die den Rahmen vorgibt, der dem Einzelnen zur Verfügung steht. Der

nicht entgangen sein, daß unsere Heilungen durch die Fixierung einer im Unbewußten regierenden Libido zustande kommen (Übertragung) (...). Es ist eigentlich eine Heilung durch Liebe.“ (siehe McGuire/ Sauerländer, 1974, 13).

Mensch ist jedoch auch hier nicht endgültig festgelegt, sondern hat die Chancen, seine je eigene Bestimmung, d.h. sein „Wertidealbild“ zu verwirklichen. Dieser ideale *ordo amoris* stellt einen Maßstab dar, der nicht von außen als normatives Ideal, sondern als unsere je eigene Möglichkeit zu verstehen ist. (Scheler 2011, 348) Scheler leitet daraus eine gesellschaftliche Forderung ab, nämlich die „Solidarität und Verantwortlichkeit für die Erkenntnis und Verwirklichung dieser idealen Bestimmung“ für jede einzelne Person. (Sander 2003, 76)

3.5.2. Schlüsselszenarien

Im Gegensatz zu Scheler betont De Sousa viel stärker die familiäre und gesellschaftliche Prägung des Individuums in der Kindheit. Für ihn hängt das, was wir gefühlsmäßig wahrnehmen von einem langen Sozialisationsprozess ab, in dem wir lernen mit unseren Gefühlen umzugehen, ja mehr noch, welche Gefühle wir in welcher Situation haben sollen und in welchem Ausmaß. Anhand des Konzeptes der Schlüsselszenarien stellt er eine Verbindung her zwischen biologischen und kulturellen Faktoren und versucht die Genese von Gefühlen und ihren formalen Objekten aufzuzeigen. Er macht deutlich, dass eine Emotion nicht nur eine individuelle Kreation, sondern in ihrem Kern „gesellschaftlich“ ist, d.h. sie hat mit unseren Beziehungen zu anderen Menschen zu tun. Gefühle sind eben nicht, wie Freud annahm, einfach biologische Triebe, sondern Beteiligungen an der Welt. Wir machen uns mit dem Gefühlsvokabular vertraut, „indem wir es mit Schlüsselszenarien assoziieren lernen. Anfangs, solange wir klein sind, beziehen wir diese Szenen aus unserem alltäglichen Leben, später verstärkt aus Geschichten, Kunst und Kultur. Noch später werden sie, in Lesekulturen, ergänzt und verfeinert durch Literatur.“ (De Sousa 2009, 298) Der Mensch lernt schon als Säugling, wie er auf das Verhalten anderer zu reagieren hat. Das zunächst angeborene Lächeln bei Babies löst Reaktionen beim Erwachsenen aus, nämlich Zuwendung. Blinde Kinder verlieren die Ausdruckskraft ihres Lächelns, weil es keine Bestätigung findet. Aus Reaktionsdispositionen (angeborenes Lächeln) werden Emotionen (freudiges Lächeln bei Zuwendung) aufgebaut. Im Laufe der Entwicklung lernen Kinder, die Reaktionen der Anderen zu identifizieren. Erziehung besteht unter anderem darin, im Kontext der jeweiligen Szenarien dem Kind Namen dafür zu geben was es erlebt und

ihm die Gefühle, die es empfindet zu erschließen. De Sousa betont, dass schon Aristoteles darauf hingewiesen habe, dass es einen zentralen Bestandteil der Moralerziehung ausmache, die richtigen Emotionen zu fühlen. (De Sousa 2009, 300)²⁵ Dabei kommt es zu starken Differenzierungen hinsichtlich Geschlecht und gesellschaftlichem Status. Das emotionale Repertoire wird mit der Zeit immer größer. Mit drei Jahren erfassen Kinder, dass gewisse Typen von Ereignissen bestimmte Emotionen verursachen, mit vier und fünf Jahren, welche Geschichten zu welchen einfachen Gefühlen gehören. Schuld und Verantwortlichkeit werden von 6-Jährigen nicht immer gut verstanden, sodass sie nicht immer nachvollziehen können, wer in Geschichten, in denen derartige Empfindungen angebracht wären, wann was fühlt. Manche Emotionen, so De Sousa, seien denkabhängiger als andere und können ohne komplexe sprachliche Fähigkeiten gar nicht erfasst werden.

De Sousa nimmt also an, dass wir in unseren Gefühlen und damit in unserer Wertwahrnehmung von den jeweiligen Erfahrungen in unserer Kindheit stark geprägt sind. Ja mehr noch, unsere Einbettung in einen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext ermöglicht uns überhaupt erst, bestimmte Gefühle zu entwickeln und dadurch bestimmte Werte zu erfassen. Aus Reaktionsdispositionen, die evolutionär angelegt sind, werden durch Zuwendung und Verstärkung dauerhafte Reiz-Reaktionspaarungen hergestellt. Wenn dies wirklich der Fall ist, wie können wir dann für bestimmte Gefühle, wie z.B. rassistische, kritisiert werden, wenn wir in einem rassistischen Umfeld leben, fragt De Sousa? Zunächst stellt er fest: „Rassistische Gefühle sind eindeutig schlechte Gefühle.“ (De Sousa 2009, 501) Aber warum haben wir sie dann überhaupt, wenn sie so schlecht sind, fragt er weiter? Waren sie vielleicht evolutionäre „Abfallprodukte von Schlüsselszenarien, welche unerlässlich waren für die Entwicklung brauchbarer Gefühle?“ (De Sousa 2009, 502) Noch komplizierter wird das Ganze dann, wenn ich mir die Frage stelle „wieviel von meinen Gefühlen von mir kommt und wieviel bloß aufgesaugte gesellschaftliche Ideologie ist.“ (De Sousa 2009, 512) Durch die Of-

²⁵ In diesem Sinne weist Aristoteles darauf hin, dass wir lernen müssen, bei denjenigen Dingen Lust und Unlust zu empfinden, „bei denen man soll, das nämlich ist die richtige Erziehung“ (Aristoteles 2011, 1104b10).

fenheit der Gefühle für Nachahmung und Ideologie drohe mir immer die Nicht-Authentizität, denn wenn meine Erfahrung von Werten ihren Ursprung in Schlüsselszenarien in meiner Kindheit hat, dann gibt es keine Garantie, dass meine Werte etwas anderes als bloße Projektionen jener damaligen Erfahrung sind. De Sousa schließt daraus: „Ohne solche Erfahrung könnte es gar kein Wertbewusstsein geben. Halten wir uns aber an sie, sind wir in projektiver Subjektivität befangen.“ (De Sousa 2009, 521) Dies habe zur Folge, dass die Welten des Wertes unreduzierbar verschieden seien, was eine Axiologie, die so unerschütterlich wäre wie die Wahrheit und so universell wie die Logik, unmöglich mache. Letztendlich endet er damit, dass die Welt tragisch reich sei an Werten von unversöhnlicher Pluralität und die philosophische Analyse des Gefühls „zu einer tragischen Sicht des Lebens“ führe. (De Sousa 2009, 526)

Von den Gefühlen ausgehend, münden De Sousas Überlegungen in wertphilosophischen Fragestellungen. Gibt es so etwas wie universelle Werte? Wenn ja, wieso gibt es dann so eine unversöhnliche Pluralität von Werten? Gibt es etwas, das uns dabei helfen könnte, Ideologien nicht auf den Leim zu gehen? Die Antwort, die De Sousa hier gibt, ist eines Philosophen würdig: Bewusstseinsbildung. Schlicht seinen Gefühlen zu folgen sei jedenfalls nicht der Königsweg zur Authentizität. (De Sousa 2009, 383) Viel mehr müssen wir in einer Art Lebensprüfung den erfahrenen Gehalt von Gefühlen transformieren, reformieren und von Selbsttäuschung befreien. Hier verschmelze, so De Sousa, die philosophische mit der psychologischen Analyse, so dass jede die therapeutische Kraft verstärke, welche die andere verspreche. (De Sousa 2009, 423)

3.5.3. Kritik der Gefühle

Worin liegen nun die Kriterien der Lebensprüfung? Das von De Sousa angesprochene rassistische Gefühl kann nur aus dem Blickwinkel einer bestimmten Wertordnung, nämlich derjenigen eines liberalen, an den Werten von Menschenwürde, Freiheit und Gleichheit orientierten Menschen kritisiert werden. Es besteht jedoch eine Spannung zwischen De Sousas Suche nach objektiven Werten und dem gleichzeitigen Zurückweisen derjenigen philosophischen Ansätze, die über eine objektive Wertordnung verfügen. De Sousas Nahverhältnis zu Platon ist aus vielen Bezugnahmen zu Platons Dialogen

ersichtlich. Zugleich lehnt er Platons Wertordnung entschieden ab. Keinesfalls möchte er als idealistisch erscheinen, als jemand, welcher der Illusion eines Ganzen oder Wahren anheimfällt. Der Kantsche Ansatz bietet ihm auch keinen Ausweg, da Kant zum Einen nur rein pflichtbestimmte Motive, die über jeden Verdacht, durch eine Neigung, also ein Gefühl bestimmt zu sein, erhaben sind und zum Anderen weil das Universalisierungsgebot des kategorischen Imperativs auf einer logischen Verallgemeinerung beruhe. Zwar sind, so De Sousa, die Gefühle rational, aber „Gefühlen fehlt das logische Rückgrat, den strengen Anforderungen der Logik Genüge zu tun, ganz so wie man von einem Weichtier nicht erwarten kann, dass es rennt.“ (De Sousa 2009, 487) Auch der klassische Utilitarismus bringe diesbezüglich nichts zuwege, da er die Empfindungen des Ungehaltenseins, die der Rassist bei ‚Rassenschande‘ empfindet, gegen die Gefühle der so Diskriminierten aufrechne. Aber das Gefühl des Rassisten könne gar nicht aufgewogen werden, weil es „überhaupt nicht wert ist, irgendwie in Betracht gezogen zu werden.“ (De Sousa 2009, 501)

Dennoch gibt De Sousa die Hoffnung nicht auf. Er nimmt eine Erweiterung des Ethischen vor, in der eine Eliminierung projektiver Gefühle möglich ist unter dem Motto: „Empfinde die Dinge, wie sie wirklich sind.“ (De Sousa 2009, 500) Die emotionale Verantwortung zeige sich darin, dass man die rein subjektiv-projektiven von den objektiven und damit wahrnehmungsähnlichen Gefühlen abtrenne. So werde eine Kritik der Gefühle möglich. De Sousa versucht mit seiner axiologischen Perspektive ein Kriterium dafür zu geben, welche Gefühle schlecht sind und welche nicht. Ganz im Sinne seines Wertrealismus stellt für ihn das Kriterium der Beurteilung das Erfassen der Realität dar. Gefühle können danach beurteilt werden, was sie für uns beim Erfassen der Realität leisten können. Danach sollte ihr Wert nach dem Modell des epistemischen Werts von Überzeugungen aufgefasst werden. (De Sousa, 501) Hier greift De Sousa auf seine Ausgangsthese zurück, dass Gefühle objektiv und damit rational sein können. Allerdings nimmt er die Möglichkeit der Selbsttäuschung an, die dann vorliegt, wenn wir uns etwas vormachen und uns in etwas auf fast magische Weise hineinsteigern. De Sousa betont zwar, dass Magie normalerweise nicht funktioniere, wenn sie es aber

doch tut, dann nennt er das „erfolgreiches *bootstrapping*.“²⁶ (De Sousa 2009, 83). Ein gesellschaftliches *bootstrapping* liegt für ihn im Falle rassistischer Gefühle vor: „Wenn die Gefühle axiologisch betrachtet werden, gibt es am Unbehagen des Rassisten oder der Rassistin nichts, das uns irgendetwas über den objektiven Wert sagt, um den es in der Situation geht: Die Empfindungsweise der Rassistin hat nur mit der Rassistin selbst zu tun.“ (De Sousa 2009, 502)

Hier verlässt De Sousa, ebenso wie bei den religiösen Gefühlen, seine wertrealistische Argumentationslinie. Warum rassistische Gefühle jeglicher Rationalität entbehren sollten, darüber lässt er uns völlig im Unklaren, wobei er die lange wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Rassentheorien überhaupt nicht in Betracht zieht. De Sousas Untersuchungen sind von der Absicht getragen denjenigen Ideologien, die in der Menschheitsgeschichte so viel Unheil ange richtet haben, etwas entgegen zu setzen. Dazu müsste er sich jedoch über die Ebene der Gefühle hinaus, den Werten selbst in stärkerem Maße zuwenden.

Schlussfolgerung

Sowohl De Sousa als auch Scheler thematisieren den Zusammen hang von Gefühlen und Werten. De Sousa geht von den Gefühlen aus, um zu den Werten gelangen. Indem er aufzeigt, dass Gefühle rational sind, d.h. angemessene Reaktionen auf objektive Sachverhalte darstellen, hofft er einen Beitrag zu einer objektiven Werttheorie leisten zu können. Gefühle können die Realität direkt erfassen, sie können den Gegenstand in seinem Wert erfassen, in seiner axiologischen Dimension. Seine Ausgangsfrage, ob wir etwas begehren, weil es einen Wert hat, oder ob es einen Wert erst durch unser Begehren erhält, beantwortet er dahingehend, dass es Gegenstände gibt, die unabhängig von unserem Begehren einen Wert haben, wie z.B. das Spiel oder die Kontemplation. Auf der Ebene religiöser und weltanschaulicher Gefühle verlässt De Sousa jedoch seinen wertrea-

²⁶ De Sousa weist darauf hin, dass der Begriff *bootstrapping* von Clark Glymour in die Wissenschaftstheorie eingeführt worden sei, um zu beschreiben, dass bei der Rechtfertigung einer Hypothese die Belege eine Rolle spielen, die ihre Einführung motivierten. Der Ausdruck meine einen Prozess, der seine eigene Rechtfertigung liefere (De Sousa 2009, 22).

listischen Standpunkt. Bei religiösen Gefühlen spricht er von *bootstrapping*, einer magisch hergestellten Wirklichkeit, ähnlich einer Halluzination. Religionen stellen für ihn kollektive Wahngelbilde dar. Bei rassistischen Gefühlen spricht er hingegen von rein subjektiven Projektionen, die überhaupt nichts über die Realität aussagen. De Sousa wird hierbei nicht nur seiner Argumentationslinie der prinzipiellen Rationalität von Gefühlen untreu, sondern unterschätzt auch die Rationalität von Rassentheorien, die auf eine lange wissenschaftliche Tradition zurückblicken können. Ebenso zeugt De Sousas Abwertung religiöser Gefühle von einer zu sehr vereinfachenden Sicht auf Religionen und deren rationalem Gehalt.

Für Scheler geht die Wertwahrnehmung jeder Sinnes-, und Gefühlswahrnehmung voraus. Die Erfassung von Werten erfolgt über das Fühlen, das Scheler strikt von Gefühlen unterscheidet. Gefühle stellen für ihn Antwortreaktionen auf im Fühlen erfasste Werte dar. Gefühle verfügen über keine Intentionalität und können damit auch nicht auf Werte gerichtet sein. Sie erstrecken sich von Gefühlszuständen über Leibgefühle und geistige Gefühle bis hin zu Persönlichkeitsgefühlen. Welche Gefühlsreaktionen angemessen sind, das ergibt sich für Scheler aus dem Sinnzusammenhang. Das Fühlen hingegen ist intentional auf Werte gerichtet. In der Liebe erschließen sich uns nicht nur die Werte, vielmehr findet hier eine Erweiterung unseres Wertehorizontes, unseres *ordo amoris*, statt. Dieser ist nämlich nicht für immer festgelegt, sondern kann erweitert werden. Eingebettet ist das individuelle Werterfassen bei Scheler in den jeweiligen Ethos, d.h. in die gelebten Sittlichkeit und den Wertehorizont einer gegebenen Gesellschaft.

Bei De Sousa spielt die kindliche Sozialisation eine große Rolle. Nach dem von ihm entwickelten Konzept der Schlüsselszenarien lernen wir in der Kindheit, wie wir auf bestimmte Situationen gefühlsmäßig zu reagieren haben. Diese in der Kindheit erlebten Schlüsselszenarien bleiben dann oft auch im Erwachsenenalter handlungswirksam. De Sousa scheint wenig Spielraum dafür offen zu lassen, dass diese Gefühlsreaktionen später revidiert werden können. Der Prozess, in dem wir lernen, angemessen mit Gefühlen umzugehen, endet nicht in der kindlichen Sozialisation, sondern dauert ein ganzes Leben an. Zum Einen können wir lernen, besser mit unseren Gefühlen umzugehen, so z.B. mit unserem Ärger oder unserer Wut,

zum Anderen können sich uns im Laufe des Lebens neue Werte erschließen, was dazu führt, dass wir nunmehr andere Gefühle als bisher als angemessen ansehen.

Sowohl für De Sousa als auch Scheler spielen ethische Fragestellungen eine zentrale Rolle. Eines von De Sousa Hauptanliegen besteht darin, ein Kriterium dafür zu finden, dass rassistische Gefühle schlecht sind. Dieses Kriterium findet er im Realitätstest. Gefühle sind angemessen, wenn sie der Realität entsprechen. Dem rassistischen Gefühl entspricht für De Sousa jedoch nichts in der Realität. Er sieht darin, ebenso wie bei religiösen Gefühlen, rein subjektive Projektionen und Wahnvorstellungen. De Sousa verlässt auf der religiösen und weltanschaulichen Ebene seine wertrealistische Position, was ihn letztendlich dazu führt, sein Projekt, über Gefühle zu einem Bewertungssystem für Gefühle zu gelangen, als zum Scheitern verurteilt anzusehen. Übrig bleibt eine tragische Weltsicht, die von dem Verlangen erfüllt ist eine objektive Wertordnung zu finden und dem Eingeständnis, dass wir – nicht zuletzt aufgrund der Schlüsselszenarien – dazu verurteilt sind, in einer Welt pluraler, unversöhnlicher Werte zu leben.

Scheler setzt hingegen voraus, dass es eine objektive Wertrangordnung gibt, die jedoch nicht – wie bei Platos Ideenhimmel – unabhängig von einem fühlenden Bewusstsein existiert. Diese erstreckt sich von den Werten des Angenehmen und Vitalen über die geistigen und gesellschaftlichen Werte hin bis zum Wert des Heiligen. Persönlichkeitsentwicklung im Sinne eines möglichst breiten Spektrums des Wertfühlers steht im Vordergrund von Schelers Überlegungen, also bis hin zum Fühlen des Heiligen, wodurch sich eine Seligkeit einstellt, welche die ganze Person erfüllt. Verzweiflung hingegen sieht er als Zeichen der Ablehnung dieses Wertes an. Scheler sieht es als Aufgabe der ganzen Gesellschaft, dem Einzelnen dazu zu verhelfen seinen *ordo amoris*, d.h. seine Liebes- und Werterfassungsfähigkeit zu erweitern und damit die Welt immer stärker von ihrer Wertseite her zu erschließen.

Scheler und De Sousa sind von sehr ähnlichen Anliegen getragen. Beide thematisieren die Notwendigkeit einer Wertordnung, beide setzen sie mit dem emotionalen Leben des Menschen in Verbindung. Beide nehmen eine Wertrangordnung vor, die im Grunde genommen sehr ähnlich ist. Beide setzen, ausgehend von den Überlebenswerten

und vitalen Werten, geistige und moralische Werte auf einer höheren Stufe an. Dennoch kommen sie zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen. Während Scheler an der Möglichkeit einer Persönlichkeitsentwicklung festhält, die sich an einer objektiven Wertordnung orientieren kann, schreckt De Sousa – in Erinnerung an die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts und die vielen religiösen Konflikte – davor zurück, die von ihm in Ansätzen entwickelte Wertrangordnung weiter zu übernehmen. Stattdessen sieht er einen Pluralismus von Werten, die er als Quelle unlösbarer Konflikte versteht, wobei er mit der Einsicht endet, dass der Weg, über die Gefühle zu einer Ethik und zu einem Bewertungssystem von Gefühlen zu gelangen, nicht zielführend ist.

Unabhängig davon, dass bei beiden Philosophen verschiedene Fragen offen bleiben, ist eines klar: Jede zukünftige Werteforschung muss sich auf die eine oder andere Art mit den Gefühlen auseinandersetzen. Umgekehrt wird es im Rahmen der Gefühlsforschung immer wichtiger, mit der Werteforschung zusammenzuarbeiten. Schelers differenzierte Auseinandersetzung mit dem emotionalen Leben, seine Unterscheidung zwischen Gefühlszuständen, Gefühlen, Fühlen und Lieben ermöglicht es in Regionen vorzudringen, die bisher ausgeblendet oder überhaupt verworfen wurden. Scheler ist daher insbesondere aus der Sicht einer religiösen Werteforschung von Interesse, weil er eine Erfahrungsart annimmt, die über die Sinnes-, und Gefühlswahrnehmung hinaus, Zugang zu diesen Werten ermöglicht.

Literaturangaben

- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.
- Brentano, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973.
- Brentano, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1959.
- Brentano, Franz. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. 2. Auflage. Herausgegeben von Oskar Kraus. Leipzig: Felix Meiner, 1921.
- Döring, Sabine (Hg.). *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Ekmann, Paul. *Gefühle lesen*. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 2010.
- Frankl, Viktor E. *Ärztliche Seelsorge*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1998.
- Frankl, Viktor E. *Was nicht in meinen Büchern steht – Lebenserinnerungen*. Weinheim-Basel: Beltz Verlag, 2002.
- Freud, Sigmund: *Der Wahn und die Träume in W. Jensens ‚Gradiva‘*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Frankfurt a.M.: Fischer 1999, Bd. VII, 118
- Hume, David. *Traktat über die menschliche Vernunft*. Band 2. Hamburg: Meiner, 1978.
- Kenny Anthony. „Handlung, Emotion und Wille“, in: Döring, Sabine (Hg.). *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- McDowell, John. *Wert und Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- McGuire, William/Sauerländer, Wolfgang (Hrsg.): *Sigmund Freud – C.G. Jung. Briefwechsel*. Frankfurt a.M.: Fischer 1974.
- Meinong, Alexius. *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie*, in: Alexius Meinong, *Abhandlungen zur Werttheorie*, Band 3 der Alexius Meinong *Gesamtausgabe*, Herausgegeben von Rudolf Haller und Rudolf Kindinger, Graz, 1968, S. 469-656.
- Moser, Susanne, „Vom Wert der Liebe“, in: *Labyrinth*, Vol. 16, Nr. 2., Wien, Axia Academic Publishers, 2014. S. 20 – 47.
- Moser, Susanne, „Philosophie der Gefühle: Neuere Theorien und Debatten“, in: *Actual Challenges in Philosophy*, 2/2014, S. 20 - 33
- Mulligan, Kevin. „Von angemessenen Emotionen zu Werten“, in: Döring, Sabine (Hg.). *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

Polak, Regina (Hg.). *Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990-2010: Österreich im Vergleich*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 2011.

Platon. *Euthyphron*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 1991.

Raynova, Yvanka B. „The European Values: A 'Dictatorship' or a Chance for Union?“, in idem (ed.), *Community, Praxis and Values in a Postmetaphysical Age. Studies on Exclusion and Social Integration in Feminist Theory and Contemporary Philosophy*, Vienna: Axia Academic Publishers, 2015, S. 333-350.

Raynova, Yvanka B. *Être et être libre: Deux „passions“ des philosophies phénoménologiques*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010.

Reicher, Maria E. „Wertgefühle“, in: Fruwirth, Andera, Reicher, Maria E. Wilhelmer, Peter (Hg.) *Markt – Wert – Gefühle*. Wien: Passagen Verlag, 2005.

Sander, Angelika. *Mensch – Subjekt – Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*. Bonn: Bouvier Verlag, 1996.

Sander, Angelika. „Normative und deskriptive Bedeutung des *ordo amoris*“, in: Bermes, Christian, Henckmann, Wolfhart. Leonardy Heinz (Hg.) *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003, S. 63-80.

Sartre, Jean-Paul. *Skizze einer Theorie der Emotionen*, in: Sartre, Jean-Paul, *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*, Hamburg: Gallimard, 1994.

Schirach, Baldur von. *Die Würde ist antastbar*. München: Piber 2014.

Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Adamant Media Corporation, 2007.

Scheler, Max. *Gesammelte Werke 11: Schriften aus dem Nachlass*, Bd.2: *Erkenntnislehre und Metaphysik*. Hrsg. v. Manfred Frings, Bern 1979.

Scheler, Max. *Schriften aus dem Nachlass*, Bern und München: Francke Verlag, zitiert nach Manfred S. Frings, *Der Ordo Amoris bei Max Scheler*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 20 H1, (Jan-Mar., 1966)

Schnädelbach, Herbert. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

Schnädelbach, Herbert. *Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann*. München: C.H. Beck, 2013.

Wiggins, David,. „Ein vernünftiger Subjektivismus“, in: Döring, Sabine (Hg.). *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.