

Kopf oder Herz

Das Gefühl als Organ sittlicher Erkenntnis

Angelika Krebs

1. These und Überblick

Die traditionelle philosophische Ethik setzt vor allem auf den Verstand als sittliches Erkenntnisorgan. Das ist ein Fehler. Es ist nämlich in erster Linie das Gefühl, das uns sittliche Erkenntnis beschert. Das ist jedenfalls meine Hauptthese in diesem Artikel.

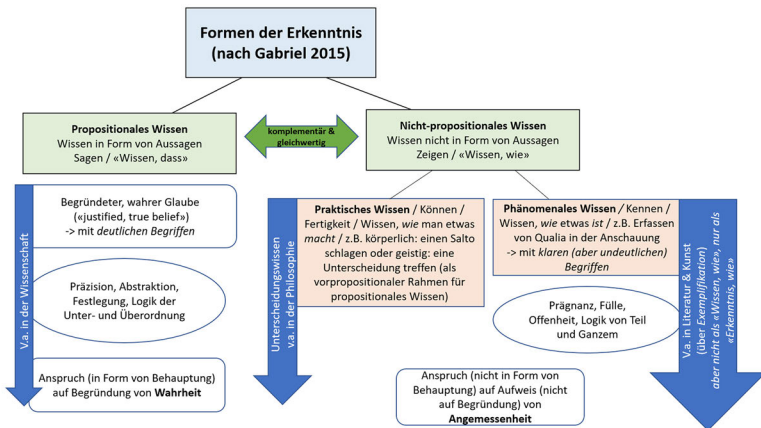
Im ersten Teil ›Erkenntnis‹ (2.) entwickle ich einen vernunfttheoretischen Ansatz, welcher praktisches und phänomenales Wissen, wie es sich in der Literatur und in anderen Künsten findet, dem sogenannten propositionalen Wissen, um das sich vor allem die exakten Wissenschaften bemühen, gleichwertig zur Seite stellt. Ich greife dafür auf den Ansatz des Jenaer Philosophen Gottfried Gabriel zurück. Im zweiten Teil ›Prinzipienethik‹ (3.) mache ich diesen erkenntnistheoretischen Ansatz für die Ethik fruchtbar und führe vor, dass die im akademischen Ethikbetrieb tonangebende Form von Ethik, die Prinzipienethik etwa utilitaristischer oder kantischer Prägung, selbst auch propositionaler Art ist und allein auf den Kopf setzt. Im dritten und letzten Abschnitt ›Gefühlsethik‹ (4.) präsentiere ich eine nicht-propositionale Alternative, welche hingegen das Herz stark macht. Ein Vorreiter einer solchen Gefühlsethik ist der Phänomenologe Max Scheler vom Anfang des letzten Jahrhunderts. Wichtige Stichworte seines philosophischen und zugleich ethischen Ansatzes sind die ›Schichtung des emotionalen Lebens‹ und die ›Rangordnung der Werte‹ bzw. ›Vorbilder‹.

2. Erkenntnis

Der Jenaer Erkenntnistheoretiker und letzte Herausgeber des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* Gottfried Gabriel trifft in seinem Buch *Erkenntnis* aus dem Jahre 2015 eine Hauptunterscheidung. Er unterscheidet, wie das folgende Schaubild zeigt, zwischen zwei Arten der Erkenntnis oder Vernunft und zwei dazugehörigen

Formen der Rede. Die erste Art ist *propositionale* Erkenntnis, d.h. Erkenntnis typischerweise in Form von Aussagesätzen bzw. ›Wissen, dass...‹. Die zweite Art ist *nicht-propositionale* Erkenntnis, d.h. nicht-aussageförmiges Zeigen bzw. ›Wissen, wie...‹. In unserer Lebenswelt finden sich beide Erkenntnisarten nebeneinander und bunt miteinander durchmischt. Als polare und nicht-dichotomische Gegensätze gehen sie ohnehin ineinander über. In relativer Reinform liegt propositionale Erkenntnis wie gesagt in den exakten Wissenschaften, insbesondere der Mathematik und den Naturwissenschaften vor. Nicht-propositionale Erkenntnis findet sich dagegen paradigmatisch in Kunst und Literatur.

Abb. 1: Formen der Erkenntnis



Eigene Darstellung

Wenn die philosophische Erkenntnistheorie den Begriff des Wissens oder der Erkenntnis analysiert, hat sie meistens *propositionales Wissen* vor Augen. Die gängige Analyse lautet: Wissen ist begründeter, wahrer Glaube (engl.: *justified, true belief*, wobei *belief* oft auch mit ›Überzeugung‹ übersetzt wird). Wenn eine Person etwas weiß, muss sie also erstens wirklich *glauben*, was sie da denkt oder behauptet; zweitens muss es zutreffen, also *wahr* sein; und drittens muss sie fähig sein darzulegen, warum es stimmt, sie muss es also *begründen* können.

Propositionales Wissen operiert mit klaren und deutlichen Begriffen. Es ist philosophenlateinisch *clare et distincte*, was ursprünglich keine pleonastische Formulierung ist. Vielmehr fungierte *distincte*, wie man bei Gottfried Wilhelm Leibniz genau nachlesen kann, als wichtiger Zusatz zu *clare*.

Leibniz unterscheidet in seinen *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* von 1684 zunächst *dunkle* von *klaren* Begriffen. Dunkle Begriffe erlauben es einem, sich an etwas zu erinnern, z.B. an eine Quitte, aber nicht es verlässlich wiederzuerkennen und von Ähnlichem, z.B. einer Birne, zu unterscheiden, wenn es vor einem steht. Erst klare Begriffe ermöglichen das eindeutige Identifizieren, in unserem Beispiel von Quitten. Klare Begriffe können dann ihrerseits entweder *verworren* oder *deutlich* sein. Sind sie deutlich, verfügt man, anders als bei verworrenen Begriffen, über Kriterien ihrer Anwendung, d.h. über eine Definition. Als Beispiele für verworrene oder, etwas weniger pejorativ formuliert, undeutliche oder schwebende Begriffe führt Leibniz Farbprädikate, Gerüche und ästhetische Ausdrücke an. Niemand könne definieren, wie rot aussieht oder was künstlerisch gelungen ist. Die für Gottfried Gabriel und unsere Zwecke entscheidende Leibniz'sche Unterscheidung ist die zwischen (nur) klaren und (nicht nur klaren, sondern auch) deutlichen Begriffen. Propositionales Wissen operiert mit deutlichen Begriffen, nicht-propositionales mit (nur) klaren.

Die Stärke propositionalen Wissens besteht in seiner *Präzision*. Der Gegenstand des Wissens ist deutlich bestimmt, wenn auch oft recht abstrakt, also unter Vernachlässigung von unzähligen Aspekten, die auch zu ihm gehören und ihn mitausmachen. Es herrscht eine Logik der Unter- und Überordnung. Denken Sie an Begriffsbäume, welche Lebewesen in Fische und Säugetiere etc. unterteilen, und dann Wale unter die Säugetiere einsortieren. Mit propositionalem Wissen geht ferner ein in Behauptungsform erhobener starker Anspruch auf *Wahrheit* und ihrer zwingenden Begründbarkeit einher, sei diese deduktiv-apriorisch wie in der maximal exakten Mathematik oder induktiv-aposteriorisch wie in den weniger exakten Erfahrungswissenschaften.

Dem propositionalen Wissen stellt Gabriel *komplementär* und *gleichwertig* das *nicht-propositionale Wissen* zur Seite. Auch dieses ist mit einem intersubjektiven Anspruch verbunden, und zwar, dass man es Anderen mitteilen kann und diese es auch einsehen und somit teilen können. Es geht also auch beim nicht-propositionalen Wissen um Vernunft im Gegensatz zu bloßer Machtausübung oder gar Gewalt. Das nicht-propositionale Wissen ist die ›andere‹ Seite der Vernunft, also ein Teil von ihr und nicht etwas Anderes als sie. Doch ist der intersubjektive Vernunftanspruch beim nicht-propositionalen Wissen ›weicher‹ oder ›sensibler‹ als beim propositionalen Wissen. Gemäß Gabriel tritt er nicht in Behauptungsform auf, zielt nicht auf die Wahrheit und ihre Begründung, sondern auf eine *Angemessenheit* und ihre jeweilige Aufweisbarkeit. (Denken Sie z.B. an Kant, der in seiner Ästhetik von einem ›Ansinnen‹, einem Appell an unseren ›Gemeinsinn‹ spricht).

Die Stärke des nicht-propositionalen Wissens liegt in seiner *Prägnanz*, was, wenn man an die lateinische oder englische Bedeutung von ›*pr(a)egnant*‹, nämlich schwanger, denkt, neben Treffsicherheit, auch Fülle, Plastizität und Offenheit beinhaltet. (Noch einmal mit Kant gesprochen, ist man veranlasst, viel zu denken.)

Gabriel unterscheidet zwei Grundformen des nicht-propositionalen Wissens, zum einen *praktisches* Wissen, das Wissen, wie man etwas *macht*, etwa körperliche oder geistige Skills bzw. Kompetenzen, zum anderen das *phänomenale* Wissen, wie etwas *ist*, wie es aussieht oder sich anfühlt (*aisthesis*). In beiden Bedeutungen ist das nicht-propositionale Wissen eine Fähigkeit: Man kann etwas tun und man kann etwas auf eine bestimmte Weise spüren und auffassen.

Die Gabriel'sche Kartographie der Erkenntnisformen ist, wie ich finde, grundsolide, aber noch nicht hundertprozentig befriedigend. Meines Erachtens sollte zum einen der *Wahrheitsbegriff* und mit ihm die Begriffe der Behauptung und der Begründung, nicht für propositionales Wissen reserviert bleiben. Die Rede von ›Angemessenheit‹ und ›Anspruch auf Aufweis‹ (s.o.; Abb. 1) ist zu blass, um die tiefen Einsichten oder eben Wahrheiten der Dichtung oder der Religion etwa zu bezeichnen. Besser wäre es zwischen ›Aussagenwahrheit‹ und einfach nur ›Wahrheit‹ sowie zwischen ›zwingender Begründung‹ (als Argumentation oder Beweis und Nachweis) und einfach nur ›Begründung‹ zu unterscheiden.

Zum anderen, und das ist insbesondere für die Ethik wichtig, spielt das *Gefühl* bei Gabriel als Erkenntnisform keinerlei Rolle, obwohl er nicht bestreitet, dass Literatur und Kunst mitunter unsere Gefühle ansprechen. Die Fähigkeit, die seiner Meinung nach phänomenaler Erkenntnis zugrunde liegt und etwa beim Lesen von Literatur aktiv ist, sei kognitive Empathie, also bloßes Nach- oder Einfühlen, nicht emotionale Sympathie, also nicht eigentliches Mitfühlen. Damit wird aber eine der Hauptquellen nicht-propositionaler Erkenntnis, unsere Emotionalität, außenvergelassen.

Beide Schwächen lassen sich überwinden, wenn wir auf einen älteren Text des Dilthey-Schülers Georg Misch zurückgreifen und auf dieser Basis Gabriels Ansatz sozusagen aufmischen. Es handelt sich bei Mischs Text um das achte und letzte Kapitel seines posthum 1994 erschienenen Werkes *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*.

Misch gibt den Wahrheitsanspruch für diejenige Form der Erkenntnis, die Gabriel ›nicht-propositional‹ nennt, nicht auf. Ferner macht Misch in guter phänomenologischer Tradition das Gefühl, den Mitvollzug, das Miterleben besonders stark, welches er dem Verstand als propositionalem Erkenntnisorgan wiederum nur polar gegenüberstellt. Für nicht-propositionale Rede hat Misch einen schönen, positiven Begriff. Er nennt sie ›evozierende Aussage‹, und das Gegenteil, die propositionale Rede, ›rein diskursive Feststellung‹ (Misch 1994: 499). Eine aufschlussreiche Illustration des Gegensatzes hat er auch parat: Wenn die Chemiker Aussagen über Wasser, seine Zusammensetzung als H_2O und wie es sich verhält, wenn man es erhitzt oder mit anderen Substanzen mischt, machen, sei das eben etwas ganz Anderes, als wenn Goethe in seiner Ballade *Der Fischer* ›das Gefühl des Wassers‹ ausdrückt, ›das Anmutige‹, dessen Anblick uns im Sommer labt und lockt zu baden: ›Das Wasser rauscht, das Wasser schwoll,/Netz' ihm den nackten Fuß;/Sein Herz wuchs ihm

so sehnsuchtsvoll, /Wie bei der Liebsten Gruß.« – wobei Goethe nur ästhetisch ›verdichte«, was uns allen als lebensweltliche Bedeutsamkeit des Wassers, als seine z.B. glitzernde Anmutung und z.B. kühlende Affordanz, bekannt ist.

Misch artikuliert den Gegensatz zwischen rein diskursiver und evozierender Rede auch noch als ›urteilend‹ versus ›schauend‹ und als ›*cognitio circa rem*‹ versus ›*cognitio rei*‹. Rein diskursive Rede treffe mit abstrakt-allgemeinen Begriffen Aussagen über eine Sache (›*circa rem*‹), evozierende Rede hingegen operiere mit Wesensbegriffen von der Sache selbst (›*rei*‹). Die Logik rein diskursiver Rede sei eine ›lineare Subsumtionslogik‹, was Gabriel ›Logik der Unter- und Überordnung‹ nennt, im Gegensatz zur ›zirkulären hermeneutischen Logik‹ evozierender Rede, bei Gabriel ›Logik von Teil und Ganzem‹ (s.o.; Abb. 1). ›Zirkulär‹ ist hier offensichtlich nicht abwertend gemeint, sondern beschreibt die Vertiefung des Verständnisses in sogenannten hermeneutischen Zirkeln oder eher Spiralen. Anstatt auf Misch könnten wir uns auch auf Max Scheler, der ebenfalls an Dilthey anschließt, beziehen. Was Scheler ›phänomenologische Einstellung‹ nennt, gehört als Wesensschau, etwa von Werten durch das Gefühl, auf die nicht-propositionale Seite der Evokation.

In wieder anderen Diskussionskontexten – zum Beispiel auch denen der hier versammelten Beiträge – heißt das, was Gabriel unter ›nicht-propositional‹, Misch unter ›evokativ‹ und Scheler unter ›phänomenologisch‹ aufführt u.a. ›implizit‹, ›stillschweigend‹, ›sinnlich‹, ›lebensweltlich‹, ›verstehend‹, ›intuitiv‹, ›präsentativ‹, ›gefühlsmäßig‹, ›Vertrautheit‹, ›Kennen‹ oder ›Können‹. Der vorliegende Sammelband *Philosophische Bildung neu denken* bringt im gesamten Spektrum seiner Beiträge noch einmal ein ganzes Füllhorn weiterer verwandter Bezeichnungen.

3. Prinzipienethik

Auf welche Seite des Schaubildes (Abb. 1) gehören unsere gelebte Sittlichkeit und die Ethik als satz- und urteilsmäßige Formulierung dieser Sittlichkeit? Oder falls die Ethik doch nicht ganz der einen Seite zugerechnet werden kann, auf welche Seite gehört sie immerhin eher? Welche Antwort ich Ihnen auf diese Frage geben möchte, wissen Sie schon aus meiner Vorankündigung. Ethik gehört eher auf die sinnliche, nicht-propositionale Seite. Daher muss Ethik mit Literatur und anderen Künsten kooperieren, will sie ihren Gegenstand nicht verfälschen oder verfehlen.

Prototypen propositionaler Ethik sind die Kant'sche Ethik, in gegenwärtiger Form etwa die Habermas'sche Diskursethik oder die Rawls'sche Gerechtigkeits-theorie, und die utilitaristische Ethik, heutzutage etwa bei Peter Singer.

Prototypisch propositionale Ethik funktioniert im Kern so: Man leitet das, was im konkreten Fall sein soll (meist deutlich verkürzt auf das, was man im konkreten Fall *tun* soll), aus einem oder mehreren Prinzipien, wie dem Kategorischen Imperativ oder dem Nutzensummenprinzip, ab. Drei Momente lassen sich hierbei

unterscheiden: erstens konkrete Handlungsanweisungen, zweitens allgemeine Prinzipien mit wohldefinierten Begriffen und drittens logische Regeln der Ableitung oder Deduktion. Aus den allgemeinen Prinzipien, die ganz oben in der propositionalen Pyramide stehen, sollen mittels Schlussregeln konsequent ›top down‹ konkrete Handlungsanweisungen ganz unten gewonnen werden. Es handelt sich damit um einen hierarchischen Aufbau, eine systematische Theorie.

Ich möchte dies noch einmal in den Worten einer zeitgenössischen Seelenverwandten formulieren, der schottischen Philosophin Sophie Grace Chappell. In ihrem 2022 erschienenen Werk *Epiphanies* wirft Chappell den Konstrukteuren systematischer Moraltheorien, also propositionaler Prinzipienethiken, eine ›obsession with simplicity‹ vor (Chappell 2022: 64):

What systematic moral theory offers is, at root, the project of building a single, uniquely true, inferential-deductive structure of thought that explains, predicts, and justifies as much as possible of the content of normative ethics, the first-order moral, and does so as parsimoniously as possible. (And systematic moral theorists characteristically think *a lot* is possible, though not necessarily everything (ebd.).

Mit der bei Chappell angesprochenen Sparsamkeit ist bereits das Grundproblem all dieser Ansätze markiert. Sie vergehen sich an der Fülle unseres sittlichen Lebens, sie lassen es an dem gebührenden Respekt für seine Vielfalt missen. Oder wie ich es in meinem letzten Buch *Das Weltbild der Igel* von 2021 ausgedrückt habe: Die immense Komplexität, welche sich auftut, wenn man praktische Ethik, etwa Naturethik betreibt, straft

das Ansinnen Lügen, man könne all dem mit einer einzigen Theorie ›Herr‹ werden. In den Höhen der Theorie ist die Luft zu dünn, ist die Sprache zu blass, ist der Abstand zum gelebten Leben zu groß, als dass man damit praktisch viel anfangen könnte (Krebs 2021: 12).

Noch einmal anders, wiederum mit Chappell gesagt: »systematic theory involves a kind of *forcing of the issue*, a kind of reluctance to let things have their natural shape, an insistence on *fitting them into a predetermined framework*« (2022: 79).

Chappells eigene Alternative zur systematischen Ethik besteht in einem phänomenologisch-beschreibenden Ansatz, in dessen Zentrum besonders starke Wertenerfahrungen, ›Epiphanien‹, stehen. Den Begriff der Epiphanie erläutert sie über die folgenden neun Merkmale (Chappell 2022: 8):

An epiphany is (1) an overwhelming (2) existentially significant manifestation of (3) value in experience, (4) often sudden and surprising, (5) which feeds the psyche, (6) which feels like it ›comes from outside‹ – it is something given, relative to which I am a passive perceiver – (7) which teaches us something new, (8) which ›takes us

out of ourselves, and (9) to which there is a natural and correct response. (At least one; possibly more) [Nummerierung im Zitat; A. K.].

Chappell beruft sich dabei u.a. auf Bernard Williams, wenn sie aus seiner Einleitung zu *Moral Luck* (1981) zitiert:

By *what right does* [moral theory] legislate to the moral sentiments? The abstract and schematic conceptions of ›rationality‹ which are usually deployed in this connection do not even look as though they were relevant to the question – so soon, at least, as morality is seen as something whose real existence must consist in personal experience and social institutions, not in sets of propositions (ebd.: X).

Mit moralischen Gefühlen, ›*moral sentiments*‹, bringt Williams die Gefühlsethik als Alternative zur propositionalen Ethik ins Spiel. Diese vielversprechende Alternative möchte ich im nächsten Abschnitt weiter erkunden und starkmachen.

4. Gefühlsethik

Zur Gefühlsethik würde ich neben den englischen Sympathieethikern Francis Hutcheson, David Hume und Adam Smith, den Mitleidsethiker Arthur Schopenhauer rechnen, den Wertethiker Max Scheler und heutzutage Martha Nussbaum, Charles Taylor, Bernard Williams und die feministische Care-Ethik. Als Gefühlsethik seien damit Ansätze begriffen, welche Gefühle, insbesondere Emotionen und welterschließende Stimmungen, als *wesentliche Quelle ethischer Einsicht* angesehen werden.

Dass Gefühle über ihre nicht-propositionale epistemische Kraft hinaus *motivational* sittlich wichtig sind, im Sinne von ›*Gefühlt, getan...*‹, wird von so gut wie allen Ethikansätzen anerkannt und macht diese nicht zu gefühlsethischen Ansätzen. Mit der Variation auf ›*Gesagt, getan...*‹ will ich hervorheben, dass sich Gefühle normalerweise auch in entsprechendem Handeln ausdrücken (und zwar eher, als dies bloße Worte tun). Wer z.B. Mitleid mit jemanden hat und ihm trotzdem nicht hilft, obwohl das leicht möglich wäre, empfindet nicht wirklich Mitleid oder tut es höchstens in einer defizienten, verkitschten oder sentimental Variante. Sittlich intakte Gefühle bringen uns auch zum Handeln, sie zeigen, bewähren, ja formen sich darin.

Auch die Anerkennung der *Kommunikationskraft* von Gefühlen, à la ›Tränen lügen nicht‹, macht einen Ethikansatz noch nicht zu einem gefühlsethischen. Dass Gefühle oft tief aus unserem Inneren aufsteigen und offenbaren, wie wir ›ticken‹, und dadurch anderen Menschen, wie auch uns selbst, zeigen, woran uns wirklich liegt, ist vielen Ethikerinnen und Ethikern natürlich klar – und auch, dass die kommunikative *Ehrlichkeit* von Gefühlen (nur Schauspieler und Schauspielerinnen können

Tränen willkürlich fließen lassen) von entscheidender Bedeutung ist im sittlichen Miteinander.

Ein gefühlsethischer Ansatz im eigentlichen Sinne ist aber erst dann gegeben, wenn neben der motivationalen und kommunikativen Kraft von Gefühlen ihre *epistemische* Kraft anerkannt ist.

Voraussetzung dafür ist freilich eine kognitive oder intentionale Auffassung von Gefühlen. Kants berühmte-berüchtigte Disqualifizierung fast aller Gefühle (mit Ausnahme der Achtung) zu bloß blinden, passiven, launischen oder parteilichen Neigungen ist dabei ein, vielleicht *der* Stolperstein in der Geschichte der Praktischen Philosophie. Heutzutage macht sich u. a. Martha Nussbaum für den Gefühlskognitivismus stark. Ihr Buch *Upheavals of Thought* von 2001 eröffnet sie mit dem Satz:

Emotions, I shall argue, involve judgments about important things, judgments in which, appraising an external object as salient for our own well-being, we acknowledge our own neediness and incompleteness before parts of the world that we do not fully control (Nussbaum 2001: 19).

Genauer erläutert sie diesen Punkt in ihrem Aufsatz *Emotions as Judgments of Value and Importance* aus dem Jahr 2004 anhand der Emotionen Furcht und Zorn:

In order to have fear – as Aristotle already saw it – I must believe that bad events are impending; that they are not trivially, but seriously bad; that I am not in a position to ward them off; that, on the other hand, my doom is not sealed, but there is still some uncertainty about what may befall. In order to have anger, I must have an even more complex set of beliefs: that there has been some damage to me or to something or someone close to me; that the damage is not trivial but significant; that it was done by someone; that it was done willingly; that it would be right for the perpetrator of the damage to be punished (Nussbaum 2004: 188).¹

Max Scheler dürfte, ohne dass dies bisher groß wahrgenommen wird, einer der bedeutendsten Vertreter des Gefühlskognitivismus und einer darauf aufbauenden Gefühlsethik sein. Der Berliner Sozialphilosoph Hans Joas befindet in seiner Studie zur *Entstehung der Werte* (1997) sogar, dass »Scheler den vielleicht reflektiertesten und komplexesten Versuch unternommen hat, unter postmetaphysischen Bedingungen und basiert auf einer Phänomenologie der Gefühle eine Wertethik zu begründen und zu entfalten« (158).

Für Scheler liegt es vor allem an der Verkennung der Natur unserer Emotionalität, dass ganze Zeitalter das Potential der Gefühle für die Ethik übersehen haben. Das Leben der Gefühle sei, wie er in seinem Aufsatz *Vom Sinn des Leidens* aus dem Jahr

1 Einen Überblick zur zeitgenössischen Gefühlstheorie bietet die von mir gemeinsam mit Aaron Ben-Ze'ev 2017 herausgegebene vierbändige Routledge-Edition *Philosophy of Emotion*.

1916 schreibt, keine »stumme, blinde Wirklichkeit von Zuständen, die sich nach der Regel der Kausalität in uns folgten und verbänden« (1986 [1916]: 36). Vielmehr gäbe es zumindest eine gewisse Klasse von Gefühlen, die im Erleben selbst

so etwas wie einen »Sinn«, eine »Bedeutung«, durch die das Gefühl gewisse Wertunterschiede eines Seins, eines Tuns oder eines Schicksals, das uns widerfährt, wiedergibt oder auch schon vor deren Eintritt antizipiert und – vorzeichnet; durch die es einlädt und fordert, manches zu tun (warnt und droht,) manches zu unterlassen (ebd.).

Als Beispiele nennt er das Ermüdungsgefühl, das Schwindelgefühl, Furcht, Hoffnung, Scham, Appetit, Ekel und Reue:

Im Ermüdungsgefühl liegt irgendetwas, das in der Sprache des Verstandes hieße: »Höre auf zu arbeiten« oder »Lege dich schlafen«. Das Schwindelgefühl am Abend will sagen: »Tritt zurück.« Seine Warnung möchte uns vom Fallen retten, indem es uns das Phantom eines Fallens vorspiegelt, *ehe* wir faktisch zu fallen beginnen. Furcht, die uns eine mögliche Lebensschädigung als »Gefahr« anzeigt, *ehe* sie eintritt, und uns hierdurch die Flucht erleichtert; zur Tätigkeit spannende Hoffnung, in der sich uns ein Gut verspricht, *ehe* wir es besitzen; Scham, in deren Gefühlsvollzug Leib und Seele ihren verschlossenen Eigenwert vor der Öffentlichkeit für das Auge des Würdigen und die Hingabe an ihn bewahren; Appetit und Ekel, in denen sich uns Nützlichkeit und Schädlichkeit einer Speise für die mögliche Aufnahme in den Organismus emotional darstellen; Reue, die unsere Vergangenheit entlastet und uns frei zu neuem Guten macht, indem sie schmerzvoll reinigt und verwirft (ebd.: 36).

Den Frauen traute Scheler übrigens mehr Gefühl und daher seiner Ansicht nach auch mehr Werterkenntnis und Vernunft zu als den Männern. Scheler gehört zu den wenigen Freunden der Frauen, die es in der Geschichte der Philosophie gibt. Von Aristoteles, Kant, Schopenhauer und Nietzsche sind wir Philosophinnen da leider etwas anderes, nämlich die Abwertung zu Vernunftwesen zweiter Klasse, gewöhnt. Es ist deshalb eine wahre Wohltat bei Scheler in seinem Artikel *Zum Sinn der Frauenbewegung* von 1913 zu lesen:

Ja, ich bin der Überzeugung, dass es innerhalb der gesamten Geschichte keine einzige friedliche Bewegung gegeben hat, die eine so durchgreifende Veränderung aller menschlichen Verhältnisse vollziehen wird wie eine siegreiche Frauenbewegung (1972 [1913]: 204).

Als mögliche Grundlage der Ethik sieht Scheler u. a. in seinem Aufsatz *Vorbilder und Führer* zwei konträre Grundhaltungen des Menschen zur Welt: Die eine ist die der

Beherrschung des Chaos der Welt durch Arbeit und selbstgemachte Gesetze. Die andere ist die der Demut und Ehrfurcht vor dem geordneten Kosmos der Welt. Die erste freudlose, angstvolle oder überhebliche, aber jedenfalls der Welt gegenüber feindselige Haltung des Hasses charakterisiert seiner Meinung nach die moderne Zivilisation:

Nur eine Welt, die man im Kern als ›vernunft- und wertlos‹, als ›Jammertal‹ empfindet, kann den aufs Höchste gesteigerten Antrieb zur Beherrschung erwecken, der in der Bildung der modernen Zivilisation vorhanden ist (1986 [1911–1921]: 309).

Die zweite Haltung der Liebe zur Welt und ihrer eigenen Ordnung ist die, die er selbst für die angemessene hält und für die er sich in seiner Gefühlsethik einsetzt. In unserem Gefühlsleben sieht er eine Schichtung, die mit einer Rangordnung der Werte in der Welt korreliert.

Die *Schichtung unseres Gefühlslebens* reiche von erstens *sinnlichen* Gefühlen wie Schmerz und Wollust über zweitens *vitale* Gefühle wie Mattigkeit und Frische und drittens *seelische* Gefühle wie Freude oder Trauer über etwas bis hin zu viertens *geistigen* Gefühlen wie Seligkeit oder Verzweiflung. Diesen Tiefenschichten des Gefühls entspreche in der Welt eine *objektive Rangordnung der Werte* von erstens dem *Angenehmen* über zweitens dem *Edlen* und drittens dem *Wahren, Schönen und Rechten* bis hin zu viertens dem *Heiligen*. ›Objektiv‹ bedeutet dabei nicht, dass diese Werte völlig losgelöst vom Menschen in der Welt existierten, sondern nur, dass alle Menschen im Gefühl über das Vermögen verfügen, diese Wertordnung übereinstimmend zu erkennen, d.h. in der aktiven Liebe diese Werte allererst zu entdecken, im aktiven Vorziehen und Nachsetzen von Werten ihrer verschiedenen Ranghöhe gewahr zu werden, um sie im vergleichsweise passiven unmittelbaren Fühlen zu erleben. Das Gefühl sei bezüglich der Werte das, was das Auge bezüglich der Farben sei und das Ohr bezüglich der Töne. Ein Mensch ohne Gefühl sei wertblind. Der sittlich gute Mensch habe eine Ordnung des Herzens, welche der objektiven Rangordnung der Werte entspricht. Letztere fungiere als eine Art Polarstern. Der *ordo amoris* eines, ob guten oder schlechten Menschen (oder normalerweise irgendetwas dazwischen), liege all dem zu Grunde, was ein Mensch wahrnimmt, fühlt, denkt und tut. Wer diese Ordnung kennt, ›habe‹ den Menschen. Bei Scheler geht es in der Ethik also mitnichten nur um das Tun, es geht um das ganze Sein des Menschen.

Der Weg zur rechten Ordnung des Herzens führt bei Scheler vor allem über *Vorbilder*, über deren Einladung zur freien Nachfolge. Das können neben realen Vorbildern auch fiktionale Figuren aus Literatur und Film sein. Den vier Rangstufen der Werte entsprechen bei Scheler ebenso viele Arten und Rangstufen von Vorbildern. Auf der ersten Ebene des Angenehmen nennt er den *Künstler des Genusses* (und auf der Konsekutivebene des Nützlichen, den führenden Geist der Zivilisation, sei es der wissenschaftliche Forscher, der Techniker oder der Wirtschaftsführer), auf

der zweiten Ebene des Vitalen den *Helden*, etwa als Staatsmann oder Feldherr, auf der dritten Ebene des Seelischen das *Genie*: für die Schönheit den Künstler, für die Wahrheit den Weisen oder Philosophen und für die Gerechtigkeit den Gesetzgeber oder Richter, und auf der vierten Ebene des Geistigen den *Heiligen*, wobei für Scheler selbst der heilige Franziskus von Assisi ein strahlendes Vorbild war.²

So weit und so knapp und grob von mir zusammengestellt die Gefühlsethik von Max Scheler. Eine kritische Frage stellt sich in unserem Kontext sofort: Handelt es sich bei der Gefühlsethik von Scheler mit ihren diversen hierarchisch geordneten Schichten oder Rängen nicht doch um eine eher propositionale Ethik, eine Prinzipienethik, eine systematische Theorie, nur mit Werten an der Spitze der Pyramide? Max Scheler hat sich mit dieser Frage selbst herumgeschlagen und im Vorwort zur ersten Auflage seines Hauptwerkes *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* aus dem Jahre 1916 die folgende Antwort darauf gegeben:

Es mag dort und da eine Auffassung der Phänomenologie auftauchen, nach der sie es nur mit je isolierten Phänomenen und Wesenheiten zu tun habe und der gemäß jeder »Wille zum System ein Wille zur Lüge« sei. Dieser Bilderbuchphänomenologie weiß sich der Verfasser völlig ferne. Denn ebensoweit als die erforschbaren *Sachen* der Welt *selber* einen systematischen Zusammenhang bilden, wäre ja nicht der Wille zum System ein »Wille zur Lüge«, sondern es müsste im Gegenteil der Wille, solch in den *Dingen* selbst gelegenen Systemcharakter nicht zu beachten, als Folge eines grundlosen »Willens« zur Anarchie« angesehen werden (1980 [1916]: 10f.).

Im vier Jahre später verfassten Vorwort zur ersten Auflage von *Vom Ewigen im Menschen* unterscheidet Scheler demgemäß zwischen zwei Arten von Systemen, wobei die eine Art System aus der Vielfalt des Lebens erwachse und die andere Art System von dem auf Einfachheit erpichten Verstand gemacht sei:

Philosophie – wie der Verfasser sie versteht – soll systematisch sein – aber ein »System« geben, das nicht auf der Deduktion aus wenigen einfachen Grundsätzen beruht, sondern seine Nahrung und seinen Gehalt aus der eindringenden *Analyse der verschiedenen Gebiete* des Daseins und des Geistigen immer neu *erwirbt*: Ein System, das nie geschlossen *wächst im* Leben und *durch* des Lebens immer neue gedankenmäßige Verarbeitung. Ein System ist entweder ein Geschenk von Gnaden

-
- 2 Setzen wir in der Ethikdidaktik neben der Schulung rationaler Argumentation und Urteilskompetenz auch auf die epistemische Kraft von Gefühlen – nämlich für die Erschließung des ethischen Aufforderungscharakters einer Situation, dann gehörten Autorinnen und Autoren wie Scheler, Nussbaum oder Chappell neben Kant, Bentham und Mill, aber eben auch neben Hume und Schopenhauer, zum Kanon.

der Fülle und Einheit der Person, die philosophiert, oder es ist ein *künstliches* Gemächte des willkürlichen Verstandes. Auf ein »System« der letzteren Arbeit wird der Verfasser auch weiterhin verzichten (1986 [1920]: 9).

Mit der Scheler'schen Gefühlsethik liegt damit eine hochattraktive Alternative zu der im Ethikbetrieb tonangebenden Verstandesethik vor. Wer dem Gefühl als Vermögen sittlicher Erkenntnis gerecht werden will, kommt an Max Scheler nicht vorbei.

Literatur

- Ben-Ze'ev, Aaron/Krebs, Angelika (Hg.) (2017), *Philosophy of Emotion I-IV*, London. Chappell, Sophie Grace (2022), *Epiphanies. An Ethics of Experience*, Oxford.
- Gabriel, Gottfried (2015), *Erkenntnis*, Berlin.
- Joas, Hans (1997), *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M.
- Krebs, Angelika u.a. (2021), *Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders*, Basel.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1966 [1684]), »Betrachtungen über die Wahrheit, die Erkenntnis und die Ideen«, in: Ders., *Fünf Schriften zu Logik und Metaphysik*, Stuttgart.
- Misch, Georg (1994), *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, Freiburg.
- Nussbaum, Martha (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge.
- Nussbaum, Martha (2004), »Emotions as Judgements of Value and Importance«, in: Robert Solomon (Hg.), *Thinking about Feeling*, Oxford, S. 183–199.
- Scheler, Max (1972 [1913]), »Zum Sinn der Frauenbewegung«, in: *Gesammelte Werke*, III, Bonn, S. 198–211.
- Scheler, Max (1980 [1913–1916]), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: *Gesammelte Werke*, II, Bonn.
- Scheler, Max (1986 [1916]), »Vom Sinn des Leidens«, in: *Gesammelte Werke*, VI, Bonn, S. 36–72.
- Scheler, Max (1986 [1920]), *Vom Ewigen im Menschen*, in: *Gesammelte Werke*, V, Bonn.
- Scheler, Max (1986 [1911–1921]), »Vorbilder und Führer«, in: *Gesammelte Werke*, X, Bonn, S. 257–344.
- Williams, Bernard (1981), *Moral Luck*, Cambridge.