

BERND WASS

PHILOSOPH

Gefühle – Opposition zum Verstand?

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	3
2 Der ontologische Status von Gefühlen	4
3 Das Wesen des Verstandes	9
4 Die Frage nach einem adäquaten Erkenntnisbegriff	10

1 Einleitung

‘Gefühle – Opposition zum Verstand?’ so lautet – wie schon bekannt – der Titel dieses Kolloquiums, und obwohl recht gut getroffen ist, was hier verhandelt werden soll, ist er dennoch ein wenig irreführend. Es geht uns nämlich nicht nur darum, uns mit der Frage nach der Gegensätzlichkeit von Gefühlen und Verstand zu beschäftigen als vielmehr darum, zu verstehen, inwiefern und ob überhaupt Gefühle epistemischen Charakter haben; oder anders gesagt, inwiefern und ob überhaupt sie zum Erkenntniserwerb etwas beizutragen vermögen. Erkenntnis, mithin Wissen über Mensch und Welt, ist ja nicht nur das erklärte Ziel der Philosophie, sondern der Wissenschaften insgesamt. Der klassische, wissenschaftliche Weg des Erkenntniserwerbs, ist jener der Empirie auf der einen Seite und der des Nachdenkens auf der anderen Seite. Gefühle sind in diesem Zusammenhang jedoch keine Kategorie. Das heißt zunächst nicht, dass sie gar nicht vorkommen. Selbstverständlich sind Gefühle Gegenstände einzelner Wissenschaften bzw. wissenschaftlicher Betrachtung – sie wollen ja erforscht werden –, und selbstverständlich haben auch Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler Gefühle. Doch was den Erkenntniserwerb betrifft, so scheinen sie – jedenfalls methodologisch – eine gänzlich untergeordnete Rolle zu spielen, um es vorsichtig auszudrücken. Aus gutem Grund, wie wir meinen. Auch wenn wir im Rahmen dieses Kolloquiums eine neutrale Analyse der Gefühle anstreben, vertreten wir die Auffassung, dass Gefühle qua Gefühle epistemisch bedeutungslos sind, zumindest in dem schon angesprochenen methodologischen Sinn. Wir glauben, dass es unser Denken ist, das uns in Aussicht stellt, die prinzipiellen Zusammenhänge im Universum und unser eigenes Dasein in ihm zu begreifen. Nicht selten allerdings wird hierzu, vor allem außerhalb des akademisch organisierten Wissenserwerbs, eine diametrale Haltung eingenommen. Vor allem im Zusammenhang mit religiösen, esoterischen aber auch lebenspraktischen Weltanschauungen wird vielfach behauptet, dass es gerade die Gefühle sind, die uns ein »wahres«, ein »echtes«, ein unverfälschtes Bild der Welt zu vermitteln vermögen, und dass der Verstand, mithin das Denken, hierfür nicht bloß ungeeignet, sondern geradezu hinderlich sei. Diesen, in der gegenwärtigen Verfasstheit moderner Gesellschaften, aufkommenden Zweifel an der Autorität des Verstandes im Hinblick auf Erkenntnis, und den sich daraus ergebenden, zum Teil erbitterten Streit, haben wir zum Anlass genommen, die Frage nach dem privilegierten epistemischen Zugang zu Mensch und Welt im Rahmen dieses Kolloquiums philosophisch zu beleuchten und zu diskutieren.

Um dieses Vorhaben auf gedeihliche Weise umsetzen zu können, bedarf es zunächst einiger Vorarbeiten, die ganz allgemeiner Natur sind. Es gilt erstens, den ontologischen Status von Gefühlen zu klären: Um welche Art von Gegenständen bzw. Zuständen handelt sich bei Gefühlen ganz grundsätzlich? Sind Gefühle geistige Gegenstände bzw. Zustände oder materielle? Abstrakte oder konkrete? Der ontologische Status von Gefühlen ist einerseits relevant, weil die philosophische Beschäftigung mit Gefühlen einen bestimmten ontologischen Status der Gefühle voraussetzt; andererseits, weil nur ganz bestimmte Arten von Gegenständen bzw. Zuständen prinzipiell epistemischen Charakter (Erkenntnischarakter) haben können. Zweitens: Um eine mögliche Opposition von Gefühlen und Verstand relativ zum Wissenserwerb überhaupt aufspüren zu können,

bedarf es der Klärung dessen, was man sich unter Gefühlen, fernerhin unter dem Verstand eigentlich vorzustellen hat. Die Analyse wesensbildender Merkmale soll hier wichtige Einsichten zutage fördern. Und endlich drittens muss die Frage beantwortet werden, was genau man unter Erkenntnis oder Wissen zu verstehen hat, denn ohne einen adäquaten Erkenntnis- bzw. Wissensbegriff, ist es unmöglich, über die epistemische Vormachtstellung von Gefühl versus Verstand zu diskutieren. Mit Ausnahme der Frage nach dem Wesen der Gefühle – sie wird im Anschluss Thema meines werten Kollegen sein – werde ich mich in diesem ersten Teil unseres Kolloquiums mit der Frage nach dem ontologischen Status von Gefühlen, nach den Wesensmerkmalen des Verstandes sowie der Frage nach einem adäquaten Erkenntnisbegriff beschäftigen.

2 Der ontologische Status von Gefühlen

Wie eingangs bereits gesagt, ist der ontologische Status von Gefühlen einerseits relevant, weil die philosophische Beschäftigung mit Gefühlen einen bestimmten ontologischen Status der Gefühle voraussetzt; andererseits, weil nur ganz bestimmte Arten von Gegenständen bzw. Zuständen prinzipiell epistemischen Charakter haben können, also für den Erkenntniserwerb infrage kommen. Fragt man nun nach dem ontologischen Status bestimmter Gegenstände oder Zustände, so fragt man nach der Zugehörigkeit ebendieser Gegenstände bzw. Zustände zu ganz bestimmten ontologischen Kategorien. Ontologische Kategorien sind ganz allgemeine Einteilungsbegriffe für Seiendes überhaupt. Man könnte sie, in Analogie zur Biologie, auch als »ontologische Arten« bezeichnen, wenngleich es sich im Fall von ontologischen Kategorien um wesentlich allgemeinere Einteilungsbegriffe handelt. Begriffe beispielsweise wie 'Mensch' oder 'Tier' oder 'Lebewesen' wären viel zu speziell, um als ontologische Kategorie gelten zu können. Für ontologische Kategorien kommen eher Begriffe wie der des *Individuums* oder der *Eigenschaft* oder des *Ereignisses* infrage. Ontologische Kategorien stehen darüber hinaus nicht für sich, sondern bilden zusammengenommen sogenannte Kategoriensysteme. In einem gut gewählten Kategoriensystem lässt sich alles überhaupt, d. h. alles, was existiert, aber auch das bloß mögliche oder unmögliche, auf einer sehr allgemeinen Ebene, erfassen. Es werden, mit anderen Worten, die Grundstrukturen des Seienden und Nicht-Seienden analysiert und beschrieben. In der Ontologie – jener Disziplin, von der hier die Rede ist – gibt es eine Vielzahl von Vorschlägen für Kategoriensysteme. Manche davon sind besser andere weniger gut dafür geeignet, die allgemeine Beschaffenheit der Welt adäquat zu beschreiben. Für unsere Zwecke greifen wir auf ein System zurück, das alles überhaupt in lediglich drei oberste Kategorien einteilt. In *Materielles*, *Geistiges* und *Abstraktes*. Dementsprechend sind alle Gegenstände bzw. Zustände, die es gibt, jedenfalls materielle Gegenstände bzw. Zustände oder geistige Gegenstände bzw. Zustände oder abstrakte Gegenstände bzw. Zustände. Tatsächlich ist diese Einteilung äußerst plausibel. Es spricht vieles dafür, dass es zumindest in dem uns bekannten Universum keine andere Art von Gegenständen bzw. Zuständen gibt, jedenfalls aber die genannten.

Schauen wir uns um und beginnen wir beim Nächstliegenden: Was sehen wir? Tische, Sessel, Bleistifte; andere Menschen; Türen und Fenster; Häuser, Autos, Bäume und Berge. Es handelt sich hierbei offensichtlich um materielle Gegenstände, denn was allen materiellen Gegenständen gemeinsam ist, das trifft auch auf diese Gegenstände zu: Alle diese Gegenstände sind erstens der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich, man kann sie sehen, fühlen, riechen; und zweitens sind alle diese Gegenstände räumlich ausgedehnt und räumlich lokalisierbar. Gegenstände, die diese Attribute aufweisen, sind im klassischen Sinn materielle Gegenstände. Weiter gefasst sind alle materiellen Gegenstände bzw. Zustände (Energiezustände eingeschlossen) solche, die unserem raumzeitlich strukturierten, empirisch wahrnehmbaren und kausal geordneten Universum angehören. Sie sind materiell insofern sie sich in den vier Dimensionen der Raumzeit lokalisieren lassen; insofern sie von verschiedenen kognitiven Subjekten unter Verwendung der »normalen Sinne« sowie bei Bedarf entsprechender technischer Hilfsmittel (Teleskope, Mikroskope etc.) prinzipiell auf die gleiche Weise wahrgenommen werden können; und insofern sie in Ursache-Wirkungs-Beziehungen zueinanderstehen.

Die Gretchenfrage lautet nun: Sind alle Gegenstände bzw. Zustände, in dem uns bekannten Universum, materielle Gegenstände bzw. Zustände? Die Antwort auf diese Frage wird verschieden ausfallen, je nachdem welcher philosophischen Richtung man anheimgefallen ist. Materialisten werden die Frage bejahen, denn sie behaupten, grob gesagt, dass alle Entitäten im Universum letztlich materielle Entitäten sind. Dualisten werden die Frage verneinen, denn sie behaupten, dass alle Entitäten im Universum entweder materielle oder geistige Entitäten sind. Idealisten endlich behaupten diametral zu Materialisten, dass alle Entitäten im Universum letztlich geistige Entitäten sind. Auch wenn wir mit jeder möglichen Antwort in erhebliche philosophische Schwierigkeiten geraten, wollen wir, im Sinne unserer ontologischen Trichotomie in Materielles, Geistiges und Abstraktes annehmen, dass nicht alle Gegenstände bzw. Zustände im Universum materielle Gegenstände bzw. Zustände sind. Wir wollen vielmehr davon ausgehen, dass es auch geistige Gegenstände bzw. Zustände gibt. Das ist durchaus plausibel, denn es gibt einige gute Gründe dafür, dass dem so ist. Zu den geistigen Gegenständen bzw. Zuständen zählen beispielsweise *Wahrnehmungen, Gedanken* und *Bewusstsein*. Werfen wir einen Blick auf die Liste jener Merkmale, die auf geistige Gegenstände bzw. Zustände zutreffen, auf materielle hingegen nicht:

- 1) Alle geistigen Gegenstände bzw. Zustände unterscheiden sich von allen materiellen dadurch, dass sie bewusst sind, d. h., dass sie eine innere (subjektive) Perspektive konstituieren.
- 2) Alle geistigen Gegenstände bzw. Zustände unterscheiden sich von allen materiellen dadurch, dass unser Wissen um unsere eigenen geistigen Zustände irrtumssicher ist.
- 3) Alle geistigen Gegenstände bzw. Zustände unterscheiden sich von allen materiellen durch das Merkmal der Intentionalität.
- 4) Alle geistigen Gegenstände bzw. Zustände unterscheiden sich von allen materiellen dadurch, dass sie nicht räumlich sind.
- 5) Alle geistigen Gegenstände bzw. Zustände unterscheiden sich von allen materiellen dadurch, dass sie privat sind, d. h., dass sie nicht von außen zugänglich sind.

Keines dieser Merkmale ist unumstritten, trifft also ohne Zweifel auf alle geistigen (und keine materiellen) Gegenstände bzw. Zustände zu. Es lassen sich zu fast allen Merkmalen Einwände formulieren oder zumindest Verständnisprobleme aufzeigen. Dennoch gibt es einige Merkmale des Geistigen, die als Begründung für die Verschiedenartigkeit von Geistigem und Materiellem nur schwer zu entkräften sind, von denen es also kaum vorstellbar ist, dass sie auch nicht-geistigen Gegenständen bzw. Zuständen zugeschrieben werden können. Es handelt sich hierbei um *Perspektivität* und *Intentionalität*. Vergegenwärtigen wir uns der Reihe nach, was wir uns darunter vorzustellen haben:

Wenn von Perspektivität die Rede ist, dann handelt es sich prinzipiell um diejenigen geistigen oder mentalen Zustände¹, die den Subjekten, die sich in solchen Zuständen befinden, bewusst sind, d. h., um Erlebniszustände oder Zustände bewusster Erfahrung.

Bewusste Erfahrung ist ein weit verbreitetes Phänomen. Sie taucht auf vielen Ebenen tierischen Lebens auf, obgleich wir nicht sicher sein können, daß sie in einfacheren Organismen vorkommt, und es sehr schwer ist, im allgemeinen zu sagen, was Indizien für sie liefert [...]. Zweifellos taucht sie in zahllosen Formen auf, die für uns ganz und gar unvorstellbar sind [...]. Aber ganz gleich, wie die Formen voneinander abweichen mögen: Die Tatsache, daß ein Organismus [...] bewußte Erfahrung hat, heißt im wesentlichen, daß es irgendwie ist, dieser Organismus zu sein. [...] Grundsätzlich [...] hat ein Organismus bewußte mentale Zustände dann und nur dann, wenn es irgendwie ist, dieser Organismus zu *sein* – wenn es irgendwie *für* diesen Organismus ist.²

Der perspektivische Gehalt geistiger Zustände besteht also darin, dass es für den Inhaber dieser Zustände immer *irgendwie ist*, sich in einem solchen Zustand zu befinden. Erfahrungen oder Erlebnisse sind fundamental durch ihr *Irgendwie-Sein* charakterisiert, und zwar wesentlich aus der Perspektive dessen, der das Erlebnis oder die Erfahrung hat. Wir können daher den perspektivischen Gehalt bewusster mentaler Zustände auch den subjektiven Gehalt von Erfahrung nennen. Sobald man also zugibt, dass es bewusste Erfahrung gibt, oder ganz allgemein formuliert, dass es Bewusstsein gibt, ist es höchst fraglich, ob es tatsächlich nicht-geistige Zustände gibt, die dieselben Eigenschaften haben wie sie für perspektivische Zustände konstatiert werden müssen. Bewusste geistige Zustände bzw. der subjektive Gehalt der Erfahrung sind ein wichtiges Indiz für die Annahme, dass Geistiges von Materiellem real verschieden ist.

Ein weiteres wichtiges Unterscheidungsmerkmal des Geistigen ist die sogenannte Intentionalität³ *einiger* geistiger Zustände.⁴ Dass ein bestimmter geistiger Zustand intentional ist,

¹ Wir haben es im Fall von Perspektivität und Intentionalität ausschließlich mit Zuständen zu tun.

² Nagel, Thomas: *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*, in: Bieri, Peter: *Analytische Philosophie des Geistes*, Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 2007, S. 261.

³ Das Konzept der Intentionalität geht auf Franz Brentano zurück. Intentionalität im Sinne Brentanos bedeutet *Gerichtetheit auf ein Objekt*. Für Brentano war die Intentionalität dasjenige Merkmal, wodurch sich alle mentalen Phänomene von allen physischen Phänomenen eindeutig unterscheiden. Diese Position ist heute umstritten. Es ist ungeklärt, ob alle mentalen Phänomene in diesem Sinne intentional sind.

⁴ Von *einigen* mentalen Zuständen ist die Rede, weil strittig ist, ob alle intentionalen Zustände phänomenale Zustände sind. „Auf jeden Fall kann man sagen, dass phänomenale Zustände bewusst *erlebte* Zustände sind und intentionale Zustände solche, die einen *Inhalt* besitzen, weil sie auf Teile der Wirklichkeit *gerichtet* sind.“ (Metzinger, Thomas: *Philosophie des Geistes; Das Leib-Seele-Problem*, Mentis, Paderborn, 2007, S. 28)

heißt, dass dieser Zustand *auf etwas gerichtet* ist. Zustände dieser Art seien in der Folge *intentionale Zustände* genannt. Als intentionale Zustände gelten etwa Bewusstsein, Überzeugungen, Wünsche, Befürchtungen, Hoffnungen und Erwartungen. Der spezifische Charakter dieser Zustände ist ihr semantischer Inhalt: „Man glaubt, dass etwas der Fall ist, man wünscht sich einen bestimmten Gegenstand, man hofft oder befürchtet, dass ein bestimmtes Ereignis eintreten wird.“⁵ Auch hier stellt sich die Frage, wie es möglich sein soll, dass materielle Zustände dieses Merkmal aufweisen, wie es möglich sein soll, dass materielle Zustände einen semantischen Inhalt haben.

Aufgrund der bisherigen Überlegungen können wir das, was uns der ontologische »Blick« in die Welt offenbart, bereits einigermaßen gut differenzieren. Es ist unzweifelhaft so, dass es z. B. Tische, Sessel und Bleistifte gibt und es spricht vieles dafür, dass es Wahrnehmungen, Gedanken und Bewusstsein gibt, und dass sich diese Gegenstände prinzipiell voneinander unterscheiden. Doch bei genauerer Hinsicht scheint uns derselbe ontologische Blick auch noch andere Entitäten⁶ zu offenbaren, die weder materiell noch geistig in dem bisher verstandenen Sinn sind: etwa Begriffe, Zahlen, Mengen oder Theorien. Es ist einigermaßen unstrittig, dass es auch Begriffe, Zahlen, Mengen und Theorien gibt, aber diese Gegenstände sind wohl kaum der Kategorie des Materiellen bzw. der des Geistigen zu subsumieren. Materiell sind Begriffe, Mengen, Zahlen und Theorien deshalb nicht, weil sie weder wahrnehmbar noch in den vier Dimensionen der Raumzeit lokalisierbar, noch ein Teil der Kausalordnung sind; und geistig sind sie deshalb nicht, weil sie nicht privat sind. Begriffe, Mengen, Zahlen und Theorien sind im Unterschied zu (individuellen) geistigen Gegenständen oder Zuständen, wie Wahrnehmungen, Gedanken oder Bewusstsein, nicht bloß einem einzelnen Subjekt zugänglich, sondern allen Subjekten. Es handelt sich hierbei also um nicht materielle aber objektive Gegenstände bzw. Zustände und solche Entitäten werden in der Ontologie als *abstrakte* Gegenstände bezeichnet. Weil hier Nicht-Materiell-sein und Objektiv-sein zusammenfallen bildet die Menge der abstrakten Entitäten in vielen Kategoriensystemen eine Unterkategorie der Menge der geistigen Entitäten. Dementsprechend wird der Kategorie des Geistigen *objektiv geistiges* und *subjektiv geistiges* subsumiert.

Für unser Kolloquium entscheidend ist nun die Frage, zu welcher Kategorie, mithin zu welcher ontologischen Art von Gegenständen bzw. Zuständen, die Gefühle gehören. Handelt es sich bei den Gefühlen um materielle Gegenstände bzw. Zustände? Handelt es sich um subjektiv geistige Gegenstände oder Zustände? Oder handelt es sich um objektiv Geistiges, mithin um abstrakte Gegenstände oder Zustände? Zur Erinnerung: Wir hatten gesagt, dass die philosophische Beschäftigung mit Gefühlen einerseits einen bestimmten ontologischen Status der Gefühle voraussetzt; andererseits, dass nur ganz bestimmte Arten von Gegenständen bzw. Zuständen prinzipiell epistemischen Charakter haben können.

Gehen wir zunächst davon aus, dass es sich bei Gefühlen um materielle Gegenstände bzw. Zustände handelt, und gehen wir davon aus, dass wir dies auch zeigen konnten. In einem solchen Fall wäre die philosophische Aufklärung der Gefühle weitestgehend beendet, denn sie fielen aus dem Zuständigkeitsbereich der Philosophie heraus. Sie wären dann nämlich nichts anderes als ein

⁵ Beckermann, Ansgar: Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, Gruyter, Berlin, 2008, S. 13.

⁶ Entitäten sind noch nicht näher bestimmte oder nicht näher zu bestimmende Daseinsformen.

komplexes »Zusammenspiel« aus Hormonen, Neurotransmittern, neurochemischen und neuronalen Zuständen, und über solche Entitäten kann die Philosophie einigermaßen wenig sagen. Es ist das Gebiet der Biologie, respektive der Neurobiologie und klinischen Psychologie. Darüber hinaus wäre unverständlich, was es heißen soll, dass materielle Gegenstände oder Zustände dieses Zuschnitts Erkenntnischarakter haben.

Tatsächlich ist die Debatte um den ontologischen Status der Gefühle keinesfalls entschieden – wir erinnern uns an die verschiedenen Positionen, die Materialisten, Dualisten und Idealisten vertreten –, doch wenn wir die Gefühle philosophisch bedenken wollen, so müssen wir sie als etwas Geistiges auffassen. Wir müssen davon ausgehen, dass sie immer auch noch etwas anderes sind als etwa nur Hormone oder Neutransmitter. Es mag schon sein, dass Gefühle radikal von ihrer biologischen Basis abhängen, das müssen wir nicht leugnen, doch sie sind, so unsere Annahme, nicht mit ihr identisch. Vieles spricht nun in diesem Zusammenhang *für* die Auffassung, dass es sich bei den Gefühlen um individuelle geistige Zustände handelt, nicht um abstrakte. Unser stärkstes Argument ist auch in diesem Fall – wie schon im Fall der Unterscheidung von Geistigem und Materiellem – die Perspektivität. Gefühlszustände zeichnen sich dadurch aus, dass es für ein Subjekt *irgendwie ist*, in diesem Zustand zu sein. Gefühlszustände sind keine objektiven Zustände. Es mag zwar sein, dass sich z. B. alle Personen in diesem Raum objektiv im gleichen Gefühlszustand befinden, etwa im Zustand der Freude, wie wir hoffen, doch wie es subjektiv für jeden Einzelnen ist, sich in diesem Zustand zu befinden, ist verschieden. Das lässt sich anhand der »Nagelschen Fledermaus« analytisch einwandfrei zeigen.⁷ Wenn wir Gefühle als individuelle geistige Zustände betrachten, so sind wir als Philosophinnen und Philosophen gemeinhin auch im Besitz eines geeigneten Apparats um darüber vernünftige Aussagen machen zu können, nämlich den des Denkens. Allerdings nicht des Denkens, das uns im Alltag vertraut ist, sondern des philosophischen Denkens, das sich an logischer Perfektion, Begriffsanalyse und Kohärenz orientiert. Das ist in methodologischer Hinsicht entscheidend. Sobald wir nämlich Gefühle zum Reich des individuell Geistigen zählen, ergibt sich uns ein großes Problem, das Problem des Fremdpsychischen. Gefühle als individuelle geistige Zustände sind, mit Ausnahme der je eigenen, aus der Dritte-Person-Perspektive nicht empirisch zugänglich. Dem Naturwissenschaftler erschließen sie sich daher lediglich mittelbar, durch die Beobachtung bestimmter Verhaltensweisen der Zielperson, dem Philosophen hingegen erschließen sie sich a priori, durch reines Denken.

⁷ Vgl. Nagel, Thomas: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: Bieri, Peter: Analytische Philosophie des Geistes, Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 2007.

3 Das Wesen des Verstandes

Noch aus einem zweiten Grund ist die Rede von Gefühlen in Opposition zum Verstand irreführend. Spätestens seit der Philosophie der Neuzeit wird nämlich in der Philosophie zwischen Verstand und Vernunft unterschieden, weshalb die alleinige Rede vom Verstand zu kurz greifen würde. Insbesondere deshalb, weil mittels dieser Unterscheidung auf zwei verschiedenartige Vermögen menschlichen Erkenntniserwerbs Bezug genommen wird, die im Rahmen unserer Diskussion von besonderem Interesse sind.

Unter dem Ausdruck 'Verstand' (lat. ratio) versteht man das Vermögen der regelgeleiteten Verknüpfungen von Elementen zu Zusammenhängen. Die Welt, wie sie uns im je eigenen Bewusstsein gegeben ist, ist nicht eine Welt der diskreten Gegenstände, Zeitpunkte und Räume; der diskreten visuellen, kinästhetischen, auditiven oder olfaktorischen Wahrnehmungen, sondern eine Welt des Zusammenhangs. Das wird einem unmittelbar einsichtig, sobald man die Aufmerksamkeit auf den Inhalt seines Bewusstseins lenkt. Stets hängt das, was darin vorkommt, auf kontinuierliche Weise zusammen. Glaubt man der Auffassung zumindest der meisten Philosophen, so ist es der Verstand, der für Kontinuität und Zusammenhang verantwortlich zeichnet, in dem er die Elemente nach den immer gleichen Prinzipien, auf die immer gleiche Weise zu einem kohärenten Ganzen zusammenfügt. Die Auffassungen, um welche Prinzipien es sich hierbei handelt, variieren. David Hume beispielsweise spricht von *Ähnlichkeit, räumliche und zeitliche Nähe* sowie *Ursache und Wirkung*.⁸ Ein umfassenderes, letztlich wegweisendes, System findet sich bei Immanuel Kant. Kant spricht von logischen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und ordnet die Verknüpfungsregeln des Verstandes in vier Kategorien: Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Der Kategorie der Quantität subsumiert er die Prinzipien *Einheit, Vielheit* und *Allheit*; der Kategorie der Qualität, die Prinzipien *Relation, Negation* und *Limitation*; der Kategorie der Relation, die Prinzipien *Inhärenz* und *Subsistenz* (das Bestehen durch sich selbst und für sich selbst), *Kausalität* (Ursache und Wirkung) und *Gemeinschaft* (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden); und endlich subsumiert Kant der Kategorie der Modalität, die Prinzipien *Möglichkeit – Unmöglichkeit, Dasein – Nichtsein, Notwendigkeit – Zufälligkeit*.⁹

Mit dem Ausdruck 'Vernunft' (lat. intellectus) wiederum bezeichnet man das Vermögen, die Hervorbringungen des Verstandes zu einer höheren, oder wie man auch sagen könnte, differenzierteren Einheit zu »verdichten«. Auch hier sind die Überlegungen Kants maßgebend. Die Produkte des Verstandes besitzen laut Kant, sich selbst überlassen, noch keine organische Einheit und keine vollständige Kohärenz, sodass die durch den Verstand erworbene Erkenntnis insgesamt sinnlos wäre, erhielte sie nicht gleichsam »Orientierung« durch das Vermögen der Vernunft. Dementsprechend ergibt sich eine Hierarchie der Erkenntnisvermögen und ein Primat der Vernunft innerhalb derselben.

⁸ Hume, David: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Meiner, Hamburg, 2005.

⁹ Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Felix Meiner, Hamburg, 1998.

Etwas allgemeiner könnte man sagen, dass mit der Vernunft, das Vermögen des *richtig Auffassen* gemeint ist, ebenso wie das Vermögen, das Aufgefaste im Geiste zu verarbeiten. Die griechischen Philosophen der Antike grenzten den Logos als objektive Vernunft, die zu klarerer Einsicht in die ewigen und unveränderlichen Seinsstrukturen befähigt, sowohl vom Mythos als auch von der sinnlichen Wahrnehmung ab. Im Mittelalter wurde die Vernunft zwar als Vermögen übersinnlicher Erkenntnis vom diskursiven, schlussfolgernden Denken unterschieden, doch letztlich geht die Bestimmung der Vernunft, wie wir sie heute kennen, auf Platon zurück. Für ihn zeigt sie sich als Vermögen, das durch methodisches, begriffliches Denken zur Ideenerkenntnis aufsteigt. Auch wenn die platonischen Ideen im gegenwärtigen philosophischen Diskurs lediglich historische Bedeutung haben, die Auffassung der Vernunft als Vermögen des methodischen, begrifflichen Denkens, ist geblieben.

Der philosophischen Redlichkeit halber ist zu sagen, dass mit diesem knappen Abriss über Verstand und Vernunft nicht viel geleistet ist. Die Ideen- und Problemgeschichte dieser vermeintlichen Vermögen des menschlichen Erkenntniserwerbs ist äußerst umfassend und mit allerhand Fallstricken versehen. Ihre Durchdringung bedürfte ungleich größerer Anstrengung, als wir sie hier an den Tag gelegt haben, und viel mehr Zeit. Doch eine tiefenscharfe Analyse ist nicht unser Ziel. Es reicht hin eine grobe Vorstellung davon zu haben, was gemeint ist, wenn vom Verstand bzw. der Vernunft die Rede ist, um letztlich einen möglichen Unterschied zu den Gefühlen konstatieren zu können.

4 Die Frage nach einem adäquaten Erkenntnisbegriff

Kommen wir abschließend zur Frage, was genau man unter Erkenntnis oder Wissen zu verstehen hat. Wie eingangs bereits gesagt, ist es ohne einen adäquaten Erkenntnis- bzw. Wissensbegriff unmöglich, über die epistemische Vormachtstellung von Gefühl versus Verstand zu diskutieren.

Der Begriff 'Erkenntnis' bezeichnet sowohl den Prozess (das Erkennen) als auch das Resultat dieses Prozesses, das – im Unterschied zu Meinung bzw. Glaube – in einem Wissen bestehen soll. Wissen wird, einer in der Philosophie weitverbreiteten Definition nach, als gerechtfertigt wahre Überzeugung verstanden. *S* weiß diesem Verständnis nach, das *p* genau dann, wenn *S* überzeugt ist, das *p*; *S* für seine Überzeugung, das *p* gute Gründe hat; und *p* wahr ist. Analytisch können bei der Erkenntnistätigkeit Operationen unterschieden werden, die nicht nacheinander in der Zeit – als Stufenfolge –, sondern gleichzeitig vollzogen werden und Wahrnehmung, Erfahrung, Konstruktion, Interpretation sowie bereits vorhandenes Wissen miteinander verbinden: die Hervorhebung (Identifikation) eines zu erkennenden Objekts aus der Mannigfaltigkeit der Sinnesdaten durch das Unterscheiden von und Vergleichen zwischen Erkenntnisobjekten; die Zergliederung des Erkenntnisgegenstandes in Teile und die Re-Komposition zum Ganzen; das Abstrahieren von unwesentlichen Objektmerkmalen und das Synthetisieren als wesentlich angesehener Eigenschaften; die Zuordnung einzelner Erkenntnisgegenstände zu Objektklassen; die interpretierende Zuschreibung von Bedeutung und die Zeichen- und Namengebung. Jede Operation ist mit allen anderen vernetzt. Sinneswahrnehmung und rationale Verarbeitung bilden in jedem Moment des Prozesses der Erkenntnis eine Einheit.

Bereits die frühesten überlieferten Zeugnisse europäischen Denkens über die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis – antike Kosmogonien, Weisheitslehren, nichtsystematische philosophische Reflexionen und, seit dem 5. Jh. v. Chr., philosophische Theorien mit zunehmend systematischem Anspruch – sind Belege für die Zentralität einiger Problemstellungen, die für die ganze Geschichte der Erkenntnistheorie konstitutiv geworden sind: Die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen der Erkenntnis und des Wissens entsteht als Frage nach dem Woher des Kosmos, der göttlichen und natürlichen Welt. Im Übergang vom Mythos zum rationalen Denken, zunächst der Naturphilosophie, dann der Metaphysik, werden Bestimmungen zum Verhältnis von Erfahrung und Wissen, zur Wahrheit der Erkenntnis und zur Rolle der Subjektivität vorrangig. Erkenntnistheoretische Lehrmeinungen finden sich zunächst in der ionischen, v. a. milesischen Naturphilosophie in spekulativen Aussagen über die *arche*, den Ursprung alles Wirklichen, in den Elementen der Natur. Schon um 550 v. Chr. geht mit Anaximandros' Begriff des *apeiron*, des Unbestimmt-Unbegrenzten, die empirische Sicht auf die der Erfahrung unmittelbar zugänglichen Stoffe über in das Denken eines nicht-empirischen Allgemeinen, das aller Wirklichkeit zugrunde liegt. Mit dem Überschreiten der Erfahrung wird eine Reflexion auf die Bedingungen der Begriffsbildung notwendig. Um 500 führt Heraklit mit der Idee des *logos* die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Denken als den zwei Erkenntnisquellen ein. Der *logos* ist nicht mehr Stoff, sondern Auslegung bzw. Sinn, der sich in allem Seienden manifestiert. Er bezeichnet zugleich ein Denken, das in der Mannigfaltigkeit des Seienden das *Eine* (letzte Prinzip) der Weltordnung zu erfassen sucht und den Schein der Sinne hinter sich lässt, der in der Erkenntnis die Fiktion der Stabilität der Dinge erzeugt.

Im Zusammenhang mit dem Wesen der Erkenntnis geht es also immer schon um die Frage, *wie* uns die Welt gegeben ist und *ob* wir sie überhaupt zu erkennen vermögen. Auch wenn die Problemgeschichte des Erkenntnisbegriffs komplex ist und auch wenn wir sie in diesem kurzen Abriss nicht zu überschauen vermögen wird – so denken wir – einsichtig, worum es aus philosophischer Sicht im Zusammenhang mit der Erkenntnis geht: Der Erkenntnisbegriff zielt in letzter Konsequenz auf einen Prozess ab, der uns die Welt einsichtig macht und an dessen Ende ein Wissen darüber vorliegt, wie sie tatsächlich beschaffen ist. Ein Zusammenspiel aus Sinneserfahrung, Hervorhebung, Begriffsbildung, Benennung, Schlussfolgerung, Ordnung, Überzeugung, Begründung und Wahrheit. Die Frage, die uns nun umtreibt, lautet daher: Auf welche Weise, wenn überhaupt, spielen Gefühle in diesem Prozess eine Rolle und auf welche Weise, wenn überhaupt, sind sie eine konstitutive Größe für Wissen?