

Studien zur Soziologie- und Politikwissenschaft

Herausgegeben von:

Ilse Dröge-Modelmog, Gerhard Kraiker, Stefan Müller-Doohm

Die editorischen Absichten des Publikationsprogramms orientieren sich an der Tradition einer historisch kritischen Gesellschaftstheorie sowie methodisch reflektierten Sozialforschung.

Die sozialwissenschaftlichen Voraussetzungen für Erkenntnisse über den Zustand und die Zukunft moderner Gesellschaften sind nach Auffassung der Herausgeber

- historische Analysen über die Geschichtlichkeit sozio-ökonomischer, politischer und kultureller Verhältnisse sowie kollektiver Weltbilder,*
- empirische Analysen über reale Arbeits- und Lebensbedingungen,*
- theoretisch-begriffliche Analysen sozialen Handelns.*

In der Reihe sollen Texte zu unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen Positionen, kontroverse Interpretationsversuche und Studien mit neuen methodischen Untersuchungsverfahren erscheinen.

Isabell Stamm

Zwischen Neurobiologie und Sozialethik

Zum soziologischen Gehalt von Gefühlen in den
Werken von Jürgen Habermas und Antonio Damasio



BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

BIS-Verlag Oldenburg, 2007

Verlag/Druck/Vertrieb

BIS-Verlag
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Postfach 25 41, 26015 Oldenburg
Tel.: 0441/798 2261, Telefax: 0441/798 4040
E-mail: bisverlag@uni-oldenburg.de
Internet: www.ibit.uni-oldenburg.de

ISBN 978-3-8142-2071-0

Liebe | sehnsuchtsvoll | tolerant | verliebt | Anteilnahme | Mitleid | Ekel
| Vertrauen | Überraschung | begeistert | faszinierend | interessiert |
respektvoll | stimulierend | Zufriedenheit | beruhigt | entspannt | gelöst
| befriedigt | gelassen | wohl fühlend | Freude | munter | selbstsicher |
unbefangen | Glücksgefühl | Lebenskraft | Tatendrang | Wut | ärgerlich
| brutal | gehässig | Antipathie | Hass | Zorn | Furcht | eingeengt | Ehre |
zurückgewiesen | Bedrohung | Horror | Schock | Zorn | Furcht | betrübt
| eingeengt | ratlos | verlassen | bedrückt | Enthaltbarkeit | einsam |
Reue | scheu | Ängstlichkeit | aufgewühlt | kribbelig | spannungsgeladen
| angespannt | unruhig | verzweifelt | Glück | Freundschaft | Hoffnung |
Widerwillen | Scham | Verachtung | Schuldgefühl | Enttäuschung | Neid
| Stolz | Verbundenheit | Minderwertigkeitsgefühl | Traurigkeit | Frust |
vortäuschen | Rechtgläubigkeit | schmerzlich | berührt | anstauen | Geiz
| ausleben | unterdrücken | verbergen | Wallung | Wechselbad | Sorge
| Überschwang | erotisch | Leidenschaft | sich belustigen | Entsetzen |
Verwunderung | Erstaunen | Zuneigung | Verlegenheit | Heimatgefühl |
Ehrgefühl | Pflichtbewusstsein | spirituell | Langeweile | Ehrfurcht
| Gemeinschaftsgefühl | Bitterkeit | Depression | Ehrgeiz | Staunen |
Eifer | entschlossen | erleichtert | bedrückt | Ernst | erschöpft
| Beschuldigung | Gier | gleichgültig | Groll | Gruseln | Kummer | Lust |
Melancholie | Selbstlosigkeit | Mut | Schwermut | Selbstmitleid | Spaß
| verloren | intensiv | Muttergefühle | Verzweiflung | Würde |
Wohlergehen | Gleichmut | Achtsamkeit | Affekt | Verdrießlichkeit |
Dankbarkeit | gut | schlecht | müde | gelassen | ausgelaugt | Höflichkeit
| fit | zufrieden | unruhig | glücklich | gekränkt | geschmeichelt | peinlich
| amüsiert | beobachtet | angezogen | sympathisch | Patriotismus |
Reisefieber | unkontrolliert | trotzig | Solidarität | fromm |
Zusammengehörigkeitsgefühl | kühn | Unlust | Gemeinschaftssinn |
schmollen | Einfühlungsvermögen | Neugier | Selbstbeherrschung
| Enthusiasmus | optimistisch | lustig | Toleranz | Geborgenheit |
Zuneigung | Sorgen | Hilflosigkeit | hysterisch | Misstrauen | fröhlich
| Annehmlichkeit | Seelenqual | Erleichterung | Heiterkeit | Trübsinn |
abergläubisch | Klage | Erheiterung | verlegen | Witz | Schönheit
| Hässlichkeit | verspottet | Feigheit | Übermut | Vorsicht |
Wunschlosigkeit | Sатtheit | Demut | Bescheidenheit | Wärme
| Freundschaft | Feindschaft | Geselligkeit | Ungeselligkeit | übellaunig |
sonniges Gemüt | Wohlwollen | Undankbarkeit | Rache | Schmeichelei
| Gerechtigkeitssinn | Pflichtvergessenheit | Missbilligung | erschrocken

Danksagung	9
Vorwort	11
1 Die Gefühlsproblematik in der Soziologie	15
2 Eine soziologische Theorie und ihre Verarbeitung der Gefühle: Jürgen Habermas	27
2.1 Das Habermassche Menschenbild	32
2.1.1 Zurechnungsfähige Subjekte	32
2.1.2 Sprachfähigkeit	34
2.1.3 Handlungsfähigkeit	36
2.1.4 Gefühle als Bedürfnisinterpretationen	38
2.2 Das Konzept kommunikativen Handelns	41
2.3 Soziale Evolution – Die Entstehung moralischer Gefühle	51
2.3.1 Stammesgesellschaften	56
2.3.2 Traditionale, staatlich organisierte Gesellschaften	58
2.3.3 Moderne Gesellschaften	62
2.4 Diskurse und Diskursethik	70
2.5 Fazit: Gefühle eine soziologische Kategorie?	79
3 Exkurs: Die Willensfreiheitdebatte – Ein interdisziplinäres Problem?	89
4 Grundrisse einer neurologischen Theorie der Gefühle: Antonio Damasio	101
4.1 Einige Fallgeschichten	104
4.2 Das Konzept von Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein	108
4.2.1 Auf der Bühne des Körpers – Emotionen	110
4.2.2 Auf der Bühne des Geistes – Gefühle	115
4.2.3 Auf der Bühne des Geistes – Bewusstsein	120
4.3 Evolution bei Antonio Damasio	126
4.3.1 Die natürlichen Homöostase und der Zusammenhang zwischen Fühlen und Entscheiden	128
4.3.2 Die soziale Homöostase und die Entstehung moralischer Gefühle	134
4.4 Medizinische, gesellschaftliche und ethische Konsequenzen	139
4.5 Fazit: Gefühle eine soziologische Kategorie?	145

5	Verbindungslinien und Spannungsfelder zweier Perspektiven	153
5.1	Noch einmal – die Fallgeschichte von Elliot	156
5.2	Die Evolution der Grundlagen soziokultureller Lebensformen	160
5.2.1	Bewusstsein vor Sprache – Sprache vor Bewusstsein	161
5.2.2	Der Mechanismus der sozialen Evolution	169
5.3	Gefühle zwischen Neurobiologie und Sozialethik	175
	Literaturverzeichnis	183

Danksagung

Es ist mir ein besonderes Anliegen, an dieser Stelle einige Worte des Dankes auszudrücken. Für die umfassende, direkte und sehr konstruktive Betreuung möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Stefan Müller-Doohm und Herrn Prof. Dr. Gerd Vonderach bedanken. Beide haben mich darin unterstützt, meiner wissenschaftlichen Neugier zu folgen und dieses umfangreiche sowie interdisziplinäre Thema zu bearbeiten. Ich danke Herrn Prof. Dr. Stefan Müller-Doohm sehr herzlich für das Vertrauen, das er in mich gesetzt hat, für seine Heranführung an das Werk von Jürgen Habermas sowie für die Sensibilisierung für jene Obstakel, die eine interdisziplinäre Analyse von Gefühlen überwinden muss. Er hat nicht nur diese Analyse, sondern meine wissenschaftliche Entwicklung mit großem Interesse begleitet und mich mit konstruktiver Kritik unterstützt und motiviert. Mein Dank gilt ihm insbesondere auch für die Möglichkeit der Publikation. Ich danke Herrn Prof. Dr. Gerd Vonderach für unzählige Literaturhinweise, die fruchtbare Beurteilung meiner Zwischenergebnisse und insbesondere für den Hinweis auf eine mögliche Verbindung meiner Analyse zu dem Werk von Lew Wygotski. Herzlichen Dank gebührt ihm nicht nur für die aufmerksame Betreuung dieser Arbeit, sondern für die kontinuierliche Förderung, die mir in den letzten Jahren zu Teil wurde. Meine Arbeit erhält bemerkenswerte Einflüsse davon, dass ich die Chance hatte, diese innerhalb zwei sehr unterschiedlichen soziologischen Kolloquien zu präsentieren und einem kritischen Publikum auszusetzen. Für diese Gelegenheit sowie für die Beiträge und Anmerkungen zu dieser Arbeit vielen Dank. Danken möchte ich auch Frau Prof. Dr. Verena Mayer, deren Vortrag über die „Rationalität der Gefühle“ sowie ihre Literaturhinweise diese Arbeit sehr bereichert haben. Nicht zuletzt möchte ich mich bei meinen Freunden und meiner Familie für ihre Geduld, das mehrfache Korrekturlesen sowie ihre Ermutigungen bedanken.

New York im Frühjahr 2007

Isabell Stamm

Vorwort

Was dieses Buch einer jungen Sozialwissenschaftlerin so lesenswert macht, ist der riskante, aber im Ergebnis absolut überzeugende Versuch, zwei ganz gegensätzliche Theoriekonzepte zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft in einer vergleichenden Perspektive darzustellen. Die Autorin geht der Frage nach, ob es wissenschaftlich überzeugende Ansätze für eine Soziologie der Gefühle gibt. In der Perspektive dieser ebenso interessanten wie aktuellen Problemstellung sichtet sie zwei Paradigmen, die bisher noch nicht einer vergleichenden Betrachtung unterzogen wurden. Insofern ist es eine Pionierarbeit, wenn auf den folgenden Seiten das wegweisende Werk von Jürgen Habermas (*1929), mit der neurologischen Gefühlstheorie des gebürtigen Portugiesen, in den USA lehrenden Neurowissenschaftlers Antonio R. Damasio (*1944) in Beziehung setzt. Allein die sorgfältige Rekonstruktion dieser beiden, auf den ersten Blick ganz heterogenen Konzepte – hier der Gegenstand Gesellschaft, dort der Gegenstand Natur – lohnt die Lektüre dieses Buches. Die Kapitel über Habermas und Damasio können getrost auch als verständlich geschriebene Einführungen in das Werk der beiden Denker mit Gewinn gelesen werden. Darüber hinaus bietet das Buch Begründungen für die Notwendigkeit, eine Soziologie der Gefühle zu entwickeln.

Wer, wie die Autorin, den Boden für eine solche Soziologie der Gefühle bereiten will, muss sich Rechenschaft darüber geben, was im Kontext der Sozialtheorie und Sozialforschung bereits auf diesem Gebiet geleistet wurde. Zwar gibt es, so stellt die Autorin fest, durchaus Versuche, Emotionen soziologisch zu erklären und zu verstehen. Aber auch wenn man auf die Klassiker wie Max Weber, Emile Durkheim und George Herbert Mead zurückgreift, kommt man nicht umhin, die Defizite zu konstatieren, die Isabell Stamm herausarbeitet. Sie macht deutlich, dass die Analyse der Bedeutung der Gefühle beim Handeln der Menschen ein Desiderat ist. Natürlich steht dieses Buch keineswegs am Anfang, Emotionen soziologisch zu betrachten; immer steht der Forscher auf den Schultern vorausgegangener Forschergenerationen. So auch in diesem Fall. Aus diesem Grund wird hier gezeigt, aus welchen unterschiedlichen Richtungen Versuche etwa von Helena Flam, Jürgen Gerhards, Erving Goffman unternommen wurden, eine Soziologie der Gefühle zu entwickeln. Die Autorin schreibt: Der Erfolg der Soziologie der

Emotionen ist in einer Sensibilisierung für Gefühle zu sehen, ebenso wie in einer immer breiteren wissenschaftlichen Anerkennung dieser.

Es gibt eine die gesamte Studie durchziehende Prämisse: Die Autorin will dazu beitragen, die schlichte Dichotomie von kultivierter Natur und naturbedingter Kultur zu überwinden. Sie kann in der Tat zeigen, wie Sozialtheoretiker und Naturwissenschaftler wechselseitig voneinander lernen können.

Mit dem umfangreichen Werk von Habermas, der Architektonik seiner Sozialtheorie ist die Autorin bestens vertraut. Ihr gelingt es, genau die Schneise in die Kommunikationstheorie zu schlagen, die es erlaubt, die Kategorie der Gefühle freizulegen. Zu diesem Zweck behandelt sie die Theorie der Ich-Entwicklung als ein System von Abgrenzungen, ferner den zentralen Stellenwert der Sprachfähigkeit, die Kompetenztheorie, die Evolutionstheorie und die Diskursethik. Während Habermas Gefühle einerseits als Bedürfnisinterpretation zu fassen versucht, bettet er sie andererseits in sein Lebensweltkonzept ein. Gefühle, verstanden als „intentionale Erlebnisse“, gehören der subjektiven Welt, den expressiven Sprechakten an und unterliegen dem Geltungsgrund der Wahrhaftigkeit. Als einziger Geltungsanspruch ist die Wahrhaftigkeit nicht durch Argumente einzulösen. Der Sprecher kann nur in der Konsequenz seiner Handlung zeigen, dass er das Gesagte wirklich gemeint hat.

Die Autorin versäumt es keineswegs, den Stellenwert der Emotion im Kontext der Theorie evolutionärer Stufen zu prüfen, wie sie Habermas auf der Basis von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg sowie Karl Marx entwickelt hat. So kann Isabell Stamm zeigen, dass es in der Habermasschen Theorie ein Konzept moralischer Gefühle gibt, die zwar subjektiv sind, aber einen intersubjektiven und kognitiven Grund haben. Sie konstatiert bei Habermas einen schwachen Kognitivismus und einen naturalistischen Kern. Gefühle sind einerseits ein Bestandteil der Subjekte, ihrer Wahrnehmungen und Bedürfnisinterpretationen sowie ihrer Lebenswelt. Andererseits ist die Wahrhaftigkeit von Expressionen nicht diskursfähig. Doch tragen sie, so schlussfolgert die Autorin, durch ihren transzendentalen Charakter zur Anerkennung von Argumenten bei.

Eine besondere Bereicherung des Buches ist der Exkurs über die Debatte zur Willensfreiheit. Sie stellt die zentralen Argumente von Gerhard Roth und Wolf Singer einerseits sowie Habermas andererseits gegenüber. Dieser fiktive Dialog ist eine kleine Meisterleistung in der Darstellungsweise.

Die Ausführungen zur Debatte über Willensfreiheit schlagen eine Brücke zum zweiten Hauptteil des Buches. Er gilt der Einführung in die neurologische Gefühlstheorie von Antonio Damasio. Die Autorin bezieht sich auf die bislang erschienenen drei Hauptwerke des Emotionsforschers. Er ist deshalb für die Fragestellung von besonderem Interesse, weil er der anthropologischen Grundfrage nachgeht, sich gleichermaßen mit sozialen und phänomenologischen Aspekten von Gefühlen befasst. Für Damasio sind Emotionen körperlich bedingte Reaktionen, während sich Gefühle mit dem Geist bilden, die beide aber untrennbar miteinander zusammenhängen und durch Fühlen im Denken zugänglich sind. Emotionen sind höchst effektive Mittel zur Orientierung des Organismus in der Umwelt. Geist definiert Damasio, so zeigt Isabell Stamm, als Prozess, der eine Interaktion zwischen Gehirn und Körper ermöglicht. Denken vollzieht sich in Bildern im Sinne neuronaler Informationen über konkrete Objekte und Symbole. Dieses Denken in Bildern gilt als Grundlage für den Übergang von Verhalten zu Handeln.

Nach dieser begrifflichen Klärung stellt die Autorin die Konzepte des Bewusstseins, der Evolution und der Moralität dar. Für Isabell Stamm sind die Forschungen von Damasio deshalb von Interesse, weil sie die These einer Wechselwirkung zwischen Kultur und Natur stützen: Gefühle sind leiblich vermittelte Bewusstseinszustände, in den sich die sinnhaften Deutungen der erlebten sozialen Wirklichkeit dokumentieren. Gefühle sind wertgebundene Formen der Weltaneignung, die sozialisatorisch erworben werden und typischerweise mit kulturellen Deutungsmustern variieren.

Die analogen Einseitigkeiten, die die Autorin in den evolutionstheoretischen Ansätzen von Habermas und Damasio feststellt, versucht sie durch entwicklungspsychologische Überlegungen aus dem grundlegenden Werk Sprechen und Denken von L. S. Wygotski gedankenexperimentell auszugleichen. Sie konstatiert eine Vernachlässigung der Sprache bei Damasio und eine Vernachlässigung von Denken und Fühlen eines einzelnen Akteurs bei Habermas. Um diese Defizite zum Ausgleich zu bringen, bringt sie diese beiden Theoretiker gleichsam in ein fiktives Streitgespräch. Zu welchem Ergebnis dieser Diskurs führt, mag der Leser durch eigene Lektüre herausfinden. Sich auf das Buch einzulassen, sei ihm dringend geraten.

Stefan Müller-Doohm

1 Die Gefühlsproblematik in der Soziologie

In welchem Verhältnis stehen Natur und Kultur? – Mit jener Frage ist die Soziologie seit ihrem Entstehen in mehr als nur einer Beziehung unweigerlich verbunden. Als wissenschaftliche Disziplin ist sie Produkt der modernen Industrie- und Massengesellschaft und als solche Teil der fortschreitenden Naturerkenntnis und -bearbeitung. Das frühe soziologische Denken suchte Antworten auf Fragen nach der gesellschaftlichen Entwicklung, der Entstehung des Kapitalismus sowie nach der sozialen Ordnung. Das evolutionäre Erbe als Bedingung der „*menschlichen Natur*“ wurde dabei in die Analyse der Kulturentwicklung integriert. (vgl. DGS-Nachrichten, S. 71) Die Verschiedenheit beider Untersuchungsgegenstände zeigte jedoch, dass die objektive Naturerkenntnis nicht einfach auf die Kultur übertragen werden konnte. Mit zunehmender Fokussierung auf die Überwindung der „*unzivilisierten*“ Natur des Menschen ebenso wie auf die „*rohe*“, äußere Natur entfernte sich die Soziologie auf theoretischer wie auf methodischer Ebene von den Naturwissenschaften.

Diese Distanz der Disziplinen blieb nicht ohne Konsequenzen für jene Phänomene, die sich im Grenzbereich zwischen Natur und Kultur bewegen. So waren beispielsweise die Grundannahmen der Soziologie über die Veränderbarkeit intellektueller und psychischer Strukturierungen im Prozess der Sozialisation zeitweise von einem starken Konstruktivismus geprägt, welcher von allen naturalen Bedingungen absehen wollte. (vgl. DGS-Nachrichten 2006, S. 71) Nichtsdestotrotz erfuhr das anthropologische Fundament kognitiver Strukturen bereits früh Anerkennung innerhalb der Soziologie. Anders hingegen verhielt es sich mit der Diskussion um Gefühle bzw. Emotionen und der Frage, ob diese überhaupt eine ernst zu nehmende soziologische Einflussgröße seien. Im Diskurs über die „Rationalität“, dem großen Leitmotiv der Soziologie als wissenschaftliche Disziplin, wurde Emotionalität zeitweise höchstens noch als Störgröße wahrgenommen. Barbalet merkt an, dass hier ironischer Weise eine Kategorie unbeachtet bleibe, die das Potential in sich trage, die unrealistischen Annahmen und unwirklichen heuristischen Vorgaben eines selbstbewussten, entscheidungstreffenden Akteurs zu überwinden. (vgl. Barbalet 2001, S. 11) Doch dem „*homo oeconomicus*“ folgte

zunächst der „homo sociologicus“, bevor der „emotional man“ (Helena Flam) Eingang in die Diskussionen finden konnte.

Dass Emotionen und Gefühle Grundbestandteile sozialen Lebens sind, wird von den wenigsten Vorläufern des soziologischen Denkens verhehlt. Beispiele hierfür finden sich in Adam Smith „Theory of Moral Sentiments“ (vgl. Smith 1982, Barbalet 2001, S.12) ebenso wie in Alexis Tocquevilles Beschreibung „Über die Demokratie in Amerika“. Die klassischen soziologischen Theorien machten Gefühle auf ihre ganz eigene Art zum Gegenstand ihrer Untersuchung und räumten ihnen einen mehr oder weniger prominenten Stellenwert ein. (vgl. Neckel 2006, S. 125) Paretos materiales Forschungsprogramm zielt darauf, die gesellschaftlichen Bedingungen und Funktionen von Gefühlen in historisch-vergleichender Perspektive einer soziologischen Untersuchung zu unterziehen. Aus der Rezeption ethnologischer Studien entwickelte er ein Verständnis von Gefühlen, in dem kognitive Elemente einen herausragenden Platz einnehmen, d.h. Sinnbezüge als konstitutiv für den jeweiligen Handlungsablauf angesehen werden. (vgl. Bach 2003, S. 100 f.) Pareto versucht nun aus diesen vorreflexiven soziomentalen Sinnstrukturen und Deutungsmustern abstrakte Konzepte oder Prinzipien abzuleiten, die er unter dem Begriff der Residuen einführt. (vgl. Tritt 1991, S. 46) Mit ihrer Hilfe sollen äußere Manifestationen von kollektiven Gefühlen typologisch erfasst und so als eigenständige soziokulturelle Mechanismen des gesellschaftlichen Handelns aufgedeckt werden.

Emil Durkheim wendet sich in seinem Werk dem Verhältnis von Sozialem und Emotionalem zu. In seiner klassischen Studie „Der Selbstmord“ (1973) sieht er Emotionen als psychisches Anschlussstück an sozial-strukturelle Bedingungen und skizziert damit eine soziologische Bestimmung von Emotionen. (vgl. Alexander 1988, Gerhards 1988b, S. 187) In seinen wissens- und religionssoziologischen Arbeiten dagegen dreht er die Perspektive um und untersucht, auf welche Weise Soziales durch Emotionales konstituiert wird. Hier versteht er Gefühle als eine basale Kategorie der Wahrnehmung und damit als Element einer fundamentalen Weltaneignung. (vgl. Gerhards 1988a, Neckel 2006, S. 124) Er arbeitet den rituellen Gehalt von Emotionen sowie die emotionale Bedeutsamkeit von Ritualen heraus und versucht auf diese Weise die Opposition zwischen Profanem und Sakralem zu erklären. Zugleich thematisiert er die emotionale Basis von Solidarität und Konflikt. (vgl. Vesters 1991, S. 12)

Eine sehr ausgeprägte soziologische Gefühlsanalyse findet sich in den Arbeiten Georg Simmels, weshalb er oft als erster Emotionssoziologe bezeichnet wird. (vgl. Nedelmann 2003, S. 136, Flam 1999, S. 180, Gerhards 1986, S. 903) Simmel versteht Soziologie nicht als Theorie der Gesellschaft, sondern als Analyse von sozialen Wechselwirkungen und Vergesellschaftung (vgl. Simmel 1992). Das individuelle Handeln und Erleben ist kontinuierlich miteinander verkettet, wobei diese Verkettung für Simmel hauptsächlich ein emotionaler Prozess ist. (vgl. Neckel 2006, S. 125) Ohne die Konstanz aufeinander bezogener „sozialer Gefühle“ (Simmel 1985, S. 255) könnte sich die konkrete Erfahrung einer geteilten Sozialität im Bewusstsein der Individuen gar nicht niederschlagen. Mit Georg Simmel werden zum ersten Mal Gefühle im Zusammenhang mit den sozialen Formen alltäglicher Interaktionen thematisiert. Repräsentativ hierfür sind Simmels Essays über Scham (1983a), Dankbarkeit (1983b) und Liebe (1985), die einige emotionssoziologische Ansatzpunkte bezüglich des phänomenologischen Erlebens von Gefühlen erlauben. Für den modernen Lebensstil prognostiziert Simmel eine „Abflachung des Gefühlslebens“ (Simmel 1999, S. 595) als Folge der Geldwirtschaft.

Bei Max Weber lassen sich Emotionen sowohl als Teil der rationalistischen Bias seiner Grundbegriffe verstehen, als auch als wesentliches Element im Prozess der Rationalisierung. (vgl. Gerhards 1988b) Seine religionssoziologischen Untersuchungen verdeutlichen Weber den emotionalen Charakter der Religiosität, ebenso wie die kulturell unterschiedlichen Codierungen von Affekten. (vgl. z. B. Weber 1988c, S. 134) Er entwickelt die These, dass Emotionen und Affekte – Begriffe, die er zur Beschreibung großer Erregtheit verwendet – im historischen Verlauf rational temperiert werden. (vgl. Weber 1988a, S.4) Sie bleiben als Gefühlseregungen erhalten, die nur gelegentlich auftreten und den rationalen Charakter der Lebensführung keineswegs beeinträchtigen. (vgl. Weber 1988b, S. 147) Als Beispiele hierfür können das Ehrgefühl, (z. B. Weber 1925, S. 657) das Rechtsgefühl (z. B. Weber 1925, S. 402) sowie das Pflichtgefühl (z. B. Weber 1925, S. 16) gesehen werden. Er kommt zu dem Schluss, dass soziales Handeln dann „*affektiv, insbesondere emotional*“ (Weber 1925, S. 12) bestimmt ist, wenn es an aktuellen Bedürfnissen ausgerichtet ist. Hingegen ist soziales Handeln „*wertrational*“ wenn es sich an Überzeugungen, von dem, was Pflicht, Würde, Schönheit etc. darstellt, orientiert. Insgesamt erscheint ihm affektuelles Handeln als weniger rational und methodisch unzugänglicher als wertrationales Handeln.

Barbalet stellt die These auf, dass die Interpretation des Weberschen Werkes als Rationalität versus Emotionalität und ihre vielfache Bearbeitung der Grund dafür sei, dass im Anschluss eine fast vierzig Jahre andauernde Periode folgte, in der Gefühle fast gänzlich aus der Soziologie verschwanden. (vgl. Barbalet 2001, S. 13) Die verschiedenen soziologischen Paradigmen dieser Zeit, angefangen vom Funktionalismus, über den symbolischen Interaktionismus bis hin zu Rational Choice, haben vor allem der kognitiven Basis des sozialen Handelns und der damit verbundenen „Rationalität“ einen Vorrang eingeräumt. Talcott Parsons beispielsweise formuliert die Vermutung, dass Gefühle zusammen mit Intelligenz und Einfluss Austauschmedien im Handlungssystem seien. Ihre Bedeutung liege in der Motivation und Selektion von Handlungen in modernen Gesellschaften. (vgl. Baecker 2004) Dabei geht es insbesondere um die personale symbolische Organisation von Gefühlen und damit von emotionaler Handlungskompetenz. (Staubmann 1995, S. 153) Im strukturfunktionalistischen Bezugsrahmen werden Affekte dann zwar zu einem der drei grundlegenden Orientierungsmodi (neben Kognition und Evaluation), doch emotionale Expressionen werden auf bestimmte Erfahrungsbereiche wie die Familie oder Freunde beschränkt. (vgl. Barbalet 2001, S. 17) Und auch die wenigen Ausführungen Meads zur emotionalen Seite unserer Handlungen lassen Emotionalität als einen defizitären Handlungsbereich erscheinen. Rationalität bei Mead bedeutet, dass die in anderen von uns ausgelöste Reaktion ebenso in uns selbst ausgelöst wird. Der emotionale Teil unserer Handlung erfüllt diese Rationalitätsbedingung nicht, da dieser in uns nicht unmittelbar die gleiche Reaktion auslösen kann wie bei einem anderen. (vgl. Vester 1991, S. 12) Näher mit Gefühlen befasst haben sich in dieser Zeit empirische Studien und Experimente. Anzuführen ist hier insbesondere C. Wright Mills mit seiner Studie „White Collar“, in der er Emotionen als Erscheinungen in spätkapitalistischen Gesellschaften beschreibt: *„They sell by the week or month their smiles and their kindly gestures, and they must practice the prompt repression of resentment and aggression. For these intimate traits are of commercial relevance and required for the more efficient and profitable distribution of goods and service.“* (Mills 1956, S. XVII)

Einen Grund für die plötzliche „Wiedergeburt“ der Gefühle in der Soziologie zu Beginn der 70er Jahre suchen einige in den zahlreichen sozialen Bewegungen, wie etwa der Emanzipation oder der Umweltbewegung. Andere sehen die Soziologie beeinflusst durch ihre Nachbarwissenschaften, wie etwa die Psychologie, Anthropologie oder Philosophie, die von der Welle der

Emotionen bereits früher erfasst wurden. (vgl. Vester 1991, S. 13) Schließlich gibt es noch jene, die bekräftigen, dass in dieser Zeit eine, unabhängig voneinander entstehende, kritische Menge an Material veröffentlicht wurde, die die Diskussion über Gefühle wieder entfachte. (vgl. Barbalet 2001, S. 20) Zu nennen ist hier insbesondere das Buch „Conflict Sociology“ (1975) von Randall Collins, der mittels „ritueller Interaktionsketten“ die Entstehung von Eliten aus deren Kontrollmacht über kollektive Emotionen zu erklären versucht. (vgl. Neckel 2006, S. 129) Teil jener kritischen Menge ist zudem Norbert Elias „Prozess der Zivilisation“, das im Jahr 1976 als Taschenbuch erschien und breite Beachtung fand. Elias beschreibt anhand einer groß angelegten Untersuchung der Benimmbücher der Neuzeit das Vorrücken der Scham- und Peinlichkeitsgrenzen. Er entwickelt die These, dass die Veränderung des menschlichen Verhaltens, der Empfindungen und Affekte als Teil einer langfristigen Umwandlung äußerer in innere Zwänge zu begreifen ist. (vgl. Korte 2003, S. 325) Er geht davon aus, dass natürliche Impulse beim Menschen durch kulturell erlernte Verhaltensmuster überformt werden. (vgl. Neckel 2006, S. 128) Elias differenziert zwischen Emotionen und Gefühlen, um ihre unterschiedlichen Komponenten zu verdeutlichen. Dabei versteht er Gefühle als Ausdruck der „inneren Regung“, während die Emotionen neben diesem physiologischen Antrieb zusätzlich um erlernte Verhaltensmuster und eine innere Wahrnehmung ergänzt werden. (vgl. Elias 1987) Schließlich sollten in dieser Reihe die Arbeiten von Erving Goffmann nicht vernachlässigt werden, die erst Ende der siebziger Jahre, nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes „Rahmenanalyse“ (1977), größere Beachtung fanden. (vgl. Hettlage 2003, S. 191) Goffmann setzte sich in besonderem Maße mit den emotionalen Störungen sozialer Interaktionen auseinander. (vgl. Barbalet 2001) Mit einem „mikroskopischen Blick“ analysiert er die Präsentationsformen von Individuen in sozialen Situationen. Seine Konzentration auf das „*impression management*“ (Goffmann 1985, S. 208 ff.) lässt Gefühle selbst als etwas Künstliches und vollständig Kontrollierbares erscheinen. So kann ein Akteur seine Scham und Verlegenheit unterdrücken und stattdessen Gelassenheit demonstrieren. (vgl. Goffmann 1986, S. 121) Einerseits beleuchtet Goffmann damit erstmals die konstruktive Seite der Gefühle, andererseits engt er sein Blickfeld auf die Bühne der strategischen Selbstinszenierung ein. (vgl. Neckel 2006, S. 131)

Auf Basis dieser Beiträge konnte sich nun eine breite Diskussion über Emotionen und Gefühle entfalten, die mit weiteren wichtigen Publikationen einherging. Zu nennen sind hier Theodor Kemper, „A Social Interaction Theory

of Emotions“ (1978), Arlie Hochschilds „The managed heart“ (1983) und Norman Denzins „On Understanding Emotion“ (1984). Insbesondere Hochschild zählt zu den Pionierinnen einer Soziologie der Emotionen. Wie schon C.R. Mills deckte sie in einer empirischen Vergleichsstudie der Berufsgruppen „Flugbegleiter“ und „Geldeintreiber“ auf, dass Betriebe im Dienstleistungssektor von ihren Angestellten „Emotionsarbeit“ verlangen. (vgl. Flam 1999, S. 188) Ihre These, dass in Organisationen Gefühlsregeln aus den Unternehmenszielen abgeleitet werden, fand ebenso wie ihre methodische Vorgehensweise vielfach Verwendung in anderen Publikationen auf diesem Gebiet. (z. B. Gerhards 1988c oder Dunkel 1988) Mitte der achtziger Jahre begann sich schließlich eine Soziologie der Emotionen zu institutionalisieren, was eine Reihe von Gründungen belegen: International Society of Research on Emotions (1984), Sociology of Emotions – Section of the American Association of Sociology (1986), Sociology of Emotions interest group of the British Sociological Association (1990) und Sociology of Emotions panel of the Australian Sociological Association (1992). Wie man an dieser Aufzählung unschwer erkennen kann, etablierte sich eine Soziologie der Emotionen zunächst überwiegend im englischsprachigen Raum. Noch im Jahr 1984 erklärte Niklas Luhmann jenes Gebiet zur „Forschungslücke“. (vgl. Luhmann 1984, S. 370) Mit einiger zeitlicher Verzögerung griff die deutsche Soziologie dann den Trend auf, auch wenn hier keine oder nur in geringem Maße eine Institutionalisierung erfolgte. (vgl. Flam 1999, S. 179)

Während der letzten fünfzehn Jahre blieb das Interesse an Emotionen und Gefühle in der Soziologie konstant. Die veröffentlichten Untersuchungen und theoretischen Ansätze sind dabei von einem sehr pluralistischen, gar zerstreuten Charakter. Einige Emotionssoziologen orientieren sich an einer Sozialpsychologie und stellen Fragen nach der Identität und nach der Persönlichkeit ins Zentrum ihrer Betrachtungen. Andere widmen sich der kulturellen Seite der Gefühle wie etwa der sozialen Regulation des Gefühlsausdrucks (Tritt 1991). Darüber hinaus finden sich eine Reihe von Studien und Publikationen zu speziellen Gefühlen wie von Sighard Neckel über Scham (1991 und 1993), Neid (1999) und Erfolg (2004). Die Soziologie der Emotionen stellt sich ebenso die Frage, wie soziale Ordnung möglich ist. Gefühle werden als Produkt sozialer Verhältnisse verstanden, die gleichsam eine wichtige Quelle sozialer und politischer Konflikte sind. (Honneth 1992, Scheff 1994) Auf diese Weise gelingt es, die Beziehung zwischen Gefühlen und Organisationen, (z. B. Finemann 1993, 1999) politischen Systemen, (z. B. Flam 1998, Klein/Nullmeier 1999, Nullmeier 2006) und sozialen

Strukturen im Allgemeinen zu beleuchten. (z. B. Barbalet 2001) Die Anschluss- und Ergänzungsmöglichkeiten an bestehende Theoriekonzepte bildet ein weiteres Analysefeld. Beispielsweise lenkt innerhalb der Handlungstheorien das Akteursmodell „Emotional Man“ (1990 a+b) von Helena Flam die Aufmerksamkeit auf jene Handlungsbereiche, die nicht alleine aus Zweckrationalität und Normenorientierung heraus verstanden werden können. (vgl. Schimank 1999, S. 14) Hartmut Esser und Annette Schnabel bemühen sich um die Integration der Gefühle in Rational-Choice-Ansätze (vgl. Esser 2006, Schnabel 2006) und auch in der Systemtheorie stellt man sich die Frage „Wozu Gefühle?“ (vgl. Baeker 2004, Simon 2004)

Schließlich reflektiert die Emotionssoziologie über sich selbst. Immer mehr Publikationen befassen sich mit den Wurzeln in der klassischen Soziologie, bereiten den aktuellen Forschungsstand auf und bemühen sich die Vielfalt der Beiträge und Ansätze, die sich nicht selten widersprechen, zu ordnen. (z. B. Balog 2001, Barbalet 2002, Flam 2002, Schützeichel 2006) Neckel beispielsweise unterscheidet nach dem jeweiligen Verständnis von Gefühlen in vier „Theorieschulen“ der Emotionssoziologie: Die „Strukturalisten“ sehen Gefühle in einem engen Wechselverhältnis zur sozialen Struktur. Jene Beziehung von Gefühlen und sozialer Situation ist nach den „Behavioristen“ rein kausaler Natur. Die „Konstruktivistischen“ betonen die Rolle interpretativer Akte und erlernter Regeln in der Entstehung und Darstellung der Emotionen und damit die kulturelle Seite der Gefühle, während die „Phänomenologen“ das Gefühl als Selbsterleben von Körper und Identität inmitten kultureller Beziehungen fokussieren. (vgl. Neckel 2006, S. 129 ff.) Die Hauptströmung der modernen Soziologie der Emotionen ist konstruktivistischen Charakters.

Barbalet schlägt eine Sortierung der soziologischen (und philosophischen) Ansätze nach ihrer Interpretation des Verhältnisses von Rationalität und Emotionalität vor, was es ihm ermöglichte auch klassische und nicht spezifisch emotionssoziologische Arbeiten zu inkludieren. (vgl. Barbalet 2001, S. 29 ff.) Die „konventionellen Ansätze“ sehen Rationalität und Emotionalität in einem Opponenten Verhältnis. Gefühle werden als Störfaktor identifiziert, der von Zielen und Gründen ablenkt und deshalb unvernünftig ist. Die „kritischen Ansätze“ verstehen Emotionen als motivierende Faktoren, die Subjekte mit Zielen und Motiven versorgen. „Kritisch“ sind diese Ansätze deshalb, da sie auf die Begrenztheit und Unvollkommenheit der technischen Rationalität und Vernunft hinweisen. Sie schreiben Emotionen eine unterstützende Rolle für die Rationalität zu. Die „radikalen Ansätze“ sehen Ge-

fühle und Rationalität als fließend, sie gehen vollständig ineinander auf. Barbalet führt hier insbesondere William James an, der die Vernunft als ein Gefühl definiert. (vgl. Barbalet 2001, S. 45) Ergänzt werden könnte diese Gruppe noch um solche Ansätze, die umgekehrt Gefühle per se als rein vernünftig sehen. Gefühle sind auf konstitutive Weise mit Wertungen, Urteilen oder Überzeugungen verbunden und bedürfen immer eines kognitivistisch interpretierenden Moments. Auf diese Weise könnten diese „radikalen Ansätze“ in zwei Untergruppen aufgeteilt werden, die in der Philosophie einem Non-Kognitivismus bzw. einem starken Kognitivismus entsprechen.

Diese Klassifikation einer Soziologie der Emotionen verdeutlicht die Pluralität und Kreativität der Ansätze, über die hier nur ein kleiner, nicht erschöpfender Überblick gegeben wurde. Ihnen ist gemein, dass sie sich auf einzelne, oft sehr spezielle Fragestellungen konzentrieren. Dennoch lassen sich aus den Einzelergebnissen übergreifende Thesen formulieren, wie etwa jene einer zunehmend emotionalen Vergesellschaftung oder eines neuen sozialen Imperativs öffentlicher Glücksgefühle. Emotionssoziologen erkennen einen bereits über zehn Jahre andauernden und sich immer weiter verstärkenden Trend: Die individualisierten Menschen kehren zu kollektiven, emotionalen Momenten und Ritualen in der Hoffnung zurück, dass diese nicht nur ihr individuelles, ängstliches Leiden mildern können, sondern ein Sicherheits- und Solidaritätsgefühl wieder gewonnen werden kann. (vgl. Flam 2006, S. 217) Der Erfolg der Soziologie der Emotionen ist in einer Sensibilisierung für Gefühle zu sehen, ebenso wie in einer immer breiteren wissenschaftlichen Anerkennung dieser.

Jedoch verdeutlicht die Klassifikation der Soziologie der Emotionen ebenso ihre Probleme und Schwachstellen. Es herrscht keine Einigkeit über die grundlegendsten Fragen: Was sind eigentlich Emotionen und Gefühle? Wie können einzelne Ausprägungen voneinander unterschieden werden? Sollten Emotionen, Gefühle und Affekte synonym verwandt werden? Sollten wir von einer Soziologie der Emotionen oder einer Soziologie der Gefühle sprechen? Schützeichel mahnt an, dass in vielen Publikationen nach wie vor eine eher alltägliche Auffassung von Emotionen und Emotionalität verwandt wird. Eine Auffassung, mit der man eigentlich weder zu einer treffenderen Analyse sozialer Prozesse gelangen, noch in eine fruchtbare wissenschaftliche Auseinandersetzung eintreten könne. (vgl. Schützeichel 2006, S. 11) Ebenso steht der Versuch noch aus, die einzelnen Teile einer Geschichts-, Handlungs- oder Organisationstheorie der Gefühle zu synthetisieren. (vgl.

Flam 1999, S. 180) Bei Betrachtung des gegenwärtigen Forschungsstandes scheint ein übergreifender analytischer Begriffs- und Theorierahmen notwendig, der Gefühle im theoretischen Kern der Soziologie verankert. (vgl. Schützeichel 2006, S. 11) Es gilt, Gefühle in ihren Bestandteilen zu verstehen und in ein theoretisches Rahmengerüst zu integrieren. Die Einführung der Gefühle als soziologische Kategorie müsste eine Prüfung der bestehenden Grundkonzepte wie etwa „Handlung“, „Rationalität“, „Sinn“ oder „Entscheidung“ einschließen. Vielleicht sind es gerade jene Schwächen und noch nicht gelösten Herausforderungen einer Soziologie der Emotionen, die sie zu einer speziellen Soziologie werden lässt, statt Gefühle als soziologische Grundkategorie zu etablieren. Nirgendwo, auch nicht in den USA oder in Großbritannien, wird eine „Soziologie der Emotionen“ als ein neuer theoretischer Ansatz vorgestellt. Doch es ist ihr Verdienst, dass Gefühle in der Soziologie längst einen Raum gefunden haben und nicht mehr als randständiges Phänomen bezeichnet werden können.

Damit vollzieht sich nun auch in der Soziologie, was man in Anlehnung an die linguistische Wende als „emotional turn“ bezeichnet. (vgl. Vester 2006, S. 240) Wesentlich ausgeprägter ist jedoch die Hinwendung zu Gefühlen als Untersuchungsgegenstand in anderen wissenschaftlichen Disziplinen wie etwa der Philosophie, Psychologie oder Anthropologie. (vgl. Hartmann 2005, S. 17, Schützeichel 2006, S. 7) Als fast schon spektakulär kann der Erfolg neurowissenschaftlicher Gefühlstheorien bezeichnet werden. Die Ansätze von Hirnforschern wie Antonio R. Damasio oder Gerhard Roth erregen breite wissenschaftliche Aufmerksamkeit und finden selbst in populären Medien großen Anklang. (vgl. z. B. Spiegel Nr. 39, 1.12.2003; Focus Nr. 24, 7.06.2004) Ihre ursprünglich zu medizinischen Zwecken verwendeten Methoden halten Einzug in andere Disziplinen. In den neuen wirtschaftswissenschaftlichen Forschungsrichtungen der „Neuroökonomie“ oder des „Neuromarketings“ verspricht man sich auf diese Weise empirische Aussagen über interpersonale Entscheidungsprozesse zu gewinnen. (vgl. Ahlert/Kenning 2006, S. 25) Beispielsweise wird das Gehirn der Konsumenten bei so schwierigen Fragen wie: „Trinken Sie lieber Pepsi oder Cola?“ mit Hilfe bildgebender Verfahren untersucht. Doch die trivial anmutenden Versuchsanordnungen sollen helfen zu verstehen, welchen Einfluss Emotionen, Gefühle oder Stimmungen eines Subjektes wann, wie und vor allem warum auf eine Entscheidung haben.

Der Innovationsschub der Biowissenschaften parallel zur informations- und medien-technischen Veränderung des menschlichen Zusammenlebens entfach die fast schon vergessene Debatte über das Verhältnis von Natur und Kultur unter anderen Vorzeichen neu. Dabei scheint es fast so, als ob die geistes- und sozialwissenschaftlichen Deutungen der menschlichen Lebenswelt endgültig abgedankt hätten. (vgl. DGS-Nachrichten 2006, S. 70) Die Neurowissenschaften und die Evolutionsbiologie formulieren zunehmend Ansprüche auf sozial- und geisteswissenschaftliches „Terrain“. Par excellence verdeutlicht sich dies an der Diskussion über das „Problem der Willensfreiheit“, welches in den vergangenen Jahren in Wissenschaft und Öffentlichkeit hohe Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte. Lieb gewordene Vorannahmen und Prämissen sozialwissenschaftlicher Theoriebildung werden von neurologischen Untersuchungen in Frage gestellt. Problematisch zeigt sich dabei die naturalistische Argumentationslinie einiger Neurobiologen, die ambitioniert davon ausgeht, mentale und emotionale Phänomene gänzlich als neurologische, physiologische oder biochemische Prozesse beschreiben zu können. Gerhard Roth vertritt beispielsweise die Auffassung, dass Emotionen, biochemische Prozesse mit den Hauptakteuren Dopamin, Oxytocin und Serotonin nicht nur unsere Ziele und Wünsche prägen, sondern auch letzte Entscheidungsinstanz unseres Verhaltens sind. (vgl. Roth 2003a, S. 315 f.) Es ist nicht die materiale Grundlage der Emotionen, sondern die neue Qualität, die nun die „Intentionalität“ und der „evaluative Charakter“ von Gefühlen erhalten, die in Opposition zu dem zarten Pflänzchen emotionssoziologischer Erkenntnis steht.

Das Thema „Die Natur der Gesellschaft“ des 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel zeugt davon, dass jene naturwissenschaftlichen Thesen nicht nur Interesse in der Öffentlichkeit erregen, sondern auch Debatten innerhalb der Soziologie anstoßen. Der Dialog mit Genetik und Neurobiologie rüttelt an dem starken Konstruktivismus mancher soziologischer Theorie. Doch gleichzeitig unterstützt er ein „revival“ klassischer soziologischer Annahmen, da die physiologischen Folgen der Veränderung sozialer Umweltbedingungen ebenso thematisiert werden wie die Kraft bestimmter „Prägungen“ und „Pfadabhängigkeiten“. (vgl. DGS-Nachrichten 2006, S. 71) Vor diesem Hintergrund ist davon auszugehen, dass nach neuen, anderen Mischungen wie einer „kultivierten Natur“ oder einer „naturbedingten Kultur“ gefragt wird. Dies eröffnet die Chance, eingespielte Dichotomien zwischen Natur- und Sozialwissenschaften zu verabschieden. (vgl. ebd.)

So gewinnt die in der Emotionssoziologie ausstehende Definition und Integration von Gefühlen und Emotionen eine neue Brisanz. Es geht nicht mehr nur darum, eine einheitliche, für die Soziologie schon fast untypische, Sprachregelung zu finden oder die Kompatibilität dieser mit den soziologischen Paradigmen nachzuweisen. Das Ziel ist vielmehr, ein neues Verständnis von Emotionen zu gewinnen, das weder die eine noch die andere Seite ausblendet. Es gilt zu klären, inwieweit der einvernehmlich festgestellte soziale Charakter von Gefühlen und natürliche Faktoren zusammenwirken. Dazu gehört es, ihre Bestandteile, ihre Funktion sowie Interdependenzen zu anderen Phänomenen neu zu analysieren und zwar sowohl in „sozialer“ wie auch in „natürlicher“ Hinsicht. Nur so kann sich zeigen, was „*natürlich gegeben*“ und was als „*gesellschaftlich vermittelt*“, was als „*physisch möglich*“ und was als „*ethisch zulässig*“ anzusehen ist (*ebd.*). Anders ausgedrückt, die Frage, ob Gefühle eine soziologische Kategorie sind, stellt sich nun aus zwei Perspektiven: zum einen aus den soziologischen Theoriegebäude heraus und zum anderen in Abgrenzung zu neurowissenschaftlichen Gefühlstheorien.

Die vorliegende Arbeit rückt eben diesen doppelten Aspekt der Gefühle als soziologische Kategorie in den Mittelpunkt. In einem ersten Analyseschritt gilt es herauszufinden, an welchen Stellen und inwieweit Gefühle eine Bereicherung für die Verständnisleistung von sozialem Handeln und sozialen Strukturen leisten, um im Umkehrschluss Aussagen über Gefühle selbst zu treffen. Erst wenn wir eine Vorstellung davon haben, wo Gefühle in einer soziologischen Theorie verortet werden können und vor allem welche Funktion sie dort erfüllen, lässt sich abschließend klären, ob Gefühle das Potential einer soziologischen Kategorie aufweisen. Hierfür scheint der Weg einer Synthese verschiedener emotionssoziologischer Ansätze aufgrund der dargestellten Schwächen keine wesentlich neuen Erkenntnisse liefern zu können. Viel versprechender scheint der Zugangsweg über eine Theorie, die es vermag, Handlungen und Strukturen, eine mikro- und eine makrosoziologische Ebene, eine Teilnehmer- und eine Beobachterperspektive zu verbinden. Exemplarisch wurde hier das Werk von Jürgen Habermas herausgegriffen (2). Seine Theorie des kommunikativen Handelns erfüllt alle jene Aspekte und ermöglicht darüber hinaus Rückschlüsse auf das Verhältnis von Rationalität und Emotionalität zu schließen. Zudem kann dieser erste Analyseschritt als Beitrag zu einer Soziologie der Gefühle gesehen werden, in der Habermas bislang weitgehend unbeachtet blieb. In einem zweiten Schritt werden am Beispiel der Gefühlstheorie von Antonio R. Damasio die Gren-

zen der rein biologischen Erklärbarkeit untersucht (4). Von besonderem Interesse sind dabei soziale Verflechtungen und Einflussnahmen, die den „sozialen“ Charakter der Gefühle unterstreichen. Schließlich gilt es, die so gewonnenen Antworten auf die Frage, ob Gefühle eine soziologische Kategorie sind, zu kontrastieren. Vordergründig geht es dabei nicht darum, die Vor- und Nachteile der jeweiligen Theorien herauszustellen, sondern Spannungsfelder und Verbindungslinien herauszuarbeiten (5). Dass neurowissenschaftliche und soziologische Theorien voneinander profitieren können, ist nicht selbstverständlich, wie die Willensfreiheitdebatte offenbarte. Aus diesem Grund wird die Gliederung zugunsten eines Exkurses über jenen berühmt berüchtigten Diskurs durchbrochen (3). Er soll dazu dienen, die typischen Probleme einer interdisziplinären Auseinandersetzung zu illustrieren. Insgesamt ist die zentrale Fragestellung der vorliegenden Arbeit also darin zu sehen, inwiefern Neurowissenschaften und Soziologie gemeinsam Antworten auf die Frage geben können, ob Gefühle eine soziologische Kategorie sind.

2 Eine soziologische Theorie und ihre Verarbeitung der Gefühle: Jürgen Habermas

Jürgen Habermas (*1929 in Düsseldorf) gilt als wichtigster Vertreter der zweiten Generation der Frankfurter Schule und ist zweifellos einer der international bedeutendsten Philosophen und Soziologen der Gegenwart. Seine Theorien und Beiträge, die nicht nur in der wissenschaftlichen Sphäre, sondern auch in der Öffentlichkeit rege Diskussionen stimulieren, sind vielfach preisgekrönt.

Erst jüngst erhielt Habermas den Bruno-Kreisky-Preis des Renners Institutes in Wien. Die begriffliche Trias von Öffentlichkeit, Diskurs und Vernunft bestimmen seine wissenschaftliche Arbeit und sein politisches Wirken. Er selbst bezeichnet diese als Obsession mit lebensgeschichtlichen Wurzeln. (vgl. Habermas 2004a) Insbesondere das Projekt einer kommunikationstheoretischen Erneuerung des Vernunftbegriffs tritt immer wieder in den Vordergrund. (vgl. Honneth 2003, S. 233) Bereits in seiner Habilitationsschrift „Der Strukturwandel der Öffentlichkeit“ (1962) zeigt er das Potential des Kantischen Vernunftbegriffs sowie die Bedeutsamkeit der Sprache auf und legt den Grundstein für eine Rationalisierung durch Einsicht in bessere Argumente. (vgl. Jäger/ Baltes-Schmitt 2003, S. 11) Nach einer fast zwanzigjährigen Auseinandersetzung mit der Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten eines vernunftgeleiteten Diskurses fasst Habermas seine Erkenntnisse in seinem zweibändigen Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“ (1981) zusammen. Er unternimmt den Versuch, eine Gesellschaftstheorie in ihren Grundbegriffen zu konstruieren, die Handlungs- und Systemtheorie verschränkt und die als kritische Theorie ihre normativen Maßstäbe ausweist. (vgl. Habermas 1982a, S. 7) Kern seiner Theorie ist der doppelte Dualismus von System und Lebenswelt auf der einen, sowie kommunikativem und strategisch/instrumentellem Handeln auf der anderen Seite. Habermas erarbeitet ein mehrdimensionales Konzept der Vernunft als Einheit aus kognitiv-instrumentellem Denken, moralisch-praktischer Einsicht sowie expressiv-ästhetischer Urteilskraft. (vgl. Horster 1991, S. 5) Indem er Sprache mit Vernunft verknüpft, gelangt Habermas zur kommunikativen Rationalität, jener Kompetenz des Einzelnen und der Gesellschaft als

Kommunikationsgemeinschaft aller Bürger, die eine demokratische Diskussion garantieren soll.

Von hier an schlägt sein Werk zwei miteinander verwandte Richtungen ein. Einerseits zieht er aus seinen bisherigen Erkenntnissen den Schluss, dass der diskursiv erzielte Konsens sich in Form des Rechts manifestiert und wendet sich in konsequenter Fortsetzung seiner bisherigen Arbeit dem Gebiet der Rechtsphilosophie zu. In seinem Werk „Faktizität und Geltung“ (1992) fasst er schließlich seine systematischen Studien zum demokratischen Rechtsstaat und seinen diskursiven Ansatz zusammen. (vgl. Hillmann 1994, S. 316) Sein Interesse war und ist auf die Verwirklichung einer demokratisch vernünftigen Gesellschaft gerichtet, die von mündigen und emanzipierten Bürgern gestaltet wird. Demokratie ist für Habermas der Ausdruck gesellschaftlicher Emanzipation und Bewusstwerdung, in ihr ist die Möglichkeit zur Reflexion und Kritik angelegt. (vgl. Treibel 2000, S. 51) Die Bereitschaft zur Demokratie lässt seiner Ansicht nach Diskussion und Kritik im öffentlichen Raum als Motor des politischen Fortschritts wirksam werden. Kritik soll an den Regeln des vernünftigen Gesprächs aller Bürger orientiert sein, deren Zustimmung die Voraussetzung aller politischen Entscheidungen ist. Der zweite Strang seines Werkes erhebt Kommunikation in Form des herrschaftsfreien und rational-argumentativen Dialogs zu einem ethischen Programm. Habermas formuliert eine Diskursethik, (u. a. in „Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln“ 1983 und „Erläuterungen zur Diskursethik“ 1991) die mehr und mehr den Ausweis gerechtfertigter Normen in den Mittelpunkt rückt. Dabei stellt sich für Habermas die zentrale Frage, wie die Anerkennung von Regeln als Normen durch vernünftige Diskursteilnehmer funktionieren kann.

Jürgen Habermas praktiziert in vielfacher Weise, was er theoretisch fordert: den öffentlichen Diskurs. (vgl. Blanke 2000, S. 486) Dies zeigt sich in seiner Abarbeitung an klassischen Schriften von Martin Heidegger, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim, George Herbert Mead, Talcott Parsons, Niklas Luhmann oder Jean Piaget (diese Liste ließe sich ohne Mühe fortführen). In rekonstruktiver Weise eignet sich Habermas andere Theorien in Form von argumentativen Beiträgen an, um ihre Stärken herauszuarbeiten und dann weiter mit ihnen umzugehen. Diese Vorgehensweise lässt sich bis in die Struktur seiner Texte verfolgen, die als das Abwägen von verschiedenen Argumenten verstanden werden können. (vgl. Bonacker 2002) Jene Praxis

schlägt sich auch in einem politischen Selbstverständnis nieder, das sich in einem regen Engagement äußert. Hier greift Jürgen Habermas als öffentlicher Intellektueller in aktuelle, tagespolitische Konflikte und Auseinandersetzungen ein. (vgl. Müller-Doohm 2005) Zwar zieht er persönlich eine Grenze zwischen seiner politischen Aktivität und seiner Arbeit als Soziologe, doch schimmern in seinen Debattenbeiträgen immer wieder Begrifflichkeiten seiner Gesellschaftstheorie durch. Seine publizistische Tätigkeit, vornehmlich in den großen deutschen Tages- und Wochenzeitungen FAZ, Süddeutsche und Die Zeit, richtet sich gegen Versuche, aufklärerische Tendenzen bzw. Institutionen zu unterlaufen oder zu behindern, und machten ihn so auch einer breiteren politischen Öffentlichkeit bekannt. Die Forderung nach einer demokratischen Bildungsreform (60er Jahre), der Historikerstreit (80er Jahre) oder Beiträge zu militärischen Interventionen im Golfkrieg, im Kosovo oder Irak sind nur einige Beispiele seines Wirkens als politischer Mensch.

Mit Blick auf die beherrschenden Themen in den Habermaschen Werken stellt sich berechtigterweise die Frage, inwiefern sich die Theorie von Jürgen Habermas für eine Untersuchung des soziologischen Gehaltes von Gefühlen eignet. Stehen nicht Gefühle und Vernunft gar in einem opponierten Verhältnis zueinander? Auch bei näherer Betrachtung der abgeleiteten Fragestellungen in der Sekundärliteratur spielt das Thema Gefühle und Emotionen eine marginale bis nichtexistente Rolle. Und dennoch – sowohl die Habermasche Vorgehensweise als auch das theoretische Konzept selbst bieten Anschlussfähigkeit an eine Untersuchung, wie sie hier vorgenommen werden soll:

Wesentliche Pfeiler seines Theoriegebäudes sind die Rekonstruktion klassischer soziologischer Theorien, die auf unterschiedliche Weise Gefühle, Emotionen oder Affekte als soziologische Kategorien herausarbeiten, wie bereits in der Einleitung dargestellt wurde. Aufgrund der diskursiven Auseinandersetzung von Jürgen Habermas mit diesen Werken ist anzunehmen, dass er – zumindest im Rahmen der „Theorie des kommunikativen Handelns“ – Elemente der Gefühlsthematik berücksichtigt, oder aber Argumente anführt, die gegen einen soziologischen Gehalt dieser Kategorie sprechen.

Des Weiteren verbindet Jürgen Habermas in seinem Gesellschaftskonzept eine Teilnehmer- mit einer Beobachterperspektive. Er räumt damit sowohl systemischen als auch lebensweltlichen Überlegungen einen spezifischen Stellenwert ein. In reinen Systemtheorien, wie beispielsweise von Niklas Luhmann, verlieren anthropologische Begriffe wie Vernunft, Verstand,

Wille oder Gefühl durch das Auflösen des Menschen in physische, psychische und soziale Systeme ihre Anschlussfähigkeit. Es bleibt der unbefriedigende Hinweis auf eine strukturelle Rückkopplung oder die Möglichkeit, Gefühle ähnlich wie Werte als ein „Verbindungsmedium“ zu beschreiben. Diese Möglichkeiten wurden allerdings von Luhmann nicht weiter ausgearbeitet. (vgl. Baecker 2004, S. 10) Im Gegensatz dazu bettet Habermas den Menschen als organisches Wesen in eine Lebenswelt ein. Eine solche Gesellschaftstheorie, die an der Kategorie des Handelns und seinen anthropologischen sowie phänomenologischen Grundlagen festhält, lässt grundsätzlich Raum für eine gegenseitige Beeinflussbarkeit von Gefühlen und Sozialem. Dabei rückt insbesondere der Begriff der Lebenswelt mit ihren strukturellen Komponenten Persönlichkeit, Gesellschaft und Kultur in das Zentrum des Interesses. Es ist zu vermuten, dass Gefühle in Form von emotionalem Wissen Teil des Hintergrundwissens werden, das den Handelnden im Rücken bleibt.

Das allgemeine und vortheoretische Wissen der Lebenswelt versucht Habermas in seiner Formalpragmatik zu rekonstruieren. (vgl. Habermas 1984, S. 380) Die Aufgabe besteht darin, die Bedingungen möglicher Verständigung zu identifizieren und nachzuvollziehen. (vgl. Horster 1991, S. 62) Über den Zugangsweg der Sprache versucht Habermas weniger zu zeigen über welche Erkenntnisse Subjekte verfügen, sondern wie diese Wissen erwerben und verwenden. (vgl. Habermas 1982a, S. 25) Das formalpragmatische Regelsystem zeigt dabei die Begrenzung der Sprache durch die externe Wirklichkeit der Natur und der Gesellschaft einerseits, durch die interne Wirklichkeit der kognitiven und motivationalen Ausstattung des menschlichen Organismus andererseits. Sie bilden die Nahtstellen, an denen Sprache und Realität miteinander verwoben sind. (vgl. Habermas 1984, S. 96) Diese unbewusste Fähigkeit, die Apel und Habermas auch als kommunikative Kompetenz beschreiben, geht über die grammatische Kompetenz hinaus und versetzt den Sprecher in die Lage, Verständigung im empathischen Sinne erzielen zu können. Diese Kompetenz entwickelt sich im Laufe der Sozialisation wie auch im Verlauf der sozialen Evolution. Ihren gegenwärtigen Gipfel erreicht sie im herrschaftsfreien und rational-argumentativen Diskurs. Hier lösen sich die Subjekte im Idealfall aus ihren familiären und sozialen Bindungen und transzendieren zu einer universalen Rechtsgemeinschaft. Durch eine eigenwillige Reflexivität können sich die Teilnehmer über Normen und Tatsachen austauschen. Das Ergebnis bedarf jedoch einer Rückübersetzung in die Lebenswelt. So stellen sich für die hier angestrebte

Untersuchung zwei zentrale Fragen. Erstens: Ist die Fähigkeit zur Ausbildung von Gefühlen und Affekten Teil der kommunikativen Kompetenz? Zweitens: Inwiefern spielen Gefühle und Affekte für die Anerkennung von Normen und die Objektivität der Tatsachen eine Rolle?

Des Weiteren scheint eine Analyse des Theoriegebäudes von Jürgen Habermas auf ihren soziologischen Gehalt der Gefühle für eine Konfrontation mit den Erkenntnissen der Neurowissenschaften besonders geeignet, da der Soziologe die aktive Auseinandersetzung mit den Neurologen nicht scheut. Er beteiligte sich sowohl an der Debatte über Gentechnologie als auch über Willensfreiheit und offenbarte dabei seine Vorstellungen über das Verhältnis von Natur und Kultur. Zudem hat er im August 2005 verschiedene Essays zu diesem Thema in dem Band „Zwischen Naturalismus und Religion“ zusammengestellt.

Insgesamt tragen diese propädeutischen Überlegungen dazu bei, die folgende Analyse einzugrenzen und zu strukturieren. Bei meiner Untersuchung werde ich mich sehr selektiv auf den Aspekt der Gefühle und Emotionen beschränken und andere, nicht minder interessante Kategorien vernachlässigen. Der Untersuchung wird keine Definition von Gefühlen, Emotionen oder Affekten zu Grunde gelegt, sondern versucht, eine ebensolche aus der Perspektive von Jürgen Habermas zu entwickeln. Als Literaturbasis dienen dazu insbesondere die „Theorie des kommunikativen Handelns“ inklusive der Vorstudien und Ergänzungen, die Diskursethik ebenso wie seine Schriften zur Moral und schließlich seine Diskussionsbeiträge in den Debatten zur Biogenetik und der Willensfreiheit. Dabei verstehe ich ihn als Wissenschaftler, dem auch im öffentlichen Diskurs seine Theorie im Rücken bleibt und werde deshalb nicht in Beiträge zu einer kritischen Soziologie und in Äußerungen eines öffentlichen Intellektuellen trennen. Ausgehend von dem Habermasschen Menschenbild als „sprach- und handlungsfähige Subjekte“ möchte ich den Stellenwert von Gefühlen im Konzept kommunikativen Handelns vorstellen. Anschließend wird die Entwicklung der kommunikativen Kompetenzen im sozial evolutionären Verlauf betrachtet, wobei insbesondere die Trennung von Lebenswelt und System sowie die Entstehung der Kategorie moralischer Gefühle eine wesentliche Rolle spielen werden. In einem vierten Analyseschritt wird die Rolle von Gefühle und Emotionen bei der Anerkennung von Argumenten und in Diskursen untersucht. Schließlich wird sich in einem Fazit herausstellen, inwiefern Gefühle eine soziologische Kategorie bei Jürgen Habermas sind.

2.1 Das Habermassche Menschenbild

Das Habermassche Menschenbild und die Grundeinheit seiner Gesellschaftstheorie kann auf eine einfache Formel gebracht werden, es sind die „*sprach- und handlungsfähigen Subjekte*“, die im Zentrum seines Interesses stehen, Menschen also, die über Sprache und Handlungen miteinander in Beziehung treten, Leiber mit ihren Organen und spezifischen Fähigkeiten, die von einer lebensweltlich bereits organisierten Alltagserfahrung geprägt werden. (vgl. Habermas 1984, S. 36) Der Untersuchungsgegenstand ist damit weder wie in den Naturwissenschaften ein funktionierender Organismus, noch wie in der Psychologie die Entscheidungen von einsamen Akteuren. Hinter dieser Formel verbirgt sich vielmehr Habermas Antwort auf die Frage, wie Gesellschaft eigentlich möglich ist. Habermas setzt durch den Begriff des Subjektes nicht die Person als Letzteinheit der Gesellschaft, sondern die interpersonale Beziehung, die über Handlungen und Sprache entsteht. Darüber hinaus spezifiziert er die Eigenschaften, die ein solches Subjekt besitzen muss, um an einer Gemeinschaft teilzunehmen. Was genau unter diesen Fähigkeiten zu verstehen ist und inwiefern Emotionen und Gefühle eine Rolle im Habermasschen Menschenbild spielen, wird im Folgenden zu prüfen sein.

2.1.1 Zurechnungsfähige Subjekte

Der menschliche Organismus grenzt sich durch die Alltagserfahrung gegenüber seiner Umwelt und anderen menschlichen Organismen ab. Das Subjekt entsteht als Differenz zu Objekten und anderen Subjekten. Die Erfahrung des Alltags beruht auf kognitiven und affektiven Einstellungen gegenüber der Welt. Es sind die Bedürfnisse, Gefühle, Absichten, Bewertungen und Handlungen, die einen Horizont des Erfahrbaren festlegen. Doch diese Erfahrungen sind keine private Angelegenheit. Sie vollziehen sich in einer intersubjektiv geteilten Welt, in der der Mensch mit anderen Menschen lebt, spricht und handelt. Die intersubjektiv geteilten Erfahrungen der vergemeinschafteten Lebewesen drücken sich in symbolischen Systemen, insbesondere der Sprache aus. Hier wird das akkumulierte Wissen als kulturelle Überlieferung dem einzelnen Subjekt zuteil. (vgl. ebd.) Das Subjekt bildet sich in Auseinandersetzung mit einer dreifach differenzierten Umwelt. Habermas unterscheidet die objektive Welt der äußeren Natur als Gesamtheit der Entitäten von der sozialen Welt der Gesellschaft als Gesamtheit legitim geregelter interpersonaler Beziehungen und der Sprache als Medium der Äußerungen.

Komplementär zur Umwelt steht die subjektive Welt der Sprecher, die die Gesamtheit der privilegiert zugänglichen Erlebnisse umfasst.

Die Ausbildung einer subjektiven Perspektive und einer Ich-Identität versteht Habermas als eine integrale Leistung und bezeichnet sie als „Zurechnungsfähigkeit“. (Habermas u. a. 1984, S. 198) Eine solche Identität erlaubt es einem Persönlichkeitssystem, „im Wechsel der biologischen Zustände und über verschiedene Positionen im sozialen Raum hinweg Kontinuität und Konsistenz zu sichern.“ (Habermas u. a. 1980, S. 9) Habermas beschreibt die Ich-Entwicklung als komplementären Prozess zur kognitiven, sprachlichen und interaktiven Entwicklung. Das Ich konstituiert sich allein durch Abgrenzung, worin die Subjektivität der inneren Natur gegenüber der Objektivität einer wahrnehmbaren Natur, gegenüber der Normativität der Gesellschaft und gegenüber der Intersubjektivität der Sprache übrig bleibt. (vgl. Habermas 1984, S. 194) In der Subjektivität des Ichs reflektiert sich die innere Natur des Organismus. Jene ist streng genommen organisches Substrat und wird nur als Sammelsurium von Bedürfnissen soziologisch relevant. (vgl. Link 1992, S. 141) Das Bewusstsein der Besonderheit als ein Stück kontingenter Natur und das Bewusstsein der Einzigartigkeit der biographischen Organisation des Lebens führen dazu, dass sich das Ich als Individuum begreifen kann. Damit schließt Subjekt sein sowohl die gegenseitige Anerkennung wie auch die Individuierung ein. (vgl. Habermas 1984, S. 77) Hier reflektiert sich das Meadsche Verständnis einer Individualität, die sich in Verhältnissen intersubjektiver Anerkennung und intersubjektiv vermittelter Selbstverständigung vollzieht. (vgl. Habermas 1988b, S. 191)

Die Ich-Entwicklung vollzieht sich nach Habermas stufenweise. Zunächst erlernt das Subjekt, dass verschiedene Interaktionsteilnehmer dieselbe Situation aus verschiedenen Perspektiven wahrnehmen. Dabei kann der Wahrnehmende nicht nur verschiedene Blickwinkel, sondern auch verschiedene Interpretationen in Form von Gedanken, Absichten, Gefühlen und Motiven unterscheiden. (vgl. Habermas u. a. 1980, S. 21) Im Laufe der Zeit lernt das Subjekt, sein eigenes Verhalten aus der Perspektive eines anderen zu verstehen, um schließlich die Reziprozität der Perspektiven selbst zum Gegenstand zu machen und so den Standpunkt eines unbeteiligten Dritten einzunehmen. Ein zurechnungsfähiges Subjekt verfügt über die Fähigkeit zur analytischen Reflexion auf die eigene Lebensgeschichte, die in den Motivbildungsprozess eingreift, und über jene reflexive Abstraktion einer zunehmend objektivierten Wirklichkeit. Habermas deutet zwar an, dass die Affekt- und Motivati-

onsbildung einen Bestandteil der Ich-Entwicklung bilden, (vgl. Habermas 1984, S. 193) erläutert jedoch nicht explizit, welche Rolle Gefühle und Affekte nun genau spielen. Stattdessen konstruiert er die Ich-Entwicklung als ein System von Abgrenzungen, das Gefühle als eine Art „Restgröße“ der inneren Natur erscheinen lässt.

2.1.2 *Sprachfähigkeit*

Sprache erhält bei Jürgen Habermas einen prominenten Stellenwert. Gemeinsam mit dem Bewusstsein ist sie wesentliche Voraussetzung der menschlichen Geschichte und wichtiges Unterscheidungsmerkmal gegenüber nichtmenschlichen Organismen. Unter Sprache versteht Habermas allerdings nicht nur ein Kommunikationsmittel des Menschen, das durch die Verwendung arbiträr gesprochener oder geschriebener Symbole mit festgelegten Bedeutungen eine Gemeinschaft von Interpretierenden formt. Sprache ist ein doppeltes Medium, nämlich der Verständigung und der Handlungskoordination. (vgl. Treibel 2000, S. 160) Der Grund dafür ist in der kognitiv-kommunikativen Doppelstruktur der Rede verankert. (vgl. Habermas 1984, S. 81) Einerseits versuchen Sprecher einen Inhaltsaspekt, andererseits einen Beziehungsaspekt zu transportieren. Dementsprechend hat die Rede auf der Ebene der Erfahrungen und Sachverhalten einen propositionalen Bestandteil, auf der Ebene der Intersubjektivität einen illokutionären Bestandteil. Die eigenartige Reflexivität der natürlichen Sprache beruht also zunächst auf der Vereinigung einer in objektivierender Einstellung vollzogenen Kommunikation des Inhalts und einer in performativer Einstellung vollzogenen Metakommunikation über den Beziehungsaspekt, unter dem der Inhalt verstanden werden soll. (vgl. Habermas 1984, S. 408) Dabei darf Metakommunikation nicht mit einer Metasprache verwechselt werden. Die illokutive Kraft des Sprechaktes erzeugt zwischen den Beteiligten eine interpersonale Beziehung und aktualisiert ein bereits etabliertes Beziehungsmuster. Habermas sieht wechselseitiges Verstehen zwar als notwendige, aber keinesfalls hinreichende Bedingung für eine Kooperation zwischen Akteuren. Darüber hinaus ist erforderlich, dass ein Akteur das Interaktionsangebot eines anderen annimmt. (vgl. Schneider 2005, S. 184) Habermas erweitert damit den kommunikativen Gebrauch der Sprache um das Moment wechselseitiger Anerkennung. Sprache ist nun monologisch nur noch als Grenzfall denkbar, im Wesentlichen gründet sie auf Intersubjektivität. Konsequenterweise fundiert Habermas seine Gesellschaftstheorie auf einem sprachtheoretischen Ansatz. (vgl. Habermas 1984, S. 46)

Eine Sprache, in der evaluative Elemente enthalten sind, ermöglicht es dem Subjekt, eine bestimmte Einstellung zu einem Gegenstand oder einer Situation einleuchtend und plausibel zu machen. Indem wir Bezeichnungen wie „glücklich“, „gefährlich“ oder „abschreckend“ benutzen, beziehen wir uns auf allgemeine Standards der Bewertung. Die Äußerung von Gefühlen und Emotionen bedient sich dieser allgemeinen Werte und setzt sie in Bezug zur Subjektivität. Indem ein Subjekt eine persönliche Empfindung offenbart: „Ich bin heute fröhlich“, statt Bewertungen vorzunehmen: „Heute ist ein guter Tag“, verzichtet es darauf, dass sich andere dieser Bewertung anschließen können. Sie können lediglich durch Beobachtung des Verhaltens prüfen, ob der Sprecher wahrhaftig das meint, was er sagt. Doch nicht alle subjektiven Erlebnisse lassen sich gleichermaßen und angemessen äußern. Habermas ordnet die kognitiven und emotiven Erlebnisse nach ihrem Grad der Äußerungsfähigkeit: *„von diffusen Empfindungen und Erinnerungsbildern bis zu artikulierten Wahrnehmungen, Vorstellungen und Urteilen in der kognitiven Dimension; von diffusen Antrieben und Neigungen bis zu artikulierten Wünschen und Willensverpflichtungen in der motivationalen Dimension; von diffusen Gestimmtheiten bis zu artikulierten Gefühlen und Geschmacksreaktionen in der affektiven Dimension.“* (Habermas 1984, S. 196) Er unterstellt dabei, dass Erlebnisse, die einen klaren intentionalen Gehalt haben, also auf etwas gerichtet sind, statt diffus und unbestimmt zu bleiben, leichter einen eindeutigen Ausdruck finden.

Habermas setzt damit eine Sprachgemeinschaft voraus, die bereits über evaluative Ausdrücke und intersubjektiv geteilte kulturelle Werte verfügt. Nur so können die Teilnehmer Handlungen mit Normen rechtfertigen, Bewertungen abgeben oder private Gefühle äußern. Die Teilnahme an einer Sprachgemeinschaft setzt wiederum voraus, dass das Subjekt sein Verhalten an bestimmten Regeln orientiert, die selbst einem kulturellen Wandel unterliegen. Die Entscheidung darüber, ob ein Subjekt solche Regeln befolgt oder nicht, kann nur ein anderes Subjekt über seine Anerkennung oder Ablehnung treffen. Die von Habermas gesetzte Prämisse der Sprachfähigkeit bedeutet deshalb, diese Regeln im Laufe der Sozialisation zu erlernen, sie anzuwenden und sie einer Öffentlichkeit zur Anerkennung auszusetzen. (vgl. Habermas 1984, S. 67) Nach Habermas wird diese Fähigkeit allerdings nur zu rechnungsfähigen Subjekten zuteil, also jenen, die die integrale Leistung vollbracht haben, eine Ich-Identität und eine subjektive Perspektive auszubilden. (vgl. Habermas 1984, S. 198) Damit schließt sich der Kreis wieder.

2.1.3 Handlungsfähigkeit

Bezieht sich der Sprecher mit seinen symbolischen Äußerungen auf etwas in der Welt, also eine normative Geltung, ein subjektives Erlebnis, immer aber auf eine objektive Tatsache, so vollzieht er eine Handlung. (vgl. Habermas 1982a, S. 144) Als wichtigstes Unterscheidungskriterium zwischen Handeln im Gegensatz zu Verhalten von lebenden Organismen stellt Habermas den intentionalen Charakter von Handlungen vor. Er versucht, durch eine Analyse der formalen Bedingungen des Handelns dessen intentionalen Kern aufzudecken und steht damit in der Tradition einer sinnverstehenden Soziologie. (vgl. Joas/Knöbel 2004, S. 293) Intentionen sind bei Habermas sinnhaft strukturierte Erwartungen, die sich an identischen Bedeutungen orientieren, in ihrem Gehalt verstanden werden können und stets symbolische Form annehmen müssen. Die Bedeutung von symbolischen verbalen und extraveralen Ausdrücken wiederum bezeichnet Habermas als „Sinn“. Streng genommen kann eine intersubjektiv vergemeinschaftete Erfahrung nicht ohne einen kommunizierten und von verschiedenen Subjekten geteilten Sinn gedacht werden. Denn identische Bedeutungen bilden sich nicht in der intentionalen Struktur eines einsamen Akteurs, sondern gewinnen nur bei identischer Geltung für verschiedene Subjekte an Identität. (vgl. Habermas 1984, S. 58)

Von Handlungen zu unterscheiden sind Körperbewegungen und Operationen. (vgl. Habermas 1982a, S. 144 ff. und Habermas 1984, S. 274 ff.) Die Motorik eines Organismus entbehrt nach Habermas jeglicher Intentionalität. Aber sie kann auch nicht von Handlungen isoliert werden. Sie werden sekundär in Handlungen mit vollzogen. Ein Beispiel mag diesen Umstand verständlicher machen: Ein Kopfnicken bleibt dann eine Körperbewegung, wenn es sich lediglich um einen Reflex handelt. Es wird aber zu einem Bestandteil einer Handlung, wenn das Subjekt mit dem Vollzug des Kopfnickens eine symbolische Äußerung verbindet. Die Intentionalität zeigt sich darin, dass das Subjekt über die Körperbewegung, die nun als Geste zum Symbol wird, eine Zustimmung ausdrücken möchte. Operationen andererseits sind koordinierende Vorgänge, die teils erlernt, teils angeboren sind. Als Beispiele nennt Habermas so verschiedene Fähigkeiten wie Unterscheidungen treffen, mathematische Probleme lösen, etwas wahrnehmen, identifizieren oder grammatisch wohlgeformte von abweichenden Sätzen zu unterscheiden. Denkopoperationen und Sprachoperationen befähigen uns zu Handlungen. Sie legen die Struktur unserer objektiven und sozialen Welt, in der

wir agieren und interagieren, fest. Handelnde Subjekte können über diese Strukturen nicht beliebig verfügen, sie können die Regelsysteme, nach denen sie Denk- und Sprechoperationen vornehmen, nicht wählen. Operationen vollziehen sich intuitiv. Sie können lediglich verständlich gemacht werden, liefern aber keine Gründe. (vgl. Habermas 1984, S. 299)

Zwischen der Organisation zielgerichteter körperlicher Bewegungen und den kognitiven Leistungen besteht ein enger Zusammenhang. Dies kann man sich an der Verquickung von Lautbildung und der Produktion von Sätzen leicht vor Augen führen. Bewegungen und Operationen bilden ein Kontinuum und stellen den Kern der Handlungskompetenz dar. Gemeinsam bilden Körperbewegungen und Operationen das Substrat, aus dem Handlungen ausgeführt und kognitiv kompetent verarbeitet werden – die Infrastruktur des Handelns. Allerdings ist dieser Kern so tief angelegt, dass er eher den objektivierenden Verfahren der Verhaltenswissenschaften und der Neurophysiologie als einer rekonstruktiven Analyse zugänglich ist. (vgl. Habermas 1984, S. 306)

Es stellt sich nun die Frage, ob Gefühle und Emotionen Körperbewegungen, Operationen oder gar Handlungen sind. Habermas selbst gibt in diesem Zusammenhang keinen eindeutigen Hinweis. Das Problem bei der Zuordnung ist die Vielschichtigkeit von Gefühlen und Emotionen, die sowohl körperliche, kognitive als auch interaktive Komponenten aufweisen. Sie sind insofern Bewegungen, als sich Emotionen und Gefühle in der Veränderung des Körperzustandes äußern. Verspürt ein Subjekt beispielsweise Ekel, so wird sich der Gesichtsausdruck oder die Körperhaltung verändern. Sie sind allerdings auch Operationen. So können wir Unterscheidungen in „Gut“ oder „Böse“ treffen, bestimmten Gegenständen emotionale Werte zuordnen oder gewisse Körperzustände als Emotion wahrnehmen. Um jedoch feststellen zu können, ob Emotionen und Gefühle Handlungen sind oder sein können, ist zunächst ihr intentionaler Charakter zu prüfen.

Wie wir gesehen haben sind Intentionen sprachliche bzw. extraverbale Äußerungen, oder in anderen Worten, Einstellungen zu propositionalen Gehalten. Intentionalität ist damit eine selbstexpressive Stellungnahme zu einem Gegenstand in der Welt. Sie enthält immer eine Äußerung der Subjektivität, die in jeder Sprache impliziert ist. (vgl. Habermas 1984, S. 315) Im engen Sinne kann man Intentionen als die Absichten eines Subjektes, seine Ziele und Zwecke bezeichnen. In dieser teleologischen Sichtweise bezieht sich das Subjekt auf einen intendierten Zustand, den es erreichen möchte.

„Zu den Intentionen des Handelnden gehören im weiteren Sinne auch seine Hoffnungen, Befürchtungen und Erwartungen, seine Wünsche und Neigungen, sogar seine Gefühle.“ (Habermas 1984, S. 311) Liebe, Hass, Wut, Scham, Abscheu, Sehnsucht usw. sind insofern intentional, als sie auf Objekte oder Inhalte in bestimmter Weise gerichtet sind. Möchte nun ein Subjekt in einer Interaktionssituation, in dem die Subjekte füreinander ein Publikum bilden, anderen ein bestimmtes Bild von sich vermitteln, kann er seine Subjektivität mehr oder weniger gezielt enthüllen. Diese Selbstdarstellung vor Publikum bezeichnet Habermas als dramaturgisches Handeln bzw. als Selbstrepräsentation. Diese Stilisierung des Ausdrucks eigener Erlebnisse setzt voraus, dass jeder Handelnde den öffentlichen Zugang zu seiner inneren Welt der Absichten, Gefühle, Emotionen, Gedanken und Wünsche kontrollieren kann. Gefühle und Emotionen sind also dann Handlungen, wenn sie keine spontanen Entladungen, sondern zuschauerbezogene Enthüllungen sind. (vgl. Habermas 1982a, S.128)

Wir können zunächst festhalten, dass sich Gefühle in Körperbewegungen, in Operationen und auch in Handlungen niederschlagen können. Dabei liegen Gefühle auf einer tieferen Ebene, auf die das Subjekt willentlich in Form von Handlungen oder unbewusst in Form von Körperbewegungen und Operationen zugreifen kann. Doch wo genau sind nun Gefühle in dem Menschenbild von Jürgen Habermas angelegt?

2.1.4 *Gefühle als Bedürfnisinterpretationen*

Die Art und Weise, in der ein Handelnder seine Situation deutet, ist konstitutiv für das als intentional beschriebene Verhalten. Jenes intentionale Erlebnis des Handelnden bildet sich in einem komplexen, subjektiven Prozess heraus und wird von Habermas auch als Motiv bezeichnet. Die Wurzel des Motivbildungsprozesses bildet bei Habermas die Bedürfnisnatur des Menschen. Ihre doppelgesichtige Grundstruktur differenziert sich nach zwei Seiten: Verbunden mit dem freien Willen werden Bedürfnisse in Wünschen und Neigungen offenbart. Verbunden mit sinnlicher Wahrnehmung werden diese zu Gefühlen und Stimmungen. (vgl. Habermas 1984, S. 318) Neigungen und Wünschen richten sich auf die Situation der Bedürfnisbefriedigung, sie disponieren Handlungsziele. Gefühle und Stimmungen färben unseren Blick auf Gegenstände im Lichte unserer Bedürfnisse ein, sie bewerten Situationen und eröffnen damit Perspektiven auf mögliche Handlungsziele. Diese Natur der Bedürfnisse ist der Hintergrund einer Parteilichkeit, die

unser aktives Einwirken auf und unsere affektive Wahrnehmung von Situationen lenkt. Sie sind als Bestandteil unserer Lebenswelt thematisch und nicht als ein objektives Etwas in der Welt. (vgl. Habermas 1984, S. 318) Der Zusammenhang der volitativen und der perzipierenden Seite von Bedürfnissen wird deutlicher, wenn man sie als Interpretationen der zugrunde liegenden Bedürfnisse versteht. Habermas begreift die Bedürfnisinterpretation als Verknüpfung von Wünschen und Gefühlen. Nach seiner Ansicht werden Bedürfnisse indirekt, und zwar einerseits über Handlungspräferenzen oder Ziele, andererseits über affektiv besetzte Klassen und Situationen, also Werte interpretiert. Mittels Werten können wir Ziele erklären und umgekehrt.

Habermas vollzieht innerhalb dieser Kette einen Schnitt und zeichnet Motive als „letzte“ Ursache seines Konzeptes der intentionalen Handlungen aus: *„In diesem Rahmen ist es nicht möglich, die Motive selbst, also Wünsche und Gefühle oder die durch sie interpretierten Bedürfnisse noch als erklärungsbedürftige Phänomene zu behandeln.“* (Habermas 1984, S. 319) Habermas sieht die Gefahr, dass er bei einer tiefer gehenden Untersuchung des Motivbildungsprozesses das Konzept der Intentionalität preisgeben müsste. Ginge man von der Annahme aus, dass Bedürfnisinterpretationen, also Gefühle und Wünsche, in einem engen Wechselverhältnis zu kulturellen Werten und wertverkörpernden Normen stehen, müsste man einen kausalen Zusammenhang zwischen kulturellen Traditionen und Bedürfnissen sowie institutionalisierten Werten und Dispositionen unterstellen. (vgl. Habermas 1984, S. 319) Doch eine solche empirische Erklärung von Motiven würde an die Stelle von intentional handelnden Subjekten erwartungskonform interagierende Subjekte setzen. Habermas Kritik liegt darin, dass Motive wie moralische Urteile oder Werte, die ihrem eigenen Anspruch nach nicht bloß subjektiv sind, nun auf private Bedürfnisse zurückgeführt werden und die letzte Beurteilungsinstanz der einzelne Akteur und nicht mehr die interpersonale Beziehung bildet. (vgl. Habermas 1984, S. 321) Dadurch jedoch wird auch der Begriff der Intentionalität in Form von reziproken Erwartungen wertlos. Habermas argumentiert weiter, dass einfache Äußerungen privater Eindrücke in einer Situation noch keine rechtfertigende Kraft für Handlungen haben. Es fehlen ihr die Gründe. Denn: *„Ein verständliches Motiv ist ein Bedürfnis nur dann, wenn es so interpretiert wird, dass es anderen einleuchtet.“* (Habermas 1984, S. 322) Habermas sieht einen internen Zusammenhang zwischen Gründen und Motiven, die eine interpersonale Beziehung notwendig machen. Erst durch das „teilen“ einer Bedürfnisinterpretation in der Gemeinschaft wird verständlich, warum der Handelnde in einer bestimmten Situa-

tion genau dieses Gefühl, diesen Wunsch oder diesen Vorsatz hat, genau dieses Ziel zu verwirklichen. (vgl. Habermas 1984, S. 322)

Habermas Argumentationslinie offenbart sein Verständnis von Emotionen und Gefühlen als private nicht aber als soziale Phänomene. Er geht von der Annahme aus, dass bei einem kausalen Zusammenhang zwischen Wünschen, Neigungen und Zielen sowie zwischen Gefühlen und Werten die interpersonalen Beziehungen zu Naturtatsachen verdinglicht würden. (vgl. Weiß 2002, S. 447) Deshalb beginnt er seine Untersuchungen erst auf der Ebene von Motiven, also von intentionalen Erlebnissen, die den anderen einbeziehen, denn erst hier kommt die Intersubjektivität zum Tragen. Gefühlen räumt er lediglich eine motivierende Kraft ein. Aber erst durch Motive kann der Gedanke einer sozialen Welt der interpersonalen Beziehungen aus der Habermasschen Perspektive aufrechterhalten werden, der schließlich den Kern seiner Gesellschaftstheorie bildet. Er dringt nicht weiter in die Tiefen des Motivbildungsprozesses vor und setzt stattdessen Werte, Normen und evaluative Ausdrücke als soziale Tatsachen voraus.

Unter Werten versteht Habermas bestimmte Bewertungsstandards, die von anderen anerkannt, und Bedürfnisinterpretationen, die von anderen geteilt werden. Habermas stellt die These auf, dass Handlungsmotive nur die Rolle von moralisch-praktischen Gründen übernehmen können, „*als sie keine Privateigenschaften des handelnden Subjekts, sondern öffentlich interpretierte Bedürfnisse darstellen.*“ (Habermas 1984, S. 323) Wir können unsere Wünsche oder Gefühle und die Handlungen, zu denen diese motivieren, nur dann einleuchtend begründen, wenn diese von anderen in Form von Werten geteilt werden. Nur Werten wird diese einleuchtende Kraft zuteil, nicht aber Gefühlen. Konstitutives Element für die Anerkennung von Handlungen durch andere ist damit nicht die Intentionalität, sondern das Spannungsverhältnis zwischen Faktizität und Geltung. Antizipiert wird von den Handelnden nicht die Möglichkeit einer Erfüllung ihrer Intention, sondern die Möglichkeit einer Anerkennung dieser. (vgl. Habermas 1984, S. 49)

Werte wiederum können in Normen verkörpert werden. Diese sind Handlungsregelungen, die dem Handelnden die Berechtigung verleihen, sich an bestimmten Werten zu orientieren. Werte erhalten normative Verbindlichkeit, wenn unter den Mitgliedern einer Gruppe ein Konsens über entsprechende situationsspezifische Wertorientierungen zustande kommt. (vgl. Habermas 1984, S. 326) Werte sind in Normen institutionalisiert und gelten damit für jedermann in einer bestimmten Situation. (vgl. Habermas 1984,

S. 323) Die allgemeinsten dieser Normen heißen „moralisch“, da sie sich auf das gemeinsame Interesse aller Menschen beziehen. (vgl. Habermas 1984, S. 325) Habermas beantwortet die Frage, warum Normen gelten, wie folgt: *„weil die in ihnen verkörperten und damit konsensfähigen Werte die Standards darstellen, nach denen die Bedürfnisse interpretiert und in sprachvermittelten Lernprozessen zu Bedürfnisdispositionen ausgebildet werden.“* (Habermas 1984, S. 326) An dieser Stelle erhält Habermas den Bezug zur Bedürfnisnatur in der Sollgeltung von Normen. Indem er bis an das Ende der Kette auf Bedürfnisse und ihre Interpretationen in Form von Wünschen und Gefühlen zurückgreift, schwächt er seine eigene Argumentation gegen einen kausalen Zusammenhang. Es entsteht der Eindruck, dass eine Verschachtelung von Gefühlen, Wünschen, Werten und Normen besteht, wobei der Bezug zur Subjektivität immer geringer wird. Jede Stufe jedoch hat als soziale Tatsache einen selbständigen Charakter.

Gefühle und Affekte scheinen für eine rekonstruktive Analyse, wie Habermas sie vollzieht, außerhalb des Erfassbaren zu liegen. Dennoch vermutet er einen internen Zusammenhang zwischen Affekten, Motiven und Interaktionskompetenzen. In den Vorstudien zur Theorie des kommunikativen Handelns schreibt er: *„Soweit es darüber hinaus gelingt, einen systematischen Zusammenhang zwischen Motiv- und Affektbildung einerseits, Erwerb von Interaktionskompetenzen andererseits nachzuweisen, kann zudem ein Gegenstandsbereich unter entwicklungslogische Gesichtspunkte gebracht werden, der sich einer solchen Analyse bisher verschlossen hat.“* (Habermas 1984, S. 190)

2.2 Das Konzept kommunikativen Handelns

Das Habermassche Menschenbild und damit auch die Definition von Gefühlen als Bedürfnisinterpretationen liegt dem Habermasschen Konzept des kommunikativen Handelns zugrunde. Bevor wir den Zusammenhang zwischen Motiv- und Affektbildung sowie dem Erwerb der Interaktionskompetenzen aus einer entwicklungslogischen Perspektive näher betrachten, ist es sinnvoll, dieses Herzstück des Habermasschen Theoriegebäudes auf seine Integration der Gefühle zu untersuchen. Dabei möchte ich zeigen, unter welchen Prämissen Habermas Gefühle auf einer Linie von der subjektiven Welt über expressive Sprechhandlungen hinzu dem Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit verortet.

Den sprach- und handlungsfähigen Subjekten stehen in modernen Gesellschaften zwei wesentliche Handlungsformen zur Verfügung, das instrumentelle bzw. strategische einerseits und das kommunikative Handeln andererseits. Der verständigungsorientierte Sprachgebrauch wird dabei als Originalmodus verstanden, zu dem sich der erfolgsorientierte Sprachgebrauch in Form des „Zu-verstehen-gebens“ oder des „Verstehen-lassens“ parasitär verhält (vgl. Habermas 1982a, S. 388). Streng genommen handelt es sich jedoch auch bei kommunikativen Akten um zweckorientiertes Handeln, da das Ziel der Verständigung verfolgt wird (vgl. Treibel 2000, S. 165). Habermas geht davon aus, dass Verständigung als Telos der menschlichen Sprache innewohnt, es sich hierbei jedoch um ein übergeordnetes, zweckfreies Ziel handelt. Die Möglichkeit zwischen den einzelnen Handlungsformen zu wählen, ist abstrakt und nur von Fall zu Fall denkbar. Langfristig jedoch ist ein Ausstieg aus dem kommunikativen Handeln nicht möglich, denn für die Funktionen der symbolischen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation der Individuen gibt es kein Äquivalent zur Orientierung an Verständigung. (vgl. Habermas 1983, S. 112)

Unter Verständigung versteht Habermas keine schlichte Gleichgesinntheit oder Übereinstimmung, sondern die Einigung der Kommunikationsteilnehmer über die Gültigkeit einer Äußerung. (vgl. Habermas 1982b, S. 184) Dieser Definition liegt das formalpragmatische Konzept kommunikativen Handelns zugrunde. Habermas stellt die These auf, dass jeder kommunikativ Handelnde im Vollzug einer beliebigen Sprechhandlung sich gleichzeitig auf etwas in der objektiven, der sozialen und der subjektiven Welt bezieht, dabei die drei korrespondierenden Geltungsansprüche der Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit erhebt und ihre Einlösbarkeit unterstellt. (vgl. Habermas 1984, S. 354) Gleichwohl der Sprecher mit jeder Äußerung alle drei Geltungsansprüche impliziert, kann er einzelne Aspekte thematisch hervorheben. Habermas unterscheidet in drei idealisierte Grundmodi des kommunikativen Handelns: konstative (Wahrheit), expressive (Wahrhaftigkeit) und regulative Sprechhandlungen (Richtigkeit). (vgl. Habermas 1982a, S. 414) Diese Klassifikation der Sprechakte lässt sich in die drei Grenzfälle des kommunikativen Handelns – die Konversation, das normengeleitete und das dramaturgische Handeln – überführen. Der Hörer hat nun die Wahl, mit einer Ja-Stellungnahme die implizit erhobenen und thematisierten Geltungsansprüche anzuerkennen, diese mit einer Nein-Stellungnahme anzuzweifeln oder sich zu enthalten. Habermas geht davon aus, dass der Hörer seine, wie

auch immer ausgestaltete, Stellungnahme zu grundsätzlich kritisierbaren Geltungsansprüchen mit Gründen explizieren kann.

Ziel der Verständigung ist wiederum das Einverständnis, eine rational motivierte, intersubjektive Anerkennung des Inhalts einer Äußerung, die nicht von außen auferlegt werden kann und dementsprechend eine subjektive Komponente besitzt. Ein solches Einverständnis wird gleichzeitig auf drei Ebenen erzielt. Der Sprecher hat die Absicht, erstens, eine im Hinblick auf den gegebenen normativen Kontext richtige Sprechhandlung zu vollziehen, damit eine als legitim anerkannte interpersonale Beziehung zwischen ihm und dem Hörer zustande kommt, zweitens, eine wahre Aussage zu machen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers übernimmt und teilt, drittens, Meinungen und Absichten, Gefühle und Wünsche etc. wahrhaftig zu äußern, damit der Hörer dem Gesagten Glauben schenkt. (vgl. Habermas 1982a, S. 413) Einverständnis beruht auf der Anerkennung der drei Geltungsansprüche und mündet in Konsens.

Jeder Akt der Verständigung, sowohl verbal als auch nonverbal, kann als Teil eines kooperativen Deutungsprozesses verstanden werden, der auf intersubjektiv anerkannte Situationsdefinitionen abzielt. Wenn kommunikativ Handelnde sich über Themen, Ziele, Pläne, den normativen Rahmen usw. verständigen, bleibt ihnen ihre Lebenswelt im Rücken. Die Strukturen der Lebenswelt legen die Formen der Intersubjektivität möglicher Verständigungen fest, sie ist gleichsam der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen, wo sie wechselseitig den Anspruch erheben können, dass ihre Äußerungen mit der Welt (der objektiven, der sozialen oder der subjektiven) zusammenpassen. (vgl. Habermas 1982b, S. 192) Entsprechend kann eine Handlungssituation auch als Ausschnitt der Lebenswelt betrachtet werden, der durch Themen herausgehoben und durch Handlungsziele- und -pläne artikuliert wird. (vgl. Habermas 1982b, S. 187) Das Konzept der drei Welten dient dabei als ein gemeinsam unterstelltes Koordinatensystem, in dem die Situationskontexte so geordnet werden können, dass Einverständnis darüber erzielt wird, was die Subjekte als Tatsache, gültige Norm oder subjektives Erlebnis behandeln dürfen. (vgl. Habermas 1982a, S. 107)

Über die Komplementarität von Lebenswelt und kommunikativem Handeln erhält die Idee der Rationalität der Subjekte einen anderen Stellenwert. Habermas erhebt die Möglichkeit der intersubjektiven Anerkennung eines kritisierbaren Geltungsanspruchs zur Voraussetzung für Rationalität in modernen Gesellschaften. Aus einer kommunikationstheoretischen Perspektive

ist nun nicht nur derjenige rational, der eine Behauptung aufstellt und diese mit Verweis auf objektive Tatsachen gegenüber einem Kritiker begründen kann. „*Rational nennen wir auch denjenigen, der eine bestehende Norm befolgt und sein Handeln gegenüber einem Kritiker rechtfertigen kann, indem er eine gegebene Situation im Lichte legitimer Verhaltenserwartungen erklärt. Rational nennen wir sogar denjenigen, der einen Wunsch, ein Gefühl, oder eine Stimmung aufrichtig äußert, ein Geheimnis preisgibt, eine Tat einsieht usw., und der dann einem Kritiker über das derart enthüllte Erlebnis Gewissheit verschaffen kann, indem er daraus praktische Konsequenzen zieht und sich in der Folge konsistent verhält.*“ (Habermas 1982a, S. 35) Damit räumt Habermas den Gefühlen in modernen Gesellschaften eine eigene Rationalitätsdimension ein, die auf einer aufrichtigen emotionalen Offenbarung basiert.

Innerhalb des Drei-Welten-Konzeptes ordnet Habermas Gefühle der subjektiven Welt zu, jenem Bereich, zu dem jeweils nur ein Individuum einen privilegierten Zugang hat. Habermas begründet diese Zuordnung damit, dass Gefühle und Wünsche im Allgemeinen nur als etwas Subjektives geäußert werden können. Sie können nicht zur Außenwelt, bestehend aus der objektiven und der sozialen Welt, in Beziehung treten. Deshalb bemisst sich die Expression von Wünschen und Gefühlen allein am reflexiven Verhältnis des Sprechers zu seiner Innenwelt. (vgl. Habermas 1982a, S. 138) Dieser Offenbarungscharakter der Emotionen zeigt sich auch in den expressiven Sprechhandlungen, die zu den reinen Typen der Sprechakte zählen. Während Konstativa Fakten wiedergeben und Regulativa interpersonale Beziehungen herstellen, enthüllen Expressiva subjektive Erlebnisse. Der Sprecher greift auf eine nur ihm zugängliche Erfahrung zurück und präsentiert sich einem Publikum. (vgl. Habermas 1982a, S. 435 f.) Habermas betrachtet expressive Äußerungen insbesondere im Lichte der Freudschen Psychoanalyse. Sie sind ein Prozess der Selbstreflexion oder der Einsicht in Selbsttäuschungen. Die tiefer liegenden Gefühle und Triebe werden erkannt und kontrolliert. Zu den expressiven Sprechhandlungen zählt Habermas allerdings auch Geschmacksfragen und den persönlichen Ausdruck. Expressive Gefühlsäußerungen differenzieren sich somit in eine therapeutische und eine ästhetische Dimension. Dem Sprecher wird in expressiven Sprechhandlungen eine dominante Grundeinstellung zur subjektiven Welt unterstellt. (vgl. Joas/ Knöbel 2004, S. 326) Gefühle in dem Sinne von subjektiven Erlebnissen können nach Habermas über die Frage „*Meint er, was er sagt?*“, die ein Hörer an Dritte stellt, objektiv beurteilt werden. Damit kann auch der Geltungsanspruch der

Wahrhaftigkeit mit einer Ja-Nein-Stellungnahme beantwortet werden. (vgl. Habermas 1982a, S. 69) Die Entscheidung über die Aufrichtigkeit einer Gefühlsäußerung obliegt dem jeweiligen Gegenüber. Doch dieser um Gefühle zentrierte Zusammenhang zwischen Subjektivität, Expression und Wahrhaftigkeit nimmt eine Sonderstellung gegenüber Fakten auf der Linie objektive Welt/konstative Sprechhandlungen/Wahrheit und Normen auf der Linie soziale Welt/regulative Sprechhandlungen/Richtigkeit ein. Diese zeigt sich in einer entleerten Kategorie der subjektiven Welt, einer besonderen Ausstrahlungswirkung expressiver Sprechhandlungen und schließlich in der nicht Begründbarkeit der Wahrhaftigkeit.

Die eindeutige Zuordnung von Gefühlen zur subjektiven Welt gelingt Habermas nur unter der Prämisse, dass Gefühle als intentionale Erlebnisse verstanden werden. Er klammert bewusst den „komplizierten Grenzfall der Empfindungen“ (Habermas 1982a, S. 137) aus. Denn versteht man Gefühle beispielsweise als Wahrnehmungsbilder, als mentale Zustände oder als innere Episoden, trennt die beschreibende Form ihrer Äußerung nichts mehr von einer konstativen Äußerung anderer Sinneseindrücke. Habermas stellt eine interne Beziehung zwischen der subjektiven und der objektiven Welt fest. Ebenso verschwimmen bei genauerer Betrachtung des Phänomens Emotion die Grenzen zwischen subjektiver und sozialer Welt. Er schreibt: „eine Analyse, die bei einfachen Prädikaten für scheinbar subjektive Gefühlsreaktionen auf Verletzungen oder Beeinträchtigungen der persönlichen Integrität einsetzt, [führt] schrittweise zum intersubjektiven, ja überpersönlichen Sinn moralischer Grundbegriffe.“ (Habermas 1982a, S. 427) Angesprochen wird hier der besondere Charakter der subjektiven Welt als Spiegelfläche, in der sich Objektives, Normatives und anderes Subjektives beliebig oft reflektieren. Dabei können die Subjekte die Perspektive eines anderen einnehmen, ohne ihre eigene Identität aufzugeben. (vgl. Habermas 1982a, S. 106–107) Dementsprechend kann von einer eindeutigen Zuordnung von Gefühlen im Allgemeinen zur subjektiven Welt keine Rede sein. Emotionen sind nur dann subjektive Erlebnisse, wenn sie a.) andere nicht (in Form von Normen, Regeln, etc.) einbeziehen und b.) als Offenbarung und nicht als schlichte Beschreibung geäußert werden. Habermas entleert damit die subjektive Welt zu einem „Bereich der Nicht-Gemeinsamkeiten“. (Habermas 1982a, S. 84) Denn jene Gefühle, die sich als geteilte Gefühle gezeigt haben, sind in Form von Konventionen, Werten, Normen, der Moral und dem Recht konserviert. So kommt es, dass Habermas die Beurteilung, ob eine Äußerung „peinlich“, „unangebracht“, „verletzend“ usw. ist, zu der Welt der legitimen

Ordnung rechnet, sie als Ausdruck der Richtigkeit und der sozialen Welt versteht. (vgl. Habermas 1982a, S. 418)

Einen besonderen Charakter weisen auch die expressiven Sprechhandlungen auf, wie Habermas an einem Beispiel erläutert:

„Wenn Peter wahrhaftig gesteht, dass er Frieda liebt, fühlen wir uns berechtigt, die Behauptung, dass Peter Frieda liebt, als wahr zu akzeptieren. Und wenn umgekehrt die Behauptung, dass Peter Frieda liebt, wahr ist, fühlen wir uns berechtigt, ein Geständnis von Peter, dass er Frieda liebt, als wahrhaftig zu akzeptieren.“ (Habermas 1982a, S. 442)

Diese Ausstrahlungswirkung des einen Sprachmodus auf den anderen bezeichnet Habermas als intermodalen Geltungstransfer. Er weist daraufhin, dass dieser Bereich noch kaum erforscht ist und fordert formalpragmatische Regeln für die Verknüpfung solcher Sprechhandlungen. Er illustriert einen Geltungstransfer von expressiven auf konstative Sprechhandlungen und umgekehrt. Darüber hinaus vermutet er einen Transfer von regulativen auf expressive Sprechhandlungen. Wohingegen ein Schluss von konstativen auf regulative Sprechhandlungen und vice versa als ungültig deklariert wird. Damit ist die Kategorie der expressiven Sprechhandlungen als einzige über Geltungstransfers mit allen anderen Kategorien verbunden. Ihr kommt die größte Ausstrahlungswirkung auf andere Sprachmodi bezüglich der Gültigkeit einer Aussage zu. Die Verbindung zwischen den einzelnen Sprachmodi wird in Habermas These, dass in jeder Äußerung alle drei Geltungsansprüche gleichzeitig erhoben werden, Rechnung getragen. Doch verfolgt er die Sonderrolle der expressiven Äußerungen an dieser Stelle nicht weiter.

Der besondere Charakter expressiver Sätze reflektiert sich in der Selbstdarstellung eines Sprechers, dem Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit. So muss dieser auch im konstativen Sprachgebrauch seine Gedanken, Meinungen, Annahmen usw. wahrhaftig zum Ausdruck bringen. (vgl. Seel 2002, S. 60) Gleiches gilt für einen Sprecher, der in regulativen Sprechhandlungen die Absicht des Versprechens, des Tadelns, des Verweigerens usw. expliziert. (vgl. Habermas 1984, S. 427) Die Wahrhaftigkeit ist eine notwendige Bedingung jeglicher kommunikativer Akte, das Fundament des Vertrauens in Tatsachen und in Normen. Dennoch degradiert Habermas diesen Geltungsanspruch in eine Kategorie des Unstreitbaren. Als einziger Geltungsanspruch ist die Wahrhaftigkeit nicht mit Argumenten einzulösen. Der Sprecher kann nur in der Konsequenz seiner Handlungen zeigen, dass er das Gesagte wirk-

lich gemeint hat. „*Die Wahrhaftigkeit von Expressionen lässt sich nicht begründen, sondern nur zeigen.*“ (Habermas 1982a, S. 69)

Es stellen sich nun zweierlei Fragen: Woher weiß der Hörer, dass sich ein Sprecher wahrhaftig verhält? Und welche Optionen stehen dem Hörer bei Zweifeln offen? – Eine Antwort auf die erste Frage findet sich zunächst in der kognitiv-kommunikativen Doppelstruktur der Rede. Es sind die illokutionären Kräfte, die einen Hörer dazu bewegen können, sich auf die sprechhandlungstypischen Verpflichtungen des Sprechers zu verlassen. Sprecher und Hörer können sich gegenseitig zur Anerkennung von Geltungsansprüchen bewegen, weil der Inhalt des Sprecherengagements durch eine spezifische Bezugnahme auf einen thematisch hervorgehobenen Geltungsanspruch bestimmt ist, wobei der Sprecher mit einem Wahrheitsanspruch Begründungsverpflichtungen, mit einem Richtigkeitsanspruch Rechtfertigungsverpflichtungen und mit einem Wahrhaftigkeitsanspruch Bewährungsverpflichtungen auf nachprüfbare Weise übernimmt. (vgl. Habermas 1984, S. 435–436) Habermas sieht den illokutionären Erfolg als extra mundan und transzendent (vgl. Habermas 1982a, S. 399) und nicht als etwas Innerweltliches. Er ist durch Konventionen festgelegt und nicht durch zufällige perlokutionäre Folgen bestimmt. (vgl. Habermas 1982a, S. 392) Die Akzeptabilität von Geltungsansprüchen definiert Habermas demnach nicht aus der Perspektive eines objektiven Beobachters, sondern aus der performativen Einstellung des Kommunikationsteilnehmers. (vgl. Habermas 1982a, S. 400) Die Bedingungen für eine intersubjektive Anerkennung sind im impliziten, lebensweltlichen Wissen der formalpragmatischen Regeln gegeben.

Verfolgt man die Frage weiter, woher nun der Hörer weiß, dass sich ein Sprecher wahrhaftig verhält, stößt man auf die Verbindung zur Lebenswelt und das Habermassche Verständnis von Wissen und Intuition. Jeder Sprechhandlung entspricht nach Habermas eine bestimmte Sorte von Wissen. So wird im dramaturgischen Handeln, das auf expressiven Äußerungen basiert, ein Wissen expliziert, das sich von dem technisch-strategisch verwertbaren Wissen, dem systematisch untersuchten empirischen Wissen und dem moralisch-praktischen Wissen unterscheidet. In Expressionen wird ein Wissen über die jeweils eigene Subjektivität beispielsweise in Form von Werten, die einer Gefühlseinstellung zugrunde liegen, geäußert. (vgl. Habermas 1982a, S. 447) Diesem in Sprache ausgedrückten Wissen entspricht ein implizites Wissen, das sich im Können der Subjekte und in zielgerichteten Handlungen niederschlägt. Die Lebenswelt manifestiert den Bezugspunkt des Wissens,

sie ist das Reservoir von Selbstverständlichkeiten und unerschütterlichen, nicht-hinterfragten Überzeugungen. (vgl. Treibel 2000, S. 167) Sie wird begrenzt durch die kognitive sowie durch die affektive Wahrnehmung des Individuums. An dieser Stelle wird die enge Gebundenheit der Lebenswelt an ein erfahrbares Subjekt deutlich. Der Wissensvorrat fügt sich in die Biographie und den Erlebnisablauf eines Subjektes ein. Auf diese Weise wird ein egologisches Bewusstsein in Ansätzen konserviert. Jedoch wählt Habermas wiederum einen sprachtheoretischen Zugang, indem er die Lebenswelt in kulturellen Überlieferungen und einem sprachlich organisierten Vorrat an Deutungsmustern repräsentiert sieht. (vgl. Habermas 1982b, S. 189) Mittels Sprache und den Prozessen der Verständigung wird die Lebenswelt erhalten. Somit ist auch diese von Anfang an nicht Privatwelt, sondern intersubjektiv. Die sprach- und handlungsfähigen Subjekte haben ein naives Vertrauen in die Lebenswelt, eine Gewissheit, die sie dem sozialen a priori der Sprache zu verdanken haben. (vgl. Habermas 1982b, S. 199)

Jenes fundamentale Hintergrundwissen muss die Kenntnis der Akzeptabilitätsbedingungen sprachlich standardisierter Äußerungen stillschweigend ergänzen, damit der Hörer deren wörtliche Bedeutung verstehen kann. Ein solches Wissen ist holistisch strukturiert und kann nicht einfach nach Wunsch ins Bewusstsein gerufen werden. Habermas spricht auch von der „*Common-Sense-Gewissheit*“, (Habermas u. a. 1982a, S. 451) die es uns erlaubt, intuitive Entscheidungen zu treffen. Unter Intuition versteht Habermas jenen Teil des lebensweltlichen Wissens, der im Dunkeln bleibt, wenn eine Situation beleuchtet wird. Das lebensweltliche Wissen hat einen paradoxen Charakter. Gerade weil man nichts von dem lebensweltlichen Wissen weiß, vermittelt es dem Subjekt ein Gefühl von absoluter Gewissheit. (vgl. Habermas 1982b, S. 205) An dieser Stelle wird ersichtlich, dass Gefühle und Wissen bei Habermas merkwürdig miteinander verbunden sind. Beziehen wir diese Erkenntnis auf den Wahrhaftigkeitsanspruch, so lässt sich feststellen, dass ein Hörer implizit weiß, ob ein Sprecher ein Gefühl wahrhaftig äußert. Sicherheit über diese Beurteilung verschaffen ihm keine Argumente oder ein sonst wie expliziertes Wissen, sondern wiederum ein anderes Gefühl. Woher diese Gefühle kommen und wie sie funktionieren ist nicht Bestandteil der Habermasschen Theorie.

In der alltäglichen Praxis des kommunikativen Handelns geschieht diese mysteriöse Anerkennung des Wahrhaftigkeitsanspruchs unproblematisch. Was geschieht jedoch, wenn ein Hörer die Wahrhaftigkeit einer Äußerung in

Zweifel zieht? Was passiert, wenn sich der Hörer selbst oder einen Dritten fragt: Täuscht mich mein Gegenüber? Täuscht sich der Sprecher vielleicht über sich selbst? Bei einer Erschütterung des stillschweigenden Hintergrundkonsenses eröffnen sich grundsätzlich drei Möglichkeiten: Die beteiligten Subjekte können auf strategisches Handeln umschalten, die Kommunikation gänzlich abrechnen oder aber auf die Ebene des Diskurses und der argumentativen Rede wechseln.

Eine Option, um die Kommunikation fortzusetzen, ist ein Wechsel in die Einstellung des strategischen Handelns. Im Gegensatz zum systemischen, instrumentellen Handeln zielt diese Art der Zweckorientierung auf den sozialen Bereich ab. Das strategische Handeln wie auch das symbolische Handeln unterscheiden sich vom kommunikativen Handeln dadurch, dass ein einzelner Geltungsanspruch suspendiert wird. (vgl. Habermas 1984e, S. 404) Bezweifelt ein Hörer nun die Wahrhaftigkeit einer Sprechhandlung, so wird er dem Sprecher strategisches Handeln unterstellen. Der Hörer wird davon ausgehen, dass der Sprecher in ihm gezielt eine perlokutionäre Wirkung hervorrufen wollte, wie beispielsweise bestimmte emotionale Effekte. (vgl. Habermas 1982a, S. 396) Der Sprecher verbirgt seine wahren Empfindungen oder täuscht ein subjektives Erlebnis vor, um eine bestimmte Wirkung zu erzielen. Solche Äußerungen können nur noch nach ihrem intendierten Erfolg beurteilt werden. Denn der objektive Bewertungsmaßstab der Wahrhaftigkeit findet lediglich im Kontext einer auf Verständigung abzielenden Kommunikation Anwendung. (vgl. Habermas 1982a, S. 41) Die Unterstellung einer strategischen Handlung lässt den Hörer allerdings in Ungewissheit darüber, ob er diese zu Recht trifft.

Der Hörer kann darüber hinaus eine offensive Variante wählen und den Sprecher mit einer direkten Frage über die Wahrhaftigkeit seiner Aussage konfrontieren. Da die Wahrhaftigkeit nicht begründet, sondern nur anhand der folgenden Handlungen beobachtet werden kann, schließt Habermas die Option eines Diskurses für diesen Bereich konsequenterweise aus. Deshalb spricht Habermas von der ästhetischen Kritik, wenn ein Hörer die Angemessenheit von Wertstandards oder die Authentizität einer Wahrnehmung des Sprechers bezweifelt. Diese findet sich beispielsweise in der Literatur-, Kunst- oder Musikkritik wieder. Sie entsteht immer dann, wenn der Sprecher es nicht schafft, ein Werk oder eine Darstellung dem Hörer so vor Augen zu führen, dass diese als authentischer Ausdruck einer exemplarischen Erfahrung bzw. als die Verkörperung eines Anspruchs auf Authentizität wahrgenommen wird.

nommen werden kann. Jedoch lassen sich solche ästhetischen Aussagen nicht verallgemeinern und sind deshalb im Habermasschen Sinne nicht diskursfähig. (vgl. Habermas 1982a, S. 40–41) Über Geschmack lässt sich bekanntlich nicht streiten. Ähnliches gilt für die Argumente eines Psychotherapeuten, der darauf spezialisiert ist, den Sprecher in eine reflexive Einstellung zu seinen eigenen expressiven Äußerungen zu versetzen. Das Freudsche Modell des psycho-analytischen Gespräches steht Pate für die therapeutische Kritik Habermas. So kann sich ein Sprecher, dessen Wahrhaftigkeit bezweifelt wird, rational verhalten, indem er sich von Selbsttäuschungen befreit. Jedoch entspricht die asymmetrische Rollenverteilung in dieser Argumentationsform ebenfalls nicht den Voraussetzungen zum Diskurs. (vgl. Habermas 1982a, S. 41 und 448)

Es entsteht der Eindruck, dass Habermas auf diese Weise Gefühle als Nicht-Identisches endgültig in einen Raum jenseits der Gesellschaft abdrängt. (vgl. Bonacker 1997, S. 123) Die Wahrhaftigkeit einer Emotion findet keinen Ausdruck in der rationalsten Form gesellschaftlicher Interaktion. Erfahrungen und Empfindungen sind argumentativ nicht nachvollziehbar. Ausdrucksformen, in denen es vor allem um die Körperlichkeit der menschlichen Existenz jenseits der Neutralität von Fakten geht, werden exkludiert. Habermas grenzt einen Geltungsanspruch mit transzendentaler Wirkungskraft in das Unsagbare aus. Einerseits entspricht diese konsequente Schlussfolgerung seinem eingeschlagenen Kurs, denn indem er eine Sonderstellung der um Gefühle zentrierten subjektiven Welt, der expressiven Sprechhandlungen und der Wahrhaftigkeit darstellt, kann er für diese nicht die Wirksamkeit von Diskursen geltend machen. Andererseits entsteht so eine Abstufung innerhalb der Habermasschen Theorie. Der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit wird mit jeder Äußerung erhoben, erhält allerdings nicht den Stellenwert von diskursfähigen Gründen. Gefühle schwingen als unaussprechlicher Bestandteil in jeder Kommunikation mit, können jedoch nie als „Gefühl an sich“ zum Gegenstand des Reflexivmodus Diskurs werden. Damit fallen sie in den Schatten der Diskurse und werden als gesellschaftlicher Bestandteil in die Nicht-Gesellschaft abgeschoben.

Die Bedeutsamkeit der Gefühle wird erst ersichtlich, wenn man sich vor Augen führt, dass bei einer konstanten Anzweiflung der wahrhaftigen Gefühlsäußerung kein Konsens mehr erzielt werden könnte. Ohne die Anerkennung aller drei Geltungsansprüche mündet die kommunikative Handlung nicht in Einverständnis. Im Umkehrschluss fließt in jeden erzielten Konsens

die Anerkennung von Gefühlsäußerungen ein. Mit jedem Einverständnis werden auch die Emotionen eines Subjektes als wahrhaftig anerkannt. Über den transzendentalen Charakter der expressiven Sprechhandlungen unterstützen diese gar die Anerkennung der beiden anderen Geltungsansprüche.

Der Fokus auf Gefühle als Bestandteil der subjektiven Welt und damit auf konträre Empfindungen erweist sich als zu eng. Es sind die identischen Gefühle, die eine Chance bekommen, Bestandteil der Gesellschaft zu werden. Für eine Untersuchung geteilter Gefühle muss deshalb das Augenmerk auf die Entwicklung des lebensweltlichen Wissens sowie auf die soziale Welt legitim geordneter interpersonaler Beziehungen gelenkt werden. Beide versucht Habermas in einer entwicklungslogisch ausgerichteten Kompetenztheorie zu fassen. Dafür ist es notwendig, die historische Entstehung der Weltbezüge ebenso wie die strukturelle Entwicklung der Interaktionskompetenzen unter dem einheitsstiftenden Gesichtspunkt der sozial evolutionären Identitätsentwicklung in ihrem Zusammenhang zu begreifen. (vgl. Habermas 1984, S. 190)

2.3 Soziale Evolution – Die Entstehung moralischer Gefühle

Habermas will zeigen, dass in allen Gesellschaftsformationen in synchroner und diachroner Perspektive immer gleich bleibende und damit universelle Geltungsansprüche in kommunikativen Handlungen erhoben werden. (vgl. Horster 1999, S. 73) In einem evolutionären Prozess bildet sich die dreistrahlige Rationalität der Weltbilder heraus. Diese bemisst sich an formalpragmatischen Grundbegriffen, die sie den Individuen für die Deutung ihrer Welt zur Verfügung stellt, d.h. daran, inwieweit es die Weltbilder zulassen, dass die Individuen explizit zwischen den drei Welten differenzieren und Geltungsansprüche hinterfragen können. (vgl. Linkenbach 1986, S. 35) Habermas ist überzeugt, dass sich die zu einem dezentrierten Weltverständnis führende Ontogenese von Sprecher- und Weltperspektiven nur im Zusammenhang mit der Entwicklung der entsprechenden Interaktionskompetenzen aufklären lässt.

In seinem Konzept der sozialen Evolution verknüpft Habermas nun zwei Fragestellungen: Einerseits betrachtet er innovativ gelöste Steuerungsprobleme, andererseits untersucht er, durch welche Lernkompetenzen diese Innovationen möglich wurden. (vgl. Habermas 1976, S. 136) Den Stand der Produktionsverhältnisse führt er auf Fähigkeiten der kognitiv-instrumentellen

Beherrschung von Naturprozessen und der Lösung moralisch-relevanter Handlungskonflikte zurück. (vgl. Joas/Knöbel 2004, S. 317) Entsprechend unterscheidet Habermas in die materielle und die soziale Reproduktion des gesellschaftlichen Ganzen, die sich gegenseitig bedingen.

Die soziale Reproduktion vollzieht sich in der Sphäre der Lebenswelt, dem impliziten Wissen, das für die handelnden Individuen als Hintergrund ihres Handelns immer vorhanden, ihnen jedoch meistens nicht bewusst ist. Die Lebenswelt besteht nach Habermas aus drei strukturellen Komponenten, denen jeweils eigene gesellschaftliche Funktionen entsprechen. Mit „*Kultur*“ bezeichnet Habermas den Wissensvorrat der Kommunikationsteilnehmer. „*Gesellschaft*“ beschreibt die legitime Regelung sozialer Zugehörigkeiten, die soziale Integration und die Ausbildung von Solidarität. „*Persönlichkeit*“ meint jene Kompetenzen, die ein Subjekt sprach- und handlungsfähig machen. (vgl. Habermas 1982b, S. 209) Die evolutionäre Entwicklung der Lebenswelt vollzieht sich innerhalb dieser strukturellen Komponenten. Sie stellen einen wesentlichen Teil der kontingenten Randbedingungen einer Entwicklungsdynamik dar und haben allgemeine, Kulturen und Epochen übergreifende Bedeutung. (vgl. Habermas 1982a, S. 217)

Die Produktionsverhältnisse einer Gesellschaft können entweder gänzlich über die Lebenswelt gesteuert werden, oder aber sie differenzieren sich zu einem selbstregulierenden System aus. Für Habermas sind Systeme diejenigen gesellschaftlichen Bereiche, die über zwecktätiges Verhalten bzw. erfolgsorientiertes Handeln koordiniert werden. Sie verfügen über die Fähigkeit, ihre Grenzen und ihren Bestand durch die Bewältigung der Komplexität einer sich ständig wandelnden Umwelt zu erhalten und übernehmen Steuerungsleistungen wie die Versorgung der Gesellschaft mit Gütern. Diese gesellschaftlichen Bereiche werden nicht länger sozial, sondern nun systemisch integriert.

Habermas rekonstruiert die soziale Evolution unter Rückgriff auf so unterschiedliche Perspektiven wie die darwinistische Evolutionstheorie, den Marxschen historischen Materialismus, die Webersche Idee einer zunächst okzidentalen, dann universalen Rationalisierung, Durkheims Entwicklung von der mechanischen zur organischen Solidarität sowie Georg Herbert Meads symbolisch vermittelte Interaktion. Er illustriert den Entwicklungsprozess dabei nicht einseitig über Bewusstseinsstrukturen oder einer einfachen Reaktion auf Umweltbedingungen, sondern verbindet Lebenswelt und Systemebene miteinander. So umfasst die soziale Evolution bei Jürgen Ha-

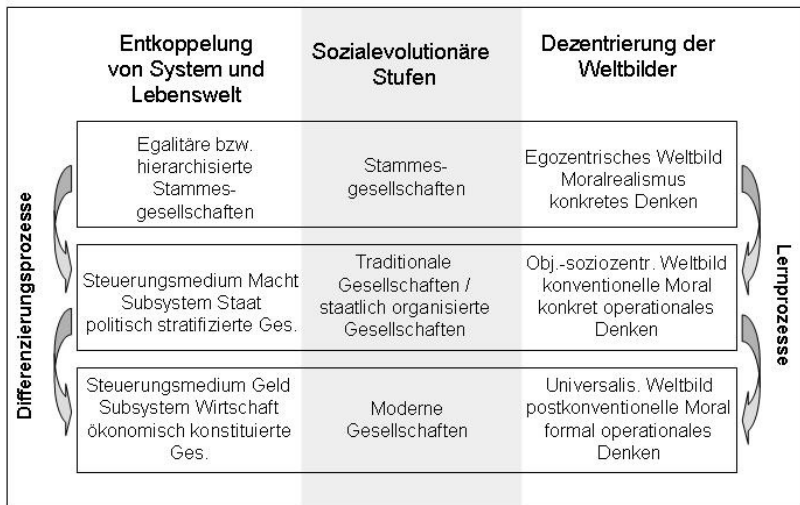
bermas nun drei wesentliche Aspekte: (vgl. Linkenbach 1986, S. 32) Erstens, die Dezentrierung der Weltbilder und damit die Rationalisierung des Handelns; zweitens, die historische Entkoppelung von System und Lebenswelt; drittens, die Komplexitätssteigerung der gesellschaftlichen Systeme und ihre Rückwirkungen auf die Lebenswelt.

Für die Zwecke dieser Untersuchung ist insbesondere der erste Aspekt relevant. Die Rationalisierung der Lebenswelt basiert nach Habermas auf einem konstruktivistischen Lernprozess, d.h. Subjekte erwerben ihr Wissen durch den aktiven Prozess der Problemlösung, der durch die Einsicht der Beteiligten gesteuert wird. Dabei greift er unter anderem auf Jean Piagets Theorie der kognitiven Entwicklung sowie Lawrence Kohlbergs Theorie der Moralentwicklung zurück. Beide Theorien zielen auf die Erklärung von Kompetenzen, wobei die Problemlösung auf der einen Seite an Wahrheitsansprüchen deskriptiver Aussagen und andererseits an der Richtigkeit normativer Aussagen gemessen werden kann. Es ist auffällig, dass ein äquivalentes Konzept fehlt, das es erlaubt, die Kompetenz der Subjekte zur Beurteilung von Wahrhaftigkeitsfragen zu erklären. Beide Psychologen legen eine Hierarchie distinktiver, invarianter Stufen fest, wobei die kognitive Entwicklung auf ein dezentriertes Weltbild zuläuft, (vgl. Habermas 1983, S.16) während sich die Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit auf den normativen Bezugspunkt einer prinzipiengeleiteten Moral bewegt. (vgl. Habermas 1983, S. 128) Habermas überträgt diese Konzepte der Entwicklung des Kindes auf die soziale Evolution der Gesellschaft. Dabei projiziert er den kleinen Kosmos der Herausbildung des handlungs- und sprachfähigen Subjektes auf den großen Kosmos der Herausbildung moderner Weltbilder. Diese versorgen Individuen mit einem Kernbestand von Grundbegriffen und Grundannahmen, die nicht revidiert werden können, ohne die Identität der Einzelnen oder der sozialen Gruppe zu verletzen. (vgl. Habermas 1982a, S. 75) Die evolutionäre Entwicklung erfolgt nun über Schübe, die das vorangehende Weltbild kategorial entwerfen. (vgl. Beer 1999, S. 21) Habermas erkennt eine gerichtete Variation der Lebensweltstrukturen durch Lernprozesse, die sich vom egozentrischen über das objektivistische und zugleich soziozentrische Weltbild hin zu einem universalistischen Weltbild vollziehen. Es erfolgt eine Entwicklung vom konkreten zum formalen Denken. (vgl. Habermas 1982a, S. 100) Die jeweils schon verfügbaren kognitiven Strukturen werden so umgebaut und ausdifferenziert, dass die Subjekte dieselbe Sorte von Problemen, nämlich die konsensuelle Beilegung von moralisch relevanten Handlungskonflikten, besser lösen können als vorher. (vgl. Habermas 1983,

S. 136) Auf der jeweils höheren Stufe kann nun erklärt werden, warum moralische Urteile der niedrigeren Stufe falsch waren. Diese Entwicklung entspricht einer Wertorientierung, die im Laufe der Evolution immer allgemeiner und formaler wird. In Anlehnung an Parsons bezeichnet Habermas diesen Prozess als Wertgeneralisierung.

Gesellschaftssysteme können unter Ausschöpfung des jeweiligen Lernniveaus vergesellschafteter Subjekte neue Strukturen bilden, um ihre Steuerungskapazitäten auf ein höheres Niveau zu bringen. (vgl. Jäger/Baltes-Schmitt 2003, S. 36) Wird der fundamentale Mechanismus sprachlicher Verständigung bei zunehmender Komplexität überfordert, kann dieser durch entsprechende Kommunikationsmedien ersetzt werden und so zur Reduktion von Komplexität beitragen. (vgl. Horster 1991, S. 103) Die Systemevolution bemisst sich an der Steigerung der Steuerungskapazitäten einer Gesellschaft, die Habermas in eine Linie von egalitären und stratifizierten Stammesgesellschaften über politisch stratifizierte Gesellschaften hin zu ökonomisch konstituierten Gesellschaften bringt. Die Güterproduktion wird zunächst über Tausch koordiniert, dann über das Subsystem Staat mit dem Medium Macht, und schließlich tritt das Subsystem Wirtschaft mit dem Medium Geld noch hinzu.

Abbildung 1: Soziale Evolution bei Jürgen Habermas



Quelle: eigene

Habermas stellt die empirischen Zusammenhänge zwischen Stufen der Systemdifferenzierung und Formen der sozialen Integration heraus. (vgl. Habermas 1973a, S. 14) Erst das Gesellschafts- und das Persönlichkeitssystem zusammen bilden ein evolutionsfähiges System. Eine getrennte Betrachtung ist zu einseitig und verkürzt den Blick. Soziale Evolution ist ein Differenzierungsvorgang, bei dem die Rationalität der Lebenswelt und die Komplexität der Systeme ansteigen. Diese Entwicklung wird von einem Problembewältigungsprozess getrieben, der sich in der Sprache niederschlägt. Die steigende Komplexität der Umwelt führt zu Integrationsproblemen, die nur über Verständigung, jedoch nicht nach bestehenden Regeln und Mustern, instrumentell gelöst werden können. (vgl. Jäger/Baltes-Schmitt 2003, S. 41) Aus dieser Betrachtungsweise ergeben sich für Habermas drei idealtypische, sozialevolutionäre Gesellschaftsformen: die Stammesgesellschaften (2.3.1), die traditionellen, staatlich organisierten Gesellschaften (2.3.2), sowie moderne Gesellschaften (2.3.3), die jeweils über ihre eigene Form der Verständigung verfügen. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass die Einführung der Beobachterperspektive in den Bereich der Interaktion und die Entstehung der sozialen Welt auf der konventionellen Stufe die Sprecher- und Welterperspektiven vervollständigen, um in modernen Gesellschaften reflexiv zu werden.

Im Folgenden sollen nun die Entstehung der Weltbezüge sowie die Entwicklung der Sprach- und Handlungsfähigkeit in den einzelnen sozial evolutionären Stufen in Bezug auf die Bedeutsamkeit von Emotionen und Gefühlen untersucht werden. Dabei werde ich zwei Thesen entwickeln: Erstens, neben der kognitiven Entwicklung, der Veränderung der materiellen und sozialen Integration und der Ausbildung von je eigenen Moralvorstellungen, vollzieht sich ein emotiver Entwicklungsprozess. (vgl. Dux 2002, S. 123) Dieser wirkt sich auf jede der strukturellen Komponenten der Lebenswelt aus. In der Kultur spiegelt sich ein sich veränderndes affektives Wissen, innerhalb der Gesellschaft tragen Gefühle und Emotionen zur Ausbildung von Solidarität und legitim geregelten sozialen Beziehungen bei und innerhalb der Persönlichkeit vollzieht sich in zwei Schüben eine emotive Kompetenzentwicklung. Zweitens, Gefühle als Bestandteil dieser Veränderungen innerhalb der Lebenswelt tragen zu der Ausdifferenzierung der Weltbezüge bei, insbesondere zu der Konstituierung einer sozialen Welt. Habermas Aussagen geben Hinweise darauf, dass die Ausbildung von moralischen Gefühlen und des Einfühlungsvermögens sowie ihre enge Verknüpfung mit den kognitiven Fähigkeiten eines Subjektes die Ausdifferenzierung der Welten

und die jeweiligen Handlungsformen auf den sozialevolutionären Stufen erst ermöglichen.

2.3.1 Stammesgesellschaften

Mit dem Begriff „Stammesgesellschaften“ idealisiert Jürgen Habermas einen Typ, der seine empirische Fundierung am ehesten in archaischen Gesellschaften findet. Die Gesellschaftsmitglieder verfügen über ein anschauliches, konkretistisches Denken, das die Wahrnehmung in Analogie- und Kontrastbildungen ordnet. (vgl. Habermas 1982a, S. 76) Die Kraft dieser alles vereinnahmenden präoperationalen Denkstrukturen lässt die vier Bereiche der äußeren Natur, der Gesellschaft, der inneren Natur und der Sprache als eine Totalität erscheinen. Die kognitive Entwicklung erfolgt durch eine aktive Auseinandersetzung mit den Vorgängen in der äußeren Realität. (vgl. Habermas 1982a, S. 105) Es entsteht ein Bedürfnis, die Erfahrung eines schutzlosen Ausgeliefertseins an eine nicht beherrschte Umwelt zu interpretieren. Gefühle und Emotionen bestimmen wesentlich die Wahrnehmung der äußeren Welt als bedrohliches und gefährliches Umfeld, das es zu erklären und beherrschen gilt. Allmählich amalgamieren sich Zeichen, Bedeutungen und Bezeichnetes heraus, die eine Konfusion von Natur und Kultur erkennen lassen. (vgl. Habermas 1984, S. 214) Die Fähigkeit, Affekte auszubilden, wird auf physische Dinge übertragen und trägt damit zur Ausbildung der animistisch-magischen Grundzüge des mythischen Weltbildes bei. Das Sein der objektiven Natur reflektiert sich im Sollen normativer Geltungen. Die Mitglieder einer Gemeinschaft verständigen sich über eine beginnende Praxis von Sprachhandlungen, Riten und Mythen. Der animistische Glaube an die Verkörperung von Seelenkräften und Intentionen in physischen Dingen wird erfahren und erlebt. Das Moment des expressiven Handelns ist in den standardisierten Gefühlsäußerungen der rituellen Praxis besonders deutlich. Gefühle sind diffus, eine Differenz zwischen individueller Empfindung und normativ stereotyper Festlegungen besteht noch nicht. (vgl. Habermas 1982a, S. 83) Die Reifikation des Weltbildes zeigt sich in einer wenig ausdifferenzierten Sprache, die „Gutes“ mit „Gesundem“ und „Vorteilhaftem“ vermischt.

Alle Interaktionen vollziehen sich in familiären Gesellschaftsstrukturen, soziale Zugehörigkeiten werden über die Rollendifferenzierung (z. B. Alter, Geschlecht) innerhalb des Verwandtschaftssystems definiert. Allmählich wird die am Organismus haftende natürliche Identität durch eine symbolisch

gestützte Rollenidentität abgelöst. Das Subjekt verleiht sich die Verhaltenserwartungen und Handlungsfolgen der Familienumgebung ein, die als Gratifikationen oder Sanktionen verstanden werden können. (vgl. Habermas u. a. 1980, S. 10) Es sind Strafe und Gehorsam sowie individueller Zweck und Austausch, die eine vorkonventionelle Moral prägen. Diese intuitiv geschlossenen Interaktionssysteme regeln die Produktion und Verteilung von Gütern, militärische Aufgaben und legen innere Konflikte bei. Dabei bestehen Anreize zur funktionalen Spezifizierung von Leistungen (Arbeitsteilung) und dem Austausch von Produkten. Der Austausch mit anderen sozialen Einheiten ist aufgrund ähnlicher Strukturen und Produkte nicht wirtschaftlich, sondern meist normativ motiviert. Als Beispiel führt Habermas den „Austausch von heiratsfähigen Frauen“ (Habermas 1982b, S. 241) an. Auf diese Weise entstehen horizontal aneinander gereichte, ähnlich strukturierte Verbände, die sich allmählich vertikal verschieben und so Machtpotentiale freisetzen.

Die beginnende Stratifikation der Gesellschaft erfolgt über die Ausbildung von Organisationsmacht auf Basis von generalisiertem Ansehen und Einfluss. Die Quelle dessen sind zumeist empirisch motivierte Bindungen, nämlich durch Anreiz oder Abschreckung von physischer Stärke, körperlich-emotiver Anziehungskraft, kognitiv-instrumentellen Fertigkeiten oder der Verfügung von Besitz. (vgl. Habermas 1982b, S. 271) Hier schlägt die Bindungsfunktion der Gefühle innerhalb der Familienverbände in eine treibende Kraft hinter der gesellschaftlichen Stratifikation um. Emotionen und Gefühle bilden den grundlegenden Mechanismus für eine Differenzierung mittels Anreiz (Freude). und Sanktionen (Angst). Als neuer Institutionskomplex bildet sich der Status von Abstammungsgruppen heraus, der allmählich die Geschlechts- und Generationsrolle ersetzt. Doch es herrscht weiterhin eine hohe Kongruenz von Institutionen, Weltansicht und Person, was den strukturellen Komponenten der Lebenswelt entspricht. (vgl. Habermas 1982b, S. 233) Die sich ausbildenden Hierarchien sind mit strukturbildenden Effekten verbunden, jedoch lösen sich die systemischen Mechanismen noch nicht von den sozialen ab (vgl. Habermas 1982b, S. 244). Die Gesellschaft bleibt in der Lebenswelt verhaftet, solange die rituelle Praxis die Sozialstruktur prägt und trägt. Gefühle und Empfindungen bleiben ein allgegenwärtiges Moment des Miteinanders, solange die soziale Welt noch nicht als eigenständige Sphäre hervortritt.

2.3.2 *Traditionale, staatlich organisierte Gesellschaften*

Über Tausch und die funktionale Spezifizierung der Arbeit löst sich die materielle Reproduktion zunehmend aus dem Verwandtschaftssystem. Der wachsende Pluralismus wird in einem Netzwerk von Tauschbeziehungen festgehalten, von dem nach Habermas eine sprengende Kraft ausgeht. Die sozialen Bedingungen, soziale Herkunft und Traditionen werden gelockert und so ein Formwandel in Gang gesetzt. Geburtsstände verwandeln sich in Besitzstände. *„Die Schichten differenzieren sich nicht mehr nur nach dem Umfang des Besitzes, sondern nach der Art des Erwerbs, der Stellung im Produktionsprozess.“* (Habermas 1982a, S. 253) Die Bauern, Handwerker, Grundbesitzer oder Beamte bilden sozioökonomische Klassen mit schichtspezifischen Lebenswelten und Wertorientierungen.

Auf funktionaler Ebene ist zur Organisation solcher unähnlichen sozialen Einheiten die Konzentration und Verfügung der Sanktionsgewalt notwendig. Diese Bündelung geschah erfolgreich in traditional und staatlich organisierten Gesellschaften. Beruhte der Sanktionsmechanismus in Stammesgesellschaften noch auf empirisch motivierten Bindungen wie den Gefühlen der Freude oder der Angst, so gerät die Erlebnis- und Orientierungsfähigkeit der Subjekte bei der Anerkennung eines Herrschers oder einer Amtsautorität an ihre Grenzen. Die empirisch motivierte Bindung wird auf rational motiviertes Vertrauen in Macht umgestellt und entfernt sich somit von der unmittelbaren Orientierung an eigenen Bedürfnissen. (vgl. Habermas 1982b, S. 272) Das Steuerungsmedium Macht, das der Sprache entbehren kann, zieht eine Abkopplung der Interaktion von lebensweltlichen Kontexten nach sich und bedeutet eine Entlastung für die Kommunikationsteilnehmer. Der zunehmende Bedarf an Verständigung, der durch die fortschreitende Differenzierung der Gesellschaft verursacht wurde, kann durch eine systemische Generalisierung von Entschädigung und Schädigung ersetzt werden. Autonomie gewinnen staatliche Organisationen durch eine neutralisierende Abgrenzung gegen die symbolischen Strukturen der Lebenswelt. Damit werden Systeme auf eigentümliche Art indifferent und sachlich. Auf der Ebene der Persönlichkeit differenziert sich die Mitgliedschaftsrolle aus und entlässt die Privatheit in die Umwelt der Lebenswelt. Die Subjekte orientieren sich nun an Erfolg sowie den Regeln rationaler Wahl und handeln damit zweckrational bzw. instrumentell. (vgl. Habermas 1982a, S. 385) Mittels dieser neuen Kategorie des Handelns erweitern die Individuen in einer Gesellschaft ihre Kontrolle über die äußere Natur. Gleichzeitig setzt eine Technisierung der

Lebenswelt ein. Es erfolgt eine Konditionierung der Entscheidungen von Individuen, die der Sprach- und Handlungsfähigkeit entbehren können. Über das Medium der Macht kann das wertneutrale und emotionsfreie System des Staates die materielle Reproduktion des Kollektivs sichern. (vgl. Habermas 1982b, S. 278)

In einem differenzierten Gesellschaftssystem schrumpft die Lebenswelt selbst zu einem Subsystem. Das System des Staates erwächst zu einer „*naturwüchsigen Realität*“ (Habermas 1982b, S. 231) und erscheint als ein „*an die äußere Natur assimilierter Ausschnitt der Lebenswelt*“. (Habermas 1982b, S. 232) System und Lebenswelt sind nun erstmalig entkoppelt, fallen aber nicht auseinander. (vgl. Jäger/Baltes-Schmitt 2003, S. 26) Über die Institution der Amtsautorität wird das System in der Lebenswelt verankert. Das System bleibt über das bürgerliche Recht in die Lebenswelt eingebettet. Die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft erfolgt nicht länger qua Geburt bzw. Heirat, sondern beruht auf einem Rechtsakt, nämlich der Fiktion einer Staatsangehörigkeit. Die notwendige Bedingung dafür ist allerdings, dass die Lebenswelt hinreichend rationalisiert ist, nur wenn die kognitiven – und emotionalen – Gegebenheiten den Weg bereiten, können das Recht und die Moral eine Schrittmacherfunktion übernehmen.

Die Lebenswelt der Stammesgesellschaften wurde durch die Impulse von Tauschbeziehungen geöffnet. Die Subjekte sind der Erfahrung erhöhter Kontingenz ausgesetzt und erleben ein Spannungsverhältnis aus neu gewonnener Freiheit und Desintegration. (vgl. Habermas 1998, S. 127) Das Verlassen der familiären Bindung bietet einerseits wachsende Optionsspielräume, andererseits kann sich nun das Handeln nicht mehr nur am Einverständnis aktuell anwesender Personen orientieren. Die Sanktionsgewalt des Herrschers entzieht sich dem Vorverständnis der kommunikativen Alltagspraxis. (vgl. Habermas 1982b, S. 258) Die Gefahr des Liberalisierungsschubes besteht darin, dass ohne eine rechtzeitige Schließung Entfremdungs- und Anomieerfahrungen einsetzen. Unter Schließung versteht Habermas eine dreidimensionale Reorganisation mit einem erweiterten Horizont, die der Dreigliedrigkeit der Lebenswelt entspricht. Eine Schließung muss eine Erweiterung von Kultur (Selbstbestimmung), Gesellschaft (legitime Ordnung) und Persönlichkeit (Selbstbewusstsein) beinhalten. (vgl. Habermas 1998, S. 127) Im Rahmen einer Öffnung werden all diese Dimensionen in ihrer alten Form bedroht und damit die Gesellschaft aus dem Gleichgewicht gebracht. Erst eine Schließung und damit ein Lernprozess, der einen Formwandel der sozi-

alen Integration bzw. eine Reorganisation der intersubjektiv geteilten Lebenswelt herbeiführen kann, stellt die Balance wieder her.

Religiös-metaphysischen Weltbildern gelingt eine stabile Schließung der Lebenswelt. Sie stellen Interpretationen und Gründe für die veränderte Welt bereit, der sich die Subjekte ausgesetzt fühlen. Fragen nach den Gründen für die Autorität eines Herrschers, für das Vertrauen in Macht und über die Gerechtigkeit der entstandenen sozialen Ungleichheiten können hier schlüssig beantwortet werden. Sie füllen das neue Bedürfnis einer Situationsinterpretation mit religiös-weltanschaulichen Sittlichkeitskonzepten und verleihen damit religiösen Verhaltensregeln öffentliche Überzeugungskraft. Mit Bezug zu einer Hinterwelt können Normen zur Beurteilung von individuellem und sozialem Verhalten abgeleitet werden. Zu einem sicheren Bezugspunkt avanciert eine totalisierende Einheit, beispielsweise ein Gott oder die Natur, und ihre Offenbarung. Anhand der religiös-metaphysischen Ordnung und des Modells vorbildlicher Lebensführung kann der Mensch ablesen, wer er ist und wer er sein soll. Auf diese Weise erfolgt eine Entmythologisierung der Weltsicht, die zugleich *„eine Desozialisierung der Natur und eine Denaturalisierung der Gesellschaft“* (Habermas 1982a, S. 80) bedeutet. Es kann ein objektivistisches und zugleich soziozentrisches Weltbild entstehen.

Die vorstrukturierten Kontexte einer Glaubensgemeinschaft, die füreinander einstehen und über eine Sensibilität für Unterschiede sowie ein Verlangen, in seiner Andersartigkeit geachtet zu werden, verfügen, bedürfen einer weiteren Rationalisierung der Lebenswelt. Nach Habermas tritt das operationale Denken an die Seite einer konventionellen Moral. Die Subjekte verstehen ihre Rolle als System wechselseitiger motivierender Verhaltenserwartungen. Durch die fortschreitende Internalisierung können sich stabile, von einzelnen Bezugspersonen unabhängige Handlungsmotive bilden. *„Damit löst sich der normative Kontext der in Rollen institutionalisierten und in Handlungsmotive umgeformten Werte von der Ebene der kommunikativen Handlungen ab. Was in symbolisch vermittelten Interaktionen noch vermischt ist, tritt nun auseinander: Handlungen und normative Realität.“* (Habermas u. a. 1980, S. 23) Über die Fähigkeit der Rollen- bzw. Perspektivenübernahme wird die sozial-kognitive Ausstattung der Individuen umstrukturiert. Sie können nun einen „Beobachter“ in ihren Interaktionen konsultieren, ihre Äußerungen auf einen normativen Kontext beziehen und diese gemäß ihrer Richtigkeit bewerten. Damit ist der Grundstein für eine soziale Welt gelegt. Die Subjekte können nun zwischen gesollten und gewollten Handlungen unterscheiden,

Pflichten von Neigungen trennen. Die Entwicklung einer Orientierung an generalistischen Verhaltenserwartungen wird durch evolutionäre Innovationen wie die Entstehung von Schrift und Druck, die Handlungen aus ihren raum-zeitlichen Kontexten lösen, beschleunigt. Dadurch entsteht ein undefiniertes und allgemeines Publikum als abwesender Gesprächspartner. Mit dem Aufbau einer sozialen Welt legitim geregelter interpersonalen Beziehungen bilden sich eine normenkonforme Einstellung und eine entsprechende Perspektive, die die Natur in eine Innen- und Außenwelt teilt. Das Habermassche System der Weltperspektiven ist somit komplettiert. (vgl. Habermas 1983, S. 170) Die Generalisierung der Rolle im Normsystem und die Verinnerlichung der Autorität des unpersönlichen Kollektivwillens können aus Rollenhandeln normengeleitete Interaktion werden lassen. (vgl. Habermas 1983, Tabelle S. 168) Auf der konventionellen Ebene des moralischen Urteilens bestehen unausgesprochene interpersonale Anerkennungen, Beziehungen und Konformitäten, die über ein Gewissen aufrechterhalten werden.

Erfolgt eine Missachtung eines moralischen Gebotes, ist diese begleitet von affektiven Reaktionen. Diese richten sich gegen einen anderen, der die Integrität des Subjektes verletzt hat, genauso wie gegen das Subjekt selbst, falls es eine Tat begangen hat. Jene Gefühle der Schuld und der Verpflichtung weisen über den Partikularismus dessen, was einen Einzelnen in einer bestimmten Situation betrifft, hinaus. (vgl. Habermas 1997, S.12) Sie sind mit einer unpersönlichen Art von Entrüstung verbunden, die sich gegen die Verletzung von generalisierten Verhaltenserwartungen und Normen richtet. Es entsteht eine Kategorie der moralischen Gefühle. Abscheu, Empörung, Verachtung, Kränkung, Scham, Schuld, Bewunderung, Loyalität und Dankbarkeit sind stellungnehmende Gefühle, die implizite Urteile ausdrücken. In diesen moralischen Gefühlen und Bewertungen verrät sich der Anspruch, dass moralische Urteile begründet werden können. *„Von anderen Gefühlen und Bewertungen unterscheiden sie sich nämlich dadurch, dass sie mit rational einklagbaren Verpflichtungen verwoben sind. Wir verstehen diese Äußerungen eben nicht als Ausdruck bloß subjektiver Empfindungen und Präferenzen.“* (Habermas 1997, S. 13) An dieser Stelle zeigt sich, dass es neben den bisher erläuterten subjektiven Gefühlen noch Empfindungen einer anderen Qualität gibt. Solche moralischen Gefühle müssen zwei Bestandteile aufweisen: einen intersubjektiven und kognitiven Grund, sowie eine subjektive Empfindung. Hier zeigt sich die enge Verwobenheit zwischen kognitiven und affektiven Leistungen. (vgl. Loevinger 1980, S. 161) Die Fähigkeit

moralische Gefühle auszubilden ist Teil der Handlungskompetenz der Subjekte und somit der Teil der lebensweltlichen Persönlichkeit. Erst auf ihrer Basis kann das in der Kultur bewahrte Wissen durch affektives Wissen einer moralischen Qualität erweitert werden. Moralische Gefühle bilden zugleich ein wichtiges Fundament für die Neuregelung legitimer sozialer Beziehungen. Anmerken möchte ich an dieser Stelle die Verbindung einer emotiven Kompetenzentwicklung mit dem abstrakten Solidaritätsverständnis von Jürgen Habermas. Er begreift diese nicht als allgemeine Menschenliebe, schlichte Empathie oder einseitige Form der Moralität. Vielmehr verbindet sich in der Solidarität wie auch in den moralischen Gefühlen eine kognitive mit einer emotiven Komponente. Solidarität trägt dazu bei, die gemeinsam verfolgten Ziele in der Welt des Sozialen tatsächlich zu verwirklichen. Auf der traditionellen-metaphysischen Stufe der evolutionären Entwicklung verwandeln sich die Bedingungen, die sich unter Angehörigen einer konkreten Gemeinschaft, also auf der Grundlage persönlicher Bekanntschaft, ausgebildet haben, in eine neue, abstraktere Form der Solidarität in einer Staats- bzw. Religionsgemeinschaft. (vgl. Habermas 1998, S. 100) Damit ist die evolutionäre Stufe der traditional-staatlich organisierten Gesellschaften nicht nur geprägt durch die Ausdifferenzierung von System und Lebenswelt, die Komplettierung der Weltbezüge durch das Entstehen der sozialen Welt sowie durch die Entwicklung des formalen Denkens und der konventionellen Moral. Hinzu tritt die Ausbildung von moralischen Gefühlen und damit die emotive Fähigkeit, Gefühle mit verinnerlichten Verhaltensregeln zu verbinden.

2.3.3 *Moderne Gesellschaften*

Eine fortschreitende funktionale Spezifizierung der Arbeit und eine immer weiter verzweigte ökonomische Verflechtung lassen ein altbekanntes Medium erstarken. Geld wird im kapitalistischen Wirtschaftssystem zu einem Austauschmechanismus, der es nicht nur vermag, die materielle Reproduktion vom Staat zu lösen, einen eigenständigen Systembereich zu konstituieren und den internen Verkehr zwischen Unternehmen zu gestalten, sondern auch die Beziehungen zu der nicht-ökonomischen Umgebung von nun an monetär zu regeln. Auf Basis des privaten Rechts kann das Medium Geld die reine Sphäre der Ökonomie verlassen und nun den Austausch der sozialen Umwelten von privaten Haushalten und dem Steuerstaat ordnen. Wie Macht kann auch Geld der Sprache und der lebensweltlichen Kontexte entbehren. Jedoch lässt sich die kapitalistische Wirtschaft nicht wie der traditionale Staat als institutionelle Ordnung begreifen. Dieses Subsystem differenziert

sich nur für die eine Funktion, nämlich die der materiellen Reproduktion, aus und institutionalisiert nicht mehr als das Tauschmedium selbst. (vgl. Habermas 1982b, S. 255) Auch dieses System stellt nach Habermas einen normfreien Raum dar, der zu einer Steigerung der Organisationsleistung führt. Die Netzwerke der politischen Macht und der ökonomischen Verflechtung führen zu einer Spezialisierung funktionaler Systeme (z. B. Militär, Verwaltung, Rechtssprechung) und zu einer Dekonzentration der Steuerungsfunktionen. Dieser Prozess geht einher mit einer erneuten Pluralisierung der Lebensformen. Die Subjekte begegnen sich nun zunehmend als Fremde, als Personen anderer Art und verschiedener Herkunft. (vgl. Habermas 1999, S. 303) Das geteilte Weltbild zersplittert und die traditionale Lebensform zerfällt.

An die Stelle einer konzentrierten Sanktionsgewalt treten zur Strukturierung der unähnlichen sozialen Einheiten autonom gewordene Organisationen sowie institutionalisierte demokratische Prozesse. Jene Organisationen der Ökonomie und Verwaltung erlangen ihre Unabhängigkeit von lebensweltlichen Zusammenhängen über die pauschale Anerkennung von Verhaltenserwartungen durch die Mitglieder. (vgl. Habermas 1982b, S. 257) Die Motiv- und Wertgeneralisierung schreitet schließlich soweit fort, dass der abstrakte Rechtsgehorsam die einzige normative Bedingung ist, die in den formal organisierten Handlungsbereichen von Akteuren erfüllt werden muss. (vgl. Habermas 1982b, S. 268) Es erfolgt eine Aufspaltung von Legalität und Moralität in modernen bürgerlichen Gesellschaften. Die in demokratischen Verfahren zustande gekommenen Rechtsnormen halten System und Lebenswelt füreinander porös. (vgl. Horster 1999, S. 97) Die Sprache des privaten Rechts übersetzt lebensweltlichen Konsens in die Spezialkodes der machtgesteuerten Administration und der geldgesteuerten Ökonomie. (vgl. Habermas 1992, S. 108) Das heterogene Bild der modernen Gesellschaft ist geprägt von dezentrierter Steuerung sowie einer zunehmenden Prozeduralisierung, die beide eines weiteren Rationalisierungsschubes innerhalb der Lebenswelt bedürfen.

Hier lassen sich nun zwei Tendenzen beobachten: eine funktionale Spezifizierung und Institutionalisierung der lebensweltlichen Reproduktionsmechanismen sowie die Erreichung einer höheren Abstraktionsstufe. Bereits in den traditionellen Gesellschaften setzte ein Ausdifferenzierungsprozess ein, der nun in voller Tragweite erscheint. Die Reproduktion der kulturellen Überlieferung wird in Spezialgebiete wie beispielsweise die Wissenschaft, die Kunst oder das Recht aufgespalten, die nur noch Experten zugänglich sind und sich

zunehmend dem Common Sense verschließen. Die soziale Integration wird über die Institutionalisierung des demokratischen Verfahrens geleistet, das auf abstrakte Solidarität zwischen Bürgern baut. Im dem Bereich der Sozialisation formen sich Bildungsinstitutionen, die zu einer Pädagogisierung der Erziehung von heranwachsenden sprach- und handlungsfähigen Subjekten beitragen. Das Gesellschaftssystem, das erst durch die Rationalisierung der Lebenswelt einerseits und die Steigerung der Systemkomplexität andererseits ermöglicht wurde, sprengt nun ironischerweise endgültig den lebensweltlichen Horizont. (vgl. Habermas 1982b, S. 258) Die Lebenswelt wird zu einem provinziellen Bereich der Gesellschaft. In allen drei strukturellen Komponenten können wir ein erhöhtes Maß an Abstraktion verzeichnen: Innerhalb der Kultur verflüssigen sich reflexiv gewordene Traditionen, die nur noch durch formale Elemente wie abstrakten Grundwerte aufgefangen werden. Innerhalb der Gesellschaft kristallisiert sich eine Abhängigkeit legitimer Ordnung von formalen Verfahren und allgemeinen Prinzipien heraus. Im Bereich der Persönlichkeit gewinnt das Subjekt seine Identität nicht mehr aus besonderen Rollen oder Normen, sondern stabilisiert diese mit der abstrakten Fähigkeit, sich auch bei inkompatiblen Rollenerwartungen als autobiographisch konsistent zu repräsentieren. (vgl. Habermas u. a. 1980, S. 11)

Die moderne Gesellschaft beruht demnach auf der vollständigen Entfaltung des Konzeptes von handlungs- und sprachfähigen Subjekten, die nun zu rechnungsfähig und kommunikativ kompetent sind. Die evolutionäre Stufe der Kommunikation ist nach Habermas am Differenzierungsgrad der grammatikalischen Struktur der Sprache abzulesen. (vgl. Habermas 1982b, S. 98 f.) Die Sprecher müssen die Standpunkte der ersten, zweiten und dritten Person einnehmen können, um sich miteinander zu verständigen. Die grammatischen Korrelate dieser Welt- und Sprecherperspektiven sind die drei Grundmodi des Sprachgebrauchs auf der einen, das System der Personalpronomen auf der anderen Seite. (vgl. Habermas 1983, S. 149) Dieser zweite große Schub der Kompetenzentwicklung ist gekennzeichnet durch ein formal-operationales Denken, das eine Differenzierung zwischen Form und Inhalt erlaubt, sowie der Fähigkeit einer reflexiven Perspektivübernahme und damit einer vollständigen Reversibilität der Standpunkte. Habermas versteht die Endtraditionalisierung der Lebenswelt als eine kognitive Anpassung an objektive Lebensbedingungen, die durch wissenschaftlich-technischen Fortschritt revolutioniert wurde. (vgl. Habermas 2005a, S. 50) Er zeigt, wie sich die Vernunft aus der Objektivität einer Natur- und Heilsgeschichte in den Geist der handelnden und urteilenden Subjekte zurückzieht. Die unbewusste

Abgrenzung der Subjektivität der inneren Natur gegenüber der Normativität der Gesellschaft wird nun durch eine rationale Triebkontrolle ersetzt. Gefühle sind auf dieser evolutionären Stufe zunehmend rational temperiert und kontrollierbar. (vgl. Habermas 1982a, S. 222) Die Möglichkeit Gefühle bzw. konventionelle Gefühlsäußerungen zu simulieren bzw. vorzutäuschen wird dadurch gestärkt.

Die sozial-kognitive Ausstattung der Subjekte verändert auch das moralische Urteilen und Handeln der Subjekte. Diese brauchen nun keine objektiven, sondern subjektiv vernünftige Gründe für ihr Tun und Unterlassen. (vgl. Habermas 1997, S. 22) Die kritikbereiten und innovationsfähigen Subjekte stehen in einem starken Spannungsverhältnis zu den Traditionen der religiös-metaphysischen Weltbilder. Die naiv eingewöhnte, unproblematisch anerkannte soziale Welt der legitim geregelten Verhaltensmuster wird enturzelt und ihrer naturwüchsigen Geltung entkleidet. (vgl. Habermas 1983, S. 137) Doch der Verlust der Allgemeinverbindlichkeit religiös-metaphysischer Weltbilder und der Übergang zum tolerierten weltanschaulichen Pluralismus haben die sprechenden und handelnden Subjekte nicht zu gleichgültigen Relativisten werden lassen. Sie haben *„am binären Code von richtigen und falschen moralischen Urteilen festgehalten [...] – und festhalten wollen.“* (Habermas 2005a, S. 125) Die Vernunftmoral und die Menschenrechte boten eine gemeinsame Basis für ein menschenwürdiges Dasein über weltanschauliche Differenzen hinweg. Mit dem Übergang in die postkonventionelle Stufe wird die soziale Welt von der konkreten Sittlichkeit getrennt, in Habermas Worten wird sie *„moralisiert“*. (vgl. Habermas 1983, S. 191) Habermas begreift die moralische Praxis der modernen Gesellschaft als eine Art Gesetzgebungsverfahren. Die Subjekte ziehen zu Rate, ob eine hypothetisch erwogene Norm von allen möglicherweise Betroffenen akzeptiert werden könnte. (vgl. Habermas 1997, S. 46). Normen werden einem Verallgemeinerungstest ausgesetzt und so höheren Prinzipien zugeordnet. So trennen sich nicht nur Recht und Moral, sondern auch Moral und Ethik. Unter einem ethischen Gesichtspunkt beurteilen die Subjekte das an Werten orientierte Selbstverständnis von Personen. Hier geht es um klinische Fragen des gelingenden und guten Lebens, die an der Authentizität eines Lebensentwurfes gemessen werden können. Ethische Fragen bewahren einen internen Bezug zur Interessenlage und zum Selbstverständnis einzelner Personen. Dieses intuitive Wissen kann durch gemeinsame Reflexion auf Erfahrungen, Praktiken und Lebensformen ins Bewusstsein gebracht werden. (vgl. Habermas 1991b, S. 149) Pflichten, Normen und Gebote beurteilen die Sub-

jekte hingegen unter dem moralischen Gesichtspunkt. Bei der kooperativen Prüfung von Normen werden jedoch auch ethische Gründe erwogen, die nun nicht länger als Motive oder Wertorientierungen einzelner Personen zählen, sondern als epistemische Beiträge zu einem normprüfenden Diskurs. (vgl. Habermas 1997, S. 46) So wird in der Moral das Moment des Guten in Form der Gerechtigkeit, die das für alle gleichermaßen Gute darstellt, bewahrt. Im Recht wiederum wird jenes Moment der Verallgemeinerungsfähigkeit konserviert. An dieser Stelle tritt eine Verschachtelung von Ethik, Moral und Recht zu Tage, wie wir sie bereits bei Gefühlen, Werten, Normen und Prinzipien beobachten konnten.

Dieses Auseinandertreten von Ethik und Moral entspricht der Abstraktionsstufe moderner Gesellschaften. Moralische Fragen werden dekontextualisiert und geben nur noch demotivierte Antworten in Form von rationalen Prinzipien. Ethische Fragen werden zunehmend Bestandteil der subjektiven Welt, die gekennzeichnet ist durch Andersartigkeit und Toleranz. Eine postkonventionelle Moral in Form einer prinzipiengeleiteten Verhaltenskontrolle kann nur dann gelingen, wenn die soziale Autorität entinstitutionalisiert und verinnerlicht wird. (vgl. Habermas 1984, S. 222) An die Subjekte werden nun zwei Prämissen gestellt, um allgemein anerkennungswürdige moralische Normen auch faktisch umzusetzen: Einerseits müssen die Subjekte kognitiv fähig sein, die Prinzipien situationsspezifisch anzuwenden, andererseits müssen jene Prinzipien motivational verfügbar sein. Letzteres geschieht über eine Internalisierung der moralischen Gefühle und über die Ausbildung von Einfühlungsvermögen. *„Anteilnahme am Schicksal des „Nächsten“, der oft der Fernste ist, ist in Fällen soziokultureller Distanz eine notwendige emotionale Bedingung für die vom Diskursteilnehmer erwarteten kognitiven Leistungen. Ähnliche Verbindungen zwischen Kognition, Einfühlungsvermögen und Agape können für die hermeneutische Leistung der kontextsensitiven Anwendung allgemeiner Normen geltend gemacht werden. Diese Integration von Erkenntnisleistung und Gefühlseinstellungen bei der Begründung und der Anwendung von Normen kennzeichnet jedes ausgereifte moralische Urteilsvermögen.“* (Habermas 1983, S. 194) Die anspruchsvollen kognitiven Operationen der Perspektivenreflexivität stehen in einer internen Beziehung zu Motiven und Gefühlseinstellungen wie z. B. der Empathie. Erst dann vervollständigt sich die Fähigkeit zur idealen Rollenübernahme. Wie bereits auf der Stufe traditionaler Gesellschaften hat dieser zweite Schub an emotionaler Kompetenzentwicklung innerhalb des Persönlichkeitssystems der Lebenswelt konkrete Auswirkungen auf das affektive Wissen der Subjekte

sowie auf die Legitimität interpersonalen Beziehungen. Die Subjekte wissen nun nicht nur über die eigenen Empfindungen, sondern beziehen jene anderen Subjekte in ihre Erwägungen ein.

Die Unterscheidung von Handlungen, Normen und Prinzipien erlaubt eine Orientierung an einer universalen Gemeinschaft der Rechtsgenossen aller moralisch zurechnungsfähigen Privatpersonen oder aller Bürger einer Weltgesellschaft. Es entwickelt sich eine Perspektive, die von Raum und Zeit zunehmend unabhängig wird. Der gesellschaftliche Konsens über interpersonale Beziehungen bedarf nun einer anderen Art der Koordination. Habermas stellt die These auf, dass je weiter die strukturellen Komponenten der Lebenswelt und die Prozesse, die zu deren Erhaltung beitragen, ausdifferenziert werden, die Interaktionszusammenhänge um so mehr unter die Bedingungen einer rational motivierten Verständigung treten. Die Subjekte müssen sich nun sprachlich auf gemeinsame Situationsdefinitionen einigen, wobei sich die Konsensbildung letztlich auf die Autorität des besseren Argumentes stützt. (vgl. Habermas 1982b, S. 218) In der Alltagspraxis geschieht dies über kommunikatives Handeln. Die kognitiven – und emotiven – Strukturen ermöglichen einen reflexiven Zugang zu den bereits vorhandenen Sprecher- und Welterperspektiven, die bereits auf der traditionellen Stufe entstanden sind. Die Subjekte zielen auf ein Einverständnis unter der Bedingung, dass sie ihre Handlungspläne auf der Grundlage gemeinsamer Situationsdefinitionen aufeinander abstimmen können. Normativ zugeschriebenes Einverständnis wandelt sich somit in kommunikativ erzielte Verständigung. (vgl. Habermas 1982a, S. 108) Konflikte werden nach Habermas intersubjektiv und kooperativ in theoretischen und praktischen Diskursen ausgetragen, der höchsten Interaktionsstufe moderner Gesellschaften. In diesem Kommunikationsmodus nehmen Teilnehmer hypothetische Einstellungen ein, um die Aussagen zu kritisieren bzw. zu verteidigen. Die Subjekte tragen einen „*Wettbewerb mit Argumenten aus, um einander zu überzeugen, d.h. zu einem Konsens zu gelangen.*“ (Habermas 1983, S. 172) Habermas beschreibt, wie in Diskursen die Aktualität des Erfahrungszusammenhanges verblasst. Gemessen am moralischen Alltagshandeln behält dieser Einstellungswechsel etwas Unnatürliches. (vgl. Habermas 1983, S. 137) Er bedeutet eine hohe kognitive und motivationale Anstrengung der Teilnehmer, ebenso wie einen Bruch mit der Naivität der kurz zuvor erhobenen Geltungsansprüche, die nur in der evolutionären Stufe moderner Gesellschaften möglich sind. Greifen wir an dieser Stelle das Beispiel der Solidarität noch einmal auf. In komplexen Gesellschaften ist die Gemeinschaft der zurechnungsfähigen Subjekte, die ihre

Handlungen an Geltungsansprüchen orientieren und sich reziprok anerkennen, der Ort der Solidarität. Während in der Staats- bzw. Religionsgemeinschaft traditionaler Gesellschaften die direkte Empfindung moralischer Gefühle zur Herstellung von Solidarität beitrug, beruht diese nun auf einer solidarischen Einfühlung eines jeden in die Lage aller anderen. (vgl. Habermas 1991a, S. 71) Die sozialintegrative Kraft der Solidarität kann nicht mehr aus den Quellen des kommunikativen Handelns alleine schöpfen, sondern bedarf eines Meinungs- und Willensbildungsprozesses einer autonomen Öffentlichkeit. (vgl. Habermas 1992, S. 363)

Die nun ausführlich dargestellte Rationalisierung der Lebenswelt, legt offen, dass sich nach Habermas Gefühle in modernen Gesellschaften nicht etwa auflösen. Vielmehr sieht er neben der kognitiven und moralischen Entwicklung der Subjekte eine emotive Entwicklung, die jeweils zu spezifischen emotionalen Mustern für eine Gesellschaft führen. So könnte man gar von einer Rationalisierung der Gefühle sprechen. Diese darf allerdings nicht mit seiner These der inneren Kolonialisierung verwechselt werden, die im Folgenden kurz skizziert werden soll.

Die Rationalisierung der Lebenswelt gehört für Habermas zum ganz normalen Modernisierungsprozess bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften und ist grundsätzlich als positiv zu bewerten. (vgl. Reese-Schäfer 1991, S. 40) Jedoch stellt sich die Frage, ob sich eine Eigendynamik entfaltet, die dazu führt, dass die verselbständigten Imperative der Subsysteme auf die Lebenswelt destruktiv zurückschlagen. (vgl. Habermas 1982b, S. 277) Zur begrifflichen Abgrenzung gegenüber dem üblichen Verständnis der Kolonialisierung durch äußere Einflüsse, wählt Habermas den Terminus der inneren Kolonialisierung. Er umschreibt damit ein Pathologisch-werden der Lebensweltrationalisierung, das sich keineswegs zwangsläufig vollziehen muss. Es entsteht eine „Dialektik der Rationalisierung“, die auf der einen Seite eine weitgehend rationalisierte Lebenswelt als Ausgangsbedingung moderner Gesellschaften anerkennt, andererseits ein Übermaß an Rationalisierung aufgrund des Übergriffs von systemischen auf lebensweltliche Reproduktionsbereiche annahmt. (vgl. Habermas 1985, S. 182)

Habermas erkennt für jede strukturelle Komponente der Lebenswelt eine typische Pathologie, die jeweils Entzugerscheinungen bei den anderen Komponenten hervorruft. Soziale Pathologien lassen sich nicht an biologischen Sollzuständen messen, sondern an Widersprüchen, in die sich kommunikativ vernetzte Interaktionen verwickeln können. Täuschungen und

Selbsttäuschungen können in der Alltagspraxis, die auf die Faktizität von Geltungsansprüchen angewiesen bleibt, objektive Gewalt erlangen. (vgl. Habermas 1982b, S. 554) Wird die kulturelle Reproduktion der Lebenswelt gestört, führt dies zu Sinnverlust und zu entsprechenden Legitimations- und Orientierungskrisen. Eine Beeinträchtigung der sozialen Reproduktion führt zu Anomieerfahrungen und mangelnder Solidarität. Schließlich bezeichnet Habermas die Störung der Sozialisation, also der Entwicklung generalisierter Handlungs- und Zurechnungsfähigkeit, als Psychopathologie. (vgl. Habermas 1982b, S. 212 f.)

Die gewonnen Erkenntnisse über den Einflussfaktor Gefühl für die Rationalität des Wissens, die Solidarität der Angehörigen, besonders aber für die Zurechnungsfähigkeit der erwachsenen Persönlichkeiten, können wir nun mit der Habermasschen These der inneren Kolonialisierung verbinden. So können wir eine „Kommerzialisierung der Gefühle“ beispielsweise durch das Übergreifen des ökonomischen Systems auf die Lebenswelt erklären, das nicht nur zu seelischen Krankheiten führen kann, sondern darüber hinaus zu Entfremdung, Orientierungs- und Erziehungskrisen, Motivationsentzug oder Traditionsabbruch führen kann.

Der Ausweg aus dieser Situation, die immer pathologischere Züge annimmt, liegt für Habermas in der erneuten Stärkung einer kommunikativen Vernunft und einer kommunikativen Rationalität. Habermas Interesse gilt den modernen Verständigungsformen, der Entwicklung bzw. Behinderung kommunikativer Rationalität und den durch verschiedene, einzel- wie weltgesellschaftliche Entwicklungen verstärkten Angriffen auf die Lebenswelt. Die gegenwärtigen Konflikte seien durch mangelnde Humanität in menschlicher Interaktion, Militarisierung, ökologische Katastrophen, wachsende De-Rationalisierung in den ethischen und nationalen Konflikten gekennzeichnet. Die Krisen und Pathologien der Gegenwartsgesellschaften erschweren die Verwirklichung von kommunikativer Rationalität. (vgl. Treibel 2000, S. 173) Ungeachtet dessen hält Habermas, das wird sowohl in seinem Konzept der deliberativen Politik als auch in der Diskursethik deutlich, an der Möglichkeit von Veränderungen fest.

2.4 Diskurse und Diskursethik

Die sozial evolutionär hervorgebrachte ideale Rollenübernahme ist wie gezeigt wurde für Habermas eine wesentliche Voraussetzung für moderne Gesellschaften und ihre Verständigungsform des kommunikativen Handelns sowie den Reflexivmodus des Diskurses. Ausdruck der modernen Lebensweise sind darüber hinaus eine Reihe von weiteren Idealisierungen, die das religiös-metaphysische Begründungsniveau ablösen. Dabei tritt der nun mehrfach festgestellte transzendente Charakter der Emotionen und Gefühle in besonderem Maße zu Tage.

Idealisierungen beziehen sich auf die mögliche Struktur der Verständigungspraxis. Die Vorgänge der Kommunikation werden so gedacht, dass sie unter idealen Bedingungen ablaufen. Dabei treffen die Beteiligten implizit eine Reihe von Unterstellungen. (vgl. Füllsack 1998, S. 187) Beispielsweise gehen Sie davon aus, dass Ausdrücken identische Bedeutungen zugeschrieben werden, die Beteiligten zu-rechnungsfähig sind oder die erhobenen Geltungsansprüche argumentativ prüfbar sind. Ohne solche formalpragmatischen Zuschreibungen könnte eine kommunikative Praxis überhaupt nicht zustande kommen. (vgl. Habermas 1991, S. 161) Habermas summiert unter dem Begriff der „*idealen Sprechsituation*“ zwei Sorten von Anforderungen, die sich einerseits an das Subjekt, andererseits an die Sprechsituation selbst richten. Zu letzteren zählen die Chancengleichheit aller Teilnehmer, ein garantiert öffentlicher Zugang, die Freiheit von jeglichen äußeren Zwängen (z. B. Zeitdruck) sowie die Abwesenheit von Autorität. Die Anforderungen an das Subjekt sind nicht weniger anspruchsvoll. Es ist gefordert, sich in seinen Äußerungen konstant zu verhalten, nur solche Werte und Verpflichtungen zu nennen, die es in allen Situationen ebenfalls behaupten würde, nur wahrhaftige Äußerungen zu treffen, zurechnungsfähig und verständigungsbereit zu sein sowie über die Fähigkeit zu verfügen, die Perspektiven anderer einzunehmen. (vgl. Bonacker 1997, S. 45) Hier reflektieren sich die evolutionär ausgebildeten kommunikativen Kompetenzen. Damit können die idealen Bedingungen – zumindest diese zweite Gruppe – als im Laufe der Sozialisation erlernt angesehen werden. (vgl. Habermas 1999, S. 27) Allerdings verlieren sie dadurch ihren intelligiblen Charakter und müssen als etwas in der Welt befindliches begriffen werden.

Die ideale Sprechsituation ist mehr als ein bloß regulatives Prinzip, aber weniger als eine existierende Tatsache. (vgl. Habermas 1983, S. 126) Habermas nimmt diese Idealisierungen aus einer pragmatischen Dimension der Verständigungspraxis vor. Sie treten in der performativen Einstellung von Sprechern und Hörer als unvermeidliche und triviale Leistung auf. (Habermas 1991a, S. 160) Kommunikative Handlungen verlangen immer solche intuitiv gewussten, formalpragmatischen Voraussetzungen, auch wenn sich diese im nachhinein als kontrafaktisch erweisen. Allein dieser Vorgriff auf die ideale Sprechsituation gibt Gewähr dafür, dass ein erzielter Konsens als vernünftig bezeichnet werden darf. (vgl. Frank 1988, S. 27) Die kontrafaktischen Bedingungen der idealen Sprechsituation können auch als notwendige Bedingungen emanzipierter Lebensformen verstanden werden, sie entsprechen den Ideen der Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit. (Habermas 1984a, S. 121)

Nur unter Einhaltung der idealen Sprechsituation kommt der zwanglose Zwang des besseren Argumentes zum Tragen, nur so können die Subjekte die erhobenen Geltungsansprüche der Wahrheit und Richtigkeit in Diskursen zur Disposition stellen. (vgl. Habermas 1982a, S. 70) Diskurse verlangen eine Virtualisierung der Handlungszwänge, die dazu führen soll, dass alle Motive außer dem einzigen einer kooperativen Wahrheitssuche außer Kraft gesetzt sind, sie fordern darüber hinaus eine Virtualisierung der Geltungsansprüche, die dazu führen soll, dass die Subjekte gegenüber den Gegenständen einen Existenzvorbehalt und gegenüber Normen eine hypothetische Einstellung einnehmen. Deshalb sind die Unterstellungen einer idealen Sprechsituation nicht nur Voraussetzungen für kommunikatives Handeln, sondern auch Diskursregeln. Als einziger Geltungsanspruch ist die Wahrhaftigkeit zugleich Bestandteil dieser Idealisierungen. Damit wird diese in kommunikativen Handlungen nicht nur als kritisierbarer Anspruch erhoben, sondern als erfüllt vorausgesetzt. Diese Vorgehensweise unterstreicht noch einmal die bereits beschriebene Sonderstellung der Wahrhaftigkeit als nicht diskursfähig.

Habermas spricht davon, dass Subjekte in Diskursen eine hypothetische Einstellung einnehmen können, die sie von dem alltäglichen „Erfahrungsdruck“ entlastet. Durch die Erfüllung einer idealen Sprechsituation müssen sie nicht mehr intuitiv prüfen, ob eine vermeintliche Äußerung wirklich eine ernsthafte Äußerung ist, ob alle Teilnehmer zugelassen sind, ob Themen oder Beiträge unterdrückt werden oder ob Ja/Nein-Stellungnahmen durch

Täuschungen von Gefühlen oder Androhungen von Sanktionen erzwungen werden. (vgl. Habermas 1991a, S. 161) Von all diesen schwierigen, im Hintergrund der Lebenswelt ablaufenden Aufgaben sind die Teilnehmer nun entlastet und können sich ganz der rationalen Prüfung der Argumente hingeben. Sie dürfen davon ausgehen, dass die Beteiligten ihre Gefühle, Meinungen und Wünsche so äußern, wie sie wahrhaftig gemeint sind und können diese als epistemische Beiträge im Diskurs behandeln. Auf diese Weise fließen „wahre“ Gefühle in jeden diskursiv erzielten Konsens über objektive Tatsachen und anererkennungswürdige Normen ein. Habermas selbst räumt ein, dass vernünftige Diskurse einen unwahrscheinlichen Charakter haben und sich „*wie Inseln aus dem Meer der alltäglichen Praxis*“ (vgl. Habermas 1984, S. 500 oder Habermas 1991a, S. 162) herausheben. Doch es gibt keine funktionalen Äquivalente, die in gleichem Maße zur Wissenserzeugung, Rechtsprechung, politischen Willensbildung usw. beitragen. Deshalb werden die Charakteristika der idealen Sprechsituation in modernen Gesellschaften zum Teil institutionalisiert und verrechtlicht.

In theoretischen Diskursen suchen die Argumentationsteilnehmer nach der Wahrheit von Aussagen. Dabei geben die Subjekte ihre Meinungen und Sätze preis, die wiederum nur mit Hilfe anderer Meinungen und Sätze begründet oder bestritten werden. Die Sätze können nicht direkt mit einer Wirklichkeit konfrontiert werden, die nicht selbst schon sprachlich durchdrungen ist. Die Teilnehmer können dem „*Bannkreis der Sprache*“ (Habermas 1999, S. 286) nicht entfliehen. So erhält der Begriff der Wahrheit eine epistemische Konnotation, der allerdings nicht mehr erklären kann, warum sich glänzend gerechtfertigte Behauptungen als falsch herausstellen können, oder warum Subjekte die Wahrheit als eine unverlierbare Eigenschaft von Aussagen begreifen. Zunächst formuliert Habermas seinen Wahrheitsbegriff in einer ebensolchen, epistemischen Weise. Für ihn ist eine Aussage genau dann wahr, wenn sie unter den anspruchsvollen Bedingungen vernünftiger Diskurse allen Entkräftungsversuchen standhält. (vgl. Habermas 1999, S. 289) Doch dann erkennt er jenes Dilemma des „*realistischen Stachels*“ in der Wahrheit und verändert sein Konzept zugunsten eines zweistufigen Referenzsystems, das einer internen Beziehung zwischen Wahrheit und Rechtfertigung gerecht wird.

Dazu ist es notwendig, sich der „Wahrheit“ nicht nur in Form eines thematisierten Geltungsanspruches, der aus seinem alltäglichen Funktionszusammenhang herausgelöst worden ist, sondern auch innerhalb der Lebenswelt

anzunehmen. Alltägliche Routinen und eingespielte Kommunikation laufen über handlungsleitende Gewissheiten sowie über mehr oder weniger implizite Meinungen, die Subjekte vor einem Hintergrund intersubjektiv geteilter oder überlappender Überzeugungen für wahr halten. „Solche Gewissheiten verwandeln sich in ebenso viele Fragwürdigkeiten, sobald sie ihren Halt im Korsett lebensweltlicher Selbstverständlichkeiten verlieren und aus ihrer Naivität aufgeschreckt werden. Beim Übergang vom Handeln zum Diskurs büßt das zunächst Für-Wahr-Gehaltene den Modus der Handlungsgewissheit ein und nimmt stattdessen die Form einer hypothetischen Aussage an, deren Gültigkeit bis zum Ergebnis einer argumentativen Prüfung dahingestellt bleibt.“ (Habermas 1999, S. 291 f.) Gleichsam wird eine diskursiv gefundene, rational akzeptable Behauptung in eine Handlungsgewissheit zurückübersetzt. Somit erhält der theoretische Diskurs die Funktion einer „Entsorgung“ von Handlungsunsicherheiten, die im Gefolge einer Problematisierung des theoretischen Wissens entsteht. Die dogmatische Verfassung der Lebenswelt ragt in den Diskurs hinein, denn sie liefert den rechtfertigungs-transzendenten, aber im Handeln immer schon vorausgesetzten Maßstab für eine Orientierung an kontextunabhängigen Wahrheitsansprüchen. (vgl. Habermas 1999, S. 293) Wahre Sätze weisen auf einen gegebenen oder bestehenden Sachverhalt hin, über den die Subjekte nicht beliebig verfügen können und der eine kontinuierliche Identität wahrt. Diese Erfahrung, die Subjekte aus dem „Coping“ mit Gegenständen und Tatsachen erlangen, bestimmt die „Objektivität der Welt“. Auf der Ebene der Diskurse bewähren sich diese Überzeugungen einzig durch gute Gründe. Solange die Subjekte noch handeln, entscheidet allein das vorreflexive „Zurechtkommen mit der Welt“ darüber, ob eine Überzeugung funktioniert oder problematisiert werden muss. Im Modus des Diskurses fungiert die vermeintliche Unmittelbarkeit von Sinneseindrücken nicht länger als untrügliche Berufungsinstanz. An die Stelle des uninterpretierten Empfindungsmaterials der Sinneserfahrung tritt die Instanz einer „Erfahrung zweiter Ordnung“ (Habermas 1999, S. 20), die allein den Subjekten moderner Gesellschaften zugänglich ist. Denn die erkenntnisanthropologisch tief verankerten Strukturen des Geistes mögen für alle sprach- und handlungsfähigen Subjekte den gleichen Erfahrungsmodus festlegen, sie können aber nicht die Skepsis zerstreuen, dass sich die „objektive Welt“ dem Horizont der subjektiven Erfahrungsmöglichkeiten entzieht. Dafür ist ein Wechsel auf die Diskursebene notwendig, auf der sich die Subjekte an der Idee einer „einzig richtigen Antwort“ orientieren können. (vgl. Habermas 1999, S. 295) Damit wird die Wahrheit zu einem idealen

Bezugspunkt sowohl für die Handlungsgewissheit der Lebenswelt als auch für die gerechtfertigte Behauptbarkeit der Diskurse. (Habermas 1999, vgl. S. 155)

Habermas konstruiert die Prüfung der „Richtigkeit“ von Normen in einer wahrheits-analogen Weise. Er beschreibt, wie moralische Einstellungen und Gefühle die Aufgabe der theoretischen Hintergrundgewissheit übernehmen und im Alltag die Konfliktpotentiale in interpersonalen Beziehungen regulieren. (vgl. Habermas 1999, S. 314) Bekanntlich sind moralische Gefühle intern mit Gründen verknüpft und erklären eine unmittelbare soziale Wirksamkeit moralischer Urteile. Werden nun Normen oder Prinzipien kritisiert, treten die Subjekte in einen praktischen Diskurs ein, der den gleichen Regeln wie der theoretische unterliegt. Die Subjekte suchen nach einer „einzig richtigen“ Lösung für ein Problem und beziehen sich in ihren Äußerungen auf eine soziale Welt der legitim geordneten interpersonalen Beziehungen. Das Besondere an dieser Welt ist, das sie nicht empirisch gegeben, sondern über die enge Verwobenheit mit den Auffassungen und Intentionen der Subjekte sowie mit der Praxis der Sprache erst durch die Subjekte geschaffen und von ihnen gestaltet wird. (vgl. Habermas 1997, S. 55) Mit jeder Interaktionskonsequenz erneuern die kommunikativ Handelnden den Schein einer normativ strukturierten Welt, tatsächlich tasten sie sich aber von einem Konsens zum nächsten. (vgl. Habermas 1982a, S. 280) Das moralisch-praktische Wissen unterscheidet sich vom empirischen schon durch seinen Handlungsbezug. *„Es besagt eben, wie Personen sich verhalten sollen, und nicht, wie es sich mit den Dingen verhält.“* (Habermas 1999, S. 273) Dementsprechend besteht, trotz vieler Parallelen, ein qualitativer Unterschied zwischen den Geltungsansprüchen der Wahrheit und der Richtigkeit. Durch eine Orientierung an der sozialen Welt entfällt für die ontologische Deutung der Wahrheitsgeltung ein Äquivalent auf Seiten der moralischen Geltung. Die Differenz zwischen Anspruch und idealer Behauptbarkeit wird verwischt. Denn ein diskursiv erzielter Konsens über Normen hat etwas Verbindliches, er selbst erschöpft den Sinn von normativer Richtigkeit als Anerkennungswürdigkeit. Diese Rechtfertigungsimmanenz weißt „Richtigkeit“ als einen epistemischen Begriff aus, impliziert aber keineswegs die Unfehlbarkeit moralischer Urteile.

Damit die soziale Welt „für alle die selbe“ ist, müssen die Subjekte durch gegenseitige Perspektivübernahme (wie durch Mead und Piaget ausgeführt) eine inklusive Wir-Perspektive zu Stande bringen, die sich an einer Erwei-

tung der Grenzen einer sozialen Gemeinschaft und ihres Wertekonsenses orientiert. Dieser Bezugspunkt entsteht aus den allgemeinen Kommunikationsvoraussetzungen und den getroffenen Idealisierungen. Aus diesen gewinnt Habermas den so genannten Universalisierungsgrundsatz, der klären soll, warum im praktischen Diskurs Begründungen angeführt werden können. Dieser besagt, dass *„eine Norm genau dann gültig ist, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen gemeinsam zwanglos akzeptiert werden könnten.“* (Habermas 1997, S. 60) Gleichsam ersetzen die Beschränkungen dieser Perspektive die fehlenden Beschränkungen einer objektiven Welt und dienen als Maßstab des Fallibilitätsvorbehalts. Die Orientierung an formalen Voraussetzungen korrespondiert mit dem Gerechtigkeitsverständnis moderner Gesellschaften, das sich an den Bedingungen für eine unparteiliche Urteilsbildung bemisst. Auf Basis des Universalisierungsgrundsatz formuliert Habermas: *„nur die Normen dürfen Gültigkeit beanspruchen, die in praktischen Diskursen die Zustimmung aller Betroffenen finden können.“* (Habermas 1997, S. 58) Dabei meint „Zustimmung“ nicht etwa eine rational motivierte Vereinbarung aus der egozentrischen Sicht eines jeden, sondern ein durch epistemische Gründe herbeigeführtes Einverständnis.

Habermas selbst verleugnet nicht die normative Basis dieses Konzeptes und bezeichnet es deshalb als „Diskursethik“. Sie lässt sich als formal bezeichnen, da sie keinen Inhalt angibt, sondern ein Verfahren: den praktischen Diskurs. (vgl. Habermas 1983, S. 113) Diese verzichtet bewusst auf einen Letztbegründungsanspruch und setzt sich neuen Möglichkeiten der Überprüfung aus. Sie kann in Konkurrenz mit anderen Ethiken treten, auf empirische Moral- und Rechtsvorstellungen angewandt oder in Theorien der soziokulturellen Entwicklung bzw. Ontogenese eines Moral- und Rechtsbewusstseins eingebaut werden. Habermas verabschiedet sich mit seiner Diskurstheorie endgültig von bewusstseins-philosophischen Denkfiguren und setzt auf eine höherstufige Intersubjektivität von Verständigungsprozessen. (vgl. Habermas 1992, S. 362) Insofern sieht er seine Diskursethik als Ausdruck der Moderne.

Der Begründungsbedarf moderner Gesellschaften kann nicht länger durch religiös-metaphysische, sondern nur noch durch vernünftige, d.h. allgemeine oder öffentlich einsehbare Gründe gedeckt werden. Die Teilnehmer können

nur solche moralischen Praktiken anerkennen, die gemeinsam, in einem die formalen Bedingungen erfüllenden Verfahren gefunden wurden. Auf diese Weise erhalten die Kommunikationsbedingungen in praktischen Diskursen eine konkrete Funktion. Insbesondere die Diskursvoraussetzung der Wahrhaftigkeit erhält dabei eine Schlüsselrolle. Diese Prämisse kann nicht einfach als harmlose Voraussetzung verstanden werden, denn sie fordert von jedem Teilnehmer Aufrichtigkeit und Unbefangenheit sogar sich selbst und den Selbst- und Situationsdeutungen anderer gegenüber und mutiert so zu einer „härteren Zumutung“ (Habermas 1999, S. 311) von fast schon therapeutischem Charakter. Die Bedürfnisse der Teilnehmer werden gemeinsam im Lichte kultureller Werte interpretiert, die selbst immer Bestandteil einer intersubjektiv geteilten Überlieferung sind. So kann die Revision von bedürfnisinterpretierenden Werten keine Sache sein, über die Einzelne monologisch verfügen. (vgl. Habermas 1983, S. 78) Der intersubjektive Charakter der Normprüfung zeigt, dass praktische Diskurse nicht hypothetisch, also im Geiste, durchgespielt werden können. Aus diesem Grund spricht Habermas bei den vorgetragenen Gefühlen, Werten, Wünschen und Vorstellungen nicht mehr von aktorsbezogenen Handlungsmotiven, sondern von epistemischen Beiträgen. Derart in sprachlich explizite Form gebracht, können Gefühle die Rolle von Gründen übernehmen, die in den praktischen Diskurs so eingehen wie Beobachtungen in empirische Diskurse. *„Auf den ersten Blick scheint sich freilich der Umstand, dass Gefühle für moralische Auseinandersetzungen eine konstitutive Rolle spielen, mit einer kognitivistischen Position schlecht zu vertragen. [...] Dabei tragen aber die positiven und negativen Stellungnahmen ein Janusgesicht. Auf der einen Seite drücken sie ein rational motiviertes „Ja“ oder „Nein“ zu Aussagen aus, die – in einem irgendwie wahrheitsanalogen Sinne – richtig oder falsch sein können. Auf der anderen Seite haben sie gleichzeitig die Form von Gefühlsreaktionen gegenüber einem als richtig oder falsch bewerteten Verhalten.“* (Habermas 1999, S. 277) Auf diese Weise fließt das „Gute“ in Form von Gefühlen und Werten in moralische Urteile ein, die nur dann als gerecht verstanden werden können, wenn sie für alle gleichermaßen gut sind. Das Gute im Gerechten erinnert daran, dass das moralische Bewusstsein auf ein bestimmtes Selbstverständnis moralischer Personen angewiesen ist, die sich einer moralischen Gemeinschaft zugehörig fühlen. (vgl. Habermas 1997, S. 43) So baut das „Gute“ eine Brücke zwischen Gerechtigkeit und Solidarität, „Gefühle“ eine Brücke zwischen subjektiver und sozialer Welt. So wird auch im weltanschaulichen Pluralismus moderner Gesellschaften der binäre Code von richtigen und

falschen moralischen Urteilen bewahrt. (vgl. Habermas 2005a, S. 125) Aus dieser Perspektive erscheint das, was unser Selbstsein, unsere Gefühle und Werte sowie unser ethisches Selbstverständnis ausmacht, als transsubjektive Macht. Gemeinsam können sich die Subjekte über das „Richtige“ verständigen. Habermas sieht dennoch Grenzen für die inhaltliche Enthaltsamkeit der Lebensgestaltung, die in Fragen einer „Gattungsethik“ auf den Plan treten. (vgl. Habermas 2005a, S. 75) Die Praktiken der Lebenswelt und der politischen Gemeinschaft wurden auf die Vernunftmoral und die Menschenrechte umgestellt, weil diese eine gemeinsame Basis für ein menschenwürdiges Dasein über weltanschauliche Differenzen hinweg bieten. Der Vorrang des „*Gerechten vor dem Guten*“ schließt nicht aus, dass die abstrakte Vernunftmoral wiederum in einem vorgängigen, von allen moralischen Personen geteilten ethischen Selbstverständnis der Gattung ihren Halt findet.

Auf der Stufe einer postkonventionellen Moral behalten moralische Antworten nur mehr die rational motivierende Kraft von Einsichten zurück. (vgl. Habermas 1983, S. 119) Es entsteht ein Gefälle zwischen der Gültigkeit von Normen (Annerkennungswürdigkeit) und ihrer faktischen Anwendung (Anerkennung). Epistemische Gründe allein sind allerdings eine schwache Kraft, denn nur das Wissen darüber, was zu tun moralisch richtig ist, verhindert nicht, dass andere Motive stärker sind. (vgl. Habermas 1997, S. 51) So ist der Transfer von diskursiven Einsichten zum Handeln in modernen Gesellschaften unsicher. Jedoch erlaubt die Habermassche Darstellung folgende These zu formulieren: Der besondere Charakter moralischer Gefühle mit einem kognitiven und motivationalen Bestandteil ermöglicht die Rückübersetzung moralischer Urteile in die Lebenswelt. Innerhalb des Horizontes der Lebenswelt entlehnen praktische Urteile sowohl die Konkretheit wie die handlungsmotivierende Kraft einer internen Verbindung mit den subjektiven Empfindungen, den fraglos gültigen Ideen des guten Lebens sowie einer institutionalisierten Sittlichkeit. Damit soll nicht der kognitive Charakter moralischer Urteile bestritten werden, oder gar die Bindung komplexer Gesellschaften auf die schmale Basis der Gefühle gestellt werden. Doch das Zusammenspiel aus kognitiven Gründen und emotionalen Motiven erlaubt es, den letzten Schritt einer Wirksamkeit der Moral zu beschreiben. Diese These bleibt auch im Rahmen der etwas allgemeineren Formulierung von Habermas, der eine Verankerung der Normbegründung in die Lebenswelt jedes Teilnehmers mit der Verbindung des Universalisierungsgrundsatzes und der Diskursethik umschreibt, gültig. (vgl. Habermas 1997, S. 63)

Richtigkeit trifft sich mit Wahrheit darin, dass beide Ansprüche allein diskursiv, auf dem Wege der Argumentation und der Erzielung eines vernünftigen Konsenses eingelöst werden können. (vgl. Habermas 1984, S. 113) Die Fähigkeit, wahre Urteile von Für-wahr-gehaltenen zu differenzieren, korrespondiert mit der Fähigkeit, gültige von bloß faktisch geltenden moralischen Urteilen zu unterscheiden. (vgl. Habermas 1999, S. 279) Die Prüfung der Geltungsansprüche erfordert in beiden Fällen das formalpragmatische Weltssystem wie die Erfüllung idealer Kommunikationsbedingungen. Während bei Wahrheitsfragen dem transzendenten Charakter der objektiven Welt die Rolle des doppelten Bezugspunktes für den lebensweltlichen und diskursiven Konsens zukommt, übernimmt bei Richtigkeitsfragen die Verbindung zur subjektiven Welt diese entscheidende Funktion. Die Vernunft kann sich nun ganz in die Idealisierungen und formalpragmatischen Weltunterstellungen zurückziehen. Sie nötigt jedoch die Kommunikationsteilnehmer, aus ihren lebensweltlichen Kontexten hinaus universalistische Vorgriffe zu treffen. Habermas beschreibt diese als „*Transzendenz von Innen*“, (vgl. Habermas 1991b, S. 142 und Habermas 1999, S. 134) die dem unbedingten Charakter des Für-wahr-Gehaltenen und des Gesollten gerecht wird.

Im Bereich der Wahrheitsfragen beschreibt Habermas, wie ein derart detranszendentalisiertes Verständnis die Grenzen zwischen objektiver Welt und Innerweltlichem zunehmend verwischen kann. Die Sprache öffnet nicht nur den Horizont zu einer jeweils spezifischen Welt, sie nötigt die Subjekte zugleich zu einer an Geltungsansprüchen orientierten innerweltlichen Praxis, die den unterstellten Sinn einer kontinuierlichen Bewährungsprobe unterzieht. (vgl. Habermas 1988a, S. 51) Deshalb darf das Subjekt nicht völlig in sich selbst aufgehen, sondern eine Differenz zu einer objektiven Außenwelt muss gewahrt werden. Es zeigt sich, dass mit der „subjektiven Natur“ der Empfindungen die „Natur an sich“ die Bedingungen für eine erscheinende „objektive Natur“ hervorbringt. (vgl. Habermas 1999, S. 31) Die enge Verstrickung von pragmatischer, lebensweltlicher Wahrnehmung und hypothetischem Denken in Bezug auf theoretisches Wissen unterstreicht die interne Beziehung zwischen Lebenswelt und Welt. Allerdings hat der folgende Durchgang gezeigt, dass diese Gefahr ebenso, wenn nicht noch viel mehr, im Bereich der Richtigkeitsfragen entsteht. Wird das Subjekt nicht zu einer sozialen Außenwelt abgegrenzt, verschwinden die Differenzen zwischen sozialer Welt und Innerweltlichem. Grund dafür ist, dass mit der „intersubjektiven Natur“ moralischer Gefühle die „subjektive Natur“ die Bedingungen einer legitim geordneten „sozialen Natur“ hervorbringt.

2.5 Fazit: Gefühle eine soziologische Kategorie?

Blicken wir auf die vorgenommene, ausführliche Analyse zurück, so wird eine zu-nächst eindeutige Zuordnung und Definition der Gefühle zunehmend in Frage gestellt, um schließlich drei Thesen über Emotionen und Affekte im Werk von Jürgen Habermas zu formulieren. Im Folgenden möchte ich die Tiefen der Habermasschen Gesellschaftstheorie verlassen und stattdessen versuchen seine Ideen und Intuitionen über Gefühle einzuordnen. Dabei werde ich den Gang der Analyse noch einmal nachvollziehen und in zwei Reflexionsschritten einen schwachen Kognitivismus sowie einen naturalistischen Kern aufdecken.

Im ersten Analyseabschnitt zeigte sich, dass das Habermassche Menschenbild bestimmt ist von der Idee kommunikativ kompetenter und vernünftiger Individuen, die sich während der Sozialisation zu aktiven, (sprachlich) handelnden Subjekten entwickeln. Die Handlungsfähigkeit eines Subjektes besteht aus einem komplizierten Bündel aus körperlichen, kognitiven und interaktiven Eigenschaften. Den Kern der Handlungskompetenz bilden die Fähigkeiten, Bewegungen motorisch auszuführen und Sachverhalte kognitiv und emotiv zu bearbeiten. Der entscheidende Unterschied zu bloßem Verhalten wird jedoch erst durch die Fähigkeit gewonnen, Motive auszubilden. Solche reziproken Erwartungen bedürfen einer subjektiven Wahrnehmung ebenso wie einer durch Werte und Normen vorstrukturierten Welt. Handlungen sind aber vor allem symbolische Äußerungen und damit mit Sprache und Sprachfähigkeit aufs engste verknüpft. Gefühle und Emotionen sind im Menschenbild von Jürgen Habermas ein Bestandteil der inneren Natur der Subjekte. In ihrem Kern sind sie Wahrnehmungen von Bedürfnissen und beeinflussen so unseren Horizont der Alltagserfahrung. Sie tragen zu der Entwicklung unseres Ichs bei, die parallel zu der Ausbildung der kognitiven und interaktiven Kompetenzen verläuft. Doch die Habermassche Gesellschaftstheorie setzt erst auf der Ebene von Motiven ein. So entsteht der Eindruck, dass die Kategorie der Gefühle aus seinem Untersuchungsbereich ausgegrenzt wird. Jedoch räumt er den Emotionen handlungsmotivierende Kraft ein und erhält sie damit als Bestandteil der Ausbildung von intentionalen Erlebnissen und einer Handlungsfähigkeit.

Mit Blick auf Habermas formalpragmatisches Konzept innerhalb der Theorie des kommunikativen Handelns, ließen sich so definierte Gefühle zunächst auf die Linie von subjektiver Welt, expressiven Sprechhandlungen und dem Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit bringen. Bei einer genaueren Betrachtung

tung der als eindeutig erscheinenden Zuordnung der Gefühle konnte jedoch festgestellt werden, dass die Grenzen der einzelnen Welten verwischen, die expressiven Sprechhandlungen mit einer besonderen Ausstrahlungswirkung versehen sind und die Wahrhaftigkeit als fundamentale Kommunikationsbedingung hervortritt. Die Sonderrolle dieser Kategorien weist Gefühlen zwar eine eigene Rationalitätsdimension zu, jedoch bleiben sie diskursiv unvernünftig. So befinden sich Gefühle bei Habermas in einem mediären Stadium zwischen Rationalität und diskursiver Vernünftigkeit.

Habermas leugnet nicht, dass Gefühle einen Platz in modernen Gesellschaften einnehmen. Er weist ihnen einen Ort in dem Erfahrungsbereich der Lebenswelt zu und verbannt Gefühle, wie schon Parsons, aus den systemischen Institutionen. (vgl. Barbalet 2001, S. 17) Indem Habermas Gefühle als Wahrnehmungen versteht, repräsentieren sie die Welt auf eine andere Weise als Überzeugungen. Genau deshalb spricht er Emotionen eine eigene Rationalität zu. Hier durchbricht er den Weberschen Dualismus von Emotionalität und Rationalität, die sich in einem opponierten Verhältnis befinden. Seine Ideen der Gefühle weisen Elemente einer physiologischen und phänomenologischen Ausrichtung auf. Doch Gefühle werden gerade durch diese Sichtweise abhängig von subjektiven Interpretationen. Sie werden sogar derart individualistisch, dass Habermas sie nicht mehr als einen Bestandteil der sozialen Welt auffassen kann. Andererseits scheint Habermas bestimmte Gefühle und Gefühlsäußerungen als so gewiss vorauszusetzen, dass er sie nicht mehr als Gefühle bezeichnet, sondern als Einstellungen oder Konventionen, die dann sehr wohl Bestandteil einer sozialen Welt sind. Problematisch dabei ist die Verbindung von individuellen Gefühlen und geteilten Einstellungen und Konventionen. Habermas folgt seiner Intuition und argumentiert gegen einen harten kausalen Zusammenhang. Dadurch wertet er Gefühle in zweifacher Weise ab. Einerseits reduziert er den motivationalen Einfluss der Gefühle auf menschliches Verhalten auf ein Minimum, andererseits bezweifelt er, dass Gefühle gute Gründe mit sich führen können. (vgl. Hartmann S. 17) Doch gerade durch diese Vorgehensweise, die eigentlich für kognitivistische Positionen kennzeichnend ist, scheint Habermas das Bild einer Trennung von Emotionalität und Rationalität hervorzurufen, das er eigentlich vermeiden möchte.

Eine Antwort auf die Frage, warum Habermas ein solch diffuses und unbestimmtes Bild von Gefühlen und Emotionen zeichnet, findet sich in seinem methodologischen Zugangsweg. Habermas konzentriert sich in seiner sinn-

verstehenden Theorie auf sprachliche Äußerungen, wobei er den verbalen Komponenten gegenüber den Extra-verbalen einen Vorrang einräumt. So kann folgendes Zitat als symptomatisch für seine Beschäftigung mit Gefühlen verstanden werden: *„Oft fehlen uns die Worte, um zu sagen, was wir fühlen; und das wiederum rückt Gefühle selbst in ein fragwürdiges Licht.“* (Habermas 1982a, S. 139)

Eine andere Antwort finden wir in dem Habermasschen Fokus auf Kommunikation und interpersonale Beziehungen in modernen Gesellschaften. Simmel argumentiert, dass mit dem Entstehen der Geldwirtschaft die Beziehungen zwischen Personen un-persönlich und intellektuell geworden sind. (vgl. Barbalet 2001, S. 55 f.) So erhält die Marktrationalität in interpersonalen Beziehungen eine Dominanz gegenüber der unkontrollierten Emotionalität. Allerdings sieht er darin nicht das Ende der Emotionen, denn die Quelle rationaler Orientierung ist nicht einfach nur der Markt, sondern das emotionale Muster, das eine moderne Gesellschaft hervorbringt. Und dieses besteht in der Kontrolle der Emotionen über institutionalisierte Verhaltensweisen. (vgl. Simmel 1971, S. 329 f.) So liegt es nahe, dass eine historische Perspektive das Problem eines kausalen Zusammenhangs zwischen individuellen und geteilten Gefühlen lösen kann und damit Licht in die Wirren des Habermasschen Gefühlskonzeptes bringt.

Bereits in der Theorie des kommunikativen Handelns erarbeitet Habermas ein evolutionäres Vorhaben der Gesellschaftsentwicklung aus. Allerdings stößt er erst später, als er sich mit der Frage auseinandersetzt, wie die Anerkennung von Normen möglich ist, auf das Phänomen der moralischen Gefühle, auf die er in seinen jüngeren Schriften immer wieder rekurriert. (z. B. Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln 1983, Einbeziehung des Anderen 1997, Wahrheit und Rechtfertigung 1999) Das vorgestellte Konzept der sozialen Evolution trägt diesen Ideen Rechnung. So wurden beispielsweise Habermas Gedanken zu der Moralentwicklung nach Kohlberg und Sellmann integriert. Der Gang durch die soziale Evolution Habermasscher Lesart erlaubte es, die sich als zu eng erweisende Zuordnung der Gefühle zu überschreiten. Empfindungen konnten nun jenseits der Subjektivität betrachtet und zwei wesentliche Thesen formuliert werden. Erst durch die entwicklungslogische Perspektive begannen Gefühle als soziologische Kategorie sichtbar zu werden.

Der Argumentationsstrang legte offen, dass sich untrennbar und abhängig von der kognitiven Entwicklung der Subjekte eine emotive Kompetenzent-

wicklung vollzieht, die eine stufenweise Einbeziehung des anderen und die Ausbildung der jeweiligen moralischen Urteile erst ermöglichen. Zunächst entwickelt sich die Fähigkeit zur Empfindung von moralischen Gefühlen, einer Kategorie von Emotionen, die sowohl eine subjektive wie auch eine intersubjektive Seite aufweisen. In einem zweiten Schub wird die ideale Rollenübernahme durch ein Einfühlungsvermögen vervollständigt. Dieser Prozess, der sich innerhalb der Persönlichkeit als zwei Schübe von symbolischer Generalisierung und Interiorisierung begreifen lässt, wirkt sich auf die beiden anderen strukturellen Komponenten der Lebenswelt aus, denn sowohl das affektive Wissen als auch die legitimen Beziehungen verändern sich. Gleichmaßen trägt dieser emotive Prozess zu der formalen Entstehung der Weltbezüge bei. Die diffuse Außen- und Innenwelt der Stammesgesellschaften wird auf der zweiten evolutionären Stufe durch eine soziale Dimension ergänzt und so ein dreifach geordnetes Bezugssystem angelegt. Auf der dritten evolutionären Stufe werden die Welten im Rahmen verständigungsorientierten Handelns reflexiv. Ihnen korrespondieren nun die drei Geltungsansprüche der Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit. Die Rationalisierung der Gefühle und Emotionen verstärkt die Möglichkeiten der Subjekte, Gefühle bzw. konventionelle Gefühlsäußerungen zu simulieren. Auf diese Weise sind sie nicht nur in der Lage, den emotionalen Standpunkt eines anderen nachzufühlen, sondern auch, einen solchen vorzutäuschen. Damit verbunden wären die Entstehung des dramaturgischen Handelns, des strategischen Handelns sowie der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit. Jedoch gibt Habermas keinen eindeutigen Hinweis, auf welcher evolutionären Stufe diese zuerst aufgetreten sind. Ebenso bleibt die ominöse Kompetenz der Subjekte zur Beurteilung der Wahrhaftigkeit ein Desiderat.

Betrachtet man Gefühle nicht als Bestandteil der Lebenswelt, sondern als Inhalt des Miteinanders, so lässt sich eine zweite These aufstellen: Gefühle differenzieren sich im evolutionären Verlauf und werden Bestandteil der sozialen und subjektiven Welt. In Stammesgesellschaften sind Emotionen noch diffus und allgegenwärtig. Auf der Stufe der traditionellen Gesellschaften fließen „geteilte“ Gefühle in Form von rituellen Praktiken oder Konventionen, ebenso wie die neu entstandene Kategorie der „moralischen“ Gefühle, in die soziale Welt ein. In modernen Gesellschaften erfolgt eine Trennung von Ethik, Moral und Recht, die eine soziale Welt abstrakter Normen und Prinzipien hinterlässt. Die subjektive Welt als Komplementär der sozialen Welt fängt „individuelle“ Gefühle und Werte auf. Bemerkenswert ist, dass sich Gefühle in Anlehnung an Meads Selbstbewusstsein über die sym-

bolisch vermittelte Beziehung zu einem Interaktionspartner auf dem Weg von außen nach innen bilden. (vgl. Habermas 1988b, S. 217) Insofern besitzen sie einen intersubjektiven Kern. Die rationalen Normen und Prinzipien bedürfen eines emotionalen Fundamentes, das mittels der Fähigkeit des Einfühlungsvermögens gebildet wird. So wird nicht nur die Lebenswelt, sondern auch der Bezugspunkt der subjektiven Welt zu einer Ressource der Motivation für die legitimen interpersonalen Beziehungen der sozialen Welt. Denn nachdem die Subjekte den Rückhalt der normativen Orientierung in traditionellen Gesellschaften verloren haben, müssen sie diese nun ganz aus sich selbst schöpfen. (vgl. Habermas 1997, S. 58) Die Kategorie der moralischen Gefühle, die sowohl eine subjektive wie auch eine intersubjektive Seite aufweisen, werden zum Bindeglied der beiden Welten und können als uneindeutiges Phänomen zwischen Wahrhaftigkeit und Richtigkeit verstanden werden.

Auf Basis dieser Erkenntnisse konnte nun auch der Diskurs und die Diskursethik untersucht werden, die sich zuvor einer Analyse von Gefühlen verschlossen hatten. Der Blick auf die ideale Sprechsituation und die Diskursregeln bestätigt den grenzgängigen Eindruck der Affekte. Mehr noch, wir können nun eine dritte These formulieren: Gefühle tragen durch ihren transzendentalen Charakter zur Anerkennung von Argumenten bei. Die parallele Konstruktion des praktischen Diskurses zu dem theoretischen offenbart eine zweistufige Rolle der Gefühle. In der Sphäre der Lebenswelt regulieren sie implizit alltägliche Konflikte und interpersonale Beziehungen. Auf der Ebene des Diskurses springen sie in die Bresche für eine objektive Welt und werden so zu einem detranszendentalen Bezugspunkt bei der Suche nach Gerechtigkeit. Durch Gefühle ist die Konservierung des Guten im Gerechten ebenso wie eine Rückübersetzung der Norm in lebensweltliche Kontexte gewahrt. Moralische Gefühle meistern den Spagat zwischen der emotionsgeladenen Alltagssprache und dem normativen Diskurs.

Bemerkenswert erscheint mir an dieser Stelle der Aspekt, dass sich Habermas bei der genealogischen Untersuchung moralischer Gefühle auf philosophische Theorien und nicht etwa, wie bei der kognitiven Entwicklung, auf psychologische oder biologische Theoriekonzepte stützt. Die Philosophie, in der ein Diskurs über Gefühlen eine lange Tradition besitzt, schien ihm geeigneter, um Argumente für die Intersubjektivität und gegen die Individualität jenes Phänomens herauszufiltern. Dabei sagt er deutlich, dass Gefühlsreaktionen in die Klasse der moralischen Äußerungen einbezogen werden

müssen. (vgl. Habermas 1997, S. 12) Gleichzeitig zeigt er auf, dass ohne einen kognitiven Gehalt die Handlungskoordination anhand von Normen und Prinzipien einer direkten Gewaltanwendung oder der Einflussnahme über die Androhung von Sanktionen nicht überlegen wäre. Er möchte ein rhetorisches „Anstecken mit einem bestimmten Gefühlszustand“, (Habermas 1997, S. 30) ebenso wie eine vollständige Assimilation des praktischen an den theoretischen Diskurs, vermeiden. Für diese Vorhaben diskutiert er verschiedene Positionen, angefangen von einem starken Non-Kognitivismus wie etwa die schottische Moralphilosophie, über Varianten der Erneuerung eines empiristischen Erklärungsprogramms (Gibbard, Tugendhat), bis hin zu einem starken Kognitivismus bei Kant. Kein Konzept kann jedoch die facettenreichen Anforderungen an die Erklärung moralischer Gefühle so gut erfüllen wie die Diskursethik. Einmal, wie bei Gibbard, mangelt es an der evolutionären Perspektive, (vgl. Habermas 1997, S. 32) ein anderes Mal, wie bei Kant, an einer individualistischen Verkürzung eines intersubjektivisch angelegten Autonomiebegriffs. (vgl. Habermas 1997, S. 49)

Folgt man dieser philosophischen Einteilung, wäre Habermas Position zu moralischen Gefühlen als schwacher Kognitivismus auszuweisen. Die doppelte Verquickung von Motiven und Gründen sowie Subjektivität und Intersubjektivität stellt sich gegen das in den Kognitionswissenschaften wieder belebte cartensianische Bild der rekursiv in sich verschlossenen Bewusstseinsmonade. (vgl. Habermas 2004a) Dennoch weist sein Konzept klare kognitive Bestandteile aus (vgl. Hartmann 2005, S. 100 f.). Gefühle sind auf Objekte oder andere Subjekte ausgerichtet. Die kognitive Komponente fungiert nicht nur als mögliche Ursache eines moralischen Gefühles, sondern ist wesentlicher Bestandteil dieses. Gründe sind in ihrer Spezifität nötig, um ein Gefühl als moralisches Gefühl zu identifizieren und um das eine von dem anderen abzugrenzen. Gefühle besitzen eine evaluative Dimension und sind evolutionär mit Werten, Urteilen sowie Überzeugungen verbunden.

Von einer soziologischen Warte aus betrachtet, weisen die vorgestellten Thesen Gefühlen einen sozialen Charakter zu und zeichnen sie gleichsam als soziologische Kategorien aus. Habermas sieht als das Thema der Soziologie die Veränderungen der sozialen Integration, die im Gefüge alteuropäischer Gesellschaften durch die Entstehung des modernen Staatensystems und durch die Ausdifferenzierung eines marktregulierten Wirtschaftssystems hervorgerufen wurden. (vgl. Habermas 1982a, S. 19) Die Soziologie ist eine Krisenwissenschaft, die sich vor allem mit der Auflösung traditioneller und

der Herausbildung moderner Gesellschaften befasst. Sie hat als einzige der sozialwissenschaftlichen Disziplinen den Bezug zu Problemen der Gesamtgesellschaft beibehalten und kann daher Fragen des sozialen Handelns und der Rationalisierung auf voller Breite untersuchen. Sie verknüpft Fragen auf der metatheoretischen, der methodologischen und der empirischen Ebene miteinander. Gefühle tragen auf allen drei Ebenen zu der Erklärung gesellschaftlicher Rationalisierung bei. Sie sind, wie gesehen, Teil eines handlungstheoretischen Rahmens, der im Hinblick auf rationalisierungsfähige Aspekte des Handelns konzipiert ist, Teil einer sinnverstehenden Fragestellung, die eine interne Beziehung zwischen explizierten Bedeutungen symbolischer Äußerungen und der Stellungnahme zu deren impliziten Geltungsansprüchen erklärt, sowie Teil einer empirischen Antwort darauf, in welchem Sinne die Modernisierung einer Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt von kultureller und gesellschaftlicher Rationalisierung beschrieben werden kann. (vgl. Habermas 1982a, S 20) Gefühle können – wie auch Kognitionen, zu denen sie in einem intimen Verhältnis stehen – als Fundamente der Rationalisierung betrachtet werden. Sie sind ein Mechanismus der Handlungskoordination, die eine regelhafte und stabile Vernetzung von Interaktionen ermöglichen. (vgl. Habermas 1984, S. 571)

Die aus dem Habermasschen Werk gewonnen Thesen zu Gefühlen können zu den kritischen Ansätzen einer „Soziologie der Emotionen“ gezählt werden, denn durch die Integration der Gefühle in ein Konzept der Rationalität argumentiert Habermas gegen ein technisches Verständnis der Vernunft. Auch wenn jene Thesen aufgrund der aufgedeckten Widersprüche, Prämissen und Lücken nicht den Status einer ausgefeilten Theorie der Gefühle für sich beanspruchen können, verwundert die geringe Beachtung von Jürgen Habermas in der Literatur zu Emotionen. (nur bei Gerhards 1988) Seine zahlreichen Andeutungen bieten konkrete Anknüpfungspunkte und liefern Antworten auf die typischen Fragestellungen einer Soziologie der Emotionen. Auf der Plattform der Idee eines freien Zusammenspiels des Kognitiv-Instrumentellen mit dem Moralisch-Praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven in der Alltagspraxis, können sich kognitive Deutungen, moralische Erwartungen, Expressionen und Wertungen auf eine ungehemmte und ausgeglichene Weise durchdringen. (vgl. Habermas 2002, S. 342) Wie die Persönlichkeitsstrukturen und institutionelle Ordnung im Allgemeinen, nehmen Gefühle im Speziellen einen doppelten Status ein: als Bestandteil einer sozialen bzw. einer subjektiven Welt einerseits, als strukturelle Komponente der Lebenswelt andererseits. Auf diesem Gerüst können Gefühle als individuelle

Phänomene wie auch als sozialer Bestandteil erklärt werden. Habermas impliziert damit eine mögliche Kategorisierung des Phänomens der Emotionen. Darüber hinaus verdeutlichen die formulierten Thesen die Entfaltungschancen der Gefühle im Zusammenspiel mit kulturspezifischen Eigenarten, dem Entwicklungsniveau einer Gesellschaft sowie epochalen Einflüssen. Ebenso können jene Thesen dazu dienen, eine Dialektik der Rationalisierung von Gefühlen zu verdeutlichen. Mit ihnen kann thematisiert werden, wie sich einerseits eine rationale Temperierung von Emotionen über Verhaltensregeln oder rituelle Praktiken vollzieht, und wie andererseits das System die Lebenswelt, beispielsweise durch beruflich erwartete Gefühle (z. B. Freundlichkeit) oder wirtschaftlich ausgeschöpfte und werblich genutzte Gefühle, kolonialisiert. (vgl. Gerhards 1988, S. 257)

Zuletzt bleibt noch das nun gewonnene Verständnis von Gefühlen bei Habermas in den größeren Zusammenhang des Verhältnisses zwischen Natur und Kultur einzuordnen. Geht man den beschrittenen Weg vom Bild des menschlichen Organismus zu moralischen Ordnungen wieder retour, so zeigt sich, dass moralische Ordnungen zerbrechliche Konstrukte sind, die sowohl die Physis gegen körperliche und die Person gegen innere oder symbolische Verletzungen schützt. (vgl. Habermas 2005, S. 63) Gefühle sind eine biologische Disposition, die in der Öffentlichkeit einer Sprachgemeinschaft geformt werden und das Naturwesen zu einem Individuum und zur vernunftbegabten Person ausbilden. Umgekehrt werden jene sozialen Strukturen der Gesellschaft auch durch die Gefühle und ihre evolutionäre Entwicklung geformt. Denn Subjektivität bildet sich über die intersubjektiven Beziehungen zu anderen. Das individuelle Selbst mit seinen authentischen Gefühlen entsteht nur auf dem sozialen Weg der Entäußerung und kann sich auch nur im Netzwerk intakter Anerkennungsverhältnisse stabilisieren. *„Die Abhängigkeit vom Anderen erklärt die Verletzbarkeit des Einen durch den Anderen. Die Person ist Verwundungen in den Beziehungen am schutzlosesten ausgesetzt, auf die sie zur Entfaltung ihrer Identität und zur Wahrung ihrer Integrität am meisten angewiesen ist – etwa in den intimen Beziehungen der Hingabe an einen Partner.“* (ebd.) Habermas räumt ein, dass diese Variante eine naturalistische Konnotation hat, aber nicht in der empiristischen Einstellung eines objektivierenden Beobachters, sondern in reflexiver Einsicht. Er lässt die Differenz zwischen Welt und Innenwelt bestehen und verzichtet damit auf reduktionistische Aspekte. Es liegt ihm fern, eine begriffliche Analyse von lebensweltlichen Praktiken durch eine naturwissenschaftliche, z. B. neurologische, zu ersetzen. (vgl. Habermas 1999, S. 38) Der schwache Natu-

ralismus offenbart sich lediglich in der Hintergrundannahme, dass die organische Ausstattung des Menschen trotz aller kulturellen Einflüsse einen „natürlichen“ Ursprung hat und einer evolutionstheoretischen Theorie zugänglich ist. Habermas gelingt damit eine Kontinuität zwischen Natur und Kultur.

3 Exkurs: Die Willensfreiheitdebatte – ein interdisziplinäres Problem?

Wenn Gefühle, wie bei Habermas angelegt, nun sowohl kulturelle als auch biologische Phänomene sind, inwiefern könnte dann ein Blick auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Theorien in diesem Feld sinnvoll für ein soziologisches Verständnis von Gefühlen sein? Darf man überhaupt Erkenntnisse aus der einen für die andere wissenschaftliche Disziplin verwenden? Intuitiv möchte man behaupten: Natürlich! Beide Seiten können nur davon profitieren, bestimmte Prinzipien oder Theoriekonzepte interdisziplinär zu transferieren. Könnte es nicht für die Soziologie gewinnbringend sein, zu wissen, inwiefern Vernunft und Emotionalität auf einer biologisch-empirischen Ebene miteinander verbunden sind? Wäre es nicht hilfreich zu wissen, inwiefern sich eine emotive Kompetenzentwicklung vollzieht? Oder inwiefern Menschen überhaupt Gefühle eines anderen empfinden können? Wäre es umgekehrt für die Naturwissenschaften nicht sinnvoll, auch die Kontexte des jeweils untersuchten Organismus einzubeziehen? Könnte nicht ein fundiertes soziologisches Verständnis von Gesellschaft, Kultur und Handlungen zu differenzierteren Ergebnissen führen?

Betrachtet man die kontroverse Diskussion der Willensfreiheit, die bis in die Feuilletons der FAZ, Süddeutschenzeitung, Zeit, etc. hinein geführt wird, können Zweifel an dieser Intuition aufkommen. Stellvertretend für das menschliche Erleben schlechthin (vgl. Geyer 2004a, S. 9) wird hier die Kluft einerseits zwischen einer Beobachter- und Teilnehmerperspektive, andererseits zwischen Natur- und Geisteswissenschaften deutlich. Wie schon im 19. Jahrhundert versuchen Hirnforscher mit einem kausal geschlossenen Weltbild aus experimentellen Ausschnitten Fundementalaussagen über die Determiniertheit der menschlichen Natur abzuleiten. (vgl. Geyer 2004a, S. 10) Sie kommen zu dem Ergebnis, dass es den freien Willen überhaupt nicht gibt. Auf den Plan gerufen fühlen sich Philosophen (z. B. Ansgar Beckermann 2006), Psychologen (z. B. Dietrich Dörner 2006), Juristen (z. B. Helmrich 2004), Theologen (z. B. Eberhard Schockenhoff 2004) und viele mehr. Rege und perspektivenreich verteidigen sie die Idee der Handlungsfreiheit und das Gefühl freier Entscheidungen. Abgesehen von einigen polemischen Überspitzungen, die wohl eher als disziplinäre Revierkämpfe als echte Dis-

kussionsbeiträge gewertet werden können, verdeutlicht diese Debatte die Grenzen des Erklärens ebenso wie die des Verstehens. Für diese Untersuchung ist der Verlauf der Auseinandersetzung in zweifacher Weise erhellend: Zum einen verdeutlicht die Debatte die Verschiedenheit der jeweiligen Wissenschaftskulturen und -sprachen. Zum anderen zeigt sich, dass lebensweltliche Intuitionen nicht unbedingt zum Scheitern verurteilt sind. Eine ausführliche Darstellung dieser Kontroverse ist im Rahmen eines Exkurses jedoch nicht möglich. Aus diesem Grund werde ich mich im Folgenden hauptsächlich auf die Beiträge von Gerhardt Roth und Wolf Singer einerseits sowie von Jürgen Habermas andererseits stützen.

Auslöser für die Kontroverse bilden die schon in den 70er Jahren durchgeführten Experimente von Benjamin Libet. Der Versuchsaufbau war denkbar einfach. Ein Proband wurde gebeten, innerhalb von 30 Sekunden zu einem beliebigen Zeitpunkt mit dem Handgelenk zu schnippen. Dabei blickte er auf eine speziell präparierte Uhr und sollte sich den Zeitpunkt merken, an dem er sich frei dazu entschlossen hatte, nun seine Hand zu bewegen. Die Zeitpunkte wurden mit den ersten Hirnaktivitäten der Probanden verglichen. Als Ergebnis hielten die Forscher fest, dass sich zunächst ein Bereitschaftspotential im Gehirn aufbaut, etwa 220 ms später die bewusste Handlungsabsicht einsetzt und wieder 350 ms später die Muskelaktivierung erfolgt. Die Schlussfolgerung aus diesem Experiment lautet damit, dass frei gewollte Handlungen im Gehirn unbewusst beginnen. So fragt Libet zu Recht: *„Gibt es also irgendeine Rolle für den bewussten Willen beim Vollzug einer Willenshandlung?“* (Libet 2004, S. 276)

Gerhardt Roth, Direktor am Institut für Hirnforschung der Universität Bremen, und Wolf Singer, Direktor am Max Planck-Institut für Hirnforschung in Frankfurt am Main, ziehen aus diesem und ähnlichen Experimenten den Schluss, dass die Willensfreiheit zwar „ein gutes Gefühl“ (vgl. Schulte von Drach 2006) sei, aber eben auch nicht mehr. Sie sei pure Illusion und der menschliche Organismus könne in einer bestimmten Situation nur in einer Weise handeln. So weist Gerhard Roth darauf hin, dass die korrekte Formulierung lauten müsste: *„Nicht mein bewusster Willensakt, sondern mein Gehirn hat entschieden!“* (Roth 2004a, S. 227) Und auch Wolf Singer sieht das menschliche Verhalten durch *„die Organisation des Organismus und insbesondere durch sein Nervensystem determiniert.“* (Singer 2004, S. 2004) Beide versuchen „Aus der Sicht des Gehirns“ (Roth 2003b) oder von einem „Beobachter im Gehirn“ (Singer 2002) zu sprechen und auf diese Weise

„Das Gehirn und seine Wirklichkeit“ (Roth 1997) darzustellen. Gemeinsam mit neun weiteren führenden Neurowissenschaftlern verkündeten sie im Juni 2004 in einem „Manifest“ (siehe hierzu Gehirn und Geist 6/2004 sowie Reaktionen auf das Manifest 7/2004) den gegenwärtigen Stand der Forschung, sowie die Zukunft ihrer Zunft. Zu lesen ist hier, dass sich die Hirnforscher zwar sowohl bezüglich der Erkenntnis über das innere Erleben als auch bezüglich der Methoden zur Erforschung dieses noch „*auf dem Stand von Jägern und Sammlern*“ (ebd. S. 33) befinden. Dennoch trauen sie sich zu, in 20 bis 30 Jahren „widerspruchsfrei Geist, Bewusstsein, Gefühle, Willensakte und Handlungsfreiheit als natürliche Vorgänge“ (ebd. S. 36) erklären zu können. Die Neurologen erwarten von den Ergebnissen ihrer Forschungen schwerwiegende Konsequenzen für unser Selbstverständnis. (vgl. Singer 2003) Gerhardt Roth sieht sogar das Strafrecht westlicher Gesellschaftsformen als reformbedürftig an. (vgl. Roth 2004b, S. 222)

Im November 2004 schaltet sich Jürgen Habermas mit seiner Rede zur Entgegennahme des Kyoto-Preises in die Auseinandersetzung über Willensfreiheit ein. Er kritisiert insbesondere das zu Grunde liegende Weltbild von geschlossenen Kausalbeziehungen eines harten Naturalismus. Er weist darauf hin, dass die Alltagssprache nicht ohne Verluste an die Wissenschaftssprache assimiliert werden könne. So seien subjektive Gründe nicht nur „*mitlaufende Kommentare zum unbewussten, neurologisch erklärbaren Verhalten.*“ (vgl. Habermas 2004b, S. 875) Seine Position bekräftigte er sowohl 2005 in einer Reihe von philosophischen Aufsätzen, die unter dem Titel „Zwischen Naturalismus und Religion“ erschienen sowie Anfang des Jahres 2006 in seiner Rede zur Entgegennahme des Holberg-Preises. Habermas sucht „*die Willensfreiheit an dem Ort [auf], wo sie auftritt – im Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft.*“ (Habermas 2006, S. 1) Es geht ihm darum aufzuzeigen, dass der bewusste Wille sehr wohl eine Rolle im Vollzug eines Willensaktes einnimmt, auch wenn dieser auf neuronalen Mustern basiert. Im Übrigen ein Ergebnis zu dem Benjamin Libet selbst gelangt, indem er dem freien Willen eine Veto-Funktion im Entscheidungsprozess zukommen lässt. Libet sieht den Indeterminismus als ebenso gute, wenn nicht bessere wissenschaftliche Option an wie den Determinismus. Er schreibt, dass uns eine solche Sichtweise zumindest gestattet, unser eigenes tiefes Gefühl zu akzeptieren und sich ihm anzupassen, nämlich dass wir einen freien Willen haben. (vgl. Libet 2004, S. 287) In ähnlicher Weise sieht sich Habermas als „*Anwalt des Alltagsbewusstseins*“ (Kissler 2006) und

plädiert für einen „nicht-szientistischen“ oder „weichen“ Naturalismus. (vgl. Habermas 2004b, S. 872)

Strittig ist in der Auseinandersetzung demnach nicht die neurowissenschaftliche Forschung überhaupt, ebenso wenig wie die Tatsache, dass unser Denken, Erleben und Fühlen auf neurologischen Prozessen beruht. (vgl. Habermas 2005b, S. 7) Strittig ist auch nicht das Phänomen der Willensfreiheit an sich, also unsere Überzeugung aus freien Stücken zu handeln. (vgl. Singer 2004, S. 237) Beide Seiten gehen von der Idee eines Universums aus, dem der Mensch als Naturwesen angehört und in das diese beiden Seiten integriert werden sollten. Sie sind sich zudem einig darüber, dass das cartesianische Bild von Natur und Geist der Vergangenheit angehören sollte. (vgl. Habermas 2006, S. 1) Kontroverse ist hingegen, wie dieser Dualismus nun überwunden werden kann.

Besagter Dualismus geht auf den französischen Philosophen, Naturwissenschaftler und Mathematiker René Descartes, latinisiert Renatus Cartesius, (1596–1650) zurück. Bei seinen Untersuchungen ging er von einer einzig sicheren Tatsache aus, die zu einem geflügelten Wort wurde: cogito, ergo sum („Indem ich denke (zweifle), bin ich“). Nur der Akt des Denkens beweist die eigene Existenz. Gott hat der kartesianischen Philosophie zufolge zwei Arten von Substanzen geschaffen, aus denen die gesamte Realität besteht. Die eine ist die denkende Substanz (Res cogitans) und die andere die ausgedehnte Substanz (Res extensa). Auf dem Gebiet der Physiologie führte Descartes die Idee von den Lebensgeistern (spiritus animales) ein, worunter er ein feines Fluidum verstand, das Teil des Blutes ist. Seiner Ansicht nach kamen die Lebensgeister mit der denkenden Substanz im Gehirn in Berührung und flossen dann in den Nervenbahnen zu den Muskeln und anderen Körperteilen, um diese zu beseelen. Ausgehend von dieser metaphysischen Annahme von zwei getrennten Substanzen konnte die Unterscheidung von Körper und Geist ihren hartnäckigen, historischen Verlauf nehmen.

In ihren neurowissenschaftlichen Forschungen begegneten Roth und Singer nur einer „Substanz“, nämlich der Materie des Gehirns. Sie verstehen die biologische Evolution als einen kontinuierlichen Prozess ohne große Entwicklungssprünge. Es gibt keine Anhaltspunkte für ein „In-die-Welt-Kommen“ von mentalen Phänomenen, die nicht einer anderen Seinskategorie zugerechnet werden können als physiko-chemischen Prozessen im Gehirn. (vgl. Singer 2004, S. 240) Die Unterstellung, etwas Immaterielles, Geistiges wirke auf die Materie ein, öffnet dem Glauben an parapsychologische Phä-

nomene Tür und Tor, so Singer. (vgl. Schultze von Drach 2006) Roth räumt ein, dass die Erkenntnisse der Hirnforschung zu einer starken Einschränkung der Antwortmöglichkeiten des „Geist-Gehirn-Problems“ (man beachte die Formulierung im Gegensatz zu dem Körper-Geist-Problem) zu Gunsten eines Monismus oder Identismus führen. (vgl. Roth 2004a, S. 227)

All unsere im weitesten Sinne „geistigen“ Funktionen, wie bewusste und unbewusste Akte oder Erlebniszustände, beruhen demnach auf neuronalem Geschehen. Bewusste Vorgänge unterscheiden sich von unbewussten dadurch, dass diese mit Aufmerksamkeit belegt sind, im Kurzspeicher festgehalten, im deklarativen Gedächtnis abgelegt und sprachlich gefasst werden können. (vgl. Singer 2004, S. 252) Singer und Roth sprechen von „bewusstseinsfähigen Inhalten“, allerdings nicht von formal unterschiedlichen Prozessen. Ein solch radikal-reduktionistischer Materialismus stellt die Hirnforscher vor zwei problematische Fragekomplexe: Erstens, wie konstituiert sich die subjektive Konnotation unserer Wahrnehmungen und Empfindungen? Zweitens, wenn bereits alles determiniert ist, wofür brauchen wir dann noch ein Bewusstsein?

Die erste Frage umfasst sowohl die phänomenologische Seite geistiger Phänomene wie auch das Konstruktionsprinzip hinter der Subjektivität. Die Antwort der Neurologen darauf, wie sich bestimmte „innere Zustände“ anfühlen, fällt überraschend einfach aus: Eine solche Frage stelle sich in den Naturwissenschaften nicht. Sie *„ist mit dem deterministischen Gesetzen, die in der dinglichen Welt herrschen, nicht kompatibel.“* (Singer 2004, S. 239) Deshalb können beide auch gut mit einer *„fundamentalen Erkenntnislücke“* (Roth 2004a, S. 231) leben und bearbeiten eine *„verengte Fassung des Ich-Problems“* (Richter 2005, S. 79). Weitaus problematischer ist die Frage, wie sich auf Basis neuronaler Erregungsmuster ein subjektives „Ich“ konstituiert. Bemerkenswert erscheint, dass sowohl Singer als auch Roth die Begriffe des „Ichs“ nur für bewusste Akte und Entscheidungen anwenden. Zentral in ihren Überlegungen ist dabei der konkrete Ort des Ichs als materielles Phänomen. So fragt beispielsweise Singer: *„Wo ereignet sich denn das bewusste Überlegen? In der Großhirnrinde. Und wer überlegt da? Komplexe neuronale Netzwerke, die über die Hirnrinde verteilt sind und in denen genetische und durch Erfahrung geprägte Vorgaben und Regeln bestehen.“* (Singer im Interview mit Schultze von Drach 2006) Der Sitz des „Ichs“ ist damit im Gehirn, und der Umstand, dass es sich hier um Prozesse handelt, die an Naturgesetze gebunden sind, bedingt, dass das Ich selbst determiniert sein

mus. Bezogen auf das Einleiten von Denkprozessen, geistigen Abwägungen oder gar Handlungen ist damit der subjektiv empfundene Wille völlig wirkungslos. Dieser hinkt den „wirklichen“ Entscheidungen immer hinterher wie der Hase dem Igel. Nur so erklärt sich, warum Roth der Satz „*nicht das Ich, sondern das Gehirn hat entschieden.*“ (Roth 2004a, S. 229) als korrekt erscheint. Damit ist der „freie Wille“ eine Illusion, nur ein schönes Gefühl, das uns begleitet.

Roth und Singer sehen die evolutionäre Funktion eines „freien Willens“ und eines „Ichs“ als nachträgliche Handlungszuschreibung. Diese ist ein soziales Konstrukt und wird bereits im frühen Kindesalter erlernt. Beide Hirnforscher sehen soziale Verhaltensweisen auf derselben Untersuchungsebene wie Gehirnvorgänge, denn von der Position eines Beobachters gehören diese den beschreibbaren Eigenschaften von Organismen an. (vgl. Singer 2004, S. 237) Auffällig ist, dass Singer und Roth menschliche Handlungen immer erst in ein behavioristisches Muster bringen müssen, bevor sie solche kulturellen und sozialen Variablen als determinierte Faktoren analysieren können. (vgl. Geyer 2004b, S. 87) Innerhalb dieser Vorstellung menschlichen Verhaltens erklären sie nun, dass „soziale Interaktion“ zur wichtigen Voraussetzung für die Konstitution des Selbst avanciert. Durch diese erlernen wir die Fähigkeit eine „Theorie des Geistes“ auszubilden. Mit diesem Begriff umschreibt Singer iterative Spiegelungsprozesse, also die Fähigkeit sich in einen anderen hineinzusetzen. (vgl. Singer 2004, S. 245) Darüber hinaus müssen „dialogfähige Gehirne“ in der Lage sein, Sprache als Kommunikationsmittel zu nutzen. Sind diese Bedingungen erfüllt, können menschliche Organismen bereits im Kleinkindesalter einen „freien Willen“ als kulturelle Zuschreibung internalisieren und nach ihr verfahren.

Die Sozialisation wird zu einem evolutionären, kognitiven Lernprozess erweitert, der unser Wissen und unsere Eigenschaften „programmiert“. Ganz nebenbei erhält zudem die Sprache den Charakter einer wesentlichen Voraussetzung für die Ausbildung von Bewusstsein. Auf diese Weise gelingt es Singer, den evolutionären Vorteil des Bewusstseins damit zu erklären, dass Gründe mitteilbar werden und nun rationale Diskursregeln verhandelt werden können. (vgl. Singer 2004, S. 253) Bemerkenswert ist an dieser Stelle eine Terminologie, die den Naturwissenschaften und ihren Kausalketten eigentlich fremd ist. Roth bemüht sich um eine Begriffsbestimmung der Unterscheidung von „Gründen“ und „Ursachen“ bei der Erklärung von Handlungen. Er lehnt eine Trennung beider Begriffe ab, da diese nur auf

Basis eines dualistischen Verständnisses haltbar sei. Er zieht es vor, „Gründe“ als Erklärungsweise eigener Handlungen zu verstehen, die nicht mit den tatsächlichen Motiven bzw. Ursachen unseres Handelns identisch sein müssen. Oder kurz: *„Wir handeln aus Ursachen, aber wir erklären dieses Handeln mit Gründen.“* (Roth 2004a, S. 232) Er scheint zu übersehen, dass er die aufgeführten evolutionären Vorteile nur dank der Brücke der Sprache für das Bewusstsein in Anspruch nehmen kann.

Jürgen Habermas schlägt zur Überwindung des Körper-Geist-Dualismus, der sich für ihn in dem Gegensatz von Natur und Kultur manifestiert, vor, das *„was wir von Kant über die transzendentalen Bedingungen unserer Erkenntnis gelernt haben, mit dem was uns Darwin über die natürliche Evolution gelehrt hat, in Einklang [zu] bringen.“* (Habermas 2004b, S. 872 und Habermas 2006, S. 10) Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist eine kritische Auseinandersetzung mit dem Reduktionismus der Hirnforschung. Er weist darauf hin, dass der fließende Übergang, den Roth und Singer zwischen Ursachen und Gründen erkennen, nur durch einen Wechsel von der Beobachter- zur Teilnehmerperspektive gelingen kann. (vgl. Mayer 2006) Damit wird die Praxis der Rechtfertigung als Epiphänomen abgestuft und entzieht sich der kausalen Verursachungskette. Zwar versucht der Reduktionismus auch der „sozialen Umwelt“ in seine Erklärungen der kausalen Einwirkungen zwischen Gehirn und Umwelt einen Platz einzuräumen, doch wird die Kraft zur Intervention von Kultur und Gesellschaft in umgekehrter Richtung bestritten. Der Preis, den die neurologische Erklärung für diesen Reduktionismus zahlt, ist hoch. Denn warum sollte sich die Natur den Luxus eines „Raums von Gründen“ (Wilfried Sellars) überhaupt leisten, wenn diese keine funktionale Relevanz erhalten? (vgl. Habermas 2004b, S. 878) *„Warum müssen wir uns gegenseitigen Legitimationsforderungen stellen? Welche Funktionen erfüllt der ganze Überbau von Sozialisationsagenturen, die Kinder eine kausal leer laufende Nötigung dieser Art adressieren?“* (Habermas 2004b, S. 879)

Habermas beurteilt einen solchen Monismus zwar im Verfahren, aber keinesfalls in seinen Schlussfolgerungen wissenschaftlicher als ein Idealismus, der in allen Naturprozessen auch die begründete Kraft des Geistes am Werk sieht. (vgl. Habermas 2004b, S. 880) Ihm scheint es deshalb sinnvoll, dem epistemischen Dualismus von Beobachter- und Teilnehmerperspektive einen Platz in der Welt zuzuweisen. Die pragmatische Erkenntnistheorie mit dem Vorschlag einer Detranzendentalisierung der kantischen Erkenntnisvoraus-

setzungen scheint ihm für ein solches Vorhaben in die richtige Richtung zu deuten. (vgl. ebd.) Unter dieser Zielsetzung versucht er nun, wie auch Roth und Singer, den epistemischen Dualismus als Ergebnis eines evolutionären Lernprozesses zu verstehen, der sich in der kognitiven Auseinandersetzung vom Homo sapiens mit den Herausforderungen einer riskanten Umwelt schon bewährt hat. Die Kontinuität der Naturgeschichte sichert dann, in Analogie zu Darwins natürlicher Evolution, die Einheit eines Universums über die Kluft zwischen objektivierter Natur und intersubjektiver Kultur. (vgl. Habermas 2004b, S. 880)

Habermas geht davon aus, dass sich die Beobachterperspektive mit der eines Teilnehmers an kommunikativen und gesellschaftlichen Praktiken verschränken muss, um vergesellschafteten Subjekten einen kognitiven Zugang zur Welt zu öffnen. (vgl. Habermas 2004b, S. 881) Die Objektivität der Welt konstituiert sich dabei für einen Beobachter nur, insoweit er sich intersubjektiv über das, was dieser vom innerweltlichen Geschehen kognitiv erfasst, verständigen kann. *„Erst die intersubjektive Prüfung subjektiver Evidenzen ermöglicht die fortschreitende Objektivierung der Natur.“* (ebd.) Darum können nicht die Verständigungsprozesse an sich, wie durch Roth und Singer suggeriert, auf die Objektseite gebracht werden, also nicht vollständig als innerweltlich determiniertes Geschehen beschrieben werden. Für Habermas wurzeln in der komplementären Verschränkung von Teilnehmer- und Beobachterperspektive nicht nur die soziale Kognition und die Entwicklung des moralischen Bewusstseins, sondern auch die kognitive Verarbeitung von Erfahrungen, die dem Menschen in der Konfrontation mit der natürlichen Umwelt zustoßen. Die „Wahrheitsansprüche“ der objektiven Welt müssen beidem zugleich standhalten, dem Test der Erfahrung und dem Widerspruch, den andere gegen die Authentizität eigener Erfahrungen – oder gegen die Interpretation davon – einlegen können. (vgl. Habermas 2004b, S. 882) Dies gilt gleichermaßen für den Wissenschaftsbetrieb wie auch für den Alltag.

Damit greift die soziale Interaktion beim Menschen tiefer in die kognitive Entwicklung ein, als bei anderen Spezies. So kann kein objektives Wissen ohne intersubjektives Verstehen entstehen. Es können keine propositionalen Einstellungen über eine Welt formuliert werden ohne die „Anbindung“ an symbolisch gespeichertes kollektives Wissen. *„Erst die sozialisierten Gehirne, die an ein kulturelles Milieu Anschluss finden, werden zu Trägern jener eminent beschleunigten, kumulativen Lernprozesse, die sich vom gene-*

tischen Mechanismus der natürlichen Evolution abgekoppelt haben.“ (Habermas 2004b, S. 885)

Es stellt sich für Habermas nun die Frage, wie diese Wechselwirkungen zwischen individuellen Gehirnen und kulturellen Programmen begriffen werden können. Wie schon Roth und Singer, stellt auch Habermas auf die Sprache ab, die es den individuellen Gehirnen ermöglicht, Anschluss an die „Programme“ von Gesellschaft und Kultur zu finden. Habermas beschreibt, wie der „objektive“ Geist durch seine Verkörperung in akustisch und optisch wahrnehmbaren Zeichen eine materielle Basis hat. Dadurch kann er auf die individuellen Gehirne einwirken, ohne jedoch in einer kausalen Beschreibung vollständig aufzugehen. (vgl. Habermas 2006, S. 9) Denn die Bedeutungsgehalte jener Symbole werden nur intersubjektiv geteilt und reproduziert. Insofern versteht er die Symbolsysteme als emergente Eigenschaften, die sich mit jenem evolutionären Schub zur Vergesellschaftung der Kognition herausgebildet haben. (vgl. Habermas 2004b, S. 888) Jener „objektive Geist“ ist einerseits ein Produkt der Interaktion der Gehirne von intelligenten Tieren, die die Fähigkeit zur gegenseitigen Perspektivenübernahme entwickelt haben. Andererseits kann der „objektive Geist“ auch eine relative Selbständigkeit für sich beanspruchen, da dieser nach eigenen Regeln organisierte Haushalt intersubjektiv geteilter Bedeutungen symbolische Gestalt angenommen hat. Erst im Zuge der Vergesellschaftung bildet sich ein Selbstverständnis der Subjekte heraus, die als Akteure das Bewusstsein entwickeln, so oder so handeln zu können, *„weil sie im öffentlichen Raum der Gründe mit Geltungsansprüchen konfrontiert sind, die zu Stellungnahmen herausfordern.“ (ebd.)*

Auf den ersten Blick scheinen sich die Positionen von Singer/Roth und von Habermas gar nicht so sehr zu unterscheiden. Auf beiden Seiten wird der „freie Wille“ als ein soziales Phänomen beschrieben, das sowohl der Sprache als auch der Fähigkeit zur Perspektivenübernahme bedarf. Jan Philipp Reetsma spricht gar von einem *„Scheinproblem der Willensfreiheit“* und plädiert dafür, eine überflüssige Debatte zu beenden (vgl. Reetsma 2006). Singer äußert in einem Interview, dass die Habermasschen Gedanken *„im Einklang mit neurologischen Positionen“* stehen. Habermas Forderung die natürliche Evolution selbst auf eine nicht metaphorische Weise als Lernprozess zu begreifen, wiederhole lediglich, *„was für Neuro- und Evolutionsbiologen längst Gemeingut“* sei. (vgl. Schultze von Drach 2006)

Doch bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass Habermas gegen ein kausal geschlossenes Weltbild argumentiert und fordert, das Prinzip der Kausalität zu durchbrechen oder zumindest eine andere Auffassung der Kausalität zu verwenden. (vgl. Habermas 2006, S. 5 f.) Dafür führt er drei Argumente an: Erstens, der Umstand, dass kulturelle Programme über Leistungen des Gehirns realisiert werden müssen, nötigt nicht schon zur Nivellierung des Unterschiedes zwischen der Bedeutung wahrgenommener symbolischer Zeichen und der Verarbeitung nichtcodierter gewöhnlicher Sinnesreize. (vgl. Habermas 2006, S. 7) Damit räumt Habermas intersubjektiven Gründen und Bedeutungen neben einer objektiven und subjektiven Welt eine eigene Daseinsberechtigung ein. Zweitens, er zeigt, dass wir nicht von vornherein ausschließen dürfen, dass das Gehirn auch kulturelle Vorgaben realisiert, die es über bewusste Prozesse abwickelt. So beruht das Bewusstsein unbestritten auf neuronalen Mustern, doch es lässt sich aus diesen nicht hinreichend erklären. Denn wir erfahren uns im Vollzug unserer Handlung als eigener Leib, eigener Charakter und eigene Lebensgeschichte. (vgl. Habermas 2004b, S. 890) Erst diese Leib-Erfahrung definiert das „Selbst“ und macht Handlungen zu unseren Handlungen. Schließlich sehen sowohl Habermas als auch Singer das „Ich“ als soziales Konstrukt an. Allerdings argumentiert der Neurologe damit, dass sie im Gehirn keine alles kontrollierende „Ich-Instanz“ gefunden haben. Da es scheinbar keine materielle Basis für dieses Phänomen gibt, schiebt er es auf die Seite des erlernten und internalisierten Verhaltens. Habermas stimmt darin überein, dass man das „Ich“ als eine soziale Konstruktion verstehen kann, solange man es als eine grammatische Rolle begreift, die sich im Laufe der menschlichen Entwicklung herausgebildet hat. Im Übrigen handelt es sich hierbei um jene Rolle, die die objektivierende Sprache der Neurobiologie nun dem „Gehirn“ zumutet. (vgl. Habermas 2004b, S. 872) Das „Ich“ übernimmt beispielsweise die Funktion der Äußerung von Erlebnissätzen oder räumt dem Sprecher im Netzwerk sozialer Beziehungen einen Platz als Initiator ein. Als Bestandteil eines solchen Systems kommt dem „Ich“ allerdings keine irgend privilegierte Stellung zu. Darüber hinaus stellt Habermas heraus, dass das „Ich“ dennoch keine Illusion ist. Denn in dem Ich-Bewusstsein reflektiert sich gleichsam der Anschluss des individuellen Gehirns an kulturelle Programme, die sich intersubjektiv reproduzieren. So wird der einzelne Organismus in den öffentlichen „Raum der Gründe“ eingebettet. (vgl. Habermas 2004b, S. 890) Das „Ich“ verbindet als Bestandteil der Sprache und des Leib-Bewusstseins die Welt der Gründe mit der Welt der Ursachen.

Der Habermassche „weiche Naturalismus“ erkennt die Erkenntnisse der Neurobiologie über die Physiologie unseres Bewusstseins sowie die damit verbundenen ethischen Fragen an. (wie z. B. auch Ansgar Beckermann 2006) Doch diese verändern nicht jenes intuitive Bewusstsein von Autorenschaft und Zurechnungsfähigkeit, das alle unsere Handlungen begleitet. (vgl. Habermas 2001, S. 16) Ebenso wenig führen sie zu „schweren Erschütterungen“ unseres Selbstverständnisses, sondern vielmehr zu einem öffentlichen Diskurs über das richtige Verständnis kultureller Lebensformen. (vgl. Habermas 2005a, S. 32) So wird beispielsweise das westliche Strafrecht aufgrund neurowissenschaftlicher Erkenntnisse nicht vollständig reformiert, aber vielleicht um einige neue Facetten wie etwa neuronale Erkrankungen ergänzt werden müssen. (vgl. Helmrich 2004, S. 97)

Die dargestellten Argumentationen auf beiden Seiten zeigen, wie sehr sich eine gemeinsame Suche nach postmetaphysischen Antworten für die Einigkeit von Natur und Geist an unterschiedlichen Begrifflichkeiten und verliehenen Bedeutungen reibt. Den Neurologen erscheinen Grundbegriffe der soziologischen und philosophischen Handlungstheorie wie etwa Intentionalität, Absichtlichkeit oder Zurechenbarkeit als „Überbleibsel einer antiquierten Metaphysik“. (Schockenhoff 2004, S. 168) Deutlich wird dies auch in einer Äußerung Singers, in der er Habermas vorwirft, immer wieder „in die Welt der Gründe und Argumente“ (Schulte v. Drach, 2006) zurückzufallen. Umgekehrt wecken Formulierungen über ein „dialogisierendes“, „wertendes“ oder „entscheidendes“ Gehirn auf Seiten der Geisteswissenschaften Erinnerungen an eine homunculusartige Instanz. (vgl. Wingert 2004, S. 198) Die zweistellige Relation von Gehirn und Umwelt deckt für Habermas gar eine „heimliche Geistesverwandtschaft“ zwischen der Neurologie und einer Bewusstseinsphilosophie auf. (vgl. Habermas 2004b, S. 289) Besonders schwierig gestalten sich aus soziologischer Sicht darüber hinaus die synonyme Verwendung von Verhalten und Handlungen sowie die Beschreibung von Gründen als Epiphänomene.

Roth und Singer fordern gegen den alten Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften zu Recht, Geisteswissenschaften mögen nicht nur Verstehenskünste ausbilden, sondern auch Erklärungsleistungen vollbringen. (vgl. Krüger 2004, S. 193) Aber das Umgekehrte gilt in der Überwindung dieses anachronistischen Gegensatzes eben auch: Die neurobiologischen Forschungspraktiken sind gleichsam Verstehenspraktiken. Es ist ihnen sowohl methodisch als auch aufgrund der lebensweltlichen Selbstverstrickung

ebenso wenig wie einem Soziologen oder Philosophen möglich, ihre Erkenntnisse allein aus einer „Beobachterperspektive“ zu gewinnen. (vgl. Habermas 2001, S. 18 f.) Deshalb sollten sie das von ihnen selbst nicht kontrollierte Vorverständnis nicht mit ihrer Erklärungsleistung verwechseln. Roth selbst weist darauf hin, dass die junge Disziplin der Neurobiologie bisher keine grundlegende Methoden- und Begriffskritik durchgeführt hat. (vgl. Roth 2004a, S. 224) Nicht zuletzt deshalb sollte man prüfen, inwiefern es vorteilhaft sein könnte, das hermeneutische Primat reflexiver Innerlichkeit, das neurobiologisch im Gehirn naturalisiert wird, aufzukündigen. Dieser Schritt könnte zu der Anerkennung vieler, auf verschiedene Weise selbstreferenzieller Gruppen, deren Korrelationen sich geschichtlich ändern, führen (vgl. Krüger 2004, S. 193). Da man nun nicht mehr die Selbstreferenz des Gehirns mit der des Erlebens-Subjektes, der Sprache und der soziokulturellen Mentalität verwechseln oder die eine als Epiphänomen auf die andere zurückführen müsste, könnten Forschungsperspektiven entstehen, die ein anthropologisch tieferes Verständnis versprechen.

Dieser Exkurs verdeutlicht, dass ein interdisziplinärer Austausch nicht generell zum Scheitern verurteilt ist. Die Auseinandersetzung über die Willensfreiheitdebatte offenbart beiderseits eine große Bereitschaft zur Diskussion. Es entsteht der Eindruck, dass Jürgen Habermas mit seinem „weichen Naturalismus“ gar der naturalistischen Neurologie die Hand reicht. Gleichsam versetzt uns die Willensfreiheitdebatte in eine Aufmerksamkeitshaltung für die nun folgende Analyse des soziologischen Gehaltes einer neurobiologischen Gefühlstheorie. So ist es geboten, die besondere Semantik der verwendeten Begriffe behutsam zu analysieren wie auch das dahinter liegende Weltbild offen zu legen. Nur unter diesen Voraussetzungen verspricht ein interdisziplinärer Austausch fruchtbare Ergebnisse

4 Grundrisse einer neurologischen Theorie der Gefühle: Antonio Damasio

Antonio R. Damasio (*1944 in Lissabon, Portugal) ist Pionier der Emotionsforschung und wird häufig als Initiator der „emotionalen Wende“ angesehen. (vgl. Kast 2006) Bereits im Jahr 1976 wurde er Professor und Leiter der neurologischen Abteilung an der Universität Iowa und widmet sich seither der Erforschung von Gefühlen. Er ist Empfänger zahlreicher Preise, Van Allen Professor und Gastprofessor am Salk Institute in La Jolla, Kalifornien. Des Weiteren ist er Mitglied des Institutes für Medizin der National Academy of Sciences und der American Academy of Arts and Sciences. Seine Theorien und Bücher verliehen ihm nicht nur innerhalb seiner Disziplin der Neurobiologie große Anerkennung, sondern ließen ihn auch zu einem populären Bestsellerautor werden. Heute gilt Damasio als einer der einflussreichsten Neurowissenschaftler der Gegenwart.

Damasios Interesse an Gefühlen, einer zu seiner Anfangszeit vernachlässigten wissenschaftlichen Kategorie, erwuchs aus der Beschäftigung mit erstaunlichen Fallgeschichten von Menschen, deren Gefühle durch Krankheit oder Unfälle verflachten. Über 2.000 Krankengeschichten von Tumor-, Schlaganfall- und Unfallpatienten konnte Damasio sammeln, viele von ihnen mit Gedächtnisstörungen, Sprachausfällen oder Gefühlsverwirrungen. (vgl. Grolle/Lakotta 2003) Mit Hilfe von bildgebenden Verfahren kann er das Geschehen im Gehirn der Patienten dreidimensional auf einem Bildschirm modellieren. Über die vergangenen dreißig Jahre haben Damasio und sein Team auf diese Weise eine der weltweit größten Datenbanken von Hirnverletzungen aufgebaut. Anhand dieser Krankenbilder, zahlreicher, teils selbst entwickelter Tests sowie Gesprächen mit den Patienten, entdeckte Damasio eine ungewöhnliche Verquickung von Emotionen, Gefühlen, Bewusstsein, Entscheidungsfindung und sozialem Verhalten. (vgl. Damasio 2005a, S. 88) Es gelang ihm, jene Hirnregionen bzw. Netze zu lokalisieren, die in Empfindungs- und Bewusstseinsprozesse involviert sind. (vgl. Brammer 2002) Auf Basis dieses empirischen Materials begann Damasio Hypothesen über den Zusammenhang dieser unterschiedlichen Phänomene zu formulieren.

Seine Grundgedanken stellte der Neurologe 1994 in dem Buch *Descartes Irrtum* (Descartes' Error) vor. Schon im Titel spielt Damasio auf den carte-

sianischen Dualismus an, den er zu widerlegen sucht. Er konstatiert einen unauflösbaren Zusammenhang zwischen Körper und Geist, die sich permanent reziprok beeinflussen. Er definiert Emotionen als körperliche Veränderungen und Gefühle als mentale Kartierungen dieser Veränderungen. Durch diese analytische Trennung, die auf den ersten Blick dem cartesianischen Muster zu folgen scheint, gelingt es ihm, den einigenden Prozess des phänomenologischen „Empfindens“ zu erklären. Darüber hinaus legt er anhand von vielen praktischen Beispielen die Verstrickung von emotionalen Bewertungen der Umwelt und der „rationalen“ Entscheidungsfindung offen. Seine Hypothese der somatischen Marker zeigt eine Möglichkeit zum Verständnis von Intuition und „Bauchgefühl“ auf. Descartes Irrtum wurde in 17 Sprachen übersetzt und lieferte unter anderem Daniel Goleman die Vorlage zu dessen Verkaufsschlager ‚Emotionale Intelligenz‘. (vgl. Schnabel 2000)

Sein zweites Buch „Ich fühle, also bin ich“ (‘The feeling of what happens’) erschien fünf Jahre später und wurde im Jahr 2001 von der New York Times zu einem der zehn besten Bücher gewählt. Damasio wagt in diesem Werk seine Erkenntnisse zu einer Bewusstseinstheorie zu synthetisieren. Hierbei interessiert ihn gerade jener phänomenologische Aspekt des Ich-Bewusstseins, den Gerhard Roth und Wolf Singer aus ihren Untersuchungen ausklammerten. Bewusstsein entstehe erst, so Damasio, wenn das Gehirn die Entwicklung des Wechselspiels zwischen Kopf und Körper dokumentiere und beginne, „eine Geschichte ohne Worte“ zu erzählen. (vgl. Schnabel 2000) Für Damasio wird das „Selbst“ gewissermaßen durch diesen Prozess erst geboren und ist per Definition ein „Gefühl“. Damit liefert er eine der interessantesten Theorien über das Bewusstsein, die derzeit diskutiert werden. Damasio grenzt sich innerhalb der Auseinandersetzung über Willensfreiheit von der neurologischen Position in Deutschland stark ab. Für ihn ist der „freie Wille“ keine Illusion, sondern ein erfahrbares Gefühl mit einer gewichtigen Rolle innerhalb der evolutionären Entwicklung des Menschen, insbesondere in der Entwicklung des sozialen Verhaltens.

Im Jahr 2003 erscheint schließlich Damasio's bislang neuestes Werk „Der Spinoza-Effekt“ (Looking for Spinoza). Der Fokus liegt auf neueren Erkenntnissen zu Gefühlen, ihrer Konstruktion und ihrem Nutzen. Die in seinen beiden vorherigen Büchern vorsichtig formulierten Hypothesen haben sich im Laufe der Zeit durch empirische Funde erhärtet und werden nun in diesem dritten Buch nochmals auf den Punkt gebracht. Er widmet sich insbesondere der evolutionären Entwicklung von Emotionen, Gefühlen und Be-

wusstsein und skizziert seine Theorie einer zweistufigen, zunächst biologischen, dann sozialen, Homöostase. Darüber hinaus bettet Damasio seine Theorie in das ethische Gerüst eines holländischen Philosophen und Zeitgenossen Descartes ein: Baruch de Spinoza (*1632, †1677). Jener erklärte die offenkundig vorhandenen Interaktionen zwischen Objekten und Ideen mit seinem Ansatz des Parallelismus, nach dem jede Idee eine physische Entsprechung besitzt und umgekehrt jedes physische Objekt über eine ihm adäquate Idee verfügt. Geeint werden beide Ebenen durch eine einzige, unteilbare Substanz, eine letzte Wirklichkeit, die Spinoza als Natur oder Gott bezeichnet. Damasio greift Teile dieses umstrittenen Werkes, das bereits Lessing und Goethe beeinflusste, auf und versucht, seinen Theorien damit einen philosophischen Rahmen zu verleihen.

Damasios Bücher sind, wie im angelsächsischen Raum üblich, nicht nur für ein wissenschaftliches Publikum, sondern für eine breite Öffentlichkeit geschrieben. Sie zeichnen sich durch viele Beispiele, die Darstellung persönlicher Erlebnisse und Meinungen sowie eine auf den ersten Blick leicht verständliche Sprache aus. Darüber hinaus fließen immer wieder Beispiele aus der Weltliteratur, Kunst und Musik in seine Schriften ein, die Damasio als Humanisten entlarven. Auf diese Weise soll den Lesern der Zugang zu komplexen neurologischen Operationen, Darstellungen des Gehirns und seinen Prozessen sowie daraus abgeleiteten Schlussfolgerungen erleichtert werden. Auffällig ist dabei der Transfer alltäglicher Begriffe in die objektivierende Sprache der Neurowissenschaften. Es ist fraglich, inwiefern solche Begriffsausdehnungen bzw. Begriffsumdeutungen zu einer sprachlichen Verwirrung auf Seiten des Lesers führen, die exakte Wissenschaftssprache verwischen oder zu einer Objektivierung des alltäglichen Empfindens beitragen. Eine weitere Besonderheit seiner Publikationen ist Damasios Anspruch, zu normativen Fragen nach den Folgen neuerer neurologischer Erkenntnisse für die Gesellschaft Stellung zu beziehen. Er reflektiert über den medizinischen Fortschritt, beispielsweise über die Konsequenzen von aktuellen medikamentösen Behandlungen für das Gefühlsleben der Patienten, ebenso wie über das gesellschaftliche Ansehen von Emotionen und Gefühlen im Gegensatz zur Rationalität.

Insgesamt erscheinen Antonio R. Damasios theoretische Ansätze für eine Untersuchung des soziologischen Gehalts von Gefühlen als viel versprechend. Er nähert sich der Thematik von ihren anthropologischen Wurzeln her. Sein Interesse geht über die reine neurologische Erklärung von Emotio-

nen und Entscheidungsfindung hinaus. Er befasst sich gleichermaßen mit sozialen und phänomenologischen Aspekten von Gefühlen. In seine evolutionäre Betrachtungsweise skizziert Damasio die emotionalen Aspekte der Entwicklung menschlicher Gesellschaften hinein. Seine empirisch untermauerten Thesen liefern auf diese Weise einen Beitrag zu den Grundlagen sozialen Handelns. Sich der Grenzen seiner Disziplin bewusst, fordert Damasio immer wieder einen breiteren Forschungsansatz. (vgl. The Psychotherapist 2002) *„Außer den Kognitions- und Neurowissenschaften können hierzu auch eine Reihe so genannter Geisteswissenschaften Wertvolles beitragen, vor allem die Anthropologie und die Soziologie.“* (Damasio im Interview mit Lenzen 2004, S. 21)

Es sind insbesondere die Anschlussstellen zu den Sozialwissenschaften, die im folgenden Durchgang der Hypothesen Damasio im Mittelpunkt stehen sollen. Ausgehend von konkreten Fallbeispielen (4.1) werde ich Damasio's zentrale Fragestellung offen legen, um im Anschluss daran sein Konzept der Emotionen, Gefühle und des Bewusstseins in drei Schritten zu erläutern (4.2). Damasio's Sicht der evolutionären Entwicklung jener Phänomene verdeutlicht den Zusammenhang zwischen Emotionen und Entscheidungsfindung sowie die Bedeutung von Gefühlen in der kulturellen, insbesondere moralischen Entwicklung (4.3). Schließlich werde ich nach dem Durchgang dieser in der Neurobiologie verwurzelten Ansätze die Frage nach dem soziologischen Gehalt von Gefühlen erneut stellen (4.4).

4.1 Einige Fallgeschichten

Damasio schildert in seinen Büchern zahlreiche historische und aktuelle Fallgeschichten von Patienten mit Gehirnschädigungen. Der Effekt, den er damit erzielt, ist nicht zu unterschätzen. Es gelingt ihm durch seine Schilderungen, das Zusammenwirken unterschiedlichster kognitiver und emotiver Funktionen zu erläutern und auf diese Weise eine Basis für seine zentrale Fragestellung zu entwickeln. Zudem dienen ihm die konkreten Fallgeschichten später zur Veranschaulichung seiner theoretischen Konzepte. Darüber hinaus vermeidet er eine Verengung der Darstellungen auf neuro-biologische Vorgänge. Die Person bleibt als Ganzes in ihrer lebensweltlichen Umwelt erhalten. Der auf diese Weise einbezogene soziale Kontext ermöglicht es, neben den physischen Hirnschädigungen ebenso die Auswirkungen auf das gesellschaftliche Leben des Patienten zu analysieren. Durch die Fallgeschichten wird die Reziprozität zwischen den biologischen und sozialen

Prozessen der Empfindungen am deutlichsten. Im Folgenden sollen deshalb einige dieser Fälle kurz skizziert werden, um dann Damasio Strategie im weiteren Verlauf folgen zu können.

Antonio Damasio erhielt die Gelegenheit, den Schädel des Phineas Gage in seinem Labor mit moderner Technik zu untersuchen. Im Sommer 1848 erlitt jener 25-jährige Vorarbeiter einer Eisenbahngesellschaft bei einem Unfall eine gravierende Verletzung seines Gehirns. Bei einer Explosion bohrte sich eine fast zwei Meter lange Eisenstange durch seinen Kopf. Dem Forscherteam gelang es, durch eine dreidimensionale Nachkonstruktion des Gehirns von Phineas Gage anzugeben, welche Teile und Regionen von dem Durchstoß der Stange betroffen waren. (Hierbei handelt es sich insbesondere um den vorderen Teil des Gehirns für detaillierte Angaben vgl. Damasio et al., 1994, S. 1102 f.) Die Besonderheit dieses Falls liegt darin, das Gage den Unfall noch um einige Jahre überlebte. Er war sogar direkt danach bei Bewusstsein und in der Lage zu sprechen. Nach nur zwei Monate wurde Gage, der lediglich den Verlust seines linken Auges zu beklagen hatte, für geheilt erklärt. Allerdings ging mit dem Unfall eine gravierende Persönlichkeitsänderung einher. (vgl. Damasio 2005a, S. 34 f.) Aus historischen Berichten, unter anderem des behandelnden Arztes John Harlow, geht hervor, dass Gage als tüchtiger und fähiger Arbeiter galt. Er war sorgfältig, engagiert und wurde von seinen Kollegen geschätzt. Nach seinem Unfall war Gage launisch, respektlos, und gotteslästerlich. Für seinen Arbeitgeber wurde er untragbar und er verlor seine Anstellung. Von da an war sein Leben geprägt von ständigen Arbeits- und Wohnsitzwechseln. Zeitweise trat Gage sogar mit seiner Eisenstange im Zirkus auf. Er war nicht mehr in der Lage, gesellschaftliche Konventionen einzuhalten und für sich und seine Angehörigen „richtige“ Entscheidungen zu treffen.

In den 1970er Jahre behandelte Damasio einen „modernen Gage“, den er später unter dem Synonym „Elliot“ vorstellte. Diesem zwischen dreißig und vierzig Jahre alten Mann wurde aufgrund eines Tumors ein Teil des Stirnlappens (präfrontaler Cortex) entfernt. (vgl. Damasio 2005a, S. 66) Nach dem operativen Eingriff konnte, wie bei Gage, eine gravierende Veränderung der Persönlichkeit beobachtet werden. Einst war Elliot ein guter Ehemann und Vater gewesen und hatte einen gehobenen Posten in einem Wirtschaftsunternehmen inne gehabt. Nun fehlte ihm jegliches Verantwortungsgefühl ebenso wie die Fähigkeit, seine Zeit einzuteilen oder zu planen. Sollte er beispielsweise Akten ablegen, konnte er den ganzen Tag damit verbringen,

sich ein geeignetes Ordnungsprinzip zu überlegen oder er vertiefte sich in die Lektüre einzelner Papiere. Es folgten seine Entlassung, einige weitere Anstellungen und Entlassungen, sowie geschäftliche Abenteuer, die schließlich in einem Bankrott endeten. Seine irrationalen Entscheidungen, seine emotionale Distanz und seine neu entdeckte Sammelleidenschaft führten schließlich zur Scheidung. Elliot war unfähig, einer regelmäßigen Berufstätigkeit nachzugehen oder private Beziehungen einzugehen, dennoch attestierten die Ärzte ihm einen sehr guten Gesundheitszustand. Bei den üblichen Intelligenztests zeigte er keine Beeinträchtigung und auch eine Psychotherapie wurde nach einiger Zeit ohne Ergebnis wieder eingestellt.

Damasio führte mit Elliot eine Reihe von Standardtests durch, die er mit durchschnittlichem oder sogar überdurchschnittlichem Ergebnis absolvierte. Weder Elliots Wahrnehmung, Gedächtnisleistung, Intelligenz, Sprachfähigkeit, Motorik noch sein Bewusstsein waren beeinträchtigt. Dinge und Fakten, mit denen er in Berührung kam, lernte und behielt er. Elliot war intelligent, geschickt und in guter körperlicher Verfassung. Er erinnerte sich lückenlos an seine Lebensgeschichte, auch an die jüngsten Ereignisse, und war sehr gut informiert über das Geschehen in Politik und Wirtschaft. Er erinnerte sich auch an die Konventionen und Regeln, gegen die er jeden Tag verstieß, und er begriff sogar, dass er das getan hatte, wenn man ihn darauf hinwies. Das Tragische an diesem Fall war, dass Elliot weder dumm noch unwissend war. (vgl. Damasio 2005a, S. 68) Dennoch konnten seine Handlungen nicht mehr als „rational“ oder gesellschaftlich angemessen bewertet werden.

In langen Gesprächen und neu entwickelten Tests wurde Damasio auf Elliots affektive Zurückhaltung und das Fehlen von echtem Mitleid aufmerksam. Den Befund bestätigten nicht nur frühere Arztberichte sowie Aussagen von Verwandten, sondern auch Elliot selbst, dem durchaus bewusst war, dass seit dem Unfall Themen, die ihn einst sehr erregt hatten, jetzt keinerlei Reaktionen in ihm hervorriefen. Damasio schreibt über die Art, wie Elliot über seine Krankheit berichtet: *„Dabei unterdrückte er nicht etwa den Ausdruck innerer Beteiligung oder Turbulenz – es gab einfach nichts, was er hätte unterdrücken müssen. Das war kein kulturell erworbenes, gesellschaftliches Wohlverhalten, vielmehr verursachte ihm die Erzählung seiner Tragödie aufgrund einer merkwürdigen, unbewusst schützenden Haltung keinerlei schmerzliche Gefühle.“* (Damasio 2005a, S. 77) Man könnte Elliots missliche Situation vielleicht als Wissen, ohne zu fühlen zusammenfassen.

Viele weitere Studien haben ergeben, dass vormalig „normale“ Individuen in ihren sozialen Fähigkeiten extrem beeinträchtigt sind, wenn sie Schäden in bestimmten Hirnregionen erleiden. Ihre Fähigkeit, angemessene Entscheidungen zu treffen, leidet in Situationen, in denen die Ergebnisse dieser Entscheidung ungewiss sind, etwa wenn es darum geht, eine finanzielle Investition vorzunehmen oder eine wichtige Beziehung einzugehen. Gesellschaftliche Bindungen verlieren ihre Geltung. Meist zerbrechen Ehen, verschlechtern sich die Beziehungen zu Eltern und Kindern, gehen Arbeitsplätze verloren. (vgl. Damasio 2003a, S. 165) Besonders gravierend äußern sich jene „Störungen des Sozialverhaltens“, die zunehmend als Alexithyme bezeichnet werden, bei Patienten, die bereits in sehr jungem Alter eine Hirnverletzung erleiden. (vgl. Uehlecke 2006, Damasio, H. 2005, S. 42 f.) Damasio berichtet von einer jungen Frau, die im Alter von fünfzehn Monaten von einem Auto angefahren wurde und sich dabei eine Schädigung jener Hirnregionen zuzog, die auch bei Gage und Elliot betroffen waren. Bereits im Alter von drei Jahren wurde offensichtlich, dass sie nicht in der Lage war, auf körperliche und verbale Strafen zu reagieren. Ihre Jugend war geprägt von kontinuierlichen Regelverstößen und sozialen Konflikten. (vgl. Damasio 2003a, S. 181) Sie zeigte keinerlei Mitgefühl oder Schuldgefühle, selbst bei der Geburt ihres Kindes blieb sie gleichgültig. Diese Kette vollzieht sich im Übrigen nicht nur bei Patienten mit tatsächlichen Schädigungen der Hirnmasse, sondern auch in Fällen von Drogen- und Alkoholabhängigkeiten. Diese Suchtmittel wirken auf gleiche Weise auf jene Hirnregionen ein. Es entsteht eine Art „Zukunftsblindheit“, (vgl. Damasio 2003, S. 179) die persönliche und soziale Handlungen für Dritte irrational erscheinen lassen.

Was folgt nun aus diesen Fallgeschichten? – Zunächst deuten diese Fälle darauf hin, dass die Befolgung sozialer Konventionen, moralisches Verhalten und eine Entscheidungsfindung, die für das eigene Überleben und Fortkommen vorteilhaft ist, einerseits die Kenntnis von Regeln und Strategien und andererseits die Unversehrtheit bestimmter Gehirnsysteme voraussetzen. (vgl. Damasio 2005a, S. 43) Soziales Wissen allein scheint nicht auszureichen, um sich in einer Gesellschaft zu Recht zu finden. Der soziologische Terminus der „rationalen Lebensführung“ wird damit um eine zusätzliche Dimension erweitert. Doch wenn sich wirklich ein Zusammenhang zwischen einer bestimmten Hirnregion und der Orientierung des Einzelnen an den anderen nachweisen lässt, sind dann unsere Handlungen determiniert? Verfügen die Patienten noch über einen „freien Willen“ oder die Fähigkeit, Recht von Unrecht zu unterscheiden? Wie kann es sein, dass ein Wertesys-

tem noch in abstrakten Begriffen erhalten bleibt, aber keine Verbindung mehr zu der realen Lebenssituation besteht? Handelt es sich etwa um die Hirnregion des moralischen Verhaltens? Doch dem nicht genug, diese Fallgeschichten verweisen zudem auf eine eigenartige Verknüpfung von Phänomenen, die sonst getrennt gedacht werden: ein defektes Gefühlsleben einerseits und Vernunftmängel andererseits. Ist es eigentlich nicht eher umgekehrt so, dass zu viele Emotionen unser Denken stören? Kann ein Mangel an Gefühlen eine Ursache für irrationales Verhalten sein? Wenn diese Hirnregionen nun das „Zentrum“ für Emotionen und Empfindungen darstellen, handelt es sich dabei dann gar um die Zirbeldrüse, von der Descartes schrieb? Warum ist durch die Beschädigung dieser Regionen auch die Fähigkeit, die Zukunft in einem komplexen sozialen Umfeld zu planen oder zu errahnen, betroffen?

4.2 Das Konzept von Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein

Aus diesen Feststellungen und offenen Fragen entwickelte Damasio nun seine Hypothesen über das Fühlen und Denken der Menschen. Die Funktionsbestimmung der in den Fallgeschichten betroffenen Hirnregionen bringt ihn zu dem Schluss, dass zwischen den körperlichen Aktivitäten, unseren Empfindungen und schließlich unserem Bewusstsein ein nahtloser Zusammenhang besteht. So bezeichnet er es als „Descartes Irrtum“, die Vorstellung eines körperlosen Geistes geprägt zu haben. Die Trennung der höchsten geistigen Fähigkeiten, wie etwa des Denkens, des Bewusstseins, des Entscheidens und des moralischen Handelns, vom Aufbau und der Arbeitsweise des biologischen Organismus scheint für Damasio unhaltbar zu sein. (vgl. Damasio 2005a, S. 330) Auch die Vorstellung mancher Neurowissenschaftler, die den Geist ausschließlich durch Gehirnergebnisse erklären, liegt ihm fern. Seine ablehnende Position gegenüber dieser Einschränkung erklärt sich nicht etwa daraus, dass der Geist nicht in direkter Beziehung zur Hirnaktivität stünde, sondern aus der Überzeugung, dass jene Vorstellung die Beteiligung des Körpers übersehe und damit unvollständig sei. (vgl. Damasio 2005a, S. 332) Damit bemüht sich Damasio nicht nur, den historischen Körper-Geist-Dualismus zu überwinden, sondern auch den jüngeren Gehirn-Geist-Dualismus der Neurowissenschaften.

Vor diesem Hintergrund muss auch Damasio's systematische Trennung von Emotionen und Gefühlen verstanden werden. Er nutzt diese beiden Begriffe, die in der Alltagssprache (und auch bei Habermas) synonym verwendet

werden, um zwei Teilprozesse eines in sich verschränkten Ganzen zu analysieren. Damasio ordnet Emotionen und verwandte Reaktionen der körperlichen Seite zu, wohingegen Gefühle eine Linie mit dem Geist bilden. (vgl. Damasio 2003, S. 301) Zugegebenermaßen mag diese analytische Trennung auf den ersten Blick als Rückfall in das cartesianische Muster erscheinen. Doch die Parallelität der beiden Teile wird durch ihre Verschränkung überwunden. Denn Gefühle sind bei Damasio nicht ohne Emotionen vorstellbar. Sie sind Manifestationen eines einzigen und nahtlos verwobenen menschlichen Organismus. (vgl. Damasio, 2003a, S. 7) Die Verwobenheit des Prozesses setzt sich auf „geistiger“ Ebene fort. Denn dank der Mechanismen des Fühlens werden Emotionen nun dem Denken zugänglich, gleichsam sind sie die Basis eines Ich-Bewusstseins.

Damasios Konzept von Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein soll nun dreierlei zeigen: Erstens, unser Körper bildet den Orientierungsrahmen für unsere Empfindungen, ebenso wie für die Konstruktion, die wir uns von unserer Umgebung anfertigen, und für die Konstruktion der allgegenwärtigen Subjektivität. (vgl. Damasio 1994, S. 17) Zweitens, Emotionen färben unsere Wahrnehmungen ein und hinterlassen eine „bewertete“ Umwelt. Auf diese Weise tragen sie zum Denken und zur Entscheidungsfindung bei. Drittens, die Fähigkeit zu vernünftigen Handlungen und das Erlernen von Verhaltensregeln und Normen hängen in beträchtlichem Maße von der Fähigkeit ab, Gefühle zu empfinden. (vgl. Damasio 2005a, S. 12)

Im Folgenden wird insbesondere die erste These im Mittelpunkt stehen. In drei Schritten sollen die wesentlichen Inhalte des neurologischen Grundgerüsts vorgestellt werden. Ziel ist es, ein Verständnis für diesen neurologischen Ansatz zu erzeugen, dabei wird insbesondere der außeralltäglichen Bedeutung, die Damasio alltäglichen Begriffen verleiht, Aufmerksamkeit geschenkt. Emotionen, Gefühle und Bewusstsein werden als jeweils eigenständige biologische Phänomene betrachtet, die in ihrer Funktionsweise miteinander verbunden sind. Es sei vorweg geschickt, dass dafür auf die medizinischen Bezeichnungen der einzelnen vernetzten Hirnregionen zu Gunsten eines leichteren Verständnisses verzichtet wurde. Zudem gilt es, jene Bereiche innerhalb dieses Prozesses aufzuzeigen, an denen Austauschmöglichkeiten zur äußeren – natürlichen und sozialen – Umwelt bestehen. Aus diesen Beschreibungen wird sich schließlich die Frage ergeben, wie eine subjektive Perspektive entstehen kann und inwiefern diese als rein biologisches Produkt gesehen werden sollte. Hier werden insbesondere Einflüsse

des sozialen Kontextes sowie phänomenologische Aspekte zu erörtern sein. Die Funktionen von Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein sowie die Verbindungslinien zum Denken und zum sozialen Handeln werden dann im Rahmen des nächsten Abschnittes aus einer evolutionären Perspektive heraus entwickelt.

4.2.1 *Auf der Bühne des Körpers – Emotionen*

Versuchen wir uns, Damasio's Verständnis von Emotionen über ein Beispiel zu nähern:

Peter, der Frieda liebt, wartet auf diese an der Strasse. Als er sie sieht, freut er sich und lacht.

Von dem komplexen Phänomen der Freude, die sich in einem freundlichen Gesicht, vielleicht einem etwas erhöhten Herzschlag, einem persönlichen Empfinden und vielleicht sogar einem Bewusstsein über diese Freude äußert, beschreibt der Begriff der Emotionen bei Damasio nur einen kleinen Teil. Es handelt sich um eine komplizierte Ereigniskette, die mit der Bewertung und Definition eines emotional besetzten Reizes (Frieda) beginnt, über die Auslösung und Ausführung chemischer und neuronaler Signale reicht und schließlich in einer mehr oder weniger großen Veränderung des Körperzustandes (Gesicht, Herzschlag) endet. Emotionen bei Damasio beschreiben damit nicht wie in unserer Alltagssprache das als Ganzes erscheinende Empfinden von Freude, sondern nur den ersten Teil in einem verschachtelten Prozess.

An dieser Stelle sei kurz auf die Bedeutung des Wortes „Körper“ bei Damasio hingewiesen. Im Gegensatz zur Alltagssprache, in der das Wort „Körper“ den Organismus und seine materiellen Bestandteile bezeichnet, verwendet Damasio diesen Begriff zur Abgrenzung vom Gehirn. Während also in der Alltagssprache das Gehirn Bestandteil des „Körpers“ ist, stellt der „Körper“ für Damasio alle materiellen Bestandteile des Organismus ohne sein Gehirn dar. So kommt es, dass Damasio Emotionen als vom Gehirn initiierte Veränderungen des Körperzustandes definieren kann. Sie sind eine komplizierte Sammlung von chemischen und neuronalen Reaktionen, von denen die meisten öffentlich beobachtbar sind oder sichtbar gemacht werden können. (vgl. Damasio 1999, S. 42) Der Ausgangspunkt Gehirn bei Emotionen ist entscheidend, nur so können Emotionen von anderen Reaktionen, wie beispielsweise Reflexen oder Schmerzreaktionen, unterschieden werden. Emotionen sind biologisch determinierte Prozesse und deshalb zu einem großen

Teil stereotyp und automatisch. Damasio spricht von Emotionen als dirigiertes Theaterstück auf der Bühne des Körpers. Wie das Wort „E-Motion“ bereits andeutet, ist damit Bewegung gemeint, eine Veränderung in einer gegebenen Umwelt, nämlich dem Körper. (vgl. Damasio 1999, S. 70 und Damasio 2003a, S. 65) Man kann sich Emotionen auch wie eine Erschütterung vorstellen. Das „innere Milieu“ des Körpers, das sich in einem bestimmten egalitären Zustand befindet, wird durch die Signale des Gehirns in Aufruhr gebracht und damit verändert.

Das Auftreten von Emotionen hängt von einer komplizierten Ereigniskette ab. Am Anfang steht ein emotional besetzter Reiz (ECS = emotionally component stimulus). Dieser Reiz kann in Damasios Terminologie sowohl ein „Objekt“ als auch eine Situation sein. Die Bezeichnung Objekt beschränkt sich dabei nicht auf materielle Gegenstände, sondern umfasst ebenso Menschen, Tiere, Orte oder Melodien. Bei einer typischen Emotion „entdeckt“ das Gehirn die Präsenz eines emotional besetzten Reizes in der Umwelt und antwortet darauf. (vgl. Damasio 2003a, S. 50 ff.) Problematisch an dieser personalisierten Beschreibung ist die Assoziation mit einem in einer Kommandozone sitzenden Homunculus, der unsere Reize empfängt und die geeigneten Reaktionen auswählt. Doch nichts könnte den Intentionen Damasios ferner liegen. Es ist vielmehr so, dass eine Folge von neuronalen und chemischen Signalen schließlich zu einer Veränderung des Körperzustandes führen. Je nachdem, ob der emotional besetzte Reiz von einem in diesem Moment tatsächlich anwesenden Objekt ausgeht oder aber aus dem Gedächtnis rekonstruiert wird, gehen neuronale Signale von den Sinnesorganen oder den Hirnregionen, die für die Erinnerung relevant sind, an andere Hirnregionen (auslösende Zentren). Von hier aus gelangen chemische Signale über den Blutkreislauf oder neuronale Signale über das Nervensystem in den restlichen Körper. (vgl. Damasio/Van Hoesen 1983, S. 87 f.) Das Ergebnis sind beispielsweise Muskelkontraktionen, die Ausschüttung von Adrenalin oder von Drüsenflüssigkeit. Man kann sich vorstellen, dass dieser linear und eingleisig ablaufende Prozess sehr vereinfachend dargestellt ist. Es handelt sich um viele parallel ablaufende Reaktionen, die sich gegenseitig intensivieren oder hemmen können. Schließlich kann dieser Prozess durch Echoschleifen verstärkt werden oder ganz abklingen. (vgl. Damasio 2003b, S. 73)

Emotionen sind für Gehirn und Geist ein natürliches Mittel, die Welt innerhalb und in der Umgebung des Organismus zu beurteilen sowie angemessen und passend darauf zu reagieren. Sie operieren damit an der Schnittstelle

zwischen äußerer Umwelt und Organismus. Theoretisch ist die Bandbreite der denkbaren auslösenden Objekte aus der sozialen und natürlichen Umwelt unendlich. Der entscheidende Punkt für Damasio ist, dass diese Umwelt auch ohne Bewusstsein durch emotional besetzte Reize „bewertet“ wird. Emotionale Reize werden sehr rasch „entdeckt“ und umgehen die Verarbeitungskanäle, die normalerweise zu kognitiven Einschätzungen führen würden. Damasio spricht auch von einem biologischen „Bypass“. (vgl. Damasio 2003b, S. 76) Auf diese Weise können Emotionen zu direkten Reaktionen führen, ohne dass wir diese bewusst entschieden oder beeinflusst hätten. Typische Beispiele hierfür sind Fluchtverhalten, Lachen oder Weinen. Dieser grundlegende biologische Prozess bedeutet nun aber noch keine vollständige Determiniertheit unserer Emotionen. Denn tatsächlich unterziehen wir in vielen Fällen die Objekte, die Emotionen hervorrufen, einer bewussten Bewertung. Dabei berücksichtigen wir beispielsweise Beziehungen zwischen dem Objekt und anderen oder seine Verbindung mit der Vergangenheit. Auf diese Weise können wir bis zu einem bestimmten Grad die emotionalen Reaktionen modulieren und auf die Erfordernisse einer gegebenen Kultur abstimmen. (vgl. Damasio 2003a, S. 69) Allerdings sind diese Umstände, die zu Emotionen führen, für eine neurowissenschaftliche Untersuchung der intrinsischen Prozesse der Emotionen zu-nächst nicht relevant. Damasio's Interesse gilt weniger dem auslösenden Reiz als der Erforschung des möglichen Antwortrepertoires.

Damasio unterscheidet nun in drei Arten von Emotionen: die Primären, Sozialen und Hintergrundemotionen. Er räumt ein, dass die Grenzen zwischen den einzelnen Kategorien durchlässig sind. Die Einteilung ist offenkundig nicht trennscharf und exakt. (vgl. Damasio 2003b, S. 55) Doch ihm erscheinen bei derzeitigem Wissensstand keine anderen Kategorien als plausibel. Er geht jedoch davon aus, dass sich das Raster mit wachsendem Wissen verfeinern wird.

Hintergrundemotionen bleiben, wie der Name bereits sagt, im Hintergrund unseres Handelns, obwohl ihre Wirkung nicht unterschätzt werden sollte. Gemeint ist damit der übergreifende Zustand praktisch aller Bereiche im Körper. (vgl. Damasio 2005a, S. 210) Dieser Hintergrundzustand des Körpers ist eher neutral und nicht besonders intensiv. Er kann als das Ergebnis der vielen gleichzeitig ablaufenden Regulationsprozesse des Körpers verstanden werden. Hintergrundemotionen bilden einen kontinuierlichen Strom, der dem Umstand entspricht, dass der lebende Organismus und seine Struk-

turen ihre Kontinuität wahren, solange das Leben erhalten bleibt. Die „Färbung“ der Hintergrundemotion kann jedoch wechseln. Sie ist die Basis unserer „Befindlichkeit“, die gut, schlecht oder irgendwie dazwischen sein kann. (vgl. Damasio 2003b, S. 57) Werden wir gefragt wie, wir uns fühlen, werden wir – von sozial erwünschten oder routinierten Antworten einmal abgesehen – diesen globalen Körperzustand konsultieren und entsprechend antworten. Nicht zu verwechseln sind Hintergrundemotionen mit „Stimmungen“. Diese definiert Damasio als Emotionen, die über einen längeren Zeitraum anhalten oder in häufiger Wiederholung auftreten. (vgl. Damasio 2003b, S. 56) Inwiefern es nun regulative Reaktionen des Körpers gibt, die nicht Teil der Hintergrundemotionen sind, oder inwiefern beispielsweise der Gesundheitszustand des Körpers mit Hintergrundemotionen interagiert, ist nach den Angaben Damasio bislang noch nicht untersucht. (vgl. Damasio 2003b, S. 56)

Primäre Emotionen bilden die Gruppe der auffälligsten Emotionen. So werden diese in der Alltagssprache meist mit dem Wort „Emotion“ assoziiert. Bezug nehmend auf Paul Ekman und Charles Darwin teilt Damasio dieser Gruppe sechs Emotionen zu: Freude, Trauer, Angst, Wut, Überraschung und Ekel. Sie lassen sich über kulturelle Grenzen hinweg und auch bei Tieren beobachten. Auch die Umstände, die diese Emotionen und die damit verbundenen Verhaltensweisen auslösen, ähneln sich in verschiedenen Kulturen und bei unterschiedlichen Arten. (vgl. Damasio 2003b, S. 57) Können primäre Emotionen damit als präorganisierte oder angeborene Phänomene verstanden werden? Solange man Emotionen wie Damasio als vom Gehirn ausgehende körperliche Reaktion definiert, ist das durchaus der Fall. So gibt es beispielsweise für „Furcht“ einen bestimmten körperlichen Zustand. Von diesem genetisch festgelegten Antwortrepertoire ist allerdings der auslösende Reiz zu unterscheiden. Denn „Furcht“ kann durch viele verschiedene Objekte ausgelöst werden. So reicht beispielsweise der Gedanke an einen Bären, oder Geräusche im Wald, die uns einen Bären vermuten lassen, dazu aus, „Furcht“ auszulösen. Damasio geht jedoch davon aus, dass es im Bereich der auslösenden Reize bestimmte Merkmale gibt, die durchaus unter Genkontrolle stehen, beispielsweise die Größe, die Bewegungsart oder bestimmte Geräusche (wie z. B. Knurren). (vgl. Damasio 2003, S. 183) So ist nicht die Furcht vor dem Bären angeboren, sondern einerseits ein bestimmtes körperliches Reaktionsschema (in diesem Fall charakteristisch für Furcht), andererseits die emotionale Besetzung bestimmter Objekte oder Merkmale von Objekten.

Von den primären Emotionen unterscheidet Damasio nun die „sekundären“ Emotionen, die er später als „soziale Emotionen“ bezeichnet. Zu ihnen gehören beispielsweise Mitgefühl, Verlegenheit, Scham, Schuldgefühle, Stolz, Eifersucht, Neid, Dankbarkeit, Bewunderung, Entrüstung und Verachtung. (vgl. Damasio 2003b, S. 58) Die beiden von Damasio gewählten Adjektive zur Bezeichnung dieser Klasse von Emotionen verraten etwas über ihre spezifischen Eigenschaften. „Sekundär“ sind diese Emotionen insofern, als sie evolutionär jüngere Phänomene sind. Die Auslösung dieser Art von Emotionen bezieht evolutionär jüngere Gehirnregionen ein. So ist beispielsweise die Auslösung aufgrund von bewussten Überlegungen hier häufiger vertreten, jedoch keine Voraussetzung. Zudem treten diese Emotionen in der organischen Entwicklung später auf. So besitzt ein Säugling im Gegensatz zu einem zweijährigen Kind weder Scham noch Schuld. Jedoch handelt es sich bei primären und sekundären Emotionen nicht um zwei unabhängige Mechanismen. (vgl. Damasio 2005a, S. 192) Regulative Reaktionen und Elemente, die zu den primären Emotionen gehören, lassen sich in unterschiedlichen Kombinationen als Teilelemente der sozialen Emotionen ausmachen. Beispielsweise wird in der sekundären Emotion „Verachtung“ das Mienenspiel der primären Emotion „Ekel“ übernommen. (vgl. Damasio 2003b, S. 58)

Später bezeichnet Damasio diese Klasse von Emotionen als „sozial“. Da dieser Begriff meist eine Assoziation zur menschlichen Gesellschaft bzw. Kultur hervorruft, ist es wichtig anzumerken, dass soziale Emotionen auch bei vielen Arten von Gruppen oder Rudelzusammenschlüssen in der Tierwelt wie beispielsweise bei Schimpansen, Wölfen oder Delphinen, anzutreffen sind. Das vorangestellte Adjektiv ist deshalb nicht in einem soziologischen Sinne zu verstehen, das die menschliche Gesellschaft bzw. Gemeinschaft oder das geregelte Zusammenleben der Menschen in Staat und Gesellschaft implizieren würde. Die Bezeichnung „sozial“ verwendet Damasio aus einer biologischen Perspektive, die auf eine Analyse der belebten Natur und ihrer Gesetzmäßigkeiten im Ablauf des Lebens von Pflanzen, Menschen und Tieren zielt. Er sieht diese Emotionen insofern als „sozial“ an, als sie nur bei solchen Arten auftreten, die in größeren, geselligen Verbänden zusammenleben. Allerdings bedeutet das Wörtchen „sozial“ nicht, dass diese Emotionen nur durch Erfahrung oder Erziehung erlernt werden. Sie bilden sich in Abwesenheit von Sprache oder organisierter Kultur. (vgl. Damasio 2003a, S. 46) Einige dieser emotionalen Reaktionen dürften buchstäblich angeboren sein, andere sind möglicherweise auf minimale Unterstützung durch entspre-

chende Erfahrungen angewiesen. Jedoch besteht kein Zweifel daran, dass die Begegnungen mit Artgenossen auf engem Raum bei der evolutionären Formung sozialer Emotionen eine größere Rolle gespielt hat als bei primären Emotionen. Damasio räumt ein, dass die Hirnforschung gerade erst beginnt zu verstehen, wie soziale Emotionen ausgelöst und ausgeführt werden. (vgl. Damasio 2003b, S. 59)

Es besteht ein großer Unterschied zwischen sozialen Emotionen und dem Einfluss der sozialen Umwelt auf Emotionen. Denn unabhängig von den biologischen Vorgaben der „emotionalen Maschine“ haben individuelle Entwicklung und Kultur erhebliche Auswirkungen auf das „Endprodukt“ Emotion. Sie nehmen aller Wahrscheinlichkeit nach auf dreifache Weise Einfluss auf die Emotionen: Sie formen, den adäquaten Auslöser einer gegebenen Emotion; sie formen einige Aspekte des Ausdrucks bestimmter Emotionen und schließlich formen sie die Wahrnehmung und das Verhalten, das einer Emotion folgt. (vgl. Damasio 1999, S. 57) Beispielsweise ist die grundlegende emotionale Reaktion des Weines von Geburt an vorhanden. Doch im Laufe der Sozialisation können zusätzliche oder gar vollständig andere emotional besetzte Reize erlernt werden, die dann zu der Reaktion des Weines führen. (vgl. Damasio 2003a, S. 47)

Zusammenfassend können wir festhalten, dass Emotionen ein komplexer Ablauf chemischer und neuronaler Reaktionen sind, die ein unverwechselbares Muster bilden. Diese Reaktionen induziert das Gehirn, wenn es einen emotional besetzten Stimulus „entdeckt“. Dieser kann ein konkretes oder erinnertes Objekt oder Ereignis sein. Die eingeleitete Reaktion läuft automatisch ab. Das Genom gibt bestimmte emotional besetzte Stimuli mit bestimmten Reaktionsrepertoires vor, doch diese können im Laufe der lebenslangen Erfahrung ergänzt werden. Das unmittelbare Ergebnis dieser Reaktionen ist eine Veränderung des Zustandes des Körpers selbst.

4.2.2 Auf der Bühne des Geistes – Gefühle

Kehren wir nun wieder zu unserem Beispiel von Peter und Frieda zurück. Wir haben gesehen, dass Frieda den emotional besetzten Stimulus für Peters Freude darstellt. Sie löst in ihm eine Reihe von emotionalen Reaktionen aus: sein Herzschlag erhöht sich, seine Mimik hellt sich auf, sein Hormonspiegel verändert sich und ähnliches mehr. Peter kann diese körperlichen Veränderungen nun mehr oder weniger verorten. Bei ihm stellt sich ein Wohlbefinden ein. Doch worin besteht das „Fühlen“ der Freude?

Auf eine einfache Formel gebracht könnte Damasio's Antwort auf diese Fragen lauten: Das „Fühlen“ der Freude besteht aus der Vorstellung vom Körper in einer bestimmten Verfassung. (vgl. Damasio 2003b, S. 103) Gefühle sind die Idee, wie der Körper gerade ist. In dieser schlichten Definition kann das Wort „Idee“ durch „Gedanken“ oder „Wahrnehmung“ ersetzt werden. Gefühle sind somit private, mentale Erfahrungen von der Veränderung des Körperzustandes, die gar nicht oder nur sehr schwer sichtbar gemacht werden können. (vgl. Damasio 1999, S. 42) Wenn Emotionen auf der Bühne des Körpers ausgespielt werden, dann sind Gefühle auf der Bühne des Geistes präsent. Um Damasio's Konzept der Gefühle zu erläutern, scheint es deshalb sinnvoll, zunächst sein Verständnis von Geist zu beleuchten.

Damasio gibt keine eindeutige Definition von „Geist“, auch wenn er häufig auf das Geist-Körper-Problem rekurriert. Jedoch geht aus seiner Verwendung des Begriffes hervor, dass Damasio damit kognitive Prozesse meint. (vgl. Damasio 2003a, S. 183 und Damasio 2005a, S. 131) Geist ist für ihn nichts Außerweltliches mit einem Sitz im ätherischen Nirgendwo. Aber genauso wenig „sitzt“ der Geist, wie die heute vorherrschende Meinung besagt, im Gehirn. Der Geist ist kein Zustand oder eine eigene Sphäre, sondern vielmehr ein aktiver Prozess, eine Interaktion zwischen Gehirn und Körper. (vgl. Damasio 2005a, S. 301) Auf den ersten Blick mag dieses Verständnis monadisch erscheinen, da die Umwelt – äußere und soziale – ausgeblendet wird. Doch Damasio argumentiert, dass die geistig verarbeitete Umwelt schon im Körper ist, beispielsweise über unser Sehen, Riechen oder Hören. Doch eine einfache Vermittlung zwischen Reiz und Reaktion in den Schaltkreisen des Gehirns formt für Damasio noch nicht die anspruchsvollen kognitiven Prozesse, die er geistig nennen würde. Dafür ist die Fähigkeit „Bilder“ zu erzeugen und sie in einem Prozess zu ordnen, den Damasio als „Denken“ bezeichnet, notwendig. (vgl. Damasio 2005a, S. 131)

Gemeinhin versteht man unter dem Denken eine psychische Fähigkeit, die den Menschen auszeichnet. Es ist die kognitive Tätigkeit, aus der Wahrnehmung gewonnene oder durch Sprache vermittelte Informationen über die Wirklichkeit unter gewissen Gesichtspunkten zu bestimmen, zu unterscheiden und zu bewerten. Wir unterscheiden in reflexives oder konstruktives Denken, anschauliches oder abstraktes Denken. Jedoch ist damit immer ein bewusster Umgang mit Informationen gemeint, der schließlich zu einer Entscheidung führt. Damasio verwendet diesen alltäglichen Begriff nun, um ein unbewusstes neurologisches Phänomen zu beschreiben, das allerdings den

gleichen „Tätigkeiten“ nachgeht und dem gleichen Zweck dient. Das Denken besteht aus zwei Komponenten: zum einen aus den neuronalen Strukturen, die einen solchen Prozess ermöglichen, und zum anderen aus deren Inhalt. Erstere bezeichnet Damasio als Repräsentationen, einen sehr komplexen neuronalen Speichervorgang, der hier nicht weiter relevant ist. Die Repräsentationen speichern nicht den Inhalt unserer Gedanken an sich, sondern die Mittel, die erforderlich sind, einen ebensolchen zu rekonstruieren. Unser Denken vollzieht sich nun in „Bildern“, die sich der Regeln und Strategien, die in Repräsentationen verkörpert sind, bedienen. (vgl. Damasio 1989, S. 40) Erneut gibt Damasio einem alltäglichen Begriff eine neurologische Konnotation. Gemeint sind hier keine Abbildungen der Realität oder gar fotografische Impressionen. Mit „Bildern“ (im Englischen „images“, nicht „pictures“) meint Damasio neuronale Informationen über konkrete Objekte, Prozesse mit Objekten oder Wörtern bzw. anderen Symbolen, die einem Objekt oder Prozess entsprechen. Diese Informationen beschränken sich nicht auf visuelle Eindrücke, sondern können auch taktiler, akustischer, olfaktorischer u. a. Natur sein. Es geht hier nicht um singuläre neuronale Muster, sondern um verschiedene Informationen, die in einem Zusammenhang stehen. Bei diesen Bildern kann es sich um „frisch geprägte“ oder erinnerte Bilder handeln, es sind aber niemals exakte Reproduktionen eines Objektes oder einer Beziehung zu einem Objekt, sondern lediglich Interpretationen, eine Rekonstruktion des Originals. Das Denken in Bildern bietet die Möglichkeit, Informationen in einen größeren Zusammenhang zu stellen, sie zu manipulieren und schließlich das Verhalten zu beeinflussen. Dieser Prozess bildet die Grundlage dafür, dass wir unsere Zukunft planen können und somit aus Verhalten Handeln werden kann. So fasst Damasio wie folgt zusammen: *„Ich bin also der Ansicht, dass ein Organismus dann Geist besitzt, wenn er neuronale Repräsentationen bildet, die zu [Vorstellungs] Bildern werden, sich in einem Prozeß den wir Denken nennen, manipulieren lassen und schließlich das Verhalten beeinflussen, denn man kann mit ihrer Hilfe die Zukunft vorhersagen, entsprechend planen und die nächsten Handlungen bestimmen.“* (Damasio 2005a, S. 132)

Was Gefühle nun von anderen Gedanken unterscheidet, ist die mentale Repräsentation von Teilen oder des gesamten Körpers, wie er auf eine bestimmte Art und Weise funktioniert. (vgl. Damasio 2003a, S. 88) Sie sind im Kern „Wahrnehmungen“ des Körpers und Damasio's These lautet, dass die erforderliche Grundlage dieser Wahrnehmung in den „Kartierungen“ des Körpers im Gehirn geschaffen wird. Mit dieser weiteren Metapher versucht Damasio

bildhaft darzustellen, das die Veränderungen des Körperzustandes, die beispielsweise von Emotionen hervorgerufen werden, innerhalb bestimmter Hirnregionen sichtbar werden, die er als „*somatosensorisch*“ (von „*soma*“ Körper und „*sensorisch*“ wahrnehmend) bezeichnet. (vgl. Damasio et. al. 2000, S. 1051) Hier wird die Landschaft des Körpers auf einer sich ständig wandelnden Landkarte des Körpers dargestellt. Ein Gefühl gleicht nun, bildlich gesprochen, einem Blick auf diese Landkarte, so entsteht die Vorstellung davon, in welchem Zustand sich der Körper gerade befindet. (vgl. Damasio 2001, S. 781 oder Damasio 2003a, S. 85) Gefühle leiten sich damit aus körperlichen Reaktionen ab, die meisten von ihnen sind Emotionen, die in den somatosensorischen Hirnregionen reflektiert werden. Sie übersetzen den fortlaufenden Zustand des Körpers in die Sprache des Geistes. (vgl. Damasio 2003a, S. 85) Im Gegensatz zur herkömmlichen wissenschaftlichen Auffassung versteht Damasio unter Gefühlen kognitive Wahrnehmungsinhalte und ordnet sie spezifischen Hirnregionen zu. Was Gefühle als eigenständige mentale Phänomene heraushebt, sind ihr praktischer Ursprung und ihr Inhalt. (vgl. Damasio 2005a, S. 16 und Damasio 2003a, S. 65)

Auch Gefühle, also die Vorstellung darüber, in welchem Zustand sich unserer Körper gerade befindet, werden nun in Form von Bildern dem Denken als Inhalt zugänglich. Im Geiste verbinden sich nun Gedanken von Objekten außerhalb des Körpers mit Gedanken von Emotionen. Auf diese Weise erhalten Objekte eine emotionale Wertung, auch wenn sich die Emotion in diesem Moment gar nicht auf das Objekt bezog. So gibt es im Erwachsenenalter wenige, wenn überhaupt irgendein Objekt in der Welt, das emotional neutral ist. (vgl. Damasio 2003a, S. 56) Damasio sieht in dieser Verbindung von kognitivem Inhalt und emotionalen Zustand auch den Ursprung unserer Vorlieben, Abneigungen und auch unserer Phobien. Diesen Vorgang des Speicherns von miteinander in Verbindung stehenden Aspekten eines Objektes bezeichnet man als assoziatives Lernen, das Emotionen mit Gedanken in einem Zwei-Wege-Netzwerk verbindet: Bestimmte Gedanken rufen bestimmte Emotionen hervor und vice versa. Kognitive und emotionale Prozessebenen sind auf diese Weise ständig miteinander verbunden. (vgl. Damasio 2003a, S. 72) Damit sagt Damasio nicht, dass der Geist im Körper sitzt, sondern nur, dass der Körper einen wesentlichen Inhalt normaler geistiger Funktionen bildet. Damasio wendet sich entschieden gegen eine Ausblendung des Körpers und kritisiert aktuelle Kognitionstheorien. Durch die Vernachlässigung der Emotionen und Gefühle bei einer Erklärung des kognitiven Systems übersehe man ihre Funktion als Bindeglied zwischen Körper

und Geist sowie ihren Einfluss auf seine kognitiven Aufgaben. (vgl. Damasio 2005a, S. 218–219)

Durch den Prozess des Fühlens werden Körperzustände für das Gehirn zugänglich. Es wird damit das Fundament gelegt, um diese körperlichen Veränderungen zu speichern. Das mentale Bild des Körpers in einem bestimmten Zustand findet Eingang in das Gedächtnis, es kann nun zum Planen und Entscheiden herangezogen werden. Die Besonderheit der Gefühle liegt in ihrem interaktiven Charakter, der zahlreiche Manipulationsmöglichkeiten eröffnet. So muss eine Emotion nicht immer von einem Objekt außerhalb des Körpers ausgelöst werden, sondern kann auch durch die Erinnerung an ein bestimmtes Gefühl induziert werden. Auf diese Weise können sich Emotion und Gefühl gegenseitig verstärken, was die Geschwindigkeit der mentalen Prozesse und die Intensität der Empfindung beeinflussen kann. Umgekehrt muss nicht jede körperliche Veränderung unmittelbar zu einem Gefühl werden, denn andere Hirnregionen können eine Vorstellung eines Körperzustandes verzerren. Beispielsweise können gewisse Schmerzzustände aus den somatosensorischen Regionen entfernt werden, wie etwa in Schocksituationen oder bei der Geburt eines Kindes. (vgl. Damasio 2003a, S. 113–114) Drogen und Medikamente wirken ebenso verzerrend auf unseren Körper ein. Darüber hinaus können bestimmte Körperzustände simuliert werden, ohne dass eine materielle Grundlage vorhanden wäre. Die mentale Wahrnehmung eines emotional besetzten Reizes kann auch zu einem direktem Abruf eines zuvor kartierten Bildes führen, ohne den Umweg über den Körper zu gehen. Damasio spricht bei dieser Simulation von „Als-ob-Körperschleifen“, die jedoch zumindest eine einmalige aktive emotionale Erfahrung voraussetzen. Als Beispiel nennt Damasio die Wandelung der Emotion Mitleid zu dem Gefühl der Empathie. (vgl. Damasio 2003b, S. 138 ff.) Hier wird über die Beobachtung eines anderen, der entsprechende Körperzustand des Gegenübers simuliert. Damasio erwähnt darüber hinaus noch die Besonderheit von „Spiegelneuronen“, die für diese Simulation verantwortlich sein könnten, jedoch geht er nicht näher darauf ein.

Eine Klassifizierung der Gefühle unternimmt Damasio ansatzweise in Descartes Irrtum, (vgl. Damasio 2005a, S. 206 f.) greift diese aber in späteren Schriften nicht weiter auf. Wie wir gesehen haben, erwies sich bereits die Einteilung des überschaubareren Phänomens der Emotionen als problematisch. Dennoch könnte man die jeweiligen Emotionen als Grundlage nehmen und von primären, sekundären und Hintergrundgefühlen sprechen. Doch

damit wären noch längst nicht alle Gefühle benannt, beispielsweise blieben das Fühlen von Hunger, Trieben oder Schmerz sowie gespiegelte und simulierte Gefühle vernachlässigt. Eine Differenzierung der Gefühle und all ihrer Spielarten wäre wohl, zumindest bei aktuellem Kenntnisstand, ein hoffnungsloses Unterfangen. Die ausstehende Klassifizierung ist ein Indiz für den hypothetischen Charakter von Damasio's Gefühlskonzept. Damasio weist mehrfach auf Erkenntnislücken der Neurowissenschaften hin und betont, dass unser aktuelles Wissen über Gefühle im Vergleich zu anderen Forschungen im Bereich der Wahrnehmung, wie etwa dem Sehen, äußerst begrenzt ist. Jedoch sieht er seine Thesen sowohl durch seine eigene empirische Arbeit sowie durch übereinstimmende Untersuchungsdaten anderer Forscher als mehrfach bestätigt an, auch wenn er sie noch nicht als Fakten bezeichnen würde. (vgl. Damasio 2003a, S. 100 ff.)

4.2.3 Auf der Bühne des Geistes – Bewusstsein

In Damasio's Konzept ist durch die Teilprozesse der Emotionen und Gefühle die von uns als subjektiv wahrgenommene Erfahrung – beispielsweise die der Freude – noch nicht vollständig. Es fehlt das Wissen über die Emotion sowie über das Selbst, das durch die neuronalen Mechanismen des Bewusstseins generiert wird. In unserem Beispiel ist also Peters „Fühlen“ der Freude von dem Wissen über diese Empfindung zu unterscheiden, ebenso wie von dem Wissen, dass es sich dabei um „seine“ Freude handelt. Nur wenn die Mechanismen des Bewusstseins in der Prozesskette folgen, wird er sich seiner Gefühle bei der Begegnung mit Frieda „bewusst“. Auf diese Weise wird das auslösende Objekt dem Selbst vereint und die Grundlage ist geschaffen, dass Peter Frieda mitteilen kann: „Ich freue mich, dich zu sehen.“

Damasio's Interesse am Bewusstsein gilt insbesondere der Genese des subjektiven Erlebens aus biologischen Prozessen. Es geht darum, die innere psychische Erfahrung, mit der jedes Subjekt ausgestattet ist, anhand von bewussten mentalen Zuständen zu beschreiben. Für ihn ist Bewusstsein jener Teil des Geistes, der sich mit der Vorstellung des Selbst und des Wissens beschäftigt. Es ist ein vollkommen privates, mentales Phänomen, auch wenn dieses sehr eng mit beobachtbarem Verhalten verstrickt ist. (vgl. Damasio 1999, S. 12) Damasio's These lautet, dass sich die mentale Konstruktion der Subjektivität im Orientierungsrahmen des Körpers vollzieht. Bewusstsein sei ein „Ich-Gefühl“ im wörtlichen Sinne, eine Empfindung des Selbst. Diese Sichtweise korrespondiert mit jenen, die bereits von historischen Denkern

wie Locke, Brentano, Kant, Freud oder William James geäußert wurden. Alle glauben daran, dass Bewusstsein ein inneres Gespür ist.

Der Kern des Bewusstseinskonzeptes von Damasio besteht nun darin, dass Bewusstsein eine zeitliche Korrelation verschiedener Prozesse ist. Nur wenn in ungefähr dem gleichen Moment das neuronale Muster für ein Objekt und das neuronale Muster für den Organismus zusammenkommen, kann ein neuronales Muster zweiter Ordnung über die Beziehung der beiden entstehen. (vgl. Damasio 1999, S. 194) Im vorangegangenen Abschnitt haben wir den Begriff der „Bilder“ näher beleuchtet, den Damasio synonym zu neuronalen Mustern verwendet. Sie entstehen im direkten Kontakt mit Objekten (Personen, Orten, Gegenständen, etc.), oder wenn wir diese Objekte aus dem Gedächtnis rekonstruieren. Der Prozess des Prägens von Bildern hört von dem Moment des Erwachens bis zum Einschlafen niemals auf. Wie bereits erläutert, sind auch Gefühle solche Bilder. Sie stellen den Gegenstand des Bewusstseins dar. (the „*Something-to-be-known*“, vgl. Damasio 1999, S. 159 f.) Die Grundlage für die neuronalen Muster des Organismus ist das Proto-Selbst. Damit bezeichnet Damasio eine biologische Vorstufe des mit unserem Bewusstsein einsetzenden Ich-Gefühls. Auf dieser Stufe erhält der Organismus fortlaufend Nachrichten über den eigenen Zustand und verarbeitet diese, ohne sich aber dessen bewusst zu sein. Das Proto-Selbst ist eine kohärente Sammlung neuronaler Muster, die Moment um Moment den Zustand der physikalischen Struktur des Organismus in seinen vielen Dimensionen wahrnehmen. (vgl. Damasio 2003c, S. 227) Das Proto-Selbst ist eine unbewusste Referenz über die Grenzen unseres Körpers, darüber, was Innen und was Außen ist. Es stellt den Teil des Bewusstseins dar, dem das Gewusste zugeschrieben werden kann. (the „*something-to-which-knowing-is-attributed*“, vgl. Damasio 1999, S. 139) Damasio bezeichnet das Proto-Selbst als „*Music heard so deeply that it is not heard at all*“, (vgl. Damasio, 1999, S. 172) also als eine Vorstellung vom eigenen Körper, die so tief verankert ist, dass sie im Verborgenen bleibt. Treten wir in eine Beziehung zu einem Objekt, entsteht damit nicht nur ein mentales Bild, sondern es verändert sich auch unser Proto-Selbst.

Treten nun diese beiden Bilder erster Ordnung, also das Bild von dem Objekt und das Bild des veränderten Proto-Selbst, gleichzeitig auf, kann ein neuronales Muster zweiter Ordnung entstehen. Diese „Bilder“ beschreiben die Beziehung, in der Objekt und Organismus zueinander stehen. Damasio bezeichnet diese neuronalen Muster zweiter Ordnung auch als „nonverbale

Berichte“ über die Ereignisse, die sich in den verschiedenen Hirnregionen als Konsequenz der Objekt-Organismus-Interaktion vollziehen. Da es sich hierbei wiederum um die „Wahrnehmung“ einer mentalen bzw. körperlichen Veränderung handelt, stellen die neuronalen Muster zweiter Ordnung wiederum Bilder da, die auf den Mechanismen des „Fühlens“ beruhen. (vgl. Damasio 1999, S. 280) Damasio spricht auch davon, dass dieser nonverbale Bericht eine Geschichte erzählt, nämlich die eines Organismus gefangen in der Repräsentation seiner eigenen Veränderung, während gleichzeitig etwas anderes (nämlich das Objekt) repräsentiert wird. Damasio verwendet den Begriff „Geschichte“ nicht im Sinne einer Zusammensetzung aus Worten oder Symbolen in Phrasen oder Sätzen. Vielmehr meint er damit eine nicht-sprachliche Karte von logisch verbundenen Ereignissen. Das Erstaunliche daran ist die Tatsache, dass die wissensfähige Einheit erst in der Geschichte entsteht. Damit beantworten die neuronalen Schaltkreise gleichsam „eine Frage, die nie gestellt wurde“ (vgl. Schnabel 2000) und die da lautet: Wem gehören all diese Vorstellungen? – Die Antwort lautet: dem „Selbst“ – für Damasio wird es gewissermaßen durch diesen Prozess erst geboren.

Das Geheimnis des Bewusstseins besteht für Damasio also darin, dass es ein „Gefühl des Gefühls“ darstellt. Beide Phänomene sind damit aufs engste miteinander verbunden. So eng, dass man sich die Frage stellen kann, ob es denn überhaupt noch „un-bewusste“ Gefühle geben kann. Eine eindeutige Antwort darauf kann nur gefunden werden, wenn wir die Definition von Gefühlen nach Damasio von ihrer eigentlichen, also alltäglichen Verwendung, trennen. Er beschreibt, dass sich durchaus mentale und neuronale Bilder des Körpers bilden können, die er Gefühle nennt, ohne dass das Subjekt je weiß, dass diese Gefühle stattfinden. In diesem Sinne färbt das Fühlen unsere Wahrnehmung der Objekte stets in ein bestimmtes Licht und kann den Denkprozess beschleunigen oder hemmen. Damasios Gefühle können unbewusst bleiben oder in das Licht des Bewusstseins treten. Um jedoch „subjektiv“ empfinden zu können, also von Gefühlen im alltäglichen Sinne sprechen zu können, müssen wir ein Wissen über diese Gefühle erlangen, auch wenn dieses leise im Hintergrund bleibt. Sprechen wir im Alltag davon, Freude zu empfinden, so besteht diese aus den Teilen der körperlichen Emotion, der mentalen Repräsentation und dem Wissen darüber. Nur durch die Verschmelzung der Prozesse empfinden wir. Dieses Wissen kann nun im Zentrum unserer Aufmerksamkeit stehen und unsere bewussten Abwägungen direkt bestimmen. Dieses Wissen kann aber auch am Rande unserer Aufmerksamkeit stehen, indem wir beispielsweise wissen, in welcher Stim-

mung wir heute sind. In jedem Fall bedarf es allerdings eines Wissens über die Gefühle. Einfach ausgedrückt: Ohne Bewusstsein, also jenen Teil des Geistes, der sich mit dem Wissen über sich selbst beschäftigt, sind wir nach Damasio nicht in der Lage, im herkömmlichen Verständnis zu fühlen. (vgl. Damasio 1999, S. 36 oder Damasio 2003b, S. 132)

Damasio unterscheidet nun zwei verschiedene Arten des Bewusstseins. Die einfache Form, das Kern-Bewusstsein, liefert dem Organismus die „Ur-Erfahrung“ des Selbst. Es sind immer nur ganz kurze Momente des Bewussten, ohne einen Sinn für die Vergangenheit oder die Zukunft. In der lebendigen Konstanz, die im Gegensatz zu dem ständigen Wechsel unzähliger anderer rund um den Organismus befindlicher Dinge steht, wurzelt unser Bewusstsein. (vgl. Damasio 2005a, S. 213) Es schafft sich über die Rückmeldung des Körpers jede Minute neu. Das Selbst wird von Damasio als ein sich kontinuierlich verändernder körperlicher Vorgang beschrieben. Es pulsiert unaufhörlich wie ein Herz und erzeugt immer neue Zustände. (vgl. Brammer 2002) Das Kern-Bewusstsein ist ein einfaches biologisches Phänomen mit nur einer einzigen Organisationsebene. Es ist während der wachen Phasen des Lebens eines Organismus stabil, nicht ausschließlich menschlich und es bedarf keiner Form von Gedächtnis, Vernunft oder Sprache. Die komplexere Form von Bewusstsein, das so genannte erweiterte Bewusstsein, platziert diesen flüchtigen Moment des Bewussten in ein größeres Gemälde. Es liefert dem Organismus ein elaboriertes Empfinden des Selbst – eine Identität – und situiert diese Person in einen individuellen, historischen Zeitpunkt, reichlich bewusst der erlebten Vergangenheit und der erwarteten Zukunft, und zudem wissend über die Welt um sich herum. (vgl. Damasio 1999, S. 16) Das erweiterte Bewusstsein ist ein komplexes biologisches Phänomen mit mehreren Ebenen der Organisation, das sich erst im Laufe des Lebens eines Organismus entwickelt. Obwohl Damasio glaubt, dass erweitertes Bewusstsein bei einigen nichtmenschlichen Organismen vorhanden ist, zumindest auf niedrigeren Ebenen, erreicht es seine höchste Ausprägung nur beim Menschen. Es bedarf eines ausgeprägten Gedächtnisses und es wird durch Sprache gefördert. (vgl. Damasio 1999, S. 16) Hier grenzt sich Damasio von anderen Konzeptionen ab, die Bewusstsein mittels Sprache erklären. Zwar sieht er beide so eng miteinander verbunden, dass sie kaum ohne einander vorstellbar sind, doch Damasio argumentiert: Sprache – also Worte und Sätze – sind eine Übersetzung von etwas anderem, eine Umformung von nichtsprachlichen Vorstellungen, die für Einheiten, Ereignisse, Beziehungen oder Begegnungen stehen. Wenn Sprache für das Selbst und für das Be-

wusstsein in der gleichen Weise funktioniert, also in Worten und Sätzen symbolisiert wird, was zunächst in nichtsprachlicher Form existierte, dann muss es ein nichtsprachliches Selbst und ein nichtsprachliches Wissen geben, für das die Bezeichnungen „Ich“ oder „mich“ oder die Bezeichnung „Ich weiß“ die angemessenen Übersetzungen sind. (vgl. Damasio 1999, S. 104) Ein Symbolsystem ist für Damasio zur Entstehung von Bewusstsein nicht notwendig, jedoch bereichert es die Entwicklung eines erweiterten Bewusstseins ungemein. Er beschreibt die un-mittelbare Übersetzung von Bewusstsein in Sprache als neuronales Muster dritter Ordnung. (vgl. Damasio 1999, S. 184–185)

Den zwei Arten von Bewusstsein entsprechen zwei Arten von bewusstem Selbst: das Kern-Selbst und das autobiographische Selbst. Letzteres bedarf einer systematischen Speicherung von Situationen, an die das Kern-Selbst involviert war. Die Idee von uns, die wir allmählich darüber entwerfen, wer wir physisch bzw. psychisch sind oder wohin wir in der Gesellschaft gehören, basiert auf einem autobiographischem Gedächtnis. (vgl. Damasio 1999, S. 222 ff.) Das Selbst, das wir von uns vor Augen haben, ist das Endprodukt unserer jahrelangen Erfahrung der Subjektivität, beginnend etwa ab einem Alter von 18 Monaten. Damasio verwendet den Begriff autobiographisches Selbst auch, um auf die organisierten Erinnerungen der wichtigsten Aspekte der Biographie eines Organismus hinzuweisen. (vgl. Damasio 1999, S. 17–18)

Bei der Beschreibung von erweitertem Bewusstsein und autobiographischem Selbst wird schnell ersichtlich, dass hier der Bereich der strengen Genkontrolle verlassen wird. Denn die Reifung und Entwicklung dieser Funktionen ist nicht nur abhängig von, sondern wird auch reguliert durch die äußere Umwelt. So sind zwar die Prozesse hinter Kern-Bewusstsein und Kern-Selbst ebenso wie die Strukturen des autobiographischen Gedächtnisses biologisch determiniert, doch das autobiographische Selbst entsteht erst aus den einzigartigen Interaktionen, die ein Individuum im Laufe seiner Entwicklung innerhalb einer bestimmten physischen und sozialen Umwelt eingeht. Sprechen wir von der „Persönlichkeit“ eines Individuums, wird eine Kombination unterschiedlicher Einflussfaktoren impliziert: die genetisch festgelegten Wesenszüge, die in der frühen Entwicklung erlernten Dispositionen und die einzigartigen persönlichen Episoden des Lebens. Sprechen wir von der „Identität“ eines Individuums, werden die fundamentalen, persönlichen und sozialen Daten – alles von unseren Freunden bis zu Plätzen, die wir einmal besucht haben – hervorgehoben, die in jedem Moment unseres wa-

chen Lebens expliziert werden können. Beides beruht auf dem autobiographischen Selbst, einem Endprodukt aus unserer angeborenen Verfassung und unserer tatsächlichen Lebenserfahrung. Damasio betont zudem die Rolle einer Balance zwischen der gelebten Vergangenheit und der erwarteten Zukunft für das autobiographische Selbst. Er sieht die kontinuierlichen Veränderungen unseres „Selbst“ nicht nur in der bewussten und unbewussten Remodellierung unserer Erinnerungen begründet, sondern auch in den sich ständig wandelnden Zukunftsplänen. (vgl. Damasio 1999, S. 224 f.) In Damasios Konzept des autobiographischen Selbst und dem zu Grunde liegenden erweiterten Bewusstsein verschmelzen die Einflüsse von Natur und Kultur, von bewussten und unbewussten Gedanken.

Damit scheint Damasios Vorstellung des Bewusstseins nicht in völliger Opposition zu einer soziologischen Perspektive zu stehen, die die Akte, Formen und Inhalte des Bewusstseins im Wesentlichen als gesellschaftlich bestimmt ansieht. (vgl. Hillmann 1994, S. 98 f.) Das individuelle Bewusstsein besteht hier aus den Ansichten, Gedanken und Werten eines Individuums, die es während seiner Lebensgeschichte im sozialen Raum erworben hat. Darüber hinaus gibt es ein gesellschaftliches (kollektives) Bewusstsein, das die Gesamtheit der ideellen und realen Gemeinsamkeiten menschlicher Orientierungen, die im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung entstanden sind, umfasst. Schon Karl Marx schrieb: „Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sonder umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“ Die Soziologie bemüht sich, die Bedingungen und Faktoren aufzudecken, die einerseits zu einem „falschen“ Bewusstsein für die Bedürfnislage der Menschen führen und die andererseits Individuen befähigen, ein „kritisches“ Bewusstsein als Voraussetzung für das Entstehen eines mündigen, sozial gleichberechtigten Bürgers zu entwickeln. Darüber hinaus steht Damasios Bewusstseinskonzeption in Einklang mit beiden Facetten der in der Alltagssprache üblichen Verwendung: Es umschreibt das „Bei-Bewusst-Sein“ als Zustand der wachen Wahrnehmung ebenso wie das „Sich-Bewusst-Werden“ als aktiven Prozess der gedanklichen Verarbeitung sowohl der äußeren und sozialen Umwelt als auch der eigenen Person.

In Damasios Vorstellung von Bewusstsein bleibt die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „conscientia“, also das Mitwissen, erhalten. Allerdings nicht im Sinne der metaphysischen „Humuncolus-Theorie“ (lat. Menschlein), die das Bewusstsein als wissenden Teil des Gehirns definiert, wie einen kleinen weisen Mann, der uns die Welt erklärt. Nach Damasio wird die Geschichte

nicht durch irgendein cleveres Homunculus erzählt, auch wird sie nicht wirklich durch das Selbst erzählt, da das Kern-Selbst erst in der Geschichte geboren wird. (vgl. Damasio 1999, S. 191) Auf diese Weise wird ein „Wisser“ überflüssig, aber das Wissen als Bestandteil des Bewusstseins bleibt erhalten. Darüber hinaus kann Damasio's Bewusstseinstheorie als Beitrag zur Überwindung des bewusstseinsphilosophischen Erbes, das auf Kant und Husserls zurückgeht, gewertet werden. Das Bewusstsein ist nun nicht mehr der Ausgangspunkt des immateriellen geistigen Lebens überhaupt. Vielmehr versucht Damasio, das Bewusstsein als emergentes Produkt der materiellen Basis zu erklären. Durch die Interaktion zwischen Körper und Geist sowie zwischen Natur und Kultur entsteht eine subjektive Perspektive. Ein ähnliches Verständnis findet man beispielsweise auch in der Philosophie Searles, der das Bewusstsein als Gesamtheit der Zustände und Vorgänge des menschlichen „Erlebens“, der äußeren und sozialen Umwelt und des Selbst beschreibt. Dazu zählen alle inneren qualitativen und subjektiven Zustände wie etwa Erinnerungen, Gedanken und auch unsere Gefühle. (vgl. Bennett/Hacker 2005, S. 263) Dennoch halten einige die Theorie Damasio's für unbefriedigend, denn die Frage, wie denn genau aus schierer Elektrochemie ein mentales Bild oder gar das individuelle Bewusstsein entsteht, wird nicht wirklich beantwortet. Zwar kann der Neurologe das Phänomen Bewusstsein in viele Einzelaspekte zerlegen und diesen bestimmte Hirnbereiche zuordnen, überdies macht er eine Reihe von experimentell überprüfbareren Aussagen zum Wechselspiel von Gefühlen und Bewusstsein. (vgl. Schnabel 2000) Aber ehrlicher Weise behauptet Damasio nicht, das Problem des Bewusstseins gelöst zu haben, und mit Blick auf den gegenwärtigen Erkenntnisstand der Kognitions- und Neurowissenschaften betrachtet er den Gedanken, das Problem einer subjektiven Perspektive überhaupt lösen zu können, sehr skeptisch. (vgl. Damasio 1999, S. 12)

4.3 Evolution bei Antonio Damasio

Damasio will zeigen, dass der empirisch festgestellte Zusammenhang zwischen Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein kein Zufall ist. In einem evolutionären Prozess bilden sich diese stufenweise heraus und führen zu einer höheren Überlebensfähigkeit des Organismus. Damasio ist überzeugt, dass sich nur im Zusammenhang mit der Evolution lebender Organismen überhaupt zeigen lässt, inwiefern Emotionen und Gefühle für die Entwicklung

des Menschen von Bedeutung sind und waren und inwiefern diese zu der Überlegenheit des Menschen gegenüber anderen Arten beigetragen haben.

In seinem Konzept finden sich zwei grundlegende Prinzipien, die den Verlauf organischer Entwicklung wesentlich charakterisieren. Einerseits geht Damasio davon aus, dass jedes Lebewesen von dem unablässigen Bemühen getrieben wird, seine Existenz in einem möglichst positiven Zustand zu erhalten. Dieses Prinzip der Lebenserhaltung, das in einem inneren Drang sowie unzähligen, begleitenden Aktivitäten zum Ausdruck kommt, bezeichnet Damasio, wie schon Spinoza, mit dem lateinischen Wort des *conatus*. (vgl. Damasio 2003b, S. 47) Der *conatus* impliziert eine biologische Verankerung eines binären Codes aus positiv, im Sinne von „trägt zum Überleben bei“, und negativ, im Sinne von „schadet dem Überleben“. Andererseits geht Damasio davon aus, dass die verschiedenen evolutionären Entwicklungsstufen mittels des Nist-Prinzips, auch Verschachtelung genannt, miteinander verbunden sind. Dieses besagt, dass Teile von einfacheren Reaktionen als Komponenten von komplexeren Reaktionen erhalten bleiben, das Einfache nistet im Komplexen. (vgl. Damasio 2003a, S. 37) Das Nist-Prinzip impliziert zweierlei: Zum einen können nun Komponenten „höherer“ Komplexitätsebenen nicht mehr vollständig aus den Mitteln „niedrigerer“ Komplexitätsebenen erklärt werden, es handelt sich von Schritt zu Schritt also um Neuerungen. Andererseits stellt das Nist-Prinzip sicher, dass der grundlegende regulative Zweck und damit der biologisch verankerte Code erhalten bleiben, auch wenn sich die Komplexität erhöht. (vgl. Damasio 2003a, S. 49) Hier versucht Damasio, dem stetigen Erfindungsreichtum der Natur und dem Umstand, dass selten, wenn überhaupt, evolutionäre Sprünge zu verorten sind, Rechnung zu tragen.

Gegenstand seiner Analyse ist nun die evolutionäre Entwicklung der Homöostase. Dieses Wort griechischen Ursprungs (*homoiōs*: gleich; *stasis*: Stellung) bezeichnet in der Physiologie die Erhaltung des normalen Gleichgewichtes der Körperfunktionen gegenüber Störeinflüssen, wie etwa die Stabilität der Körpertemperatur oder des PH-Wertes des Blutes. Damasio behält nun die grundlegende Idee der systematischen Stabilität gegenüber einer Umwelt bei und transferiert diese nicht wie im Rahmen der Kybernetik auf die Beschreibung technischer Systeme, sondern auf organische Lebewesen. Damasio untersucht, durch welche Mechanismen und Strategien Organismen die Grundprobleme des Lebens gelöst haben. Solche Probleme sind unter anderem das Auffinden von Energiequellen, Zufluss und Transformation der

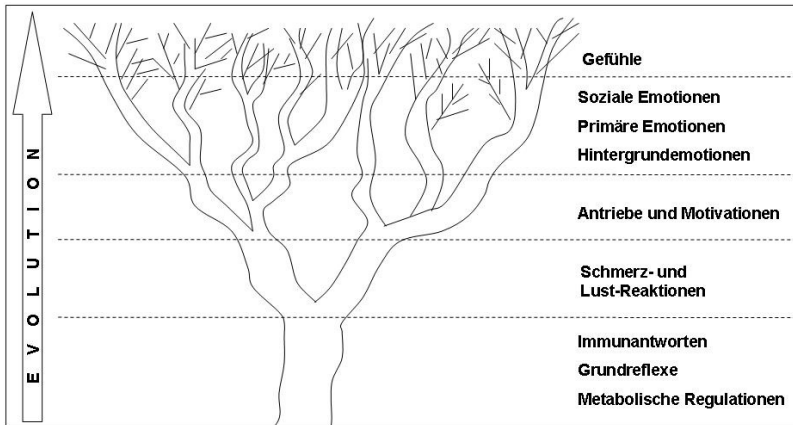
Energie, Aufrechterhaltung einer chemischen Balance des inneren Milieus, Aufrechterhaltung der Struktur des Organismus oder Verteidigung gegenüber Feinden oder Krankheit. Homöostase umfasst nun die Gesamtheit der Strategien, sowie das gesteuerte Leben, das dadurch entsteht. Historisch gesehen setzt Damasio evolutionäre Betrachtung lange bevor die Menschheit auf der Bildfläche erschien an. Ihn interessiert von der Warte des Organismus die systematische Lösung von Problemen. Ein Gedanke, der sich, auf den Menschen übertragen, auch bei den niederländischen Soziologen Fred Spier und Johan Goudsblom und ihrer Idee der Regulationssysteme wieder findet. (vgl. Spier 1998, S. 20)

Im Laufe der Evolution haben sich die Möglichkeiten und Fähigkeiten zur Steuerung der Lebensprozesse kultiviert. Von der Amöbe zum Menschen wurde die Ausstattung der Organismen zur Aufrechterhaltung der Homöostase immer komplexer. Auf der untersten Ebene der homöostatischen Organisationen finden sich einfachste Reaktionen, die über das Nist-Prinzip mit denjenigen auf höheren Ebenen verbunden sind. Doch der Grund für die spezielle Ausstattung des Organismus blieb immer der gleiche: Sie hat im Laufe der Evolution zum Überleben des Organismus beigetragen. Die meisten dieser Mechanismen und Strategien sind biologisch festgelegt und laufen nach automatischen Mustern ab. Erst durch die Entstehung des Bewusstseins und der zu Grunde liegenden Mechanismen von Emotionen und Gefühlen konnte der Organismus Mensch beginnen, nicht nur auf seine Umwelt zu reagieren, sondern diese gezielt zu beeinflussen. Das Bewusstsein befindet sich somit innerhalb der Evolution bei Damasio an der Schwelle des Übergangs von der „natürlichen“ zur „sozialen“ Homöostase. Die Unterschiede beider sowie ihre Entwicklung sollen im Folgenden näher beschrieben werden.

4.3.1 Die natürlichen Homöostase und der Zusammenhang zwischen Fühlen und Entscheiden

Die natürliche Homöostase umfasst jene Mechanismen, die die Grundprobleme des Lebens automatisch, also ohne Denkprozesse im eigentlichen Sinne, lösen. Sie sind meist von Geburt an vorhanden, über das Genom bestimmt und haben sich im Laufe von Jahrmillionen entwickelt. Damasio vergleicht die Evolution der Homöostase mit einem wohl gewachsenen Baum. Aus einem breiten Stamm entwickeln sich zwei stabile Äste, die sich dann immer feiner verzweigen:

Abbildung 2: Evolutionäre Entwicklung von Emotionen und Gefühle



Quelle: vgl. Damasio 2003a, S. 45

Den Baumstamm bildet eine Gruppe aus metabolischen Prozessen, Grundreflexen und Immunantworten. (vgl. Damasio 2003b, S. 41 f.) Erstere regulieren den Stoffwechsel mittels chemischer und mechanischer Komponenten und tragen auf diese Weise zu einer Balance des inneren Milieus bei. Diese Reaktionen zeichnen sich beispielsweise für den Herzschlag oder den Blutdruck verantwortlich. Etwas darüber angesiedelt sind grundlegende Reflexe als Reaktion auf Geräusche oder Berührungen sowie extreme Hitze/Kälte oder Dunkelheit. Als drittes Element dieser Stammgruppe kann das Immunsystem angesehen werden, das uns vor Viren oder Bakterien schützt. Auf der nächsten Stufe der automatischen Lebensregulierung siedelt Damasio Schmerz- und Lustverhalten an. Beide formen ein automatisches Antwortpaket auf einen bestimmten Auslöser. So reagiert ein Organismus beispielsweise auf die Schädigung einer Körperfunktion (z. B. Schädigung des Gewebes) mit einer abwehrenden Haltung, etwa das Halten des entsprechenden Körperteils, ein schmerzverzogenes Mienenspiel oder die Ausschüttung bestimmter chemischer Stoffe. Lust entsteht in Abwesenheit von Schmerz durch das vorbildliche Funktionieren des Körpers und ist beispielsweise verbunden mit einer losgelösten Körperhaltung und einem positiven Mienenspiel. Schmerz und Lust sind eng verbunden mit Reaktionen auf Strafe und Belohnung. Es ist wichtig festzuhalten, dass die Erfahrung von Schmerz und Lust, also das Bewusstwerden dieses Vorgangs, nicht für das direkte Ver-

halten notwendig ist. (vgl. Damasio 2003b, S. 43 f.) Der zweistufige Baum verzweigt sich nun weiter, wenn wir die Stufe der Triebe und Motivationen erreichen, Spinoza hätte von „Appetiten“ gesprochen. Wichtige Beispiele hierfür sind Hunger, Durst, Neugier, Spiel oder Sexualität. Kommt die Wirkung eines solchen Triebes zum Tragen, unterliegt ihm der Organismus in seinem Verhalten. (vgl. Damasio 2003b, S. 45) Werden sich Organismen mit kognitiven Fähigkeiten dieser Reaktionen bewusst, spricht man auch von „Begierden“. Der evolutionäre Vorteil der jeweiligen Mechanismen (die Damasio gelegentlich auch als Emotionen im weiteren Sinne bezeichnet, vgl. Damasio 2003b, S. 46) liegt auf der Hand: Immer handelt es sich um eine Veränderung der externen oder internen Umwelt, auf die der Körper reagiert. So steigert beispielsweise ein Organismus mit einem automatischen Immunantwortenrepertoire auf Krankheitserreger seine Überlebenschance dramatisch. Ebenso verhält es sich mit den Schutzmechanismen, die bei Schmerzen zu Tage treten.

„Fast, aber nicht ganz an der Spitze“ (Damasio 2003b, S. 45) des Baums der Homöostase verortet Damasio Emotionen. Sie wurden im Laufe der Evolution aus Teilen der vorgestellten einfacheren Reaktionen zusammengesetzt. (vgl. Damasio 2003b, S. 47) Beispielsweise beinhaltet das Antwortmuster der Emotion Furcht den Versuch, Distanz zum auslösenden Objekt zu gewinnen, wie es auch für das Schmerzverhalten typisch ist. Jedoch geht die Emotion nicht vollständig in den Bestandteilen der einfacheren Reaktionen auf. Die Prozesse zur „Einschätzung“ der Veränderung in der Umwelt sowie das mögliche Antwortenrepertoire sind komplexer geworden. Die auslösenden Reize, Ziele und Häufigkeit des Auftretens variieren. So kann die Emotion Glück jederzeit und überwiegend durch Reize aus der externen Umwelt stimuliert werden, im Gegensatz zum Sexualtrieb, der periodisch durch chemische Stoffe aus der internen Umwelt ausgelöst wird. Zwischen höheren und niedrigeren homöostatischen Mechanismen besteht darüber hinaus eine Reihe von Wechselwirkungen. Beispielsweise kann die Emotion Ekel den Trieb Hunger hemmen, und umgekehrt kann die Befriedigung des Triebes Hunger die Emotion Glück hervorrufen. Die Mechanismen der Emotionen sind ebenso genetisch angelegt wie jene niedrigerer Stufen und sind keine rein menschlichen Phänomene. Über das Nist-Prinzip spiegelt sich der binäre Code in Emotionen, die entweder positiv oder negativ anmuten können. Dementsprechend ist ein Bezug zur Lebensregulierung auch auf dieser Stufe erkennbar, doch dieser kann in einigen Fällen nur noch indirekt über die Regulierung der Beziehung zu Artgenossen hergestellt werden. (vgl.

Damasio 2003b, S. 51) Damit kann nicht behauptet werden, dass jede einzelne Emotion überlebenswichtig sei, wenngleich sie sich im Laufe der Evolution als vorteilhaft erwiesen hat. Beispielsweise hat sich die Wut über Jahrmillionen als Schutzmechanismus bewährt, jedoch wäre ein Organismus auch ohne Wut überlebensfähig. Zudem können sich unter heutigen Bewertungsmaßstäben bestimmte natürliche Ausprägungen in einen Nachteil verkehren. So scheint sich die Emotion Wut in modernen Gesellschaften als kontraproduktiv herauszustellen.

Die höchste Gruppe der homöostatischen Mechanismen bildet nach Damasio die Abbildung der Emotionen im Geiste durch Gefühle. Wiederum stellt das Nist-Prinzip sicher, dass sich der binäre Code der Lebensregulierung auf diese Komplexitätsstufe überträgt. Mit einiger Gewissheit kann festgestellt werden, dass positive und negative Gefühle durch den Status der Lebensregulierung bestimmt sind. Damasio spricht von Gefühlen als Melodien zweier Tonarten: der Freude und der Traurigkeit. Das Signal wird durch die Nähe zu oder den Abstand von jenen Zuständen determiniert, die am ehesten die optimale Lebensregulierung präsentieren. Diejenigen Kartierungen von Körperzuständen, die eine hohe Perfektion im Sinne einer funktionellen Harmonie des Körpers darstellen, also beispielsweise auf der Emotion der Freude berufen, empfinden wir als positiv. Auf der anderen Seite stehen solche Kartierungen von Körperzuständen, die ein funktionales Ungleichgewicht darstellen, jenen Zustand, den wir als negativ bezeichnen. (vgl. Damasio 2003a, S. 139) Daraus folgt, dass die Intensität der Gefühle ebenso wahrscheinlich in Relation zu dem Grad steht, in dem die Körperzustände den homöostatisch gesetzten Punkt der optimalen Richtung erreichen oder verlassen. (vgl. Damasio 2003a, S. 181) Mittels der beiden Notenschlüssel versucht sich der Körper in den optimalen Zustand des Überlebens zu manövrieren (vgl. Damasio 2003a, S. 140). Auf diese Weise bleibt der regulative Zweck erhalten, aber die Komplexität der Gefühle steigt weiter an. Doch Gefühle sind keine Erweiterung eines automatischen Reaktionsrepertoires, das Überlebenschancen und Wohlbefinden eines Organismus steigert. Worn besteht dann ihr evolutionärer Vorteil?

Wie bereits erläutert, übersetzen Gefühle den Zustand des Körpers in die Sprache des Geistes. Auf diese Weise werden emotionale Erfahrungen nun auch dem Gedächtnis zugänglich. Gefühle werden zum Bestandteil des Denkens, das nur einem Zweck dient: eine Entscheidung über die adäquateste Alternative aus einer Reihe von Verhaltensoptionen zu treffen. Insbesondere

in komplexeren sozialen Situationen ist der Organismus nun in der Lage, viel kompetenter zu reagieren als nur mit dem Repertoire der Emotionen. (vgl. Damasio 2003b, S. 172) Der Abruf emotional verwandter Gedächtnisinhalte beeinflusst den Entscheidungsprozess, indem er die Aufmerksamkeit auf die Vorstellungen der Ergebnisse künftiger Handlungen lenkt oder in die Denkstrategien eingreift. Diesen automatischen körpereigenen Mechanismus zur Bewertung von Handlungsalternativen bezeichnet Damasio als somatische Marker. Sie beruhen auf den Mechanismen der Gefühle, die aus sozialen Emotionen entstehen. (vgl. Damasio 2005a, S. 238) Somatische Marker schaffen nun Ordnung, indem sie lediglich jene Optionen in das Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, die emotional tragbar sind. Somatische Marker wirken als „Alarmglocke“ oder „Startsignal“, indem sie – aufgrund individueller Erfahrung – günstig oder gefährlich zu bewertende Alternativen als solche erscheinen lassen und damit Komplexität reduzieren. Somatische Marker erhöhen die Genauigkeit, Nützlichkeit und Geschwindigkeit von unbewussten Entscheidungsprozessen. (vgl. Damasio et. al. 1997, S. 1293) Was nicht grundsätzlich bedeutet, dass Emotionen für alle Entscheidungen nützlich sind.

Es ist nicht ganz eindeutig, warum Damasio Gefühle an die Spitze seiner Darstellung des Baums der Homöostase setzt und nicht etwa das Bewusstsein. Denn auch bei diesem Phänomen handelt es sich um eine Strategie zur Bewältigung der Grundprobleme der Organismen, die sowohl dem Nist-Prinzip als auch der Erhaltung des binären Codes treu bleibt. Das Bewusstsein nutzt die Mechanismen der Gefühle, indem es in zeitlicher Konvergenz zu Bildern des Objektes und des Proto-Selbst neuronale Muster zweiter Ordnung ausbildet. Es erweitert den Spielraum des Denkens durch eine zweite Möglichkeit der Entscheidungsfindung. Sind wir mit einer Situation konfrontiert, die nach einer Reaktion verlangt, werden Vorstellungen ausgelöst, welche die Situation, die Handlungsoptionen und die Vorwegnahme künftiger Ergebnisse betreffen. Bewusste Denkstrategien können mit diesem Wissen arbeiten, um eine Entscheidung herbeizuführen. Damasio weist jedoch darauf hin, dass das logische Denken allein der Komplexität und Ungewissheit persönlicher und sozialer Probleme schwerlich gewachsen ist. Die formale Logik als reines Instrument zur Selektion einer Option scheint aus zwei Gründen schwach zu sein: Um alle logisch möglichen Szenarien durchzuspielen, mangelt es dem Menschen an Gedächtniskapazitäten, darüber hinaus beansprucht eine reine Kosten-Nutzen-Analyse mehr Zeit, als in alltäglichen Entscheidungssituationen zur Verfügung steht. (vgl. Damasio 2005a, S. 236)

Aus diesem Grund sieht er die bewusste Entscheidungsfindung nicht unabhängig von der Hypothese der somatischen Marker. Beide Prozesse sind ineinander verschachtelt und führen so zu „rationalen“ Entscheidungen. Dabei treffen die somatischen Marker eine Art „Vorauswahl“ der im Bewusstsein abgewogenen Alternativen. Sie sind einerseits biologisch verankert, andererseits werden sie im Laufe der Erziehung und Sozialisation auf die kulturellen Regeln abgestimmt. (vgl. Damasio 2005a, S. 243) Die logischen Denkprozesse dienen als abschließende Selektion, die andere Arten von Wissen einbeziehen kann. (vgl. Damasio 1998, S. 39 f.) Die meisten unserer Entscheidungsprozesse dürften durch somatische Marker geprägt sein, bewusst oder unbewusst. Weiterhin können somatische Marker auch direkt zu einer Entscheidung führen, etwa wenn ein „Bauchgefühl“ eine unmittelbare Reaktion veranlasst. Solche verdeckten somatischen Marker sind nach Damasio der Ursprung des Phänomens der Intuition. In welchem Umfang die beiden Wege allein oder zusammen benutzt werden, hängt von der persönlichen Entwicklung des Individuums, der Situation und den Umständen ab. (vgl. Damasio 2003a, S. 175) Damasio vermutet, dass somatische Marker auch für Entscheidungsfindungen und Planungen in nicht-persönlichen und nichtsozialen Bereichen als eine Art Aufmerksamkeitsmechanismus erforderlich sind. Eine Entscheidung mittels „reiner“ Vernunft, hält Damasio in einem Organismus, in dem Körper und Geist so eng miteinander verbunden sind, für eher unwahrscheinlich. Die normale Entscheidung bedient sich nach Damasio damit zweier einander ergänzender Wege, die dem Vernunft-Begriff Kants erstaunlich nahe kommen: dem logischen Denken (theoretische Vernunft) und dem erfahrungsorientierten Denken (praktische Vernunft). (vgl. Damasio 2005a, S. 232 und S. 235) Jedoch sind bei Damasio beide fest miteinander verbunden.

An dieser Stelle scheint eine Anmerkung zu Damasio's Verständnis von „Rationalität“ angebracht. Eine Entscheidung ist für Damasio dann rational, wenn sie vorteilhaft für das Individuum bzw. nahe stehenden Personen ist. (vgl. Damasio 1999, S. 41) Somit beschreibt Rationalität die Bewertung von Handlungsoptionen, die allerdings nicht von dem Individuum selbst, sondern von einem anderen getroffen wird. Nicht die erinnerten emotionalen Signale oder die Denkstrategien an sich sind rational, aber ihre Ergebnisse können als solches bewertet werden. (vgl. Damasio 2003b, S. 177) Die Verwendung jenes Terminus zielt durchweg auf Konformität mit sozialen Konventionen, dementsprechend ist es nicht verwunderlich, dass nach Damasio die Rationalitätsmaßstäbe durch die Kultur vorgegeben werden. (vgl. Damasio 2005a,

S. 272) Handeln aufgrund von Emotionen kann nach diesem Bewertungsmaßstab ebenfalls rational sein. Mit dieser Idee sieht sich Damasio durchaus nicht alleine. Schon Aristoteles war der Auffassung, dass zumindest einige Emotionen unter den richtigen Bedingungen „rational“ seien. Gleicher Ansicht sind die schottischen Moralphilosophen David Hume und Adam Smith sowie die zeitgenössischen Philosophen Ronald de Sousa und Martha Nussbaum. Bei allen bedeutet der Begriff „rational“ nicht explizites logisches Denken, sondern eine Bewertung der Handlungen sowie deren Ergebnisse.

Damasio nutzt für seine Darstellung der natürlichen Homöostase Erkenntnisse aus der Biologie von Menschen und anderen Organismen und versucht auf einer theoretisch-abstrakten Ebene Kontinuitäten und Regelmäßigkeiten festzustellen. Dabei interessiert er sich nicht in erster Linie für eine historisch fundierte Analyse, sondern für das Auffinden von Verbindungslinien in der Evolution von Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein. Auf diese Weise gelingt es ihm, einen Zusammenhang zwischen Emotionalität und Rationalität sowie zwischen Fühlen und Entscheiden nicht nur aufzudecken, sondern auch eine mögliche Erklärung vorzustellen. Das, was uns in unserem persönlichen Erleben als Einheit unseres subjektiven Empfindens und Entscheidens erscheint, ist aus (neuro-)biologischer Sicht ein einziger stufenweise entstandener Prozess, wobei jede einzelne Stufe ihren spezifischen „Sinn“ in der evolutionären Entwicklung hat und mit den jeweils anderen verbunden ist. Emotionen bilden die Grundlage der Gefühle, diese wiederum die Basis für das Bewusstsein. So kommt es, dass unser Empfinden und Entscheiden nicht etwa getrennt zu betrachten ist, sondern eine Einheit bildet.

4.3.2 Die soziale Homöostase und die Entstehung moralischer Gefühle

Die Regulierung der Lebensprozesse beim Menschen kann nach Damasio nicht alleine auf automatischen Mechanismen beruhen, sondern muss darüber hinaus gehen, um die Probleme unserer Umwelt, die gekennzeichnet ist durch ein stetiges Ansteigen von physischer und sozialer Komplexität sowie durch die Konkurrenz um Ressourcen, zu lösen. Jene suprainstinktiven Strategien und kulturellen Werkzeuge, die sich im Laufe nur weniger tausend Jahre herausgebildet haben, um das Überleben in einer natürlichen und sozialen Umwelt zu erleichtern und die Qualität dieses Überlebens bemerkenswert zu verbessern, summiert Damasio unter dem Begriff der sozialen Homöostase. Die Schwelle von natürlicher zu sozialer Homöostase wird durch die Entstehung des erweiterten Bewusstseins überschritten. Die auf diese

Weise initiierte kulturelle Entwicklung wird später durch die Fähigkeit zur Sprache beschleunigt. Die Prinzipien der Verschachtelung und des binären Codes setzen sich auch in der nicht-automatischen Lebensregulierung fort, der menschliche Organismus mit seiner biologischen Ausstattung nistet in der Kultur. In seiner Darstellung der sozialen Homöostase konzentriert sich Damasio auf den Einfluss von Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein sowohl auf die Genese kultureller Werkzeuge und Instrumente als auch auf die Entwicklung eines individuellen Navigationssystems durch den sozialen Raum. Er ist sich bewusst, dass die Entwicklung der Kulturgeschichte nicht monokausal auf die neurologischen Prozesse zurückgeführt werden kann, und auch darüber, dass er die Bedeutung von Emotionen und Gefühlen für diese Entwicklung lediglich andeuten kann. Doch er ist überzeugt, dass die Neurobiologie zukünftig bei Erklärungen dieser Art eine Rolle spielen wird. (vgl. Damasio 2003a, S. 189)

Mit der Entstehung des erweiterten Bewusstseins und einer Vorstellung von sich als Person wird gleichsam eine Vorstellung von den anderen geboren. Damasio weist darauf hin, dass Gefühle nicht nur den Zustand des eigenen Organismus signalisieren, sondern auch das Befinden der anderen. Durch Mitgefühl und Empathie kann sich das individuelle Streben nach Selbsterhaltung und Wohlbefinden auf das Kollektiv übertragen. Damasio vermutet, dass das der Grund ist, warum Menschen bemüht sind, auf die Bedingungen und Ereignisse einzuwirken, welche gewisse Emotionen und Gefühle in sich und anderen hervorrufen. (vgl. Damasio 2003a, S. 197) Auf diese Weise erhält der *conatus* eine soziale Bedeutsamkeit. Damasio geht davon aus, dass der minimale biologische Grundkonsens – Leben, und zwar mit möglichst großer Lust und möglichst wenig Leid – in ein natürliches Bestreben um soziale Übereinkunft umschlägt. Nach Damasios Einschätzung hätten die Menschen ohne Emotionen und Gefühle keine Verhandlungen aufgenommen mit dem Ziel, Lösungen für Probleme zu finden, beispielsweise die Suche nach oder die Verteilung von Nahrungsvorräten, die Verteidigung gegen Gefahren oder bei Konflikten unter Gruppenmitgliedern. (vgl. Damasio S. 185) Diese Aufnahme von Kontakt führt zu der Entwicklung von Sprache, von sozial geteiltem Wissen und einer allmählichen Akkumulation dieses Wissens. (vgl. Damasio 2003a, S. 186) Zudem erweitert die Kooperation wiederum die Schicht der vorhandenen, sozialen Emotionen und Gefühlen beispielsweise um einen Sinn für Gerechtigkeit und Ehrgefühl. Dieses Streben nach Kommunikation kann als Folge des evolutionären Erfolgs von Populationen, deren Gehirne ein hohes Maß an kooperativem Verhalten zum

Ausdruck gebracht haben, angesehen werden. (vgl. Damasio 2003a, S. 204) Während die automatische Regulation bereits Jahrmillionen Zeit hatte, dass sich Ziele, Mittel und Zwecke bewähren und einspielen konnten, steht die nur wenige tausend Jahre alte soziale Regulation noch am Anfang. Ihre Entwicklung ist stets behindert durch enorme Schwierigkeiten bei der Verhandlung über die Ziele und bei der Suche nach Wegen und Mitteln, die keinem anderen Aspekt der Lebensregulierung schaden, und wird stets begleitet von einer erweiternden Tendenz, die schließlich die gesamte Menschheit umfassen wird. Damasio sieht dabei Emotionen und Gefühle als unentbehrliche Richtschnur für die Entwicklung und das Aushandeln von praktischen Mitteln an.

Bei der Entwicklung der sozialen Homöostase wendet sich Damasio nun insbesondere dem Aspekt menschlicher Werte und moralischer Regeln zu. Er geht davon aus, dass es ein biologisches Gerüst für die intelligente Konstruktion von Werten gibt und dass diese „biologische Blaupause“ bereits in nicht-menschlichen Spezies und den frühen Menschen präsent war. (vgl. Damasio 2005b, S. 47) Als Beispiele führt Damasio Rhesusaffen oder Vampirfledermäuse an. (vgl. Damasio 2003a, S. 190) Die besondere Verbindung von Fühlen und Wissen beim Menschen jedoch führt zu der Entstehung von Werten und moralischen Regeln. Der natürliche Selbsterhaltungstrieb des Spinozischen *conatus* steht in Konflikt zu der menschlichen Fähigkeit der bewussten Wahrnehmung und der Vorstellung einer Zukunft. Die Konfrontation mit der Realität des Leidens und vor allem des Todes, sowohl am eigenen Leibe wie auch bei nahe stehenden Personen, versetzt den menschlichen Organismus in einen negativen emotionalen Zustand und verursacht so negative „moralische Gefühle“. Als solche bezeichnet Damasio jene Gefühle, die über das persönliche Interesse der eigenen Person, der unmittelbaren Gruppe und selbst der Art hinaus reichen. (vgl. Damasio 2003a, S. 176–177) Dieses „menschliche Drama“ erreicht seine tragische Dimension in der „Seelenqual“ der Sinnfrage. (vgl. Damasio 2003a, S. 311) Umgekehrt können moralische Gefühle auch positiver Art sein und sich in grenzenloser Freude ausdrücken. In moralischen Gefühlen verbindet sich immer eine empfindende Komponente mit dem Wissen über die jeweilige Situation, so werden sie zu moralischen oder auch ästhetischen Intuitionen. Durch die Interaktion mit anderen Subjekten werden jene Intuitionen verstärkt, gemindert oder gar unterdrückt. Von Generation zu Generation würde eine solche kulturelle Verfeinerung immer weiter eskalieren, bis diese schließlich in sozialen Konventionen kodifiziert werden. (vgl. Damasio 2005b, S. 51)

Auf die moralischen Gefühle folgt der natürliche Drang nach Wohlbefinden und das Bestreben, ein Gleichgewicht wiederherzustellen bzw. zu erhalten. (vgl. Damasio 2003a, S. 310) Als bewusste, intelligente und kreative Lebewesen, die in einer kulturellen Umwelt leben, sind wir Menschen in der Lage, Antworten auf die Tragödie der Menschen zu geben, ethische Regeln aufzustellen, sie als Gesetze zu kodifizieren und für deren vernünftige Anwendung zu sorgen. (vgl. Damasio 2003b, S: 193) In der Geschichte erfolgte dies zunächst über religiöse Erzählungen, Gebote und Praktiken. Später wurden diese sozialen Konventionen und Regeln ethischen Verhaltens institutionalisiert. Religion, Recht, Wissenschaft, Technik und soziopolitische Organisationen sind nach Damasio Ausdruck eines auf Basis moralischer Gefühle erzielten Konsens. Gleiches gilt für die noch jungen überstaatlichen Körperschaften sozialer Koordination, wie etwa die Weltgesundheitsorganisation, die UNESCO und die UNO. Durch eine Akzentverschiebung vom Individuellen zum Kollektivem und vom Direktem zum Indirektem wird ersichtlich, dass die Aufgabenstellung dieser Institutionen letztlich darauf hinausläuft, das Leben zu fördern und den Tod zu vermeiden, einen Gleichgewichtszustand zu erzeugen, der das Wohlbefinden steigert und das Leid lindert. (vgl. Damasio 2003a, S. 199) Sie sind damit Mechanismen zur Ausübung der Homöostase auf höchster gesellschaftlicher Ebene. So könnte man die Geschichte der Zivilisation nach Damasio als einen Versuch betrachten, die positiven moralischen Gefühle auf immer größere Teile der Menschheit auszuweiten. (vgl. Damasio 2003a, S. 192) Damasio sieht in dieser besonderen geistigen Veranlagung des Menschen die Wurzel der Religionen und Ethiken, die sich schließlich auch aufgrund anderer Faktoren, wie beispielsweise der Gewohnheit oder der Macht, durchgesetzt haben. (vgl. Damasio 2003a, S. 193 und S. 313)

Kurzum, Damasio sieht die Entstehung ethischer Regeln, moralischer Normen und auch fundamentaler Prinzipien der Ästhetik eingebettet in die natürlichen Prozesse sozialer Emotionen. (vgl. Damasio 2005b, S. 50) Dabei möchte er die Rolle sozialer Interaktionen und der Kulturgeschichte in der Konstruktion, Verfeinerung, Kodifizierung und Veränderung ethischer Werte und moralischer Vorstellungen in keinster Weise verringern. Ebenso liegt es ihm fern, Werte auf biologisch veranlagte Instinkte zu reduzieren. (vgl. Damasio 2005b, S. 47) Damasio schreibt: *„Die Wertordnung bricht nicht zusammen, die Moral ist nicht bedroht, und der Wille des Menschen bleibt sein Wille, sofern wir es mit einem normalen Individuum zu tun haben. Allenfalls ändert sich unsere Auffassung vom Beitrag der Biologie zur Ent-*

stehung bestimmter ethischer Grundsätze in einem gesellschaftlichen Kontext, in dem viele Individuen mit ähnlicher biologischer Disposition unter bestimmten Bedingungen interagieren.“ (Damasio 2005a, S. 176)

Die besondere Legierung von Fühlen und Wissen beim Menschen ist nach Damasio auch das Kernelement eines individuellen, sozialen Navigationssystems des Menschen durch eine so komplexe Umwelt wie die moderner Gesellschaften. Wenn das menschliche Gehirn bei der Geburt seine Entwicklung beginnt, ist es mit automatischen Mechanismen ausgestattet, zu denen nicht nur das physiologische Werkzeug für die Regulierung des Stoffwechsels gehören, sondern auch grundlegende Instrumente zur Bewältigung von sozialer Kognition und sozialem Verhalten. Zu diesen zählen etwa die sozialen Emotionen (Mitleid, Stolz, Bewunderung etc.), das Empfinden dieser Emotionen und die Fähigkeit, ein solches Empfinden auch an anderen wahrzunehmen, die emotionale Bewertung der Umwelt über somatische Marker sowie die Fähigkeit, mehrere Variablen gegeneinander abzuwägen und durch bewusste Schlussfolgerungen zu einer Entscheidung zu gelangen. Im Laufe der kindlichen Entwicklung wird diese Grundausstattung um suprainstinktiven Strategien erweitert. Sukzessive erfährt das Individuum durch seine eigene Aktivität Situationen in sozialen Kontexten. Auf diese Weise kann der Organismus nicht nur seine eigenen Empfindungen in einem Erfahrungsgedächtnis speichern, sondern auch kulturelles Wissen sowie soziale Regeln für die Bewältigung von Problemen im sozialen Raum erwerben. Gemeinsam führen automatische und nicht-automatische Mechanismen zu einer exakteren Einschätzung komplexer sozialer Situationen. Sie erlauben es, Unangenehmes zu meiden und Angenehmes zu suchen und so dem biologisch verankerten, binären Code treu zu bleiben. So kommt es, dass ein Mensch eine andere Person nicht nur mittels ihrer Lebensdaten beurteilen, sondern auch ihre Vertrauenswürdigkeit und Authentizität einschätzen kann. Er kann die Risikohaftigkeit einer Situation, einer Zukunftsalternative oder die Reaktion anderen, nicht nur logisch abwägen, sondern intuitiv einschätzen.

Diese besondere Verbindung von Wissen und Empfinden zeigt sich insbesondere in moralischen Handlungen. Damasio betont das intentionale Moment der Moral und beschreibt diese als innere Verpflichtung aufgrund von ethischen Regeln. Der Mensch erwirbt im Laufe seiner Sozialisation nicht nur ein Wissen über moralische Prinzipien, sondern auch ein Gespür für „richtige“ oder „falsche“ Handlungen. Denn während der kindlichen Ent-

wicklung werden erlernte Normen und ethische Regeln selbst zu emotional besetzten Reizen, die moralische Gefühle auslösen können. In dem Gebrauch von menschlichen Werten und moralischen Prinzipien spielen damit Emotionen und Gefühle eine kritische Rolle. Von Fall zu Fall kann die Balance zwischen Intuition (auf Basis moralischer Gefühle) und abwägendem Verstand variieren. Doch beide treten gemeinsam auf. (vgl. Damasio 2005b, S. 54) Die Fortbewegung von Individuen im sozialen Raum beruht auf biologischen Prozessen, dennoch ist das Eingreifen der Gesellschaft vonnöten, damit sie werden, was sie sind. Deshalb stehen sie zur allgemeinen Neurobiologie in ebenso enger Beziehung wie zu einer gegebenen Kultur. Sie bedürfen eines intersubjektiven Raumes, in dem sie geformt, geprägt und angewandt werden. Damit ist der Mensch natürlicher Weise ein soziales Wesen. Damasio's Definition von Natur, die sowohl das genetische Paket von Anpassungsreaktionen, als auch die individuellen Erfahrungen durch Interaktionen mit der Umwelt umfasst, unterstreicht dieses Verständnis. (vgl. Damasio 2005a, S. 16)

Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass Damasio die hier vorgestellten Ideen als Hypothesen formuliert, deren insbesondere historische Gültigkeit noch zu beweisen ist. Dennoch setzt seine Vorstellung eines sozialen Regulationssystems, das mit dem eines biologischen verflochten ist, den auf individueller Ebene festgestellten Zusammenhang konsequent fort. Auf einer gesellschaftlichen Ebene geht Damasio davon aus, dass sich in Abwesenheit von sozialen Emotionen und nachfolgender Gefühle die Kulturwerkzeuge, wie ethisches Verhalten, religiöse Überzeugungen, Gesetze, Rechtsprechung und politische Organisation, entweder gar nicht oder in grundsätzlich anderer Form entwickelt hätten. (vgl. Damasio 2003b, S. 188)

4.4 Medizinische, gesellschaftliche und ethische Konsequenzen

Die praktische Anwendbarkeit der aufgestellten Hypothesen zeigt sich, wenn wir diese auf die ursprünglich aufgeworfenen Fragen beziehen. Damasio's Konzept von Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein liefert einen Erklärungsansatz für den eingangs vermuteten Zusammenhang zwischen sozialem Wissen und dem Gefühlskomplex. Damasio kann nun erklären, warum in den Fällen von Phineas Gage, Elliot und anderen eine emotionale Zurückhaltung gegenüber anderen mit einer Beeinträchtigung der rationalen Entscheidungsfähigkeit und einer „Zukunftsblindheit“ einhergeht. (vgl. Hackenbroch 2003) Die brutalen physischen Schädigungen bestimmter Hirn-

regionen verursachen zwei einander ergänzende Beeinträchtigungen: (vgl. Damasio 2003b, S. 178 f.) Zunächst wird der Mechanismus zur Auslösung sozialer Emotionen in Mitleidenschaft gezogen. Das Repertoire der automatischen sozialen Emotionen, das wir geerbt haben, kann nicht länger auf die entsprechenden Reize reagieren. So erklärt es sich, dass die Patienten zwar noch Wut oder Freude (primäre Emotionen), aber kein Mitleid (soziale Emotion) mehr ausbilden können. Der Gefühlsprozess an sich bleibt uneinträchtigt und folglich auch das Bewusstsein und der freie Wille der Patienten. Jedoch kann eine Kartierung der fehlenden sozialen Emotionen nicht mehr erfolgen, die entsprechenden Gefühle bleiben aus. Zudem ist jene Region betroffen, die Assoziationen zwischen bestimmten Objekten bzw. Situationen und der Kartierung einer Emotion herstellt. Der Mechanismus der somatischen Marker, die wir uns im Laufe unserer individuellen Erfahrung mit bestimmten Situationen angeeignet haben, kann nicht mehr greifen. In der Folge stehen die somatischen Marker im Entscheidungsprozess nicht mehr zur Verfügung. Auf diese Weise gehen wichtige, emotionale Informationen bei der Einschätzung unserer Mitmenschen oder der Bewertung von Zukunftsoptionen verloren. Im Entscheidungsprozess fehlt die Verbindung zu emotionalen Werten und es bleibt den Patienten allein das logische Denken, mit all seinen Vor- und Nachteilen. Das soziale Wissen und die vielen Erfahrungen mit sozialen Problemlösungen, die sich die Patienten vor Beginn der Erkrankung oder vor einem Unfall angeeignet haben, reichen nicht aus, um ein normales Sozialverhalten zu garantieren. Soziale Konventionen, moralische und ethische Regeln können von den Patienten kognitiv nachvollzogen werden, für ihre faktische Anerkennung bedarf es jedoch einer empfindenden Komponente. Das faktische Wissen ist auf den Apparat von Emotionen und Gefühlen angewiesen, um normal genutzt werden zu können.

Damasio weist darauf hin, dass ähnliche Muster an Verhaltensstörungen, die er als „Soziopathien“ bezeichnet, durch weitere sehr unterschiedliche Ursachen ausgelöst werden können. Nicht immer muss eine brutale Schädigung des neuronalen Apparates vorliegen, möglich sind ebenfalls abnorme neuronale Schaltungen oder abnorme chemische Signalgebungen sowie Drogenkonsum oder übermäßiger Alkoholgenuss. (vgl. Damasio 2005a, S. 244) Die Schwere der auf derartige Verletzungen folgenden Verhaltensdefekte variiert insbesondere zwischen solchen Fällen, deren Schädigung entwicklungsbedingt oder im Laufe des Erwachsenenalters erworben ist. Patienten der ersten Kategorie weisen meist ein höheres Aggressions- und Gewaltpotential auf als jene der zweiten Kategorie. Doch in jedem Fall verliert der Patient durch

die Beeinträchtigungen bestimmter Hirnregionen die Fähigkeit, auf verlässliche Weise mit Emotionen und Gefühlen zu reagieren, die auf spezifische Kategorien sozialer Situationen abgestimmt sind. Des Weiteren merkt Damasio an, dass sich soziale Emotionen und adaptive somatische Marker nur ausbilden können, wenn Gehirn und Kultur „normal“ sind. (vgl. Damasio 2005a, S. 244) So gibt es auch Fälle, die eine flüchtige Ähnlichkeit mit den oben geschilderten aufweisen, aber weitgehend von soziokulturellen Faktoren bestimmt sind. Als Beispiele führt Damasio die Erfahrung von Krieg, Diktatur und Gewalt an. Nur die Kenntnis beider Seiten sowie ihrer Reziprozität würde es ermöglichen, die tatsächlichen Ursachen von Fall zu Fall zu bestimmen.

Damasio stellt sich immer wieder die Frage, ob das Wissen darüber, wie Emotionen und Gefühle funktionieren, eine Rolle spielt für die Art und Weise, wie wir leben. (vgl. Damasio 2003b, S. 308) Er versteht seine wissenschaftlichen Erkenntnisse in Form von vorläufigen Hypothesen als Beitrag zur Weiterentwicklung suprainstinktiver (Überlebens-)Strategien, also zur sozialen Homöostase. Als solche wirken sie auf die unterschiedlichsten Gesellschaftsbereiche ein. Damasio reflektiert über mögliche Konsequenzen in dreierlei Hinsicht: Auf einer wissenschaftlichen Ebene widmet er sich der Frage nach dem medizinischen Fortschritt, auf einer sozialen Ebene untersucht er Rückkopplungseffekte auf gesellschaftliche Institutionen und auf einer ethischen Ebene analysiert er die Bedeutung dieser Erkenntnis für das persönliche Glück. Immer wieder schimmern seine Ansichten und Einschätzungen auf diesen Feldern in seinen Schriften und Interviews durch, sie sind Ausdruck einer persönlichen Stellungnahme und der Anregung zu noch ausstehenden Diskursen.

Damasio geht davon aus, dass das Wissen um Emotionen, Gefühle und ihr Wirken die Biomedizin sowie die Psychologie in den nächsten Jahrzehnten verändern wird. Die gegenwärtige Medizin der westlichen Länder, so Damasio, sei geprägt von einem „*verstümmelten Humanitätsverständnis*“, (Damasio 2005a, S. 337) das den Menschen nicht als Ganzheit aus Körper, Geist und Kultur erfasst. Sie ist das Ergebnis einer cartesianischen Tradition, die „echte“ Krankheit auf den Körper und seine Organe projiziert. Infolgedessen werden die psychischen Folgen von Erkrankungen des Körpers gewöhnlich außer Acht gelassen oder nur in zweiter Linie berücksichtigt. Noch stärkere Vernachlässigung erfährt der umgekehrte Fall, die körperlichen Auswirkungen psychischer Konflikte. Als Beispiel führt Damasio den Pla-

cebo-Effekt an, der die wissenschaftliche Medizin weiterhin vor ein Rätsel stellt. Damasio sieht den gegenwärtigen Erfolg der „alternativen“ Medizin als kompensatorische Reaktion auf die Schwäche der wissenschaftlichen Medizin und als Symptom der öffentlichen Unzufriedenheit mit dieser. (vgl. Damasio 2005a, S. 339) Er geht davon aus, dass auf Basis eines neuen wissenschaftlichen Verständnisses des menschlichen Geistes, das auch das Wissen aus der Emotions- und Gefühlforschung einschließt, erhebliche Fortschritte erzielt werden können. So prognostiziert er u. a. wirksame Behandlungsmethoden für Leid und Depression, neue Lösungen bestimmter Probleme wie Drogensucht und Gewalttätigkeit sowie neue Verfahren, die eine globale, medikamentöse Behandlung ablösen werden. Er schreibt: *„Die Therapieformen, die uns heute zur Verfügung stehen, werden uns dann so roh und archaisch vorkommen wie heute die Chirurgie ohne Anästhesie.“* (Damasio 2003b, S. 331)

Jene Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Menschenbild, das Damasio innerhalb der Medizin verortet, beginnt gerade erst, sich in der öffentlichen Diskussion zu entladen. Die Thematisierung der „Psyche“ des Menschen, die zunehmend Einzug in die mediale Darstellung findet, sieht Damasio als Ausdruck einer Suche nach Antworten auf verletzte Gefühle, den Verlust eines inneren Gleichgewichtes und eines Glückes, nach dem sich die meisten Menschen sehnen. Eine Diskussion über die Rolle der Emotionen und Gefühle in diesem Menschenbild könnte positive Rückkopplungseffekte auf die moderne Lebensführung haben. Damasio schwebt hier eine Wiederbelebung der lange vernachlässigten Gefühlswelt vor, die sich beispielsweise im Bereich der Erziehung niederschlagen könnte. Gefühle werden nicht einfach nur akzeptiert und unterdrückt, sondern verstanden und bewusst wahrgenommen. (vgl. Damasio 2003a, S. 332) Einen ähnlichen Effekt sieht Damasio innerhalb einer neuen Sozialpolitik. Fundierte Kenntnisse über die kulturelle Seite sozialer Emotionen, insbesondere ihrer negativen Formen, die sich in Tribalismus, Rassismus, Tyrannei und religiösem Fanatismus manifestieren, könnten eine neue Dimension beispielsweise der Prävention von Drogen- und Gewalt hervorbringen, die jenseits eines zentralistischen, experimentellen Charakters operieren. Auf diese Weise könnten seine Erkenntnisse im Bereich der Emotions- und Gefühlforschung dazu beitragen, die *conditio humana* zu begreifen und zu verbessern.

Auf einer ethischen Ebene attestiert Damasio insbesondere der westlichen Gesellschaft in ihrem Bemühen, ein Leben in Zufriedenheit zu führen, eine

„*spirituelle Krise*“. (Damasio 2003b, S. 329) Sein Bestreben ist es, auf Basis des Wissens um Emotionen, Gefühle und der Biologie des Geistes, eine Diskussion über eine neurologisch fundierte Ethik anzustoßen. In seiner Beschreibung eines Lebens in Zufriedenheit stützt er sich auf den Philosophen Spinoza. Doch warum greift hier der Naturwissenschaftler ausgerechnet auf ein metaphysisches Werk zurück? – Ein Grund ist sicherlich in einer persönlichen Affinität zu sehen. Als der portugiesisch stämmige Neurologe die Bücher seines Landsmannes zum ersten Mal in jugendlichem Alter las, hinterließen diese einen bleibenden Eindruck. (vgl. Damasio 2003b, S. 19) Nach einigen Jahren, Damasio hatte bereits seine Vorstellung des Zusammenspiels von Emotionen, Gefühlen und Geist geformt, konsultierte er Spinozas Schriften noch einmal. Thesen, wie etwa der 26. Lehrsatz aus dem zweiten Teil der Ethik Spinozas: „*Der menschliche Geist erfasst einen äußeren Körper als wirklich daseiend nur durch die Idee der Erregung seines eigenen Körpers*“ (zitiert in Damasio 2003b, S. 247), kamen ihm dabei „*seltsam vertraut vor*“. (Damasio 2003b, S. 20) Damasio entdeckte eine Reihe erstaunlicher Parallelen zwischen seinem eigenen Konzept und Spinozas Beschreibungen. (vgl. Hacking 2004) Er vermutet, dass Spinoza intuitiv ein tiefes Verständnis der allgemeinen und funktionellen Organisation des Körpers besaß, das ihm erlaubte, Körper und Geist zu integrieren, was seinem Zeitgenossen Descartes nicht gelang. Insgesamt interpretiert Damasio – ob dieses Bild zu treffend ist, sei dahin-gestellt – Spinoza als einen Vorläufer der modernen Biologie und gleichsam einer (neuro-) biologisch fundierten Ethik.

Damasio sieht Spinozas Ethik als historischen Versuch, Antworten auf das menschliche Drama zu geben. Es ist ein Projekt, der durch Leiden und Tod heraufbeschworenen Pein zu widerstehen, sie zu überwinden und an ihrer Stelle Freude zu erzeugen. Damasio ist überzeugt, dass die Neurobiologie der Emotionen und Gefühle, insbesondere das Prinzip der Lebenserhaltung, belegt, dass die Freude und das Glück den Spielarten der Traurigkeit und verwandten Affekten vorzuziehen sind und sich für die Gesundheit und kreative Erfahrung unseres Wesens als zuträglich erweisen. Für ihn sollten wir vernünftigerweise nach Freude suchen, „*egal, wie töricht und unrealistisch die Suche erscheinen mag*.“ (Damasio 2003b, S. 312) Damasio und Spinoza treffen sich in der Betonung positiver und der Ablehnung negativer Affekte, ungeachtet der Frage, ob wir nicht den Kontrast zur Traurigkeit benötigen, um Freude empfinden zu können. Spinozas Rezept zum guten Leben schlägt nun zwei Alternativen vor, um Heil (*salus*), also kleine Momente des Glücks,

die in der Summe eine gesunde geistige Verfassung ergeben, zu erlangen: Ein schlichtes tugendhaftes Leben, das sich durch Gehorsam gegenüber den Regeln eines demokratischen Staates auszeichnet oder ein tugendhaftes Leben, das gepaart ist mit intuitiver und anschauernder Erkenntnis, die auf umfangreichem Wissen und gründlichem Nachdenken beruht. Spinoza fordert die Menschen auf, sich vom Wissen leiten zu lassen und auf diese Weise Freiheit von den objektbezogenen Bedürfnissen zu erzielen. Damasio begreift seine Hypothesen über Emotionen und Gefühle als Schritt hin zu Spinozas Ziel. (vgl. Damasio 2003b, S. 316)

Jedoch kritisiert der Neurologe an der Antwort des Philosophen eine scheinbare Flucht in isolierte Selbstbezogenheit und stellt seine asketische Lebenseinstellung in Frage. Gehören zu Glück nicht auch Gesundheit, Wohlstand, Liebe und Freundschaft, wie schon Aristoteles feststellte? (vgl. Damasio 2003a, S. 319) Die kleinen Momente des Glücks scheinen nicht genügend Trost für das menschliche Drama zu spenden, was Spinozas Antwort nicht weniger realistisch erscheinen lässt. In der modernen Welt sieht Damasio die Antwort auf die Frage nach dem Glück in einer neuen Lebenspraxis begründet. Bestandteil dieser ist eine Spiritualität, die sich in der Suche nach Erkenntnis oder künstlerischer Erfahrung äußert, sowie eine kämpferische Haltung, die auf der Überzeugung beruht, dass die Situation der Menschheit nicht nur verbessert werden kann, sondern dies auch unsere Pflicht ist. (vgl. Damasio 2003b, S. 326) Unter Spiritualität versteht Damasio dabei ein intensives Erlebnis von Harmonie, das sich häufig in Verbindung mit dem Wunsch, anderen gegenüber freundlich und großzügig zu sein, entfaltet. Es ist eine tiefe Erfahrung des Lebens, ein besonderes Gefühl und damit ein geistiger Prozess. Damasio weist darauf hin, dass durch die Säkularisierung der Zugang zur Spiritualität nicht verschwunden ist, sich jedoch die spirituellen Gefühle gewandelt haben. In der privaten Sphäre fehlt das Bezugssystem, das über feierliche Riten und das Erlebnis der Gemeinschaft Abstufungen spiritueller Erfahrung schafft, die sich deutlich von den individuellen Erlebnissen unterscheiden. (vgl. Damasio 2003b, S. 329) Das Wissen um Emotionen und Gefühle deckt diesen Verlust auf und könnte zu einer Wiederbelebung der Spiritualität führen.

Insgesamt ist Damasio's Einschätzung geprägt von einer kämpferischen Haltung und dem Glauben, etwas bewegen zu können. Er versteht das Wissen um Emotionen und Gefühle als Chance, die auf medizinischer Ebene zu besseren Therapiemöglichkeiten, auf sozialer Ebene zu einer Verbesserung

des gesellschaftlichen Miteinanders und auf einer ethischen Ebene zu dem Finden persönlichen Glücks führen kann. Es sind wohlthuende Worte des Mitgefühls, des Miteinanders und der guten Seite des Menschen, die jedoch im gleichen Atemzug so hoffnungslos fern der Realität klingen. Diskursfähig scheinen insbesondere zwei Fragenkomplexe: Einerseits der Missbrauch des Wissens um Emotionen und Gefühle, die erhöhte Manipulierbarkeit der Menschen sowie das Gefahrenpotential, das eine neurobiologisch fundierte Ethik mit sich führt. Andererseits eine zunehmende Objektivierung des Erlebens durch ihre wissenschaftliche Beschreibung. Damasio vernachlässigt insbesondere letzteren Aspekt, wenn er behauptet, dass *„Gefühle und Empfindungen nichts von ihrem wunderbaren oder schrecklichen Charakter verlieren, nichts von ihrer Bedeutung für Dichtkunst und Musik einbüßen, wenn wir sie als konkret, kognitiv und neuronal definieren.“* (Damasio, 1994, S. 225–226) Angesichts der „Wirklichkeit“ mutet Damasios Position geradezu naiv und utopisch an. Doch das Prinzip Hoffnung erscheint ihm die bessere Alternative als ein Rückzug in die isolierte Selbsterhaltung.

4.5 Fazit: Gefühle eine soziologische Kategorie?

Blicken wir auf die vorgenommene ausführliche Analyse zurück, so wird eine zunächst eindeutig biologische Definition von Emotionen und Gefühle zunehmend um ihre kulturellen Komponenten ergänzt. Schließlich tritt als übergreifendes Thema der Hypothesen von Antonio Damasio deutlich die Verwobenheit von Körper, Gehirn, Geist und Kultur hervor. Im Folgenden möchte ich die Rolle von Natur und Kultur in Damasios Konzept von Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein noch einmal herausarbeiten, um unter Einbeziehung seines gedanklichen Hintergrundes die Frage zu beantworten, inwieweit die Grenzen seiner neurologischen Theorie Gefühle als soziologische Kategorie ausweisen.

Die Analyse des Konzeptes von Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein legt die neurobiologische Ausgangsbasis Damasios offen. Jene Phänomene sind für ihn zunächst einmal biologische Prozesse, die auf chemische Vorgänge und neuronale Repräsentationen zurückzuführen sind wobei einige von ihnen universell geteilt und angeboren sind. Das Bild, das Damasio vom Menschen entwirft, ist das eines Organismus, der, dank des Ineinandergreifens von chemischen und neuronalen Prozessen, eine höchst komplexe Umwelt wahrnehmen, bewerten und auf diese entsprechend reagieren kann. Emotionen, Gefühle und auch Bewusstsein sind Teil der automatischen Ausstattung an

Überlebensmechanismen. Er definiert Emotionen als von dritten beobachtbare körperliche Veränderungen, die einem Hirnsignal folgen. Gefühle sind die mentalen Kartierungen dieser und anderer körperlichen Veränderungen. Bewusstsein schließlich fasst Damasio als eine zeitliche Korrelation verschiedener mentaler Repräsentationen auf, die den Zusammenhang zwischen einer körperlichen Veränderung und einem Objekt herstellt. Diese biologischen Funktionen stehen in einem engen Wechselverhältnis zur natürlichen und sozialen Umwelt. Damasio betont, dass nur in einer Gruppe von Gleichartigen soziale Emotionen, Gefühle und Bewusstsein überhaupt entstehen konnten. Die Aktivität des Organismus im Umgang mit anderen sowie deren Reaktionen auf sein Verhalten prägen in entscheidendem Maße die emotional besetzten Reize, die Art und Weise des Reaktionsrepertoires sowie das Anschlussverhalten. Dabei räumt er der Kultur innerhalb seiner neurologisch fundierten Hypothesen nicht nur die Rolle einer Variablen in der Auslösung und dem Ausmaß biologischer Prozesse ein, sondern sieht diese als wesentlichen Faktor in ihrer Konstruktion.

Damasio versteht die „soziale“ Umwelt parallel zur „natürlichen“ Umwelt. In beiden gilt es, mit spezifischen Strategien zu überleben und beide stehen in einem engen reziproken Verhältnis zum Organismus. Der Austausch zwischen ihnen erfolgt in einem Zweibege-Netz, das sich unaufhörlich gegenseitig bedingt. Der Organismus reagiert auf die Reize aus der Umwelt und verändert mit seiner Reaktion diese wieder. Mit der Entstehung der Bewusstseinsprozesse und einem korrespondierenden Ich-Gefühl wird die soziale Umwelt zum intersubjektiven Raum. Das subjektive Empfinden begründet sich nach Damasio auf den Modulen von Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein und nutzt den Körper als Orientierungsrahmen. Durch die Begegnung zweier Subjekte formen sich einzigartige Sequenzen an Interaktion. Die kontinuierliche Erfahrung eines Selbst in Interaktion mit anderen wird im autobiographischen Gedächtnis akkumuliert und formt die eigene Person sowie die eigene Lebensgeschichte. Die subjektive Erfahrung erlaubt es, allmählich Wissen über die Welt zu erlangen und dieses für Entscheidungen zu nutzen. Damasio verdeutlicht eine besondere Legierung von Fühlen und Wissen im menschlichen Entscheidungsprozess. Die Hypothese der somatischen Marker besagt, dass über die emotionale Bewertung von Objekten eine Vorauswahl von Alternativen getroffen wird, über die dann in bewussten Abwägungen schließlich entschieden wird. Das Kollektiv wird zur maßgebenden Instanz bei der Beurteilung von „Rationalität“. Ohne Gesellschaft ist bei Damasio der Begriff einer vernünftigen Entscheidung nicht denkbar.

Denn es sind die anderen, die über die Angemessenheit eines Verhaltens bestimmen und so Handlungen als rational bzw. vernünftig bewerten können. So kann auch die Expression von Emotionen und das subjektive Empfinden einen rationalen Charakter aufweisen, wenn diese dem entsprechenden sozialen Kontext angemessen ist.

Des Weiteren verfügt der Mensch über zusätzliche Schichten von Überlebensstrategien, die suprainstinktiver Natur sind. Solche kulturellen Werkzeuge konnten sich auf der Grundlage des erweiterten Bewusstseins sowie jener besonderen Legierung von Fühlen und Wissen ausbilden. Damasio schreibt Gefühlen und Emotionen die zentrale Rolle dafür zu, dass Menschen ihre äußere Umwelt gezielt bearbeiten und zu diesem Zweck Kontakt zueinander aufgenommen haben. Sie sind die Richtschnur in der Aushandlung praktischer Mittel, die durch Sprache beschleunigt wurde. Zu den kulturellen Werkzeugen zählt Damasio das Wirtschaftssystem in gleicher Weise wie politische Organisationen. Er betont besonders die Genese von religiösen Vorstellungen, die er als Antwort auf das „menschliche Drama“ sieht. Die Bewusstwerdung von Leid und Tod versetzt den Körper in einen negativen, emotionalen Zustand, der am Ende der Kette in die Frage nach dem Sinn des Lebens mündet. Solche moralischen Gefühle sieht Damasio auch als Grundlage ethischer Regeln und moralischer Prinzipien. Sie unterscheiden sich von anderen Gefühlen durch die mentale Repräsentation von sozialen Emotionen und ihren Bezug auf eine bestimmte Gruppe von emotional besetzten Reizen, die gelegentlich über das individuelle Wohlbefinden hinaus reichen. Moralische Gefühle erfüllen dabei eine doppelte Funktion: Sie sind sowohl Ursprung der „Normativität“ als auch für ihre praktische Umsetzung notwendig. In ihnen spiegelt sich der fließende Übergang von biologischen und sozialen Einflussfaktoren ebenso wie ihre Verschlungenheit. Die Verschachtelung von einfachen in komplexen, von natürlichen in kulturellen Prozessen sowie das Streben nach Wohlbefinden bilden ein Kontinuum zwischen den beiden Schichten von Mechanismen und Strategien, die Damasio als zweistufige Homöostase beschreibt.

Es wird deutlich, dass Damasio nicht versucht, gesellschaftliche Phänomene auf bio-logische zu reduzieren, sondern die engen Verbindungen zwischen ihnen zu klären. Die Erkenntnis, dass hinter den erhabensten menschlichen Handlungen biologische Mechanismen stehen, bedeutet nicht, dass man diese vereinfachend auf neurobiologische Grundvorgänge zurückführen kann. Damasio möchte durch seine partielle Erklärung der Komplexität die Phä-

nomene der Emotionen und Gefühle nicht abwerten. (vgl. Damasio 2005, S. 176) Er sieht Kreativität und Empathie als wichtige Bestandteile unserer Kultur und Zivilisation, die zwar aus dem Verhalten biologischer Individuen erwachsen sind, wobei das Verhalten jedoch in Kollektiven von Individuen entstand, die in spezifischen Umwelten interagieren. Damasio lässt keinen Zweifel daran, dass Gefühle aus der Reziprozität von Natur und Kultur im sozialen Raum entstehen. Es zeigt sich deutlich, dass eine reine Betrachtung des biologischen Organismus ohne seine natürliche und intersubjektiv geteilte Umwelt nicht möglich und auch nicht zweckmäßig wäre. Seine Analyse dieses Wechselspiels hat drei Bezugspunkte: Damasio fragt nach der Bedeutung von Emotionen und Gefühlen für das Leben eines Individuums in der Gesellschaft, für die Entwicklung der Gesellschaft als Ganzes, insbesondere für die Herausbildung kultureller Werkzeuge, wie ethischen und religiösen Verhaltensregeln, sowie nach den Konsequenzen, die ein Wissen um Emotionen und Gefühle mit sich führen könnte. Im Folgenden gilt es nun zu klären, inwiefern dieser „soziale Charakter“ ausreicht, um Gefühle, wie sie Damasio versteht, als soziologische Kategorie auszuweisen. Hierfür gilt es, den gedanklichen Hintergrund Damasio zu beleuchten.

Zunächst stellt sich die Frage, inwiefern Damasio das Phänomen „Gefühle“ angemessen beschreibt. Einige sprachliche Besonderheiten deuten auf ein naturalistisches Weltbild mit reduktionistischen Elementen hin. In Damasio's Schriften finden wir, Zuschreibungen von Attributen zum Gehirn, so genannte mereologische Fehlschlüsse. Damasio behauptet etwa, wie schon Wolf Singer und Gerhardt Roth (vgl. Willensfreiheitdebatte), das Gehirn könne „entscheiden“ oder „bewerten“, „wahrnehmen“ oder „auswählen“. Auffällig ist darüber hinaus eine wenig differenzierte, in breiten Teilen gar synonyme Verwendung der Begriffe „Verhalten“ und „Handeln“. Die Philosophie, die sich bislang weitaus stärker mit den Neurowissenschaften auseinandergesetzt hat, führt weitere Belege für einen Reduktionismus an. Stellvertretend für andere sei hier die Position von Bennett und Hacker erläutert, die in ihrem Buch „Philosophical Foundations of Neuroscience“ (2003) einen konventionellen Kognitivismus vertreten. Ausgangspunkt ihrer Kritik sind Damasio's Annahmen, dass sich Gefühle aus körperlichen Veränderungen und der Wahrnehmung dieser Veränderungen zusammensetzen. (vgl. Bennett/Hacker 2003, S. 42 f. und S. 214 f.) Hier steht Damasio in der Denktradition von William James und Karl Lange, die die These vertraten, dass Gefühle körperliche Veränderungen registrieren und in diesem Registrieren aufgehen. (vgl. Kochinka 2004, S. 214) Doch damit sind Gefühle

intentional auf den Körper gerichtet anstatt auf den sozialen Kontext. (vgl. Hartmann 2005, S. 144) Kritisch fragen Bennett und Hacker, ob man dann nicht Angst vor einem Hund, sondern vor einem Hirnsignal oder einer körperlichen Veränderung haben müsste.

Die Kritik an einem nach innen gewandten Intentionalitätsbegriff greift mit Verlaub zu kurz. Wie gesehen versteht Damasio Emotionen und Gefühle nicht im herkömmlichen Sinne, sondern nutzt diese Worte, um Teilschritte in einem Gesamtphänomen zu beschreiben. Nimmt man Emotionen, Gefühle und Bewusstsein als Einheit für ein reguläres „Gefühl“ so steht am Anfang der Kette ein emotional besetzter Reiz und am Ende ein subjektives Erleben. Versucht man nicht, wie Bennett und Hacker, an dem all-täglichen Begriff von Emotionen und Gefühlen festzuhalten, so ergibt sich eine andere Perspektive der Intentionalität bei Damasio. Das Gefühlsphänomen ist nun auf Objekte oder Situationen gerichtet, die in einem sozialen Kontext stehen. Die Kritik der Philosophen verdeutlicht jedoch die problematische Ausweitung der Alltagssprache in die Wissenschaft. Eine Problematik, die in der Soziologie im Übrigen nicht ganz unbekannt ist.

Ein weiteres Argument dafür, dass Damasio die Intentionalität von Handlungen nicht naturalistisch verkürzt, zeigt sich darin, dass er von einer Beschränkung auf reine Reiz-Reaktion-Beobachtungen absieht und damit Gefühle nicht als „innere Zustände“ abwertet. Damasios Aussagen und Hypothesen beschäftigen sich in zweifacher Weise mit der Frage nach der Innerlichkeit von Emotionen und Gefühlen. Einerseits versucht Damasio zu erklären, wie diese Phänomene innerhalb des Organismus funktionieren, andererseits interessiert ihn, wie auf dieser materialen Basis ein subjektives Empfinden entstehen kann. Als teilnehmender Wissenschaftler versucht er aus einer objektiven Beobachterperspektive der Teilnehmerperspektive einen Platz in der objektiven Welt zuzuweisen. Seine Idee des Bewusstseins als Gefühl leistet beides: Sie schlägt eine Erklärung des biologischen Prozesses sowie des phänomenalen Erlebens vor. Dabei räumt er dem Organismus Mensch ein hohes Maß an Kreativität, Empfindsamkeit und Willensfreiheit ein, das nicht mit einem Behaviorismus überein gebracht werden kann. Damasios undifferenzierte Verwendung der Begriffe „Verhalten“ und „Handeln“ sollte deshalb nicht als ein Indiz für ein behavioristisches Verständnis von menschlichen Interaktionen interpretiert werden. Es ist vielmehr Ausdruck eines alltäglichen Sprachgebrauchs. Ebenso wenig lassen die festgestellten Zuschreibungen von Attributen zum Gehirn Rückschlüsse auf ein kausal

geschlossenes Weltbild zu. Stattdessen sind sie Bestandteil einer bildlichen und einfachen Sprache, die Damasio in seinen Büchern nutzt, um komplexe neurologische Sachverhalte zu transportieren.

Damasio geht über das theoretische Konzept James in vielerlei Hinsicht hinaus. Dies zeigt sich in kleinen Ergänzungen, indem er beispielsweise auch das „innere Milieu“ zu den körperlichen Zuständen zählt, die Emotionen und Gefühlen zu Grunde liegen. Oder auch an größeren Neuerungen, wie der Annahme, dass wir auch dann empfinden können, wenn aktuell keine körperlichen Veränderungen stattfinden (Als-Ob-Mechanismus) (vgl. Prinz 2004, S. 5). Indem Damasio allerdings Kognitionen nicht nur als mögliche Ursache der Gefühle, sondern als wesentlichen Bestandteil dieser versteht, dreht er James schließlich den Rücken zu. (vgl. Prinz 2004, S. 59) Gefühle besitzen bei Damasio eine evaluative Dimension, sie sind konstitutiver Bestandteil von Wertungen und Entscheidungen, nisten evolutionär bedingt in ethischen Regeln und moralischen Normen und tragen zu ihrer praktischen Anwendung bei. Zudem spricht Damasio durch Gefühle motiviertem Handeln einen rationalen Charakter zu. Diese Merkmale stellen Parallelen zu einer kognitivistischen Position dar, die im starken Gegensatz zu James Physiologie steht. (vgl. Hartmann 2005, S. 57 ff.) Jedoch illustriert gerade die von Bennett und Hacker vorgebrachte Kritik jene Reibungspunkte, die sich zwischen dem konventionellen Kognitivismus und Damasios Sichtweise ergeben. Denn Damasio bezieht den Begriff der „Kognition“ nicht auf sprachlich explizierbare Gedanken (wie seine Kritiker), sondern legt einen anderen Informationsbegriff zu Grunde, auf dessen Basis automatische Bewertungsprozesse möglich sind, die ohne Vermittlung kognitiver Elemente auskommen. Zudem schlägt seine Theorie des Geistes eine enge Verbindung zwischen rationalen Entscheidungsprozessen und Gefühlen vor, zwischen körperlichen Eindrücken und geistigen Wahrnehmungen. Beide Aspekte relativieren die gefundenen Übereinstimmungen zu einem höchstens noch schwachen Kognitivismus. Aus diesem Grund ordnet Barbalet die Hypothesen Damasios den kritischen Ansätzen über Emotionen und Gefühle zu. (vgl. Barbalet 2001, S. 41 ff.)

Sowohl die phänomenologischen als auch die kognitivistischen Elemente seiner Hypothesen werden zur impliziten Voraussetzung für seine Thesen zur Wechselwirkung zwischen Natur und Kultur. Indem Damasio weder behavioristische noch physiologische Beschränkungen seines Objektbereichs in Kauf nimmt, kann er sich auf subjektiv sinnvolles Handeln beziehen. Er

kann die Entstehung von Emotionen und Gefühlen und das emotional begründete Handeln der Akteure im Kontext konkreter Lebenswirklichkeit verstehen. Damasio veranschaulicht, wie Gefühle Interaktion erzeugen und umgekehrt Interaktion Gefühle auslösen kann. Seine Vorstellung der sozialen Homöostase illustriert, wie Emotionen und Gefühle zur Entstehung von sozialen Strukturen beitragen und umgekehrt diese wieder Gefühle und Emotionen entstehen lassen. Gefühle sind leiblich vermittelte Bewusstseinszustände, in denen sich die sinnhaften Deutungen der erlebten sozialen Wirklichkeit dokumentieren. Gefühle sind wertgebundene Formen der Weltaneignung, die sozialisatorisch erworben werden und typischerweise mit kulturellen Deutungsmustern variieren. (vgl. Neckel 2006, S. 133) In diesem Sinne treten in Damasio's neurowissenschaftlicher Gefühlstheorie sozial konstruktivistische Elemente hervor.

Diese Analyse seines gedanklichen Hintergrundes zeigt, dass man Damasio nicht auf einen rein physiologischen Ansatz beschränken kann. Er selbst nimmt in seinen Büchern Bezug auf so verschiedene Theoretiker wie Aristoteles, Charles Darwin, René Descartes, Sigmund Freud, Immanuel Kant, William James, Martha Nussbaum oder Baruch de Spinoza – um nur einige zu nennen. Damasio zeigt sich mit seinem schwachen Kognitivismus und sozialkonstruktivistischen Ansätzen als der Gesellschaft zugewandt. Er lässt Platz sowohl für die Intersubjektivität der Emotionen und Gefühlen als auch für die Subjektivität ihres Erlebens. Er schlägt damit den Weg eines gemilderten Naturalismus ein, der seine biologische Ausgangsbasis nicht leugnet, aber Empfindsamkeit, Kreativität und Willensfreiheit einen Platz zuweist. Damit möchte ich nicht ausdrücken, dass Damasio's neurowissenschaftliche Theorie gleichzeitig als philosophische oder soziologische Theorie verstanden werden kann. Insbesondere der Bereich der kulturellen Entwicklung oder seine Reflexionen auf Kommunikation können höchstens als skizzenhaft bezeichnet werden und bleiben im Vergleich zu soziologischen Ansätzen (insbesondere denen Habermas) eher unterkomplex. Jedoch scheint Damasio's gedanklicher Hintergrund grundsätzlich anschlussfähig an eine handlungsorientierte Soziologie der Gefühle. Es gelingt ihm, Intentionalität und Sprachfähigkeit evolutionär zu deuten und damit eine Beobachter- mit einer Teilnehmerperspektive zu verschränken, ohne in einen biologischen Reduktionismus zu verfallen.

Damasio selbst weist mehrfach auf eine erkenntnistheoretische Interdependenz von Neurobiologie und Kulturwissenschaften hin. Zu einem umfassenden

den Verständnis von Emotionen und Gefühlen von interagierenden Subjekten sind sowohl die allgemeine Biologie als auch die Methoden der Sozialwissenschaften notwendig. (vgl. Damasio 2005, S. 175) Darüber hinaus sieht er das wissenschaftliche Menschenbild einer Kultur davon abhängig, wie diese künftig gestaltet wird. Damasio geht davon aus, dass sich die moderne Neurobiologie, eingebunden in die Ansätze der Sozialwissenschaften, auch in dieser Hinsicht als nützlich erweisen könnte. (vgl. Damasio 2003, S. 193–194)

5 Verbindungslinien und Spannungsfelder zweier Perspektiven

In der vorangegangenen Analyse haben wir uns dem Komplex der Gefühle aus zwei sehr unterschiedlichen Richtungen genähert. Zunächst haben wir Gefühle in der Handlungstheorie von Jürgen Habermas aufgesucht. Dabei galt es, innerhalb eines theoretischen Gerüsts den Stellenwert der Gefühle herauszuarbeiten. Durch die Gedanken und Hypothesen von Antonio Damasio konnten wir dem Phänomen der Gefühle dann von „unten“ begegnen. Dabei wurde die anthropologische Basis der Gefühle offen gelegt. Wir haben gesehen, dass beide Perspektiven Gefühle auf jeweils spezifische Weise als soziologische Kategorie ausweisen. Ebenso wurden Lücken und offene Themenstellungen beider Positionen deutlich. Es stellt sich nun die Frage, inwiefern sich beide Ansätze zu einem größeren Bild ergänzen lassen und welche Bedeutung dies für die Gedanken der jeweiligen Autoren sowie für eine Soziologie der Gefühle mit sich führt. Jedoch schrecke ich vor dem Ansinnen eines Vergleichs mit dem Ziel einer Synthese zurück. Zu sehr operieren beide Positionen auf unterschiedlichen Ebenen, zu divergent sind die Untersuchungsgegenstände, auch wenn sie beide mit dem Wort „Gefühle“ beschrieben werden mögen. Dennoch ist eine hohe Affinität und Korrespondenz beider Überlegungen unübersehbar. So möchte ich in diesem letzten Abschnitt den Versuch unternehmen, die herausgearbeiteten Hypothesen zu konfrontieren. Dadurch soll der Blick für Spannungsfelder und Verbindungslinien geöffnet werden. Die neurowissenschaftlichen Hypothesen könnten einen Beitrag zur Plausibilisierung der sozialwissenschaftlichen Annahmen leisten und auf diese Weise die Eckpunkte der „Gefühle“ als soziologische Kategorie unterstreichen.

Bei der Gegenüberstellung eines natur- und eines geisteswissenschaftlichen Ansatzes der Gefühle scheint es wenig produktiv, auf methodologischer Ebene in die veraltete Erklären-Verstehen-Kontroverse zu verfallen. Die Theoriebildung Damasio ist nicht weniger als die Habermas von Interpretationen abhängig, die nach dem hermeneutischen Modell des Verstehens analysiert werden können. Es wäre unbedacht, Damasio's Arbeitsweise auf die modernen bildgebenden Verfahren der Neurobiologie sowie auf ausgefeilte Experimente (wie etwa den „Wisconsin Card Sorting Test“), also Mit-

tel des „Erklärens“, zu beschränken. Denn trotz technischen Fortschritts bleibt auch Damasio auf die sprachlichen Äußerungen seiner Patienten und ihrer Angehörigen angewiesen. Es war ein Gespräch mit Elliot, das seine Aufmerksamkeit auf eine mangelnde Anteilnahme lenkte. Es sind gezielte Befragungen und Auswertungen von schriftlichen Dokumenten, die ihm Aufschluss über die Persönlichkeitsveränderungen seiner Patienten geben. Das System des Erfahrens, in dem ihm diese Daten zugänglich werden, ist die sprachliche Kommunikation und nicht die kommunikationsfreie Beobachtung. (vgl. Habermas 1973b, S. 140) Kritisch zu betrachten ist dabei nicht, die Angewiesenheit des Naturwissenschaftlers auf die Mittel des Verstehens, sondern die geringe Reflexion Damasios darüber.

Der Objektbereich des sozialen Handelns, manifestiert in Sprache, zeichnet sich dadurch aus, dass der Wissenschaftler immer auf ein vorthoretisches Wissen trifft, das sprach- und handlungsfähige Subjekte erzeugt haben. (vgl. Habermas 1982a, S. 159) Das Problem des „Verstehens“, wie es in den Geistes- und Sozialwissenschaften thematisiert wird, besteht nun darin, dass der Wissenschaftler zur symbolisch vorstrukturierten Wirklichkeit der Beobachtung allein keinen Zutritt erhält. Sinnverstehen ist methodisch nicht in ähnlicher Weise unter Kontrolle zu bringen, wie die Beobachtung im Experiment. Der Schlüssel zum Objektbereich liegt in der eigenen Sprach- und Handlungsfähigkeit des Wissenschaftlers, die ihn zum Teilnehmer an Kommunikation werden und auf diese Weise den Sinn der Handlungen anderer verstehen lässt. Damit hat der Wissenschaftler allerdings grundsätzlich keinen anderen Zugang zur Lebenswelt als der Laie. (vgl. Habermas 1982a, S. 160) Die spezifische Verstehensproblematik besteht damit in einer „doppelten Hermeneutik“, da der Wissenschaftler nicht nur als Interpret der gewonnenen Daten auftritt, sondern schon im Prozess der Datengewinnung eine Interpretationsleistung vollbringen muss. Der Wissenschaftler kann sich allerdings, solange er mittels sprachlicher Äußerungen zur Erkenntnis gelangen will, sei es nun in den Natur- oder Geisteswissenschaften, der im Objektbereich „vorgefundenen“ Sprache nicht wie eines neutralen Instruments „bedienen“. (vgl. Habermas 1982a, S. 163) Immer ist die Aufnahme einer intersubjektiven Beziehung notwendig. Die Bedeutung einer sprachlichen Äußerung kann der Wissenschaftler nur verstehen, weil diese in den Kontext des Handelns eingebettet sind. Damit allerdings verliert er seine privilegierte Stellung gegenüber dem Objektbereich.

Habermas setzt sich intensiv mit dieser Problematik auseinander und stellt sich die Frage, wie ein Wissenschaftler dennoch für seine Befunde Objektivität beanspruchen kann. Er kommt zu dem Schluss, dass dieselben Strukturen, die Verständigung ermöglichen auch für die Möglichkeiten einer reflexiven Selbstkontrolle des Verständigungsvorgangs sorgen. Es ist der fundamentale Zusammenhang zwischen dem Verständnis kommunikativer Handlungen und dem in der rationalen Binnenstruktur angelegten Kritikpotential, der es dem Wissenschaftler erlaubt, die sozialen Kontexte systematisch zu nutzen und aufzudecken. (vgl. Habermas 1982a, S. 176) Eine theoretische Einstellung erlangt der Wissenschaftler nun, indem er die Bedingungen des Verstehens aufsucht und sich so seiner Teilnahme reflexiv vergewissern kann. Nach Habermas zeichnet sich die Tätigkeit des Wissenschaftlers dadurch aus, dass er die Interpretationsvorgänge, aus denen er seine Erkenntnis schöpft, thematisiert, jedoch ihre Situationsbedingungen nicht auflöst. Er weist darauf hin, dass der erhobene Wahrheitsanspruch nur Schein ist, denn was jeweils als wahr akzeptiert wird, ist eine Sache der Konventionen. (vgl. Habermas 1982a, S. 183) Wie unterschiedlich solche Konventionen in den verschiedenen Disziplinen sind, ist durch die Willensfreiheitdebatte deutlich zu Tage getreten.

Habermas argumentiert weiter, dass ein Anspruch auf Objektivität nur dann erhoben werden kann, wenn sich die hermeneutischen Verfahren mindestens intuitiv auf umfassende und allgemeine Rationalitätsstrukturen stützen können. Wenn das Sinnverstehen einer sprachlichen Handlung als kommunikative Erfahrung verstanden werden muss, und diese allein in der teilnehmenden Einstellung eines Handelnden möglich ist, dann gilt es, in einem bestimmten Sinne die rationale Binnenstruktur – gemeint sind damit die Weltbezüge, Geltungsansprüche und die dreifache Rationalität, die Habermas in dem Konzept der Formalpragmatik eint – als allgemeingültig nachzuweisen. (vgl. Habermas 1982a, S. 197) Für dieses Projekt wählt er selbst den Weg der theoriegeschichtlichen Rekonstruktion. Er bereitet insbesondere soziologische Ansätze zu einer Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung auf. Grundsätzlich sieht Habermas noch einen weiteren Weg als geeignet an: Die Einschätzung der empirischen Brauchbarkeit formalpragmatischer Einsichten. Möglichkeiten hierfür sieht er selbst in drei Forschungsbereichen: der Erklärung pathologischer Kommunikationsmuster, die Evolution der Grundlagen soziokultureller Lebensformen und die Ontogenese der Handlungsfähigkeiten. Habermas selbst macht sich mit der Rekonstruktion

entwicklungspsycho-logischer Ansätze, wie etwa von Piaget oder Kohlberg, diese sehr anspruchsvolle Strategie teilweise zu Nutze.

Die Analyse der Habermasschen Theorie hinsichtlich der Bedeutung der Gefühle hat gezeigt, dass diese Teil des formalpragmatischen Konzeptes sind. Sie liegen einerseits auf einer Linie von subjektiver Welt, über expressive Sprechhandlungen hin zur Wahrhaftigkeit, andererseits in geteilter Form auf einer Linie von sozialer Welt, über normative Sprechhandlungen hin zur Richtigkeit. Durch die enge Verbindung dieser beiden Bereiche sind sie zudem Bestandteil der faktischen Anerkennung von Werten, Normen und moralischen Regeln. Die Analyse der Hypothesen Damasio zeigte andererseits die Rolle von Gefühlen für ein individuelles Navigationssystem durch den sozialen Raum sowie für die kulturelle Genese insgesamt. Seine empirisch-analytischen Untersuchungen operieren damit zumindest in zwei der von Habermas genannten Forschungsbereiche: der Erklärung von Soziopathien und der Anthropogenese soziokultureller Lebensformen. Es stellt sich nun die Frage, inwiefern Damasio Hypothesen über jenen alternativen Weg einen Beitrag zum Nachweis der Berührungspunkte zwischen Gefühlen und Formalpragmatik leisten können.

5.1 Noch einmal – die Fallgeschichte von Elliot

Wenn die formale Pragmatik, wie Habermas sie versteht, allgemeine und notwendige Bedingungen kommunikativen Handelns rekonstruiert, ergeben sich daraus (nicht-naturalistische) Maßstäbe für normale Kommunikationsformen. (vgl. Habermas 1982a, S. 200) Eine Kommunikation ist dann normal, wenn sie ungestört verläuft, also alle drei implizit erhobenen Geltungsansprüche vom Gegenüber angenommen werden. Eine Kommunikationsstörung kann im Umkehrschluss auf die Verletzung der formalpragmatisch ausgezeichneten Normalitätsbedingungen zurückgeführt werden, was dann anhand von empirischem Material über Muster systematisch verzerrter Kommunikation geprüft werden könnte. Auf diese Weise könnten Fälle, die bisher unter klinischen Gesichtspunkten gesammelt und sozialhistorisch ausgewertet worden sind, einen Beitrag zur Prüfung der Universalität des formalpragmatischen Konzeptes leisten.

Damasio Hypothesen stützen sich auf Fallgeschichten von Patienten mit physischen Schädigungen des Gehirns, die in der Folge eine Störung ihrer interpersonalen Beziehungen, beispielsweise innerhalb der Partnerschaft,

Familie oder des Berufslebens, nach sich zogen. Der Neurologe nutzt diese Fälle, um einerseits Aussagen über die physischen Verletzungen in Bezug auf die Prozesse von Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein treffen zu können, andererseits um Thesen über die gesellschaftlichen Folgen für die Betroffenen zu formulieren. Damasio Kritiker bemängeln häufig, seine Konklusionen von speziellen Fallgeschichten auf allgemeine Prozesse. Die geringe empirische Fundierung, abgelesen an eher geringen Fallzahlen, erlaube es nicht, allgemeine Aussagen zu formulieren. (vgl. Hartmann 2005, S. 142) Aus der Perspektive einer qualitativen Sozialforschung scheint eine solche Kritik allerdings nicht besonders stichhaltig zu sein. Damasio gelingt es, durch seine Fallbeispiele eine Facette der Wirklichkeit zu erfassen, die dazu beitragen könnte, die Rolle von Gefühlen und Emotionen im Normalfall besser zu verstehen. Er nutzt die Besonderheit des empirisch vorfindbaren Sinnzusammenhangs von Patienten ohne oder nur mit wenig Gefühlen und Emotionen als Mittel zum Zweck, um die Bedeutsamkeit dieser und die Verflochtenheit dieser in der sozialen Wirklichkeit fassbar zu machen. Er versucht damit, ein möglichst hohes Verständnis des Sinns unter Beachtung einer zumindest kleinen Eintrittswahrscheinlichkeit zu verstehen. Damasio Hypothesen zielen auf eine isolierende und generalisierende Abstraktion der Emotionen und Gefühle. Die dargestellten Fälle bieten ihm hierfür ein Mindestmaß an Kausaladäquanz und ein Höchstmaß an Sinnadäquanz, was Damasio Schlussfolgerungen im Weberschen Sinne zu einer idealtypischen Beschreibung der Wirklichkeit werden ließe. (vgl. Korte/Schäfers 1993, S. 110) So nutzt er – zugegebenermaßen wohl eher unbeabsichtigt – Webers Instrument des Idealtypus, um die Realität, in Form einer unstrukturierten Anhäufung empirischen Wissens, zu ordnen. (vgl. Schneider 2002, S. 25ff.) Die Besonderheit der Fälle scheint aus sozialwissenschaftlicher Perspektive ein guter Boden zu sein, für den Versuch anhand von pathologischen Kommunikationsstörungen Indizien für die Rolle der Gefühle innerhalb des formalpragmatischen Rahmens zu gewinnen. Aus diesem Grund werde ich im Folgenden den Fall Elliot auf seine spezifischen Kommunikationsstörungen untersuchen und aus der Perspektive Habermas Rückschlüsse über den Zusammenhang zwischen Gefühlen und Wahrhaftigkeit sowie der Anerkennung von Normen ziehen.

Damasio beschreibt ausführlich, wie sich Elliot nach der Entfernung des Tumors verändert hat. Der Fokus des Neurologen liegt dabei insbesondere auf der Analyse des veränderten Entscheidungsverhaltens. Doch seine Ausführungen zeigen deutlich, dass eine generelle Störung der verbalen und

nonverbalen Ausdrucksform vorliegt, die für die Herstellung interpersonaler Beziehungen notwendig ist. Diese zeigt sich nicht etwa in dem Verlust von Vokabular, einer Störung in der Aussprache oder einer grammatikalisch nicht korrekten Ausdrucksweise. Elliot ist vielmehr nicht mehr in der Lage, bestimmte Gefühle (im herkömmlichen Sinne), wie etwa Empathie, auszudrücken. Deshalb kann behauptet werden, dass Elliot nur noch systematisch verzerrt mit seinen Mitmenschen kommunizieren kann.

Schildert eine Person einem Mitmenschen die schrecklichen Widerfahrnisse ihres Lebens, angefangen von einer Krankheit, über den Verlust der Arbeitsstelle bis hin zur Scheidung, so offenbart diese sehr persönliche Erlebnisse, zu denen in der Regel nur die Person selbst Zugang hat. Unter formalpragmatischen Normalitätsbedingungen würde diese Sprachhandlung in die Klasse der Expressiva fallen und den Anspruch des Sprechers, seine Gefühle wahrhaftig zu äußern, besonders hervorheben. Gelingt es dem Sprecher, Authentizität und Aufrichtigkeit zu vermitteln, wird der Hörer den erhobenen Geltungsanspruch anerkennen und somit den Sprecher innerhalb der Wahrhaftigkeitsdimension als rational beurteilen. Elliot jedoch „war in der Lage, die Tragödie seines Lebens mit einer Distanz zu erzählen, die in keinem Verhältnis zur Bedeutung der Ereignisse stand.“ (Damasio 2005a, S. 76) Obwohl er der Protagonist der Geschichte war, beschrieb er die Vorgänge aus der Sicht eines leidenschaftslosen, unbeteiligten Zuschauers. Dabei können wir davon ausgehen, dass Elliot mit seinen Äußerungen einen Wahrhaftigkeitsanspruch erhebt. Denn er versucht nicht dem Hörer seine Gefühle zu verbergen oder ihm Distanz vorzutäuschen. Er schildert die Erlebnisse so, wie er sie aufgrund einer physischen Schädigung noch empfindet. Doch wie mag diese Schilderung auf den Hörer wirken? Erwartet er nicht eine größere emotionale Beteiligung am Geschehen? Wird der Hörer den Sprechakt als wahrhaftig anerkennen, wenn er das Gefühl hat, schon beim Zuhören mehr zu leiden als der Involvierte selbst? Wird der Hörer sich nicht die Frage stellen: Meint er, was er sagt?

Es scheint sehr wahrscheinlich, dass Elliots Aufrichtigkeit bei der Schilderung des Unfalls vom jeweiligen Gegenüber bezweifelt wird. Dadurch kann kein Einverständnis zu Stande kommen und Elliot würde innerhalb der Wahrhaftigkeitsdimension nicht als rational beurteilt werden. Diese Kommunikationsstörung können wir nun im Umkehrschluss auf die Verletzung des Kriteriums der Wahrhaftigkeit zurückführen. Elliot ist nicht mehr in der Lage, wahrhaftige Äußerungen zu formulieren, auch wenn er diesen An-

spruch immer noch erhebt. Er ist damit von jeglichen interpersonalen Beziehungen, die auf Verständnis beruhen, ausgeschlossen. Ihm würde mit Kritik begegnet werden, die er selbst nicht nachvollziehen kann. Ein Grund, warum die Psychotherapie bei Elliot gescheitert ist. Durch die besondere Ausstrahlungswirkung der Wahrhaftigkeitsdimension würde darüber hinaus die Wahrheit und die Richtigkeit seiner Aussagen bezweifelt werden.

Die Situation verändert sich nur geringfügig, wenn der Hörer von Elliots Krankheit erfährt. Zwar würde er seine Beurteilung entschuldigend revidieren, ihn aber nun nicht mehr als vollständig zurechnungsfähige Person betrachten. Damit scheint Elliot als verständigungsorientiert Handelnder oder gar als Diskursteilnehmer endgültig disqualifiziert. Innerhalb des Netzes der Lebenswelt lassen sich die Folgen dieser Pathologie beschreiben. Elliot hat einen Teil der Kompetenz verloren, die ein Subjekt sprach- und handlungsfähig macht (Persönlichkeit). Diese Krise manifestiert sich in Entzugerscheinungen der anderen strukturellen Komponenten: Innerhalb der Kultur wird Elliot nicht mehr in der Lage sein die für den Wissensvorrat der Kommunikationsteilnehmer notwendigen Interpretationsleistungen zu erbringen, was schließlich zu dem Bruch mit gesellschaftlichen Traditionen führen kann. Innerhalb der Gesellschaft wird Elliot die Motivationen für normenkonforme Handlungen fehlen, die soziale Zugehörigkeiten legitim regeln und zur sozialen Integration und Ausbildung von Solidarität beitragen. Auf Basis der Habermasschen Formalpragmatik kann nun eine Antwort auf jene Frage gegeben werden, die Damasio zunächst vor ein Rätsel stellte: Wie kann es sein, dass bei Elliot das Wissen über soziale Konventionen und Normen zwar noch abstrakt vorhanden ist, aber keine praktische Anwendung mehr findet? Durch das Fehlen von Gefühlen, die ein Bestandteil der subjektiven Welt sind, ist Elliot gleichsam das Bezugssystem abhanden gekommen, das für die faktische Anerkennung von Normen notwendig ist. Die Rückübersetzung der auf abstrakter Ebene ausgehandelten Regeln in die Lebenswelt kann nicht mehr gelingen.

Die Kommunikationsstörungen Elliots konnten beispielhaft auf die Verletzung der formalpragmatischen Normalitätsbedingungen zurückgeführt werden. Zwar ist damit noch nicht der Universalitätsanspruch des Geltungsanspruchs der Wahrhaftigkeit nachgewiesen, aber jenes empirische Muster systematisch verzerrter Kommunikation könnte als ein Indiz dafür gewertet werden. Interessant scheint mir an dieser Neuauflage des Falls Elliot, die Ähnlichkeit der Aussagen, die mittels beider Konzeptionen getroffen werden

können. Sowohl Habermas als auch Damasio gelangen zu der Problematik gesellschaftlicher Rationalität, die in Abwesenheit von Gefühlen scheinbar nicht mehr gegeben zu sein scheint.

5.2 Die Evolution der Grundlagen soziokultureller Lebensformen

Für den alternativen Weg zum Nachweis der Universalität des formal-pragmatischen Konzeptes nennt Habermas zwei weitere Untersuchungsfelder. (vgl. Habermas 1982a, S. 200) Einerseits müsste die Anthropogenese Aufschluss darüber geben können, ob der universalistische Anspruch der formalen Pragmatik ernst genommen werden kann. Die Strukturen erfolgs- und verständigungsorientierten Handelns müssten sich an emergenten Merkmalen ablesen lassen, die im Laufe der Hominisation auftreten und die Lebensform soziokulturell vergesellschafteter Individuen kennzeichnen. Andererseits könnte anhand der Ontogenese der Erwerb kommunikativer und interaktiver Fähigkeiten, die die Grundlage verständigungsorientierten Handelns bilden, rekonstruiert werden.

Das auf dem Weg der theoriegeschichtlichen Rekonstruktion erarbeitete Konzept der sozialen Evolution nach Habermas verschränkt nun beide dieser Untersuchungsfelder miteinander. Wie bereits ausführlich erörtert, beschreibt Habermas einerseits das Wechselspiel aus Entkoppelung von System und Lebenswelt, andererseits die Dezentrierung der Weltbilder. Dabei überträgt er die Prinzipien der Ontogenese aus der Entwicklungspsychologie auf die Prozesse der evolutionären Entwicklung und paart diese mit materiellen Veränderungen. Auf diese Weise gelingt es ihm, die Genese soziokultureller Lebensformen als evolutionären Lernprozess zu verstehen, der von dem Motor der Verständigung angetrieben wird. Bezüglich Gefühlen konnten wir aus seinem Konzept zwei wesentliche Thesen ableiten: Erstens, es vollzieht sich eine emotive Kompetenzentwicklung über die Schritte moralische Gefühle und reflexive, empathische Perspektivenübernahme; zweitens, Gefühle differenzieren sich im evolutionären Verlauf aus und werden Bestandteil der sozialen und subjektiven Welt. Während die erste These sich mit dem Erwerb kommunikativer und interaktiver Fähigkeiten beschäftigt, betrachtet die Zweite „Gefühle“ als Inhalte kommunikativer Äußerungen und als motivierenden Faktor für Rechtfertigungsmuster.

Die Beschreibung der sozialen Evolution bei Damasio hingegen ist weder auf die reine Anthropogenese beschränkt, noch berücksichtigt sie den Aspekt

der ontogenetischen Entfaltung. Auf der Folie der biologischen Entwicklung aller Arten zeichnet Damasio mittels Homologien und Analogien die Genese automatischer und suprainstinktiver Überlebensstrategien nach. Er kommt zu dem Schluss, dass Emotionen, Gefühle und Bewusstsein Produkte der natürlichen Lebensregulierung sind. Die Emergenz des Bewusstseins stellt gleichsam den Beginn der sozialen Homöostase dar, die sich von der natürlichen Entwicklung emanzipiert. Er überträgt dabei die biologischen Prinzipien der natürlichen Auslese, die insgesamt die Adaption der Arten an die jeweiligen Umweltbedingungen ermöglichen, auf den sozialen Raum des Menschen. Allerdings legt Damasio kein ausgearbeitetes, historisch-empirisch fundiertes Konzept der sozialen Homöostase vor, sondern beschränkt sich darauf, den Einfluss der biologischen Disposition von Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein auf die soziokulturelle Entwicklung zu skizzieren.

Wie auf den ersten Blick ersichtlich, wählen Habermas und Damasio gravierend unterschiedliche Herangehensweisen an die Beschreibung der Evolution kultureller Lebensformen. Die jeweiligen Vorstellungen vom Beginn, Verlauf, Mechanismus und auch dem Ausmaß der betrachteten Entwicklung unterscheiden sich erheblich. Eine Überprüfung der aus dem Habermasschen Werk gewonnenen Hypothesen über Gefühle durch die neurowissenschaftliche Gefühlstheorie von Damasio erfordert deshalb eine Gegenüberstellung der theoretischen Annahmen beider Konzepte. Nur wenn es gelingt, die unterschiedlichen Aussagedimensionen beider offen zu legen, können Rückschlüsse auf die jeweiligen Hypothesen gezogen werden. Zwei wesentliche Punkte sollen dabei im Folgenden herausgegriffen werden. Zunächst soll die unterschiedliche Akzentsetzung auf Sprache und Bewusstsein beleuchtet werden, um Aussagen über die Verflochtenheit der Gefühle mit der subjektiven und sozialen Welt treffen zu können. Anschließend sollen die verschiedenen Mechanismen der sozialen Evolution in den Mittelpunkt gerückt werden, um so die These einer emotiven Kompetenzentwicklung analysieren zu können.

5.2.1 Bewusstsein vor Sprache – Sprache vor Bewusstsein

Der erste kritische Punkt in einer vergleichenden Analyse der Gedanken von Habermas und Damasio zur sozialen Evolution ist die Frage nach ihrem Anfang. Ab wann können wir von einer soziokulturellen Entwicklung sprechen? Ab wann ist der Mensch Subjekt und nicht mehr nur Organismus?

Beide definieren keinen historischen Zeitpunkt, der den Beginn der kulturellen Entwicklung markiert, sondern versuchen stattdessen, eine emergente Veränderung in der Qualität der Menschwerdung als Ausgangspunkt zu definieren. Aus einer biologischen Perspektive heraus argumentiert Damasio, dass dank dem erweiterten Bewusstsein und dem autobiographischen Selbst der Mensch gegenüber Tieren eine Sonderstellung erlangt. Die Möglichkeit die Erfahrungen des Selbst innerhalb der äußeren Natur abrufen zu können, stellen einen erheblichen evolutionären Vorteil dar. An die Stelle einer kausalen Beziehung von Reiz-Reaktion-Reiz tritt die aktive Autorenschaft der Handlungen, die nur in interpersonalen Beziehungen hervortreten kann. Mit der Entstehung des erweiterten Bewusstseins wird gleichsam das Bestreben nach individueller Selbsterhaltung auf das Kollektiv übertragen. (vgl. Damasio 2003a, S. 197) Die Sorge um den anderen schlägt in das Bedürfnis nach Verständigung um. In Form eines neuronalen Musters dritter Ordnung werden nun nicht-sprachliche Gedanken übersetzt und so die soziokulturelle Entwicklung durch Sprache beschleunigt. Habermas hingegen zeigt mit Mead, dass Sprache z. B. in Form von Gebärden bereits in entwickelten Wirbeltiersozietäten anzutreffen ist. (vgl. Habermas 1982b, S. 14) Die Emergenz einer höherstufigen Lebensform erreicht der Mensch deshalb erst mit dem Übergang von gestenvermittelter zu symbolischer Interaktion. Erst dadurch, dass für die Beteiligten identische Bedeutungen die individuellen Bedeutungen einer Geste ersetzen, werden die Organismen zu Sprechern und Adressaten, die miteinander in kommunikativer Absicht verkehren und interpersonale Beziehungen eingehen. (vgl. Habermas 1982b, S. 20) Begleitet ist dieser Prozess von einem Strukturwandel der Interaktion, wie dieser für Stammesgesellschaften typisch ist.

Der Eindruck, dass Damasio's soziale Homöostase schlicht ein paar tausend Jahre früher ansetzt, als Habermas soziale Evolution und dazwischen ein „semihumanes“ Studium liegt, täuscht. Die Verbindung von bewusstem Denken und Sprache gelingt nicht durch einen simplen linearen Anschluss. Dann würden jene Wirbeltierklassen, die über eine Gebärden-sprache verfügen notwendigerweise in Besitz eines autobiographischen Selbst sein. Ebenso wenig dreht es sich um das Erreichen einer höherstufigen Subjektivität, denn eine solche Vorstellung würde in der Bewusstseinsphilosophie verhaften bleiben und die Gefahr einer Theorie vereinzelter Aktoren mit sich führen. Der sich hier auftuende Graben ist nicht zeitlicher Natur, sondern Ausdruck zweier unterschiedlicher Bedeutungsebenen von Bewusstsein und Sprache, der physiologischen Orientierung Damasio's und der soziophiloso-

phischen Orientierung Habermas. Eine Verbindung kann nur gelingen, wenn die biologischen Grundlagen von Bewusstsein und Sprache erhalten bleiben, ohne in einen Reduktionismus zu verfallen. Und andererseits die soziale Bedeutsamkeit von Bewusstwerdung und Kommunikation bewahrt wird, ohne diese zu transzendieren.

Lew Semjonowitsch Wygotski scheint in seinem Werk „Sprechen und Denken“ dieser Brückenschlag zu gelingen. Zentraler Gegenstand ist die Entwicklung der Wortbedeutung sowie der inneren Sprache, wobei er insbesondere Bezug auf Jean Piaget nimmt, dessen Thesen er teilweise zu widerlegen sucht. Seine empirische Forschung richtet sich auf konkrete Probleme der Sprachpsychologie, zielt aber darauf ein Verständnis der Natur des menschlichen Bewusstseins zu erlangen, deren Schlüssel er in der Verbindung von Denken und Sprache vermutet. (vgl. Luckmann 1969, S. XVII) Wygotskis Werk erschien in der Originalausgabe bereits im Jahr 1934, fand allerdings erst dreißig Jahre später große Anerkennung. Konsultiert man heute seine Thesen unter der Kenntnis der Habermasschen Formalpragmatik einerseits und Damasio's aus der Gefühlsforschung abgeleiteten Bewusstseinstheorie andererseits, so scheinen Wygotskis Thesen höchst aktuell.

Wygotskis Grundthese lautet, dass Denken und Sprechen sowohl in ihrer Erscheinungsform als auch in ihrem phylogenetischen und ontogenetischen Ursprung zwei verschiedene Bewusstseinsfunktionen sind, wobei er voraussetzt, dass die menschlichen Bewusstseinsfunktionen auf biologischen „Anlagen“ gründen. Durch seine experimentellen Untersuchungen gelangt er zu der Erkenntnis, dass es in der kindlichen Entwicklung zunächst ein vor-sprachliches Stadium des Denkens und ein vorintellektuelles Stadium des Sprechens gibt. (vgl. Vonderach 1990, S. 19) Durch den Prozess der Sozialisierung, der sich in einer ebenso sozialen wie gegenständlichen Umwelt vollzieht, wird das Denken versprachlicht und das Sprechen rational-kommunikativ. Das Aufeinandertreffen beider Phänomene in der Praxis der gesellschaftlichen Vorgänge führt zu ihrer Verbindung und nachhaltigen Veränderung. Wygotski geht davon aus, dass Sprache und Denken nun eine Einheit bilden, jedoch nicht identisch sind. Der Gedanke fällt also nicht unmittelbar mit dem sprachlichen Ausdruck zusammen. Während sich das Denken in simultanen Zusammenhängen vollzieht, entfaltet sich die Sprache, in einzelne Wörter zergliedert, sukzessive. (vgl. Wygotski 1969, S. 353) Die „innere“ Sprache folgt einer anderen Syntax als die „äußere“ Sprache.

Wygotski geht davon aus, dass die Isolierung der intellektuellen Seite unseres Bewusstseins von seiner affektiv-volitionalen eine der schwerwiegendsten Fehler der traditionellen Psychologie ist. (vgl. Wygotski 1969, S. 15). Er selbst vertritt eine dialektische Auffassung von Empfindungen und Gedanken. Für ihn spiegelt sich die Wirklichkeit in unseren Gedanken qualitativ anders wider als in der unmittelbaren Empfindung. Denken ist dabei allerdings kein autonomer, selbstregulierender Gedankenablauf, sondern abhängig von Lebensimpulsen, Interessen und Neigungen. Eine Isolierung des Denkens vom Affekt würde für immer eine Erklärung der Grundlagen des Denkens selbst verschließen und umgekehrt den Einfluss des Denkens auf Affekte ausblenden. Diese Beschreibungen Wygotskis weisen erstaunliche Parallelen zu Damasio's Vorstellungen auf. Auch der Neurologe wird fast sechzig Jahre später feststellen, dass Emotionen die Wirklichkeit qualitativ anders widerspiegeln als unsere Gefühle, jener Teil unserer Gedanken, die den Körper in einem bestimmten Zustand abbilden. Beide kommen zu dem Schluss, dass ein Bedeutungssystem existiert, *„welches eine Einheit der affektiven und der intellektuellen Prozesse darstellt, und dass in jedem Gedanken das affektive Verhältnis des Menschen zu der in diesem Gedanken dargestellten Wirklichkeit verarbeitet ist.“* (Wygotski 1969, S. 15) Auf diese Weise wird die wechselseitige Einflussnahme der Bedürfnisnatur des Menschen auf das Denken und umgekehrt der Dynamik des Denkens auf die Dynamik des Verhaltens verständlich. Bei Wygotski entsteht der Gedanke selbst nicht aus einem anderen Gedanken, sondern aus dem motivierenden Bereich unseres Bewusstseins, der unsere Triebe und Bedürfnisse, unsere Interessen und Impulse, unsere Affekte und Emotionen umfasst. (vgl. Wygotski 1969, S. 354)

Sprache sieht Wygotski ebenfalls biologisch verwurzelt. Sie ist eine lebendige Einheit des Lautganzen und in ihrem primitiven, natürlichen Stadium eine Art „instinktive“ Reaktion. Gepaart mit dem Bedürfnis nach Verständigung wird Sprache zum Mittel des sozialen Verkehrs, der Kundgabe und des Verstehens. So erhält die Sprache eine kommunikative Funktion, die allerdings eher einer gegenseitigen Infektion mit Emotionen gleicht als einer beabsichtigten, bewussten Mitteilung. (vgl. Wygotski 1969, S. 12 und S. 86) Der Weg vom Wort zum Gedanken und vom Gedanken zum Wort vollzieht sich nun über die Bedeutung, die ein intellektuelles und sprachliches Phänomen zugleich ist. Die Wortbedeutung ist in gleichem Maße ein Teil der kommunikativen Funktion der Sprache, wie auch Teil des Denkens. (vgl. Wygotski 1969, S. 12) Sie entsteht als völlig unbestimmte, ungestaltete syn-

ketische Verkettung einzelner Objekte, die sich auf irgendeine Weise in der Vorstellung und Wahrnehmung des Kindes miteinander zu einem einzigen zusammenhängenden Bild verbunden haben. (vgl. Wygotski 1969, S. 121) Auf sprachlicher Ebene wird die Bedeutung zur „Innenseite“ des Wortes. Auf gedanklicher Ebene wird die Bedeutung zu einer Verallgemeinerung, einem wortgebunden Akt des Denkens. Die Wortbedeutung ist eine nicht weiter zerlegbare Einheit beider Prozesse, von der nicht mehr gesagt werden kann, ob sie ein Phänomen der Sprache oder ein Phänomen des Denkens darstellt. Der Gedanke wird mit dem Wort verbunden und das Wort durch den Gedanken erhellt. (vgl. Wygotski 1969, S. 293)

Die Entwicklungslinien des Denkens und Sprechens treffen auf diese Weise etwa im Alter von zwei Jahren – Damasio zu Folge nur wenige Monate nach dem Auftreten des erweiterten Bewusstseins – aufeinander und leiten eine neue für den Menschen charakteristische Verhaltensform ein. (vgl. Wygotski 1969, S. 88) Das Kind fragt nun aktiv mit jedem neuen Ding, das es wahrnimmt, nach dessen Bezeichnung. Die Aktivität des Kindes führt zu einer sprunghaften Erweiterung des Wortschatzes. Es braucht das Wort selbst, um sich die zu einem Gegenstand gehörende Bezeichnung anzueignen. Das Kind entdeckt gewissermaßen die symbolische Funktion der Sprache, auch wenn von einer symbolischen Sprache noch nicht die Rede sein kann. In Anlehnung an Piaget verwendet Wygotski stattdessen den Begriff der egozentrischen Sprache. Jedoch versteht er darunter nicht eine sprachliche „Begleitmusik“ des egozentrischen, kindlichen Denkens. Er geht davon aus, dass sich die egozentrischen Äußerungen in ihrer Funktion nicht von dem Denkprozess trennen lassen, also kein Nebenprodukt der kindlichen Aktivitäten sind. Denn die egozentrische Sprache wird neben ihrer expressiven Funktion, der Funktion der Entladung und dem Umstand, dass sie einfach die kindliche Tätigkeit begleitet, sehr leicht zum Denken im eigentlichen Sinne des Wortes, d.h. sie übernimmt die Funktion einer planenden Operation, der Lösung einer neuen, im Verhalten entstehenden Aufgabe. (vgl. Wygotski 1969, S. 93) Die sprachlichen Äußerungen tragen zur allmählichen „Bewussterwerden“ des Kindes bei. Damit beschreibt Wygotski den Umstand, dass mit der egozentrischen Sprache das Denken sprachlich wird und sich allmählich in die „innere“ Sprache umwandelt.

Diese frühe Kindersprache bezeichnet Wygotski als von vornherein sozial, obwohl sie in dieser Phase noch nicht als „rational“ bewertet werden kann. Hier dreht also Wygotski die Entwicklung vom Individuellen zum Sozialen,

die Piaget vorgegeben hat um, und ist damit auf einer Linie mit dem Habermaschen Konzept der kommunikativen Entwicklung. Das Kind lernt, die Einheit von Wort und Wortbedeutung zu differenzieren, es eignet sich stufenweise grammatische Strukturen und Operationen an, die den entsprechenden logischen Strukturen und Operationen vorausgehen. (vgl. Wygotski 1969, S. 94) Hier lässt sich jene Verquickung von logischem Denken und Sprache feststellen, die auch Habermas im Verlauf der sozialen Evolution beschreibt. An dieser Stelle finden wir den Habermaschen Gedanken der Vervollständigung der drei Weltbezüge auf der Stufe traditionaler Gesellschaften, die sich unter anderem in den Personal-pronomen spiegeln, allerdings erst auf der Stufe moderner Gesellschaften reflexiv werden.

Damit ist es gelungen, eine Brücke von Emotionen und Gefühlen über Bewusstsein und Denken hin zu Bedeutung und vergesellschafteter Bedeutung zu schlagen. Wygotski zeigt, wie sich erst in der menschlichen Gesellschaft Denken und Sprechen zu einer Einheit verbinden und ihre jeweiligen psychischen Funktionen auf einer höheren Organisationsstufe restrukturieren. Und genau damit sieht Wygotski die Voraussetzungen für die kulturelle Entwicklung sowie des menschlichen Individuums als erfüllt. Hier liegt der Ursprung des Subjektes und die soziale Evolution kann ihren Verlauf nehmen. Von diesem Punkt aus erfährt die Wahrnehmung der Wirklichkeit im Denken des Menschen eine sprachliche „Verallgemeinerung“, während die jeweiligen Empfindungen der Menschen individuell bleiben. Das intellektuelle Sprechen ist eine Anknüpfung des einzelnen Empfindenen an die gemeinsame Natur des Menschen. (vgl. Vonderach 1992, S. 71)

Diese Sichtweise wirft ein anderes Licht auf die sozialevolutionären Konzepte von Damasio und Habermas. Setzt man mit Wygotski das Aufeinandertreffen von Denken und Sprechen als Anfangspunkt, so lässt sich die soziale Evolution als allmähliche „Bewussterdung“ im Sinne einer Versprachlichung des Denkens (Damasio) beschreiben und zugleich als eine allmähliche Intellektualisierung der Sprache. (Habermas) Sowohl Damasio als auch Habermas haben dem jeweils anderen Aspekt dieser Verbindung zu wenig Beachtung geschenkt. Die Vernachlässigung der Sprache bei Damasio tritt dabei in besonderem Maße hervor. Er versteht diese als „neuronale Muster dritter Ordnung“ und als einfache Übersetzungen von Dingen, Empfindungen und Umständen. (vgl. Bennett/Hacker 2003, S. 337) Diese geringe Reflexion auf Sprache und insbesondere auf die Wortbedeutungen verstellt ihm den Blick für wesentliche Aspekte der kulturellen Entwicklung.

Habermas dagegen verbindet die Aspekte der Sprache und der kognitiven Entwicklung, konzentriert sich jedoch auf die Interaktionen von Subjekten und nicht auf das Denken und Fühlen eines einzelnen Aktors. Er will einen Rückfall in die Bewusstseinsphilosophie, eine kausale Beschreibung der kulturellen Entwicklung sowie die Aufgabe eines Intentionalitätsbegriffes, im Sinne von gegenseitigen Erwartungen, vermeiden. Dadurch allerdings geht ihm die Verbindung zur affektiven Seite verloren und es fällt ihm schwer, Wechselwirkungen von „inneren Motiven“ und Interaktionen zu erfassen.

Deutlich zeigt sich diese Differenz beider Perspektive am Beispiel der Ich-Entwicklung. Für Damasio entsteht das „Selbst“ aus den neurologischen Prozessen des Bewusstseins. Auf den Mechanismen der Gefühle entstehen Momente eines phänomenalen „Ich-Empfindens“. Im Sinne von Sequenzen subjektiven Erlebens werden diese Erfahrungen zu einer kontinuierlichen, aber sich ständig wandelnden Lebensgeschichte, die einem Subjekt jederzeit verfügbar ist. Habermas dagegen beschreibt die Ich-Entwicklung aus einer sprachlich-intellektuellen Perspektive. Die Subjekte erlangen allmählich die Fähigkeit zur analytischen Reflexion auf die eigene Lebensgeschichte und zur aktiven Aufrechterhaltung einer Identität im Strom sich ständig wandelnder Umwelten. Das „Ich“ ist damit Ausdruck einer sprachlich-intellektuellen Bewusstwerdung der eigenen Lebensgeschichte. Allerdings kann Habermas dadurch die Subjektivität der inneren Natur nur durch die sprachliche Abgrenzung gegenüber der Objektivität einer wahrnehmbaren Natur und gegenüber der Normativität der Gesellschaft beschreiben. (vgl. Habermas 1984, S. 194) Er deutet zwar die Bedeutsamkeit der Affekt- und Motivationsbildung als Bestandteil der Ich-Entwicklung an, kann diese allerdings nicht näher ausführen.

Konfrontieren wir vor diesem Hintergrund nun die Thesen Habermas und Damasio über die evolutionäre Entfaltung der subjektiven und sozialen „Welt“: Damasio sieht die subjektive „Welt“ im Sinne eines „bewussten“ Erlebens von Gefühlen am Anfang der Menschwerdung. Von hier aus kann sich dann eine soziale „Welt“ der Verhaltensregeln und nicht-automatischen Überlebensmechanismen entwickeln. Während sich Damasio auf die Konstitution dieser „Gegenstandsbereiche“ beschränkt und damit einen ontologischen Weltbegriff verwendet, ersetzt Habermas diesen durch einen konstitutionstheoretischen. (vgl. Habermas 1982a, S. 123; Habermas 2000, S. 15) Innerhalb von kooperativen Deutungsprozessen verwenden die verge-

sellschafteten Subjekte das Konzept der Welten implizit als Koordinations-system. Dabei beziehen sich die Subjekte thematisch auf etwas in der subjektiven Welt der privilegiert zugänglichen Erlebnisse, der sozialen Welt der legitim geregelten sozialen Beziehungen oder der objektiven Welt der Ereignisse und Tatsachen. In seinem formalpragmatischen Konzept vertritt Habermas die These, dass sich diese kommunikativen Weltbezüge stufenweise mit den entsprechenden Geltungsansprüchen ausdifferenzieren und reflexiv werden. Auf der Stufe traditionaler Gesellschaften trennen sich durch das Entstehen der sozialen Welt die innere und die äußere Natur der Subjekte voneinander und werden in modernen Gesellschaften reflexiv. Hier zeigt sich, dass Habermas These der Weltbezüge gleichsam eine These über die Konstitution der „Gegenstandsbereiche“ impliziert. Er sieht, wie auch Damasio, sowohl die innere, als auch die äußere Natur des Menschen als (im Falle von Damasio: biologisch) gegeben an. Auf der Stufe der Stammesgesellschaften sind subjektive und objektive Welt immer schon vorhanden, aber noch nicht als thematische Bezugspunkte differenziert. Dabei ist die subjektive Welt eng mit dem phänomenalen Erleben der Beteiligten verbunden. Mit dem Übergang zu traditionellen Gesellschaften und dem Vorschreiten der Versprachlichung entsteht ein über Normen und Regeln geordneter Raum legitimer interpersonalen Beziehungen. Habermas und Damasio treffen sich in der Annahme, dass diese soziale Welt nicht naturgegeben ist, sondern erst durch die Interaktion der Menschen entsteht. Die soziale Welt nimmt damit in beiden Konzepten eine Sonderstellung in der evolutionären Entwicklung ein. Ihre Kontinuität wird nicht durch ein Wahrnehmen der inneren oder äußeren Natur konstituiert, sondern durch das Anknüpfen an den jeweiligen Kontext. Mit jeder Interaktionssequenz erneuern die Subjekte den Schein einer strukturierten Gesellschaft. (vgl. Habermas 1982a, S. 180) Die soziale Welt ist deshalb mit den Intentionen und Auffassungen sowie mit der Praxis und der Sprache ihrer Angehörigen in besonderem Maße verwoben. (vgl. Habermas 1997, S. 55)

Damit gelingt es, den letzten Schritt zu gehen und diese Feststellungen auf Emotionen und Gefühlen zu übertragen. Die Analyse des Habermasschen Werkes auf die Bedeutung von Gefühlen ergab eine zunächst eindeutige Zuordnung dieser zur subjektiven Welt. Dabei stand der Aspekt eines intentionalen Erlebnisses, das anderen nicht zugänglich ist, im Vordergrund. Auch Damasio ordnet Gefühle als phänomenales Erleben der „inneren Natur“ der Subjektivität der Individuen zu. Darüber hinaus erkennen beide eine Verbundenheit von Gefühlen, Werten, Normen und Moral. Zur Erklärung

dieses Zusammenhangs wechselt Habermas auf die sprachliche Ebene. Er versteht Gefühle nun als emotionale Äußerungen und damit als Inhalt von Kommunikation und nicht mehr als erlebbare Einheiten. Auf diese Weise gelingt es ihm, „geteilte“ Gefühle als Bestandteil der sozialen Welt und „individuelle“ Gefühle als Bestandteil der subjektiven Welt zu verstehen. Eine solche Klassifizierung ist nur auf einer sprachlichen Ebene möglich, da Gefühle nicht phänomenal „geteilt“ werden können. Der Blick auf die Habermasche Diskursethik stellt dann den Bezug zu Gefühlen als intentionale Erlebnisse wieder her und verdeutlicht wie diese Bestandteil der sozialen Welt werden können: Indem Habermas die Wahrhaftigkeit zur Voraussetzung der idealen Sprechsituation erklärt, stellt er sicher, dass die wahrhaftige Äußerung von Gefühlen und Emotionen Bestandteil jedes kommunikativ erzielten Konsens wird. Auf diese Weise fließen Affekte in Verhaltensregeln, Normen und moralische Prinzipien ein. So verbinden sich Gefühle aus sprachpragmatischer und aus phänomenologischer Sicht wieder miteinander. Hier führt Habermas aus, was Damasio nur andeutet, indem er Gefühle als „Richtschnur zur Aushandlung praktischer Mittel“ versteht. Umgekehrt schlägt Damasio ein analytisches Prinzip vor, um den von beiden festgestellten „internen“ Zusammenhang von Gefühlen, Werten und Normen näher zu beschreiben. Seine Idee einer Verschachtelung des Einfachen im Komplexen lässt es zu, die evaluative Komponente der Gefühle auf Werte, Normen und moralische Prinzipien zu übertragen, ohne diese dabei als kausale, mentale Vorgänge zu beschreiben. Damasio lässt die soziale Welt in der Natur verhaftet ohne diese auf natürliche Mechanismen zu reduzieren. Insgesamt lässt sich die aus dem Habermaschen Werk gewonnene Hypothese durch die Aussagen Damasio plausibilisieren, auch wenn diese unterschiedliche Schwerpunkte in ihrer Analyse legen.

5.2.2 *Der Mechanismus der sozialen Evolution*

In dem vorangehenden Abschnitt wurde Wygotskis entwicklungspsychische Erkenntnis nach dem Muster Habermas auf die soziale Evolution projiziert. Diese Vorgehensweise ist eine in den Sozialwissenschaften gängige Praxis und führt zu fruchtbaren Ergebnissen, wie die Analyse der sozialen Evolution bei Habermas aufzeigte. Kontrastiert man aber die von Damasio beschriebene phylogenetische Entwicklung von Emotionen und Gefühlen mit ihrer ontogenetischen Entwicklung, so ergeben sich starke Differenzen, die Zweifel an der Zulässigkeit eines solchen Analogieschlusses und der daraus

abgeleiteten Hypothesen zur emotiven Kompetenzentwicklung aufkommen lassen könnten.

Damasio beschreibt die evolutionäre Entwicklung als zweistufige Homöostase. Über Jahrtausende brachte die biologische Entwicklung automatische Mechanismen der Lebensregulierung hervor, die die Verhaltensweisen der Organismen steuern. In der menschlichen Entwicklung erreicht die natürliche Homöostase einen Punkt, an dem die passive, unbewusste und automatische Steuerung umschlägt in eine aktive, bewusste und intentionale Welterfahrung und -beherrschung. Es tritt ein neues homöostatisches Regulationssystem auf den Plan, das eine höhere Komplexitätsebene erreicht. Es umfasst jegliche Art von Vorschriften und Regelmechanismen, die von den Menschen in größeren oder kleineren sozialen Erfahrungsbereichen wahrgenommen werden können. Die weitere Existenz beider Bereiche ist von ununterbrochenen Wechselwirkungen zwischen ihnen bestimmt. Besonders deutlich treten diese, wie Damasio und auch Fred Spier hervorheben, im Bereich der Emotionen und Gefühle auf. Diese haben ohne Zweifel machtvolle biologische Grundlagen, aber zugleich gilt, dass wie auch immer der Mensch mit ihrer biochemischen Konstitution umgehen mag, dieses Verhältnis einen Anteil an der sozialen Regulation hat. (vgl. Spier 1998, S. 20) Die soziale Homöostase ist darüber hinaus gekennzeichnet durch eine höhere Geschwindigkeit in der Entwicklung evolutionärer Fortschritte, die sich an der innovativen Lösung von auftretenden Problemen nachvollziehen lassen.

Die natürliche Homöostase nach Damasio schlägt eine spezifische Reihenfolge des Auftretens motivierender Faktoren menschlichen Verhaltens und Handelns vor: angefangen von einfachen Reflexen sowie Schmerz- und Lust-Reaktionen, über Antriebe und Motivationen (wie etwa Hunger oder Sexualtrieb), hin zu Emotionen und Gefühlen. Mit dem Eintritt in die soziale Homöostase, also der Aneignung von Regeln des Zusammenlebens, sind diese biologischen Regulationsmechanismen bereits vorhanden. Anders verhält es sich in der kindlichen Entwicklung. Hier bilden sich die Fähigkeit zur Befolgung von ethischen Regeln und Normen (zumindest ein frühes Stadium davon) bereits vor der „vollständigen“ körperlichen Reife aus. Die Geschlechtsreife oder die Entfaltung von sozialen Emotionen wie Scham und Stolz sind nur zwei Beispiele. Wenn Habermas also nun die kindliche Entwicklung auf die soziale Evolution überträgt, so erhält die Bedeutsamkeit der natürlichen Evolution für die Soziale eine andere Qualität, als dies bei Damasio der Fall ist. Während der Neurologe die natürliche Evolution als

treibenden Mechanismus abflachen sieht, müsste dann bei Habermas der biologischen Basis der Sprach- und Handlungsfähigkeit die Rolle eines aktiven Einflussfaktors zukommen. Folgt daraus, dass die emotive Kompetenzentwicklung als Reaktion auf biologische Veränderungen verstanden werden sollte? Müsste man dann die traditionale Gesellschaft etwa als „soziale Pubertät“ bezeichnen? Man erkennt schnell, dass man sich hier auf einem Holzweg befindet.

Habermas überträgt nicht die kindliche Entwicklung in ihrer Einheit aus biologischen, psychologischen und sozialen Prozessen auf die soziale Evolution, sondern lediglich das Prinzip des konstruktivistischen Lernens. Er sieht ebenfalls die Frage nach innovativen Lösungen der gesellschaftlichen Steuerungsprobleme als Kernmechanismus an, beschreibt diesen aber als stetige Reorganisation des bestehenden Wissens, das sich durch die Aktivität der Beteiligten vollzieht und sich in der Sprache niederschlägt. Seine Dynamik gewinnt der evolutionäre Mechanismus demnach durch die Wechselwirkungen zwischen Sprache und kognitiver sowie moralischer Entwicklung, wie sie von Piaget und Kohlberg beschrieben und von Habermas auf die Phylogenese übertragen wurde. Zwar argumentieren seine Kritiker, dass jene Analogie zunächst an ein geschichtsphilosophisches Modell erinnert, das die aktuelle zeitliche Periode an die Spitze der Schöpfung setzt. Es sei die List der Sprache, die den Mensch sich in der modernen Gesellschaft vollenden und die ihn im Diskurs und reflexiver Vernunft zu sich selbst gelangen lässt. (vgl. Linkenbach 1986, S. 74) Doch ersetzt Habermas gerade das geschichtsphilosophisch-diachronische Modell der universalen Versöhnung des Geistes mit der inneren und äußeren Natur durch ein synchronisches der naturwüchsigen Komplementarität. Durch seine doppelte Fragestellung betont er den Dualismus eines kommunikativen Umgangs mit der inneren Natur und der instrumentellen Verfügung der äußeren Natur. (vgl. Link 1992, S. 137) Dabei sind die Reproduktion der Gesellschaft und die Sozialisation der Gesellschaftsmitglieder zwei Aspekte desselben Vorgangs und abhängig von denselben Strukturen. (vgl. Habermas 1976, S. 13) Jene Strukturen finden sich in der Lebenswelt im Allgemeinen und in der Sprach- und Handlungsfähigkeit der Subjekte im Besonderen.

Habermas' Äußerungen in der Willensfreiheitdebatte legte offen, welcher Art nun das Verhältnis von natürlicher und sozialer Evolution ist. Die Kluft zwischen objektiver Natur und intersubjektiver Kultur wird über die Kontinuität der Naturgeschichte gewahrt. (vgl. Habermas 2004b, S. 880) Der Ver-

such einer naturgeschichtlichen Detranszendentalisierung muss von der Annahme ausgehen, dass die kognitiven und emotiven Strukturen unserer Lebenswelt selbst schon aus einem evolutionären „Lernprozess“ hervorgegangen sind. Die organischen Ermöglichungsbedingungen müssen sich selbst als Ergebnis von kognitiv relevanten Auslese- und Anpassungsprozessen begreifen lassen. (vgl. Habermas 2006, S. 10) Wie aber ist nun der Begriff des „Lernprozesses“ und der „kognitiven“ Strukturen in diesem Zusammenhang zu verstehen? Habermas selbst liefert keine nähere Erläuterung dazu, doch würde es nahe liegen, jene auf die innovative Lösung auftretender Probleme innerhalb der natürlichen bzw. sozialen Evolution zu beziehen. Wissen könnte dann über zwei verschiedene Arten des „Lernens“, also des Problemlösens, generiert werden: einerseits über automatische Prozesse, andererseits über kommunikative Verständigung. Das kulturelle Lernen beschleunigt dabei das Tempo der Veränderungen, das uns aus der natürlichen Evolution bekannt ist, erheblich. Ein solches Verständnis des natürlichen und kulturellen Lernens scheint sich wiederum gut mit Damasio's Beschreibung der natürlichen und sozialen Homöostase zu vertragen.

In diesem Sinne ist auch die emotive Kompetenzentwicklung als kultureller Lernprozess zu verstehen. Auf der Stufe der traditionellen Gesellschaften lernen die Subjekte, Gefühle mit allgemeinen und anonymen Verhaltensregeln zu verbinden. Ihre affektiven Reaktionen auf die Missachtung von Geboten kann nun auf spezifische intersubjektive Gründe zurückgeführt werden. Diese neue Klasse von Gefühlen, die beispielsweise Scham, Empörung oder Loyalität umfassen, bezeichnet Habermas als moralische Gefühle. Auf der Stufe der modernen Gesellschaften werden jene moralischen Gefühle verinnerlicht. Es entsteht die Fähigkeit sich in den Standpunkt eines beliebigen Sprechers einzufühlen. Die reflexive Perspektivenübernahme wird zur notwendigen Bedingung für ein ausgereiftes moralisches Urteilungsvermögen und die Teilnahme am Diskurs. Der Lerneffekt zeigt sich in einer Erweiterung bzw. Reorganisation des Wissens der Subjekte, das sowohl die eigenen Empfindungen, wie auch jene anderer Subjekte umfasst. Der Bezug zur natürlichen Evolution zeigt sich in der internen Verbindung zu Gefühlen an sich wie beispielsweise der Empathie. Allerdings besteht die eigentliche Kompetenzentwicklung darin, dass die emotionale Basis mit zunehmend abstrakteren kognitiven Elementen, im Sinne von propositionalen in Sprache ausdrückbaren Gedanken, gekoppelt wird.

In Damasio's Ausführungen finden sich Elemente, die eine solche These einer emotiven Kompetenzentwicklung, die Bestandteil der Sprach- und Handlungsfähigkeit der Subjekte ist, empirisch stützen können. Seine Beschreibungen der Funktionsweise von Gefühlen sowie der somatischen Marker verdeutlichen die grundsätzliche Möglichkeit einer Verbindung von emotiven und kognitiven Komponenten, dabei verwendet Damasio Kognition im Sinne von mentalen Informationen, die nicht notwendiger Weise sprachlicher Natur sind. Durch die Repräsentation körperlicher Zustände in Form von Gefühlen werden die emotiven Informationen zu Gedanken, die sich mit anderen Gedanken verbinden können. Das kognitive Element erweist sich in dieser Verbindung als äußerst flexibel. Diese Legierung von Fühlen und Wissen ist Bestandteil der natürlichen Regulationsmechanismen. Als moralische Gefühle bezeichnet Damasio nun jene Klasse von Gefühlen, die auf sozialen Emotionen beruhen. Angaben über die Entwicklung und Entstehung von moralischen Gefühlen als Kompetenz von Subjekten finden sich in Damasio's Konzept der sozialen Homöostase. Hier vertritt er die Idee, dass sich die Subjekte aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit sowie der „Bewusstwerdung“ des eigenen Dramas und des Leids anderer in einem inneren Konflikt befinden. Die Lösung jenes Problems erfolgt nicht durch automatische Prozesse, sondern durch einen kommunikativen Umgang mit der inneren Natur. Die Beteiligten selbst müssen sich über mögliche Lösungen verständigen, die für alle gleichermaßen zuträglich sind. Die facettenreichen Ergebnisse spiegeln sich für Damasio in der Entstehung von religiösen und metaphysischen Vorstellungen, die schließlich durch ethische Prinzipien und eine private Spiritualität ersetzt werden. Als moralische Gefühle bezeichnet Damasio nun jene Empfindungen, die durch ein derartiges Erkennen der eigenen Situation bzw. der Situation anderer hervorgerufen werden. Moralische Gefühle verfügen damit über eine emotive und kognitive, eine subjektive und intersubjektive Komponente und weisen deshalb einige Parallelen zu Habermas' Definition auf. Damasio differenziert allerdings nicht weiter in die Fähigkeit der direkten Empathie mit einer aktuell anwesenden Person, wie sie für Stammesgesellschaften üblich wäre, oder einer nur gedachten Situation, wie sie für die hohe Reflexivität moderner Gesellschaften kennzeichnend wäre. Diese „Ungenauigkeit“ ergibt sich durch Damasio's Fokus auf die empfindende Seite der Gefühle, die egal wie abstrakt das kognitive Element aufgrund der Intellektualisierung der Sprache auch sein mag, immer auf den gleichen Mechanismen beruht.

Eng verbunden mit der These der emotiven Kompetenzentwicklung ist der Aspekt der Reichweite von Gefühlen, der hier abschließend nur kurz angedeutet werden soll, jedoch genügend Potential für eine nähere Untersuchung enthält. Damasio's Ausführungen zu den somatischen Markern verdeutlichen, dass die Fähigkeit der Verbindung von emotiven und kognitiven Elementen, insbesondere das „evalutive“ Moment der Gefühle auch bei zielorientierten Handlungen wirksam ist. So beeinträchtigt beispielsweise eine Dysfunktion des Gefühlsmechanismus auch die Entscheidungsfindung im beruflichen und wirtschaftlichen Umfeld. Auf rein analytischer Ebene lässt sich diese Feststellung auch für Habermas' Beschreibung des zweck- bzw. erfolgsorientierten Handlungsbereichs treffen. Denn dieser unterscheidet sich vom verständigungsorientierten Handeln nicht durch eine fehlende oder eingeschränkte Sprach- und Handlungsfähigkeit der Subjekte, sondern durch das Suspendieren eines Geltungsanspruches und damit der Nichterfüllung der formalpragmatischen Strukturen. (vgl. Kneer 1996, S. 50) Damit scheint es grundsätzlich möglich, dass Gefühle als emotive Kompetenz Bestandteil des erfolgsorientierten Handelns sind. Insbesondere in Form des strategischen Handelns, bei dem Subjekte bewusst Perlokutionen in Form von Gefühlen bei anderen hervorrufen wollen, ist dies offensichtlich.

Verfolgt man diesen Gedanken weiter, stellt sich die Frage welche Konsequenzen Damasio's Hypothese der somatischen Marker für den Systembegriff Habermas' mit sich führt. Die Schwierigkeiten dieses Begriffes sind in vielfältigen Diskussionen und kritischen Beiträgen schon andernorts vorgebracht worden. Dettel beispielsweise fasst zusammen, dass Habermas aus einer Beobachterperspektive jene Teile der Gesellschaft als System beschreibt, in denen Handlungskoordination über die funktionale Vernetzung von Handlungsfolgen stabilisiert wird. In einem minimalen Sinne können Systeme dann als ein theoretisches Modell von identifizierten Beziehungen verstanden werden. Jedoch erklärt diese Perspektive alleine weder wie eine systemische Handlungskoordination erfolgt noch wie das System Steuerungsleistungen, wie etwa die Versorgung der Gesellschaft mit Gütern, übernehmen kann. So bleibt Habermas auf das intentionale Vokabular angewiesen (vgl. Detel 2000, S. 184ff.) Aus diesem Grund muss der Systembegriff stärker gefasst werden, nämlich als derjenige gesellschaftliche Bereich, der über zwecktätiges Sich-Verhalten bzw. erfolgsorientiertes Handeln koordiniert wird. Systeme verfügen nun über die Fähigkeit, ihre Grenzen und ihren Bestand zu erhalten und übernehmen konkrete Steuerungsleistungen. Die Subjekte orientieren sich an Erfolg sowie den Regeln rationaler Wahl und

handeln damit zweckrational bzw. instrumentell. (vgl. Habermas 1982a, S. 385) Wenn nun aber Gefühle Bestandteil dieses Handlungsbereiches sind, inwiefern hat dann Habermas' Aussage, dass Systeme auf eigentümliche Art wertneutrale und emotionsfreie Räume sind, noch Bestand? Hier deuten sich mögliche Rückkopplungseffekte der vorgenommenen Konfrontation der Hypothesen zur emotiven Kompetenzentwicklung auf das Habermassche Verständnis von Systemen an. Zu einer abschließenden Beantwortung der Reichweite von Gefühlen bei Habermas wäre eine Ausweitung der hier vorgenommenen Analyse, die sich insbesondere auf den Bereich der Lebenswelt konzentrierte, notwendig. Von besonderem Interesse wären dabei die Frage nach der Rolle von Gefühlen für die Funktionsweise der Medien Macht und Geld, der Technisierung der Gefühle sowie die Frage nach der Anerkennung von Verhaltensweisen innerhalb von Systemen (z. B. moralisches Verhalten in Politik und Wirtschaft).

5.3 Gefühle zwischen Neurobiologie und Sozialethik

Der vorangegangene Versuch, Damasio Hypothesen zur Prüfung des Zusammenhangs zwischen Gefühlen und Formalpragmatik heranzuziehen, diente als Gerüst, um die Thesen beider zu konfrontieren. Deutlich zeigte sich, dass die unterschiedlichen Konzepte nicht beliebig aufeinander übertragen werden können. Die aufgedeckten Spannungsfelder sind zahlreich: Sie reichen von einer gravierend unterschiedlichen Herangehensweise in der Beschreibung der Evolution kultureller Lebensformen, über ein ungleiches Verständnis von Bewusstsein und Sprache, bis hin zu verschiedenen Schwerpunktsetzungen in der Betrachtung des Gefühlsphänomens. Ebenso deutlich zeigte sich jedoch, dass eine wesentliche Verbindungslinie zwischen den Positionen von Habermas und Damasio besteht. Das Zugeständnis Habermas, einer natürlichen Basis der sozialen Entwicklung, sowie das Einräumen Damasio einer Emanzipation der Kultur von der Natur bereiten den Boden, um jene Spannungsfelder zumindest teilweise zu überwinden. Der schwache Naturalismus auf beiden Seiten trifft sich in der „Leiberfahrung“ bzw. dem „Ich-Gefühl“ als wichtiges Bindeglied beider Perspektiven. Hier mündet die biologische Beschreibung der Gefühle in ihre phänomenale Dimension. Aus der äußeren Natur entsteht die innere Natur der Subjekte. Beide wiederum werden zu wichtigen Ressourcen im Umgang miteinander und zu Bezugspunkten der Kommunikation. So verbinden sich Bestandteile der Sprache und des Leib-Bewusstseins, Teile der Welt der Gründe mit Tei-

len der Welt der Ursachen. Jene Verbindungslinie deutete Habermas selbst bereits im Rahmen der Willensfreiheitdebatte an. (vgl. Habermas 2004b, S. 890)

Auf dieser Basis konnten die neurowissenschaftlichen Hypothesen einen Beitrag zur Plausibilisierung der sozialwissenschaftlichen Annahmen leisten. Für alle drei aus dem Habermasschen Werk abgeleiteten Hypothesen fanden sich bei Damasio Indizien. Indem das Unvermögen, Gefühle auszudrücken, als Kommunikationsstörung verstanden wurde, erhärtete sich die sozialwissenschaftliche Annahme, dass ein Zusammenhang zwischen Gefühlen und Wahrhaftigkeit besteht. Die auf das Fallbeispiel Elliot angewandte Formalpragmatik führte dann zu ähnlichen Ergebnissen, wie die Untersuchungen Damasio: Gefühle sind für die Beurteilung der Rationalität des Handelns einer Person bedeutsam, ebenso wie für die faktische Anerkennung von Normen. Die Hypothese, dass Gefühle sowohl Bestandteil der subjektiven wie auch der sozialen Welt sind, konnte im Rahmen einer vergleichenden Analyse der Evolution kultureller Lebensformen ebenfalls bestätigt werden. Sowohl Habermas als auch Damasio sehen die Subjektivität der Beteiligten eng mit ihrem phänomenalen Erleben verbunden. Gefühle sind dabei private Erfahrungen, die nur in einer subjektiven Weise geäußert werden können. Zudem treffen sich beide auch in der Annahme, dass der Bereich des Sozialen erst aus den Interaktionen der Beteiligten entspross. Auf kommunikative Weise entstehen Normen und Regeln für einen Raum legitimer interpersonaler Beziehungen. Dabei überträgt sich die evaluative Komponente der Gefühle auf Werte, Normen und moralische Prinzipien ohne diese auf kausale, mentale Vorgänge zu verkürzen. Gefühle dienen als „Richtschnur“ beim Aushandeln dieser Regeln (Damasio) oder fließen in Form der Wahrhaftigkeit in jeden gesellschaftlich erzielten Konsens ein (Habermas). Schließlich fand auch die Hypothese einer emotiven Kompetenzentwicklung über die Stufen der moralischen Gefühle und einer reflexiven Perspektivenübernahme, zwar nicht in vollem Umfang, jedoch in ihrer grundsätzlichen Möglichkeit, Bestätigung.

In den Hintergrund geraten ist bei alldem die Frage nach der Bezeichnung jenes Phänomens. Können wir bedenkenlos die Begriffe Emotionen und Gefühle gegeneinander austauschen? Oder ist es auch im Rahmen der Soziologie sinnvoll, dem Vorschlag Damasio zu folgen und beide Termini strikt zu trennen? – Sinnvoll scheint eine solche Differenzierung nur dann, wenn sie zu einem höheren Verständnis des Phänomens beitragen könnte. (vgl.

Hartmann 2005, S. 132) Norbert Elias erkannte den Vorteil einer definierten Unterscheidung von Emotionen und Gefühlen in der Betonung ihrer unterschiedlichen Komponenten. Jedoch erwies sich sein Vorschlag innerhalb der Emotionssoziologie als unfruchtbar, da für die jeweiligen Begriffsverwendungen verschiedene Regeln formuliert wurden, die allesamt den Charakter einer gewissen Willkürlichkeit nicht verbergen konnten. (vgl. Neckel 2006, S. 127f.) Damasio's Regeln zur Differenzierung der Begriffe beruhen auf harten, neurologischen Beschreibungen, die jedoch nicht ohne weiteres – wenn überhaupt – auf die Soziologie übertragen werden können. Die Pointe seiner Unterscheidung wird erst dann deutlich, wenn man die Funktion beider Prozesse im engen Sinne berücksichtigt. Sowohl Emotionen als auch Gefühle tragen zum Überleben des Organismus in Wohlbefinden bei, doch beide sind mit einem unterschiedlichen Set an Mechanismen verbunden. Emotionen sind ein instinktives Antworten-repertoires auf bestimmte Stimuli aus der äußeren Umwelt, die über Gehirnsignale vermittelt werden. Sie tragen dazu bei, auf bestimmte Umweltreize instinktiv reagieren zu können und so das Verhalten an die jeweilige Umgebung anzupassen. Gefühle sind mentale Kartierungen der körperlichen Veränderungen, die dem Gedächtnis zugänglich sind. So können sie zu bestimmten Dispositionen des Denkens und Verhaltens führen. Das Verständnis von Emotionen und Gefühlen als Bausteine des menschlichen Empfindens erlaubt es, dieses in verschiedene Ausprägungen zu differenzieren. Im „Normalfall“ des subjektiven Empfindens folgt eine Kette aus Emotionen, Gefühlen und Bewusstsein. Möglich ist allerdings auch eine Kopplung mit einer niedrigeren Form der automatischen Lebensregulierung wie etwa Schmerz, Gefühl und Bewusstsein. Daneben gibt es viele Sonderfälle wie beispielsweise das Empfinden eines Gefühls ohne eine Veränderung des körperlichen Zustands (z. B. wenn ein Gefühl erinnert wird) oder Emotionen und Gefühle die unbewusst bleiben. Die Differenzierung von Emotionen und Gefühlen erlaubt es damit verschiedene Facetten eines Phänomens zu beschreiben. Hartmann merkt kritisch an, dass in den meisten Fällen Emotionen auch gefühlt werden und deshalb ihre Unterscheidung etwas künstlich erscheinen mag, doch unter Einbeziehung der durch Damasio's Definition eröffneten Erklärungsmöglichkeiten kommt auch er zu dem Schluss, dass eine Unterscheidung zwischen Emotionen und Gefühlen sinnvoll zu sein scheint. (vgl. Hartmann 2005, S. 132)

Damit nutzt Damasio jenen Vorteil einer modularen Zusammensetzung von Gefühlen, den Elias ebenfalls verfolgte. Unterschiedliche Prozesse können

entsprechend der jeweiligen Situationen, in ihre Bestandteile zerlegt werden. So würden sich verschiedene Zusammensetzungen für etwa „Wut“ oder „Heimatliebe“ ergeben. Während man mit ersterer eine starke Emotion, also körperliche Reaktion verbindet, ist letztere eher ein rein kognitives Gefühl. Überraschenderweise ist, auf diese Weise betrachtet, Damasio's Definition von Emotionen und Gefühlen nicht mehr weit von dem alltäglichen Verständnis entfernt. Während das Gefühlsspektrum von überwiegend physiologischen bis zu kognitiven Prozessen reicht, bezeichnen wir als Emotion nur jene Teilmenge, die mit einer körperlichen Seite verbunden ist. Wir sprechen beispielsweise von einem Gefühl der Heimatliebe, aber nicht von einer Emotion der Heimatliebe. Wir sprechen von einer emotionalen Reaktion, wenn diese mit deutlichen körperlichen Anzeichen verbunden ist und von einer einfühlsamen Vorgehensweise, wenn diese mit Bedacht begangen wird. Andererseits sprechen wir nicht bei jeder körperlichen Empfindung von einer Emotion. So können wir beispielsweise Hunger fühlen und sind uns der physischen Seite dieser Erfahrung bewusst, jedoch fehlt die Gerichtetheit auf eine andere Person oder den sozialen Kontext, die jene Empfindung zu einer Emotion werden ließe. Insgesamt zeigt sich, dass Gefühle die umfassendere und variabelere Kategorie darstellt als Emotionen, die als Teilmenge der Gefühle verstanden werden können. So scheint der Begriff der „Gefühle“ als Bezeichnung jener allgemeinen soziologischen Kategorie eher geeignet als „Emotionen“.

Die Definitionen der „Gefühle“, die uns Habermas und Damasio vorschlagen erweisen sich, wie ausführlich dargelegt, als zu eng. Doch im Laufe der durchgeführten Analyse deuteten sich bereits einige wesentliche Strukturmerkmale an, die als Beschreibungsebenen verstanden werden können, denen unsere Gefühle mehr oder weniger entsprechen, unabhängig davon inwieweit sie mit Gefühlsnamen (z. B. Wut oder Heimatliebe) bezeichnet sind. (vgl. V. Mayer 2006, S. 10) Solche Strukturmerkmale dienen der Charakterisierung des Phänomens ebenso wie der Eingrenzung des Begriffs. Eine Strukturanalyse der Gefühle erlaubt es, die verwirrende Vielfalt ihrer Erscheinungstypen zu fassen. Darüber hinaus können durch das Fehlen oder hinzutreten bestimmter Merkmale Grenzphänomene oder verwandte Begriffe erfasst werden. Die methodologische Brücke einer Prüfung der Formalpragmatik auf ihre empirische Brauchbarkeit eröffnete den Blick für eine denkbare Verbindungslinie beider Positionen in Bezug auf Gefühle. Durch sie ist es nun ein Leichtes, wesentliche Eckpunkte und Charakteristika zu skizzieren:

Im Kern verstehen sowohl Habermas als auch Damasio Gefühle als Wahrnehmungen. Während der eine damit die Bedürfnisnatur des Menschen meint (Habermas), beschreibt der andere die mentale Kartierung eines inneren körperlichen Zustandes (Damasio). In jedem Fall beeinflussen Gefühle auf diese Weise den Horizont der Alltagserfahrung eines Objektes, eines anderen Subjektes oder einer Situation. Sie weisen insofern intentionalen Charakter auf, als sie auf ein Objekt oder ein anderes Subjekt gerichtet sind. Emotionen verfügen über eine biologische Basis, die auf chemische Vorgänge und neuronale Prozesse zurückgeführt werden können. Darüber hinaus zeichnet sie eine phänomenologische Komponente aus, die sich in der Leibefahrung bzw. dem Ich-Gefühl äußert und eine subjektive Perspektive fundiert. Konstitutiver Bestandteil von Gefühlen ist zudem eine kognitive Komponente. Diese besteht im Allgemeinen aus der Verbindung von emotiven Wahrnehmungen und anderen Gedanken, im Fall der moralischen Gefühle aus der Verbindung von emotivem Wissen und Gründen. Emotionen und Gefühle haben handlungsmotivierende Kraft und sind gleichsam ein Mechanismus zur Handlungskordinierung, die eine regelhafte und stabile Vernetzung von Interaktion ermöglichen. Die evaluative Dimension von Gefühlen verbindet diese evolutionär mit Werten, Normen und moralischen Prinzipien. Emotionen und Affekte sind sowohl sozial konstruiert als auch sozial strukturierend und deshalb in zweifacher Weise als intersubjektiv zu bezeichnen. Die Entfaltungschancen der Gefühle variieren in dem Zusammenspiel mit kulturspezifischen Eigenarten, dem Entwicklungsniveau einer Gesellschaft sowie epochalen Einflüssen. So prägt die Kultur die auslösenden Reize, die Art und Weise des Reaktionsrepertoires, das Anschlussverhalten von Emotionen und Gefühlen, die Ausdrucksweise dieser und wird zum konstitutiven Bestandteil bestimmter Gefühlsklassen. Inwieweit Gefühle sozial strukturierend sind, zeigt sich in der kommunikativen Praxis sowie in ihren Ergebnissen. Sie sind „Richtschnur“ für die Aushandlung praktischer Mittel und werden durch den Bezug zur subjektiven Welt im Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit zur Ressource in Diskursen. Damit prägen sie nicht nur die Art und Weise der Verständigung, sondern auch den daraus entstehenden Konsens. Schließlich sind Gefühle Teil der Rationalisierung und können zu rationalem Handeln führen, dessen Beurteilung in den Dimensionen der Wahrhaftigkeit bzw. der Richtigkeit erfolgt.

In nachfolgender Tabelle sind nochmals die wesentlichen Strukturmerkmale und entsprechende Kernaussagen aus den Werken Habermas und Damasio zusammengefasst:

Strukturmerkmale	Habermas
<i>Wahrnehmung</i>	„Gefühle und Stimmungen perzipieren Gegenstände im Lichte unserer Bedürfnisse.“ (Habermas 1984, S. 318)
<i>gerichtet</i>	„Zu den Intentionen des Handelnden gehören in einem weiteren Sinne auch seine [...] Gefühle: Liebe, Haß, Wut und Scham; Abscheu, Sehnsucht, usw. Diesen Intentionen ist nämlich gemeinsam, dass sie sich, wenigleich in verschiedener Weise, auf Objekte oder Sachverhalte beziehen.“ (Habermas 1984, S. 311f.)
<i>physiologisch</i>	„Nicht die Tatsache, dass alle Operationen des menschlichen Geistes durchgängig von organischen Substraten abhängig sind, ist strittig. Die Kontroverse geht vielmehr um die richtige Art der Naturalisierung des Geistes.“ (Habermas 2005b, S. 7)
<i>subjektiv: phänomenal</i>	„Und damit sich die Person mit ihrem Leib eins fühlen kann, scheint er als naturwüchsig erfahren werden zu müssen – als die Fortsetzung des organischen, sich selbst regenerierenden Lebens, aus dem heraus die Person geboren worden ist.“ (Habermas 2005a, S. 101)
<i>subjektiv: Ich-Entwicklung</i>	„Ich betrachte die Affekt- und Motivationsbildung als Bestandteil der Ich-Entwicklung, während die Ich-Entwicklung selbst zur kognitiven, sprachlichen und interaktiven Entwicklung komplementär verläuft.“ (Habermas 1984b, S. 193)
<i>kognitiv</i>	„Von anderen Gefühlen und Bewertungen unterscheiden sie sich nämlich dadurch, dass sie mit rational einklagbaren Verpflichtungen verweben sind. Wir verstehen diese Äußerungen eben nicht als Ausdruck bloß subjektiver Empfindungen und Präferenzen.“ (Habermas 1997, S. 12f.)
<i>evaluativ</i>	„Gefühle und Stimmungen bewerten Situationen und eröffnen Perspektiven auf mögliche Handlungsziele.“ (Habermas 1984, S. 318)
<i>intersubjektiv: sozial konstruiert</i>	„Schließlich ist die Alltagserfahrung keine Privatsache; sie ist Teil einer intersubjektiv geteilten Welt, in der ich jeweils mit anderen Subjekten zusammenlebe, spreche und handle. Die intersubjektiv vergemeinschaftete Erfahrung drückt sich in symbolischen Systemen, vor allem der natürlichen Sprache aus, in der das akkumulierte Wissen als kulturelle Überlieferung dem einzelnen Subjekt vorgegeben ist.“ (Habermas 1984, S. 36)
<i>intersubjektiv: sozial strukturierend</i>	„Auf den ersten Blick scheint sich freilich der Umstand, dass Gefühle für moralische Auseinandersetzungen eine konstitutive Rolle spielen, mit einer kognitivistischen Position schlecht zu vertragen. [...] Auf der einen Seite drücken sie ein rational motiviertes „Ja“ oder „Nein“ zu Aussagen aus, die – in einem irgendwie wahrheitsanalogen Sinne – richtig oder falsch sein können. Auf der anderen Seite haben sie gleichzeitig die Form von Gefühlsreaktionen gegenüber einem als richtig oder falsch bewerteten Verhalten.“ (Habermas 1999, S. 277)
<i>rational</i>	„Rational nennen wir sogar denjenigen der einen Wunsch, ein Gefühl oder eine Stimmung aufrichtig äußert, ein Geheimnis preisgibt, eine Tat einsehen usw. und der dann einem Kritiker über das derart enthüllte Erlebnis Gewissheit verschaffen kann, indem er daraus praktische Konsequenzen zieht und sich in der Folge konsistent verhält.“ (Habermas 1982a, S. 35)
<i>handlungsmotivierend</i>	„Meinungen und Absichten, Wünsche und Neigungen, Gefühle und Stimmungen <i>haben motivierende Kraft</i> .“ (Habermas 1984, S. 311)
<i>handlungskoordiniierend</i>	„Moralische Einstellungen und Gefühle, über die sich Interaktionskonflikte im Alltag regulieren, sind [...] intern mit Gründen und diskursiven Auseinandersetzungen verknüpft. [...] Das erklärt [...] die unmittelbare soziale Wirksamkeit moralischer Urteile ...“ (Habermas 1999, S. 314)

Strukturmerkmale	Damasio
<i>Wahrnehmung</i>	„Feeling, in the pure and narrow sense of the word, was the idea of the body being in a certain way. In this definition you can substitute idea for “thought” or “perception”. (Damasio 2003a, S. 85)
<i>gerichtet</i>	“The appearance of an emotion depends on a complicated chain of events. [...] The chain begins with the appearance of the emotionally competent stimulus. The stimulus, a certain object or situation actually present or recalled from memory, comes to mind.” (Damasio 2003a, S. 57)
<i>physiologisch</i>	„Schließlich müssen wir uns klarmachen, dass Gefühle und Empfindungen nichts von ihrem wunderbaren oder schrecklichen Charakter verlieren, [...] wenn wir sie als konkret, kognitiv und neuronal definieren.“ (Damasio 2005a, S. 225–226)
<i>subjektiv: phänomenal</i>	„We know that we have an emotion when the sense of a feeling self is created in our minds. [...] But we only know that we feel an emotion when we sense that emotion is sensed as happening in our organism.” (Damasio 1999, S. 279)
<i>subjektiv: Ich-Entwicklung</i>	“Extended consciousness [...] provides the organism with an elaborated sense of self – an identity and a person.” (Damasio 1999, S. 16) – “The apparent self emerges as the feeling of a feeling.” (Damasio 1999, S. 31)
<i>kognitiv</i>	„This is because associative learning has linked emotions with thoughts in a rich two-way network. Certain thoughts evoke certain emotions and vice versa. Cognitive and emotional levels of processing are continuously linked in this manner.” (Damasio 2003a, S. 71)
<i>evaluative</i>	“In those circumstances the apparatus of emotions naturally evaluates, and the apparatus of the conscious mind thinkingly coevaluates.” (Damasio 2003a, S. 54a)
<i>Intersubjektiv: sozial konstruiert</i>	“First, they [meaning culture and development] shape what constitutes an adequate inducer of a given emotion; second, they shape some aspects of the expression of emotion; and third, they shape the cognition and behaviour which follows the deployment of an emotion.”(Damasio 1999, S. 57)
<i>intersubjektiv: sozial strukturierend</i>	“From this perspective, I believe feelings remain essential to maintaining those goals the cultural group considers inviolable and worthy of perfecting. Feelings also are a necessary guide to the invention a negotiation of ways and means that somehow, will not clash with basic life regulation and distort the invention behind the goal. Feelings remain as important today as when humans first discovered that killing other humans was a questionable act.” (Damasio 2003a, S. 168)
<i>Rational</i>	“In this context the term rational does not denote explicit logical reasoning but rather an association with action or outcomes that are beneficial to the organism exhibiting emotions.” (Damasio 2003a, S. 150)
<i>handlungsmotivierend</i>	“In absence of the feelings of such emotions, humans would not have engaged in a negotiation aimed at finding solutions for problems faced by the group, e.g. identification and sharing food resources, defence against threats or disputes among its members.” (Damasio 2003a, S. 157)
<i>Handlungskordinierend</i>	„...our research team and others have shown that when previously normal individuals sustain damage to brain regions necessary for the development of certain classes of emotions and feelings, their ability to govern their lives in society is extremely disturbed.” (Damasio 2003a, S. 140)

Dem doppelten Aspekte der Gefühle als soziologische Kategorie kann damit Rechnung getragen werden. Durch die Analyse des soziologischen Theoriegebäudes Habermas und in Abgrenzung zu der neurowissenschaftlichen Gefühlstheorie Damasio ist es gelungen, Gefühle und Emotionen in ihrer Heterogenität als natürliche, subjektive und soziale Phänomene zu beschreiben und gleichsam ihre Bedeutung für das Verstehen von sozialen Handlungen und sozialen Strukturen aufzuzeigen. Damit ist ein erster Schritt zur Überwindung der eingespielten Dichotomie von Gefühlen als entweder Natur oder Kultur gemacht und die Chance eröffnet, diese als kultivierte Natur oder naturbedingte Kultur zu verstehen. Die skizzierten Charakteristika können als Grundlage für eine modulare Definition von Gefühlen als soziologische Kategorie verstanden werden. Sie markieren den Beginn eines umfassenden Katalogs, der durch die Rezeption von Theorien zu Gefühlen erweitert werden sollte, um dann jene Merkmale zu bündeln, die für eine Beschreibung der Gefühle in ihrer Komplexität zwischen Neurobiologie und Sozialethik essentiell sind.

Damit schließt sich der Kreis und der Bezug zu dem Titel dieser Analyse, der in Anlehnung an die jüngste philosophische Aufsatzsammlung Habermas entstand, wird ersichtlich. Er wirft Licht auf den beschrittenen Weg der Gegenüberstellung zweier Positionen, die auf unterschiedlichen Bedeutungsebenen operieren. Gleichsam werden die Gemeinsamkeiten einer objektiven Beschreibung und normativen Deutung eingefangen. „Zwischen Neurobiologie und Sozialethik“ verweist darüber hinaus auf die besondere Ambivalenz der Gefühle als biologische Disposition sowie als soziales Phänomen und reicht damit von den neurologischen Grundlagen bis zum Einfluss der Gefühle auf die Entwicklung der Pflichten des Menschen gegenüber der Gesellschaft und dem Gemeinschaftsleben. Schließlich verweist der Titel auf die Notwendigkeit Grenzphänomene in ihrer Ganzheit zu beschreiben, da nur so Aussagen über die Wechselwirkungen mit dem jeweiligen Untersuchungsfeld getroffen werden können.

Literaturverzeichnis

- Alexander, Jeffrey (1988): Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today, in: Alexander, Jeffrey (Hrsg.): Durkheimian sociology: cultural studies, Cambridge, S. 1–22
- Ahlert, Dieter/Kenning, Peter (2006): Neuroökonomik, in: Zeitschrift für Management, Heft 1, S. 24–47, Januar 2006
- Bach, Maurizio (2003): Vilfredo Pareto, in: Kaesler, Dirk (Hrsg.): Klassiker der Soziologie 1 – Von Auguste Comte bis Norbert Elias, 4. Auflage, München
- Baeker, Dirk (2004): Einleitung: Wozu Gefühle?, in: Soziale Systeme – Zeitschrift für Soziologische Theorie, Jahrgang 10, Heft 1, S. 5–20
- Balog, Andreas (2001): Neue Entwicklungen in der soziologischen Theorie, Stuttgart
- Barbalet, Jack M (1996): Social Emotions: Confidence, Trust and Loyalty, in: International Journal of Sociology and Social Policy, 16 (8/9) S. 75–96
- Barbalet, Jack M (2001): Emotion, Social Theory and Social Structure – A Macrosociological Approach, Cambridge
- Barbalet, Jack M. (2002): Emotions and Sociology, Oxford
- Beckermann, Ansgar (2006): Neuronale Determiniertheit und Freiheit, in: Köchy, Kristian und Stederoth, Dirk (Hrsg.): Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem, Freiburg/München
- Beer, Ralph (1999): Zwischen Aufklärung und Optimismus – Vernunftbegriff und Gesellschaftstheorie bei Jürgen Habermas, Wiesbaden
- Bennett, M.R./Hacker, P.M.S.r (2003): Philosophical Foundations of Neuroscience, Oxford
- Berger, Johannes (2002): Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie, in: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hrsg.): Kommunikatives Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, 3. Auflage, S. 255–277, Frankfurt am Main

- Blanke, Thomas (2000): Theorie und Praxis. Der Philosoph im Handgemeine. In: Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.): Das Interesse der Vernunft – Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“, Frankfurt am Main, S.486–521
- Brammer, Robert (2002): „Neue Welträtsel: Was ist Bewusstsein?“ Beitrag in Radio Deutschlandfunk vom 13.04.2002
- Bonacker, Thorsten (1997): Kommunikation zwischen Konsens und Konflikt, BIS-Verlag, Oldenburg
- Bonacker, Thorsten (2002): Die Rekonstruktion der soziologischen Vernunft. Zur Rezeption soziologischer Klassiker in der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas, in: Der Soziologische Blick, Institut für Soziologie und Sozialforschung der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg (Hrsg.),S. 207–228, Opladen
- Collins, Randall (1975): Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science, New York
- Damasio, Antonio R (1989): Time-locked multiregional retroactivation: A systems-level proposal for the neural substrates of recall and recognition. In: Cognition, Ausgabe 33, S. 25–62
- Damasio, Antonio R (1998): The somatic marker hypothesis and the possible functions of the prefrontal cortex. In: A. Roberts/T. Robbins/L. Weiskrantz (Hrsg.): The prefrontal cortex: Executive and cognitive function, S. 36–50, Oxford
- Damasio, Antonio R (1999): The feeling of what happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness, New York
- Damasio, Antonio R (2001): Fundamental Feelings, in: Nature 413/781
- Damasio, Antonio R (2003a): Looking for Spinoza, New York
- Damasio, Antonio R (2003b): Der Spinoza Effekt, München
- Damasio, Antonio R (2003c): Mental self: The person within, in: Nature 423, S. 227
- Damasio, Antonio R.(2005a): Descartes' Irrtum – Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, 2. Auflage, München
- Damasio, Antonio R (2005b): The Neurobiological Grounding of Human Values, in: Changeux, J.P./Damasio, A.R./Singer, W./Christen, Y. (Hrsg.): Neurobiology of Human Values, Heidelberg, S. 47–56

- Damasio, Antonio R./Van Hoesen, G.W (1983): Emotional disturbances associated with focal lesions of limbic frontal lobe, in: K.M. Heilman & P. Satz (Hrsg.): *Neuropsychology of human emotion*, New York, S. 85–100
- Damasio, Antonio R./H. Damasco/ T. Grabowski/ R. Frank/ A. M. Galaburda (1994): The return of Phineas Gage: The skull of a famous patient yields clues about the brain, in: *Science*, Ausgabe 264, S. 1102–1105
- Damasio, Antonio R. (et al.) (1997): Deciding advantageously before knowing the advantageous strategy, in: *Science* 275, S. 1293–1294
- Damasio, Antonio R. (et al) (1999): Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex in: *Nature Neuroscience* 2, S. 1032-1037
- Damasio, Antonio R (et al.) (2000): Subcortical and cortical brain activity during the feeling of self-generated emotions, in: *Nature Neuroscience*, Ausgabe 3, S. 1049–1056
- Damasio, Hanna (2005): Disorders of Social Conduct Following Damage to Prefrontal Cortices, in: Changeux, J.P./Damasio, A.R./Singer, W./Christen, Y. (Hrsg.): *Neurobiology of Human Values*, Heidelberg, S. 37–36
- Detel, Wolfgang (2000): System und Lebenswelt bei Habermas, in: Müller-Doohm, Stefan: *Das Interesse der Vernunft – Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“*, Frankfurt am Main, S. 175–200
- DGS-Nachrichten (2006): Die Natur der Gesellschaft – 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel, 9.-13.10.2006 in: *Soziologie*, Jahrgang 35, Heft 1, S. 70–79
- Dörner, Dietrich (2004): Man muss wissen, wonach man sucht, in: *Gehirn und Geist*, Nummer 7, S. 36–38
- Dunkel, Wolfgang (1988): Wenn Gefühle zum Arbeitsgegenstand werden, in: *Soziale Welt* 39, 1, S. 66–85.
- Durkheim, Emile (1973): *Der Selbstmord*, 1. Auflage, Neuwied/Berlin.
- Dux, Günter (2002): Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitär und herrschaftlich organisierten Gesellschaften, in: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hrsg.): *Kom-*

- unikatives Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, 3. Auflage, Frankfurt am Main, S. 110–143
- Emrich, Hinderk (2004): Neurokognitive und psychologische Aspekte einer Gefühlstheorie sozialer Bindungen, in: *Soziale Systeme – Zeitschrift für Soziologische Theorie*, Jahrgang 10, Heft 1, S.73–88
- Elias, Norbert (1979): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt am Main
- Elias, Norbert (1987): *On Human Beings and Their Emotions: A Process-Sociological Essay* in: *Theory, Culture & Society* 4 (2/3), S. 339–361
- Esser, Hartmut (2006): *Affektuelles Handeln: Emotionen und das Modell der Frame Selektion*, in: Schützeichel, Rainer (Hrsg.): *Emotionen und Sozialtheorie*, Frankfurt am Main
- Flam Helena (1990a): *Emotional „Man“: I The Emotional „Man“ and the Problem of Collective Action*, in: *International Sociology* 5, 1, S. 39–56
- Flam Helena (1990b): *Emotional „Man“: II Corporate Acotrs as Emotion-motivated Emotion Managers*, in: *International Sociology* 5, 2, S. 225 –234
- Flam, Helena (1998): *Mosaic of Fear: Poland and East Germany before 1989*, Boulder
- Flam, Helena (1999): *Soziologie der Emotionen heute*, in: Klein, Ansgar/Nullmeier, Frank (Hrsg.): *Masse – Macht – Emotionen: zu einer politischen Soziologie der Emotionen*, Opladen/Wiesbaden S. 179–199
- Flam, Helena (2002): *Soziologie der Emotionen: Eine Einführung*, Konstanz
- Flam, Helena (2006): *„From Emotional „Man“ With Love“*, in: Schützeichel, Rainer (Hrsg.): *Emotionen und Sozialtheorie*, Frankfurt am Main/New York, S. 195–222
- Finemann, Stephen (Hrsg) (1993): *Emotion in Organizations*, London
- Finemann, Stephen (1996): *Emotion and Organizing*, in: Clegg, Stewart R./Hardy, Cynthia/Nord, Walter R. (Hrsg.): *Handbook of Organization Studies*, London, S. 543–564
- Frank, Manfred (1988): *Die Grenzen der Verständigung – Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt am Main
- Füllsack, Manfred (1998): *Geltungsansprüche und Beobachtungen zweiter Ordnung. Wie nahe kommen sich Diskurs- und Systemtheorie?*, in: So-

- ziale Systeme. *Zeitschrift für Soziologische Theorie* 1, Ausgabe 4, S. 185–198
- Gerhards, Jürgen (1986a): Georg Simmel's Contribution to a Theory of Emotions, in *Social Science Information* 25, 4, S. 901–924
- Gerhards, Jürgen (1988a): Emil Durkheim: Die Seele als soziales Phänomen, in: Gerd Jüttemann (Hrsg.), *Wegbereiter einer historischen Psychologie*, München
- Gerhards, Jürgen (1988b): Die sozialen Bedingungen der Entstehung von Emotionen – Eine Modellskizze, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jahrgang 12, Heft 3, S. 187–202
- Gerhards, Jürgen (1988c): Emotionsarbeit – Zur Kommerzialisierung von Gefühlen, in: *Soziale Welt*, Nr. 31, S. 47–65
- Gerhards, Jürgen (1988d): Affektuelles Handeln. Der Stellenwert von Emotionen in der Soziologie Max Webers, in: Johannes Weiß (Hrsg.), *Max Weber heute. Erträge aus der Forschung*, Frankfurt
- Gerhards Jürgen (1998): *Soziologie der Emotionen – Fragestellungen, Systematik und Perspektiven*, München
- Geyer, Christian (2004a): Hirnforschung und Willensfreiheit – Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt am Main
- Geyer, Christian (2004b): Hirn als Paralleluniversum. Wolf Singer und Gerhard Roth verteidigen ihre Neurothesen; in: ders. (Hrsg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit – Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main, S. 86–91
- Grolle, Johann/Lakotta, Beate (2003): Auch Schnecken haben Emotionen in: *Der SPIEGEL*, Ausgabe 49/2003
- Goffmann, Erving (1959): *The presentation of self in every day life*, New York
- Goffman, Erving (1986): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt am Main
- Görtzen, René (2000): Habermas: Bi(bli)ographische Bausteine. Eine Auswahl, in: Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.): *Das Interesse der Vernunft – Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“*, Frankfurt am Main

- Habermas, Jürgen (1973a): Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1973b): Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1976): Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1982a): Theorie des Kommunikativen Handelns, Band 1, 2. Auflage, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1982b): Theorie des Kommunikativen Handelns, Band 2, 2. Auflage, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1983): Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1984): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1985): Dialektik der Rationalisierung – Ein Interview, in: ders.: Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt am Main, S. 167–208
- Habermas, Jürgen (1988a): Motive nachmetaphysischen Denkens, in: ders. Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main, S. 35–60
- Habermas, Jürgen (1988b): Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main, S. 187–241
- Habermas, Jürgen (1991a): Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1991b): Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: ders.: Texte und Kontexte, Frankfurt am Main, S. 127–155
- Habermas, Jürgen (1992): Deliberative Politik, in: Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main, S. 349–383
- Habermas, Jürgen (1997): Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1998): Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie, in: Die postnationale Konstellation, Frankfurt am Main, S. 91–169

- Habermas, Jürgen (1999): Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2000): Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse, in: Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.): Das Interesse der Vernunft – Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“, Frankfurt am Main, S. 12-20
- Habermas, Jürgen (2001a): Glauben und Wissen, Suhrkamp Verlag, Sonderdruck, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2001b): Kommunikatives Handeln und detrans-zendentalisierte Vernunft, Stuttgart
- Habermas, Jürgen (2002): Entgegnungen, in: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hrsg): Kommunikatives Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, 3. Auflage, S. 327–405, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2004a): Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven. Öffentliche Rede bei der Entgegennahme des Kyoto-Preises am 11. November 2004, veröffentlicht in: Neue Züricher Zeitung vom 11./12. Dezember 2004
- Habermas, Jürgen (2004b): Freiheit und Determinismus. Akademischer Vortrag bei der Entgegennahme des Kyoto-Preises am 12. November 2004, veröffentlicht in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 6, S. 871–890
- Habermas, Jürgen (2005a): Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2005b): Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt am Main
- Habermas Jürgen (2006): Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft. Probleme der Willensfreiheit – Rede im Rahmen der Verleihung des Holbergpreises
- Habermas, Jürgen/Döbert, Rainer/Gertrud Nummer-Winkler (Hrsg.) (1980): Die Entwicklung des Ichs, 2. Auflage, Königstein/ Ts.
- Hackenbroch, Veronika (2003): Blind für Wut und Freude, in: Der SPIEGEL, Ausgabe 49/2003

- Hacking, Ian (2004): Minding the brain, in: The New York Review of Books, Volume 51, Nummer 11, June 24
- Hartmann, Martin (2005): Gefühle – wie die Wissenschaften sie erklären, Campus Einführungen, Frankfurt/New York
- Helmrich, Herbert (2004): Wir können auch anders: Kritik der Libet-Experimente in: Geyer, Christian (Hrsg.) Hirnforschung und Willensfreiheit – Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt am Main, S. 92–97
- Hettlage, Robert (2003): Erving Goffmann in: Kaesler, Dirk (Hrsg.): Klassiker der Soziologie II – Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu, München, S. 188–205
- Hillmann, Karl-Heinz (1994): Wörterbuch der Soziologie, 4. überarbeitete und ergänzte Auflage, Stuttgart
- Hochschild, Arlie (1989): Das gekaufte Herz, Frankfurt am Main/New York
- Hochschild, Arlie (1990): Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research, in: Theodore D. Kemper (Hrsg.): Research Agendas in the Sociology of Emotions, Albany, S. 117–142
- Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main
- Honneth, Axel (2003): Jürgen Habermas, in: Kaesler, Dirk (Hrsg.): Klassiker der Soziologie, Band I, 4. Auflage, C.H. Beck, München
- Horster, Detlef (1991): Jürgen Habermas, Sammlung Metzler, Band 266, Stuttgart
- Horster, Detlef (1999): Jürgen Habermas – zur Einführung, Hamburg
- Huber, Martin (2004): Die Stimme der Neuronen, in: Radio Deutschlandfunk vom 10.10. 2004
- Jäger, Wieland/Baltes-Schmitt, Marion (2003): Jürgen Habermas – Einführung in die Theorie der Gesellschaft, 1. Auflage, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2004): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Vorlesung IX und X, Frankfurt am Main, S. 284–350
- Kast, Bas (2006): Ich fühle, also bin ich, in: Die Zeit-Wissen, Ausgabe 2, Hamburg

- Klein, Ansgar/Nullmeier, Frank (1999): Masse – Macht – Emotionen: zu einer politischen Soziologie der Emotionen, Opladen/Wiesbaden
- Ki-Su, Hong (1995): Zur Dialektik von Tradition und Vernunft, in: Theorie und Praxis, Würzburg.
- Kissler, Alexander (2006): Weicher Naturalismus – Habermas und die Willensfreiheit, in: Süddeutsche Zeitung vom 19.01.2006
- Kneer, Georg (1996): Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung, Opladen
- Kochinka, Alexander (2004): Emotionstheorien – Begriffliche Arbeit am Gefühl, Bielefeld
- Korte, Hermann (2003): Norbert Elias in: Kaesler, Dirk (Hrsg.): Klassiker der Soziologie I – Von August Comte bis Norbert Elias, München, S. 315-333
- Köchy, Kristian/Stederoth, Dirk (2006): Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem, Freiburg/ München
- Krüger, Hans-Peter (2004): Die neurobiologische Naturalisierung reflexiver Innerlichkeit, in: Geyer, Christian (Hrsg.) Hirnforschung und Willensfreiheit – Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt am Main, S. 183–193
- Lenzen, Manuela (2004): Der Emotionator: Gefühle entstehen aus Momentaufnahmen, die das Gehirn vom Zustand des Körpers anfertigt – meint der Neurologe Antonio R. Damasio, in: Gehirn & Geist, Ausgabe 2, S. 20–23
- Libet, Benjamin (2004): Haben wir einen freien Willen, in: Geyer, Christian (Hrsg.) Hirnforschung und Willensfreiheit – Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt am Main, S. 268–291
- Libet, Benjamin (2005): Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert, Frankfurt am Main
- Link, Thomas (1992): Mensch und Natur – Zum Begriff der Natur in den sozialwissenschaftlichen Theorien der Gegenwart, Köln.
- Linkenbach, Antje (1986): Opake Gestalten des Denkens – Jürgen Habermas und die Rationalität fremder Lebensformen, Wilhelm Fink Verlag, München

- Loevinger, Jane (1980): Zur Bedeutung und Messung von Ich-Entwicklung, in: Habermas, Jürgen, u. a. (Hrsg.): Entwicklung des Ichs, 2. Auflage, Königstein/Ts.
- Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main
- Mayer, Helmut (2006): Die Freiheit, die wir messen – Neues aus der Diskussion zwischen Philosophen und Hirnforschern, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 13.3.2006
- Mayer, Verena (2006): „Gefühl“ in: Kolmer, Petra/Wildfeuer, Armin G.: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München/Freiburg, Skript (Buch erscheint Ende 2006)
- Mills, C. Wright (1956): White Collar: the American Middle Classes, New York
- Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.) (2000): Das Interesse der Vernunft – Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“, Frankfurt am Main
- Müller-Doohm, Stefan (2005): Theodor W. Adorno and Jürgen Habermas – Two ways of being a public intellectual – Sociological Observations Concerning the Transformation of a Social Figure of Modernity, in: European Journal of Social Theory 8 (3), S. 269–280
- Neckel, Sighard (1991): Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit, Frankfurt am Main/New York
- Neckel, Sighard (1993): Achtungsverlust und Scham. Die soziale Gestalt eines existentiellen Gefühls, in: Fink, Hinrich/Lohmann, Georg (Hrsg.): Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main, S. 244 – 265
- Neckel, Sighard (1999): Blanker Neid, blinde Wut? Sozialstruktur und kollektive Gefühle in: Leviathan 27 (2), S. 145–165
- Neckel, Sighard (2004): Erfolg, in: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hrsg.): Glosaar der Gegenwart, Frankfurt am Main, S. 63–70
- Neckel, Sighard (2006): Kultursoziologie der Gefühle, in: Schützeichel, Rainer (Hrsg.): Emotionen und Sozialtheorie – Disziplinäre Ansätze, Frankfurt am Main/New York S. 124–140

- Neddelmann, Brigitte (2003): Georg Simmel, in: Kaesler, Dirk (Hrsg.): *Klassiker der Soziologie 1 – Von Auguste Comte bis Norbert Elias*, 4. Auflage, München
- Prinz, Jesse J. (2004): *Gut Reactions – A Perceptual Theory of Emotion*, *Philosophy of Mind series*, New York
- Reetsma, Jan Phillip (2006): Das Scheinproblem “Willensfreiheit” – Ein Plädoyer über das Ende einer überflüssigen Debatte, in: *Merkur* Nr. 683, März 2006
- Reese-Schäfer, Walter (1991): Jürgen Habermas, Reihe *Campus Einführungen*, New York/Frankfurt am Main
- Richter, Ewald (2005): *Wohin führt und die moderne Hirnforschung? – Ein Beitrag aus phänomenologischer und erkenntniskritischer Sicht*, Berlin
- Roberts, Robert (1988): What is an Emotion – A Sketch, in: *The Philosophical Review* XCVII, S. 183–209
- Roth, Gerhard (1997): *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt am Main
- Roth, Gerhard (2002): *Hirnforschung als Brücke zwischen Natur- und Geisteswissenschaften vom 16.11.2002*
- Roth, Gerhard (2003a): *Fühlen, Denken, Handeln*, Frankfurt am Main
- Roth, Gerhard (2003b): *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt am Main
- Roth, Gerhard (2004a): *Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Ausgabe 52 /2, Berlin, S.223–234
- Roth, Gerhard (2004b): *Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*. Frankfurt am Main
- Roth, Gerhard (et. al) (2004): *Das Manifest – Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung* in: *Gehirn und Geist*, Nummer 6
- Scheff, Thomas J. (1994): *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism and War*, Boulder
- Schimank, Uwe (1999): Was ist Soziologie?, in: *Soziologie – Mitteilungsblatt der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Ausgabe 2, S. 9–22

- Schnabel, Anette (2006): Sind Emotionen rational?, in: Schützeichel, Rainer (Hrsg.): Emotionen und Sozialtheorie, Frankfurt am Main
- Schnabl, Ulrich (2000): Die Frage, die nie gestellt wurde – Antonio Damasio erklärt, wie aus Gefühlen Bewusstsein entsteht, in: Die Zeit, 43/2000
- Schneider, Wolfgang Ludwig (2002): Grundlagen der Soziologischen Theorie, 1. Auflage, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden
- Schockenhoff, Eberhard (2004): Wir Phantomwesen. Über zerebrale Kategorienfehler, in: Geyer, Christian (Hrsg.) Hirnforschung und Willensfreiheit – Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt am Main, S. 166–170
- Schützeichel, Rainer (Hrsg.) (2006): Emotionen und Sozialtheorie, Frankfurt am Main
- Schulte v. Drach, Markus C. (2006): Der Freie Wille ist nur ein gutes Gefühl Interview mit Wolf Singer, in: süddeutsche.de (www.sueddeutsche.de/wissen/113/74039/article.html) vom 25.04.2006
- Seel, Martin (2002): Die zwei Bedeutungen „kommunikativer“ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft, in: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hrsg.): Kommunikatives Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, 3. Auflage, Frankfurt am Main, S. 53–72
- Simmel, Georg (1983a): Zur Psychologie der Scham, in: Dahme, Heinz-Jürgen/Rammstedt, Ottheim (Hrsg.): Georg Simmel: Schriften zur Soziologie – Eine Auswahl, Frankfurt am Main, S. 140–150
- Simmel Georg (1983b): Dankbarkeit ein soziologischer Versuch, in: Dahme, Heinz-Jürgen/Rammstedt, Ottheim (Hrsg.): Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl, Frankfurt am Main, S. 210–218
- Simmel, Georg (1985): Fragmente über die Liebe in: ders: Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, Frankfurt am Main, S. 224 -282
- Simmel Georg (1992): Soziologie – Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt am Main
- Simmel, Georg (1999): Philosophie des Geldes, Frankfurt am Main

- Simon, Fritz B. (2004): Zur Systemtheorie der Emotionen; in: Soziale Systeme – Zeitschrift für Soziologische Theorie, Jahrgang 10, Heft 1, S.111–139
- Singer, Wolf (2002): Der Beobachter im Gehirn, Frankfurt am Main
- Singer, Wolf (2003): Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt am Main
- Singer, Wolf (2004): Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung – Zwei konfliktträchtige Erkenntnisquellen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Ausgabe 52 /2, Berlin, S.235–255
- Smith, Adam (1982): The Theory of Moral Sentiments, Oxford
- Solms, Mark (2006): Wo Psychoanalyse und Hirnforschung sich einig sind, in: Neue Züricher Zeitung vom 3.5.2006
- Spier, Fred (1998): Big History – Was die Geschichte im Innersten zusammenhält, Darmstadt
- Straubmann, Helmut (1995): Die Kommunikation von Gefühlen – Ein Beitrag zur Soziologie der Ästhetik auf der Grundlage von Talcott Parsons' Allgemeiner Theorie des Handelns, Berlin
- Tocqueville, Alexis de (2004): Über die Demokratie in Amerika, ausgewählt und herausgegeben von Mayer, J.P., Stuttgart
- The Psychotherapis (2002): Interdisciplinary thinking at its best – an introduction to some neuroscientists, in: The Psychotherapist – journal of UKCP, Frühjahr 2002
- Tritt, Karin (1992): Emotionen und ihre soziale Konstruktion: Vorarbeiten zu einem wissenssoziologischen, handlungstheoretischem Zugang, Frankfurt am Main
- Uehlecke, Jens (2006): Kein Gefühl nirgends, in: Die Zeit – Wissen, Ausgabe 2, Hamburg
- Vester, Heinz-Günter (1991): Emotionen, Gesellschaft und Kultur – Grundzüge einer soziologischen Theorie der Emotionen, Opladen
- Vester, Heinz-Günter (2006): Die soziale Organisation emotionaler Klimata, in: Schützeichel, Rainer (Hrsg.): Emotionen und Sozialtheorie – Disziplinäre Ansätze, Frankfurt am Main, S. 240–255
- Vonderach, Gerd (1990): Arbeitslosigkeit und Lebensgeschichte, Oldenburg (Manuskript)

- Vonderach, Gerd (1992): Vergegenwärtigung von Handeln und Widerfahrnissen in Geschichten. Philosophisch-anthropologische Ergänzungen zu einer verstehenden Soziologie und qualitativen Sozialforschung, in: ders./Siebers, Ruth/Barr, Ulrich: Arbeitslosigkeit und Lebensgeschichte, Opladen, S. 67–81
- Weber, Max (1988a): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Taschenbuchausgabe, 9. Auflage, Tübingen, S. 1–16
- Weber, Max (1988b): Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus in: ders. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Taschenbuchausgabe, 9. Auflage, Tübingen S. 17–206
- Weber, Max (1988c): Wirtschaftsethik der Weltreligionen – Hinduismus und Buddhismus in: ders. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, Taschenbuchausgabe, 9. Auflage, Tübingen, S. 134 – 250
- Weber Max (1925): Wirtschaft und Gesellschaft, zweite vermehrte Auflage, erschienen in zwei Halbbänden, Tübingen
- Weiß, Johannes (2002): Die „Bindungseffekte“ kommunikativen Handelns. Einige skeptische Bemerkungen, in: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hrsg.): Kommunikatives Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas’ „Theorie des kommunikativen Handelns“, 3. Auflage, Frankfurt am Main, S. 433–454
- Wiggershaus, Rolf (2004): Jürgen Habermas, Hamburg
- Wimmer, Manfred (2004): Gestörtes Gleichgewicht, symbolische Ordnung: Biologische und soziokulturelle Dimensionen der Interaktion von Emotion und Kognition, in: Soziale Systeme – Zeitschrift für soziologische Theorie, Jahrgang 10, Heft 1, S. 50–72
- Wingert, Lutz (2004): Gründe zählen, über einige Schwierigkeiten des Bio-naturalismus, in: Geyer, Christian (Hrsg.) Hirnforschung und Willensfreiheit – Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt am Main, S. 194 – 204
- Wygotski; Lew Semjonowitsch (1969): Denken und Sprechen, Stuttgart