

<p>Christian Nitz 2004 Universität Bielefeld</p>	<p>published: <i>Christian Nitz: Axiologie, Moralität, und Motivation. Ein Kommentar zu Ronald de Sousa</i>, in: Achim Stephan/Henrik Walter (Hgg.): <i>Moralität, Rationalität und die Emotionen (Bausteine zur Philosophie, Band 22). Interdisziplinäre Schriftenreihe Humboldt-Studienzentrum: Universität Ulm 2004</i>, 75–96.</p> <p>re-published: <i>e-Journal Philosophie der Psychologie 2005</i>.</p>
--	--

Axiologie, Motivation und Moral. Ein Kommentar zu Ronald de Sousa

Christian Nitz
cnitz@uni-bielefeld.de

Ich kann in diesem Kommentar nicht auf alle die Ideen und Überlegungen eingehen, die de Sousa in seinem Vortrag entwickelt hat. Stattdessen werde ich mich auf zwei Themen konzentrieren. Das erste Thema betrifft das Verhältnis zwischen Gefühlen, Motivation und Moralität. In einem ersten Anlauf lässt sich die entsprechende Frage so formulieren:

- Wie ist es möglich, dass Gefühle zugleich informieren und motivieren?

Hieraus ergibt sich insbesondere in moralisch relevanten Zusammenhängen ein drängendes Problem, wie wir im dritten Abschnitt sehen werden. Das zweite Thema nimmt Überlegungen auf, die de Sousa gegen Ende seines Vortrags vorgebracht hat. Die hier einschlägige Frage, die im vierten Abschnitt diskutiert werden soll, kann man so stellen:

- Wie kann Moral auf Gefühlen beruhen, wenn es Gefühle gibt, die offenkundig niederträchtig (*nasty*) sind?

Ich werde in beiden Fällen zunächst das Problem herausstellen und de Sousas Lösungsideen nachzeichnen. An diese Skizze werde ich jeweils einige Fragen anschließen. Zum Teil sind diese als genuine Fragen, also als Bitten um Erläuterung, zu verstehen. Zum Teil formulieren sie jedoch Einwände gegen bzw. kritische Bemerkungen zu der von de Sousa vertretenen Position. Genau betrachtet erweist sich diese nämlich, so werde ich argumentieren, weder als in allen ihren Aspekten klar noch als in allen ihren Ideen unproblematisch.

Bevor ich mit der Diskussion der angesprochenen Themen beginnen kann, bleibt mir etwas ganz anderes zu tun: Ich will die Grundzüge des theoretischen Gesamtbildes erläutern, vor dessen Hintergrund de Sousa argumentiert. Dazu werde ich im nächsten

Abschnitt fünf Ideen formulieren, die zusammen genommen den Kern der von de Sousa entwickelten Theorie der Gefühle umreißen. Auf diese Weise lässt sich natürlich nur die grobe Oberflächenstruktur dieser komplexen und vielschichtigen Konzeption erahnen. Ich denke aber, dass zumindest eine grobe Erörterung des theoretischen Hintergrunds unerlässlich ist, wenn unsere Diskussion nicht leer bleiben soll.

Der theoretische Hintergrund

Die fünf zu präsentierenden Ideen betreffen ganz unterschiedliche Aspekte des Theoriegebäudes von de Sousa. Die erste seiner Ideen mag recht banal erscheinen. Ich möchte sie so fassen:

- (i) Unser Potenzial für Gefühle ist (zumindest zu großen Teilen) von unserer biologischen Natur und unserer phylogenetischen Geschichte bestimmt.¹

Diese Idee ist keineswegs neu. Trotzdem sollte man sie hervorheben. Immerhin ist damit impliziert, dass jede Theorie der Gefühle letzten Endes durch eine Konzeption unterfüttert werden muss, in der die Begriffe der 'biologischen Funktion' und der 'natürlichen Selektion' explanatorisch zentral sind. Dazu bringt diese Idee die methodologische Maxime mit sich, man solle nach soziobiologischen Lösungen für Probleme suchen. Wie wir sehen werden, befolgt de Sousa diesen Ratschlag.

De Sousas zweite Idee ist heute kaum kontroverser als die gerade erwähnte. Sie betrifft das Verhältnis zwischen Gefühlen und Empfindungen. Im Einklang mit der Mehrheit der Emotionentheoretiker hält de Sousas Folgendes für richtig:

- (ii) Man kann Gefühle nicht mit Empfindungen gleichsetzen. Gefühle sind vielmehr komplexe kognitive Zustände, die unter anderem Empfindungen beinhalten.

Es ist offenkundig, dass Gefühle Empfindungen beinhalten. Aber der Zustand des *Habens eines Gefühls* ist um einiges komplexer als der Zustand des *Habens einer Empfindung*. Gefühle schließen Repräsentationen bestimmter Art ein; sie sind durch Gedanken beeinflussbar, und man kann sie als rational oder irrational klassifizieren.

Das führt uns zur dritten von de Sousas Ideen. Jede kognitivistische Theorie von Gefühlen muss erklären, welche kognitiven Aspekte für Gefühle zentral sind. Hier vertritt de Sousa eine bemerkenswerte Position, deren Kernstück die von ihm so genannte 'Axiologische Hypothese'² ist. Diese Hypothese lässt sich wie folgt auf den Punkt bringen:

- (iii) Gefühle sind axiologische Wahrnehmungen, d.h. sie sind Wahrnehmungen von Werten. Ein Gefühl mit Bezug auf ein bestimmtes Objekt zu haben heißt wahrzunehmen, dass dieses Objekt einen bestimmten Wert hat.

Aus der Axiologischen Hypothese ergeben sich einige Folgerungen. Auf der einen Seite sollte offenkundig sein, dass Gefühlen hier die definierenden Merkmale von Wahrneh-

¹ Vgl. de Sousa (1999b), 2.

² Vgl. de Sousa (1998), 8.

mungen zugesprochen werden.³ De Sousa hält entsprechend fest, dass Gefühle intentionale Objekte haben, dass Gefühle uns eine bestimmte Art von Wissen vermitteln,⁴ dass Gefühle korrekt oder inkorrekt sein können und dass Gefühle weitgehend passiv sind.⁵ Man kann sehr wohl der Ansicht sein, dass diese theoretisch abgeleiteten Merkmale gut mit unserer empirischen Evidenz zur Deckung zu bringen sind. Auf der anderen Seite wird mit der Axiologischen Hypothese die Individuation von Gefühlen an die Individuation von Werten gekoppelt – immerhin sollen Gefühle nichts anderes sein als Wahrnehmungen von 'axiologischen Tatsachen'⁶. Auf diese Weise lässt sich der Fülle verschiedener Gefühle Rechnung tragen. Immerhin gibt es vermutlich beliebig viele verschiedene Werte. Da Gefühle Wahrnehmungen von Werten sind, ist wenig verwunderlich, dass sich nahezu beliebig viele verschiedene Gefühle finden lassen. Auf den ersten Blick mag die Axiologische Hypothese ein wenig Unbehagen erzeugen. Immerhin scheint man sich mit ihr darauf festzulegen, dass Werte gleichsam ein fundamentaler Bestandteil der Natur sind. De Sousas vierte Idee soll diesem Missverständnis vorbeugen. Ich möchte sie wie folgt fassen:⁷

- (iv) Gefühle sind Wahrnehmungen von Tatsachen, die objektiv und trotzdem nicht-platonisch sind. D.h., diese Tatsachen existieren nicht gleichsam von sich aus. Axiologische Tatsachen bestehen vielmehr nur relativ zu uns.

Lassen Sie mich eine Analogie anführen, um die Sache deutlicher zu machen.⁸ Einer populären Ansicht zufolge sind Farben sekundäre Qualitäten. Demnach lässt sich keine Erklärung für die Eigenschaft *rot zu sein* geben, in der nicht auf einen Beobachter und Normalbedingungen Bezug genommen wird.⁹ Farben, verstanden als sekundäre Qualitäten, sind folglich kein fundamentaler Bestandteil der Natur. Farbwahrnehmungen enthüllen also nichts Fundamentales über unsere Welt. Trotzdem enthüllen sie etwas Objektives. De Sousa zufolge gilt genau dasselbe für Werte. Es lässt sich keine Erklärung für die Eigenschaft *einen bestimmten Wert zu besitzen* geben, in der nicht auf einen Beobachter und Normalbedingungen Bezug genommen wird.¹⁰ Wertwahrnehmungen enthüllen folglich nichts Fundamentales über unsere Welt; wir erfassen durch sie keine platonischen Tatsachen. Die Tatsachen, die sie enthüllen, sind trotzdem objektiv – auch wenn es sie nicht geben würde, wenn es keine sozialen Wesen gäbe.

Die fünfte und letzte Idee betrifft die Frage, wie wir Gefühle erlernen und wodurch Gefühlstypen festgelegt werden. De Sousa versucht, beide Fragen mit Hilfe seiner Konzep-

³ Eine hilfreiche Liste der typischen Merkmale von Wahrnehmungen bietet Searle (1983), Kapitel 2.

⁴ Vgl. de Sousa (1999), 8.

⁵ Vgl. de Sousa (2000), 5.

⁶ de Sousa (2000), 5.

⁷ Vgl. de Sousa (1999), 7f, de Sousa (2000), 5, de Sousa (2000), 8ff.

⁸ Vgl. de Sousa (1980), 133f, de Sousa (1987), 149-158.

⁹ Vgl. de Sousa (1980), 134f. – Eine sehr hilfreiche Darstellung dieser als 'dispositionale' bekannten Theorie der Farben finden sich in Johnston (1992).

¹⁰ Vgl. de Sousa (1980), 133.

tion des 'Schlüsselszenarios'¹¹ (*paradigm scenario*) zu beantworten. Er ist der folgenden Ansicht:

(v) Gefühle werden in Schlüsselszenarien sowohl bestimmt als auch erlernt.

Ein Schlüsselszenario ist eine spezifische dramatische Situation bzw. ein Episodentyp. Eine solche Szene wird bestimmt durch den *Gegenstand* des betreffenden Gefühlstyps, die *Rollen*, die verschiedene Akteure in ihr einnehmen, sowie die 'normalen' *Reaktionen* bzw. die hervorgerufenen Empfindungen.¹² Was hier als 'normal' gilt, wird für einige Gefühle direkt durch biologische Faktoren fixiert. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle sind die Standards für normale Reaktionen jedoch kulturabhängig.¹³

Schlüsselszenarien sollen dreierlei leisten. Sie sollen erstens erklären, wie Gefühle erlernt werden. Für erworbene Gefühle lässt sich grob folgendes festhalten:

- Das Gefühl *G* gehört zum Gefühlsrepertoire einer Person *P* nur dann, wenn in *Ps* Biografie ein Schlüsselszenario für *G* vorkommt.

Dabei müssen Schlüsselszenarien keineswegs komplexe kulturelle Konstellationen sein. Bei vielen dieser Szenarien wird es sich vielmehr um einfache kleine Dramen handeln, und die hervorgerufenen Reaktionen werden ausschließlich von biologischen Mechanismen gesteuert sein. Schlüsselszenarien legen zweitens die Standards für die *emotionale Angemessenheit* von Gefühlen fest. Etwas vage lässt sich dies so fassen:¹⁴

- Es ist für eine Person *P* genau dann angemessen, mit Bezug auf ein Objekt *o* das Gefühl *G* zu haben, wenn *o* dem ursprünglich in dem Schlüsselszenario für *G* relevanten Objekt hinreichend ähnlich ist.

Drittens schließlich legen Schlüsselszenarien Gefühlstypen fest. Ob es sich z.B. bei zwei Zuständen jeweils um Gefühle des Typs *Ablehnung* handelt, hängt von ihrer Beziehung zum Schlüsselszenario für diese Art von Gefühl ab. Es gilt:

- Die Gefühlsepisoden *g* und *g** gehören genau dann beide zum selben Gefühlstyp *G*, wenn für *g* und *g** die gleichen Standards der emotionalen Angemessenheit gelten.

Mit der skizzierten Unterscheidung von Gefühlstypen sind sehr unterschiedlichen Taxonomien von Gefühlen vereinbar. Immerhin beruhen Typen von Gefühlen, so wird angenommen, auf Ähnlichkeitsbeziehungen. Da man diese enger oder weiter fassen kann, ergeben sich gröbere bzw. feinere Klassifikationen.

Ich möchte noch zwei weitere Aspekte der Konzeption von Schlüsselszenarien deutlich machen. Zum einen ist zu bemerken, dass dieser Auffassung zufolge Unterschiede in sozialer oder biologischer Komplexität Unterschiede in der Komplexität von Gefühlen mit sich bringen. Kurz gesagt: Einfache Wesen haben einfache Gefühle. Nun erleben

¹¹ Vgl. de Sousa (1987), 181-184, de Sousa (1980), 142ff, de Sousa (2000), 10f, de Sousa (1999b), 3.

¹² Vgl. de Sousa (2001), 4f.

¹³ Vgl. de Sousa (1987), 181-184.

¹⁴ Vgl. de Sousa (1980), 133, 145.

Menschen die Schlüsselszenarien für die meisten ihrer Gefühle im frühesten Kindesalter. Auf diese Weise erwerben sie ein großes Spektrum einfacher Gefühle. Zu diesen einfachen Gefühlen kommen im Laufe ihres Lebens weitere Gefühle hinzu, die durch komplexere Schlüsselszenarien festgelegt werden. Der Schlüsselszenarien-Theorie gemäß ist die Rede davon, Sprache, Literatur und Kunst würden unser Gefühlsrepertoire erweitern, entsprechend wörtlich zu verstehen: Sprache, Literatur und Kunst erlauben uns, Gefühle zu erwerben, die anderenfalls für uns unerreichbar gewesen wären.¹⁵

Zum anderen ist festzuhalten, dass es der Schlüsselszenarien-Theorie zufolge noch zwei weitere Gründe für Unterschiede in den Gefühlsspektren von Personen gibt. In gewissem Rahmen hängt es nämlich von meiner Biografie ab, welche Gefühle ich erlernt habe. Gefühlsreaktionen werden sich folglich von Person zu Person unterscheiden. Wichtiger noch ist, dass es von der Gesellschaft, in der ich lebe, abhängt, welche Gefühle ich erwerben kann; immerhin bestimmen die gesellschaftlichen Umstände, mit welchen Schlüsselszenarien ich möglicherweise konfrontiert werde. Der Schlüsselszenarien-Theorie zufolge sollten wir folglich erwarten, dass Personen aus unterschiedlichen Gesellschaften mit Bezug auf ein und dasselbe Objekt sehr unterschiedliche emotionale Reaktionen zeigen. Dass passt wiederum gut zu unseren Erfahrungen.

Ich möchte diese Übersicht mit einer Anmerkung beschließen. Ich habe alle fünf Ideen ausgesprochen einfach formuliert. Tatsächlich sind sie alle weit komplexer. Die vorgestellte Konzeption entspricht folglich einigen Gefühlen besser als anderen; und sie muss schon ein wenig gedehnt werden, wenn man sie auf Grenzfälle von Gefühlen anwenden will. Dies gilt insbesondere für Lust und Schmerz, die de Sousa 'degenerierte oder Null-Ebenen-Gefühle'¹⁶ nennt. Zwar erfasst die skizzierte Theorie auch diese Gefühlszustände. Aber sie unterscheiden sich deutlich von allen anderen Gefühlstypen. Bildlich gesprochen sind Lust und Schmerz schwarz-weiß, während alle anderen Gefühle farbig daherkommen.

Gefühle und Motivation

Nachdem der Hintergrund ausgeleuchtet ist, kann ich mich dem ersten der zu behandelnden Themen zuwenden.¹⁷ Ich habe eingangs die einschlägige Frage so formuliert:

- Wie ist es möglich, dass Gefühle zugleich informieren und motivieren?

Vor dem Hintergrund der skizzierten Position können wir dies jetzt genauer in den Blick nehmen. Der axiologischen Konzeption nach sind Gefühle nichts anderes als Wahrnehmungen quasi-objektiver Werte. So wie wir eine geeignete Erziehung genossen haben und ein geeignetes Repertoire an Gefühlen vorweisen können, ermöglichen uns

¹⁵ Vgl. de Sousa (1980), 143, de Sousa (2001), 3f.

¹⁶ De Sousa (2000), 10.

¹⁷ Vgl. de Sousa (2001), 3f.

Gefühle intellektuelle Einsichten in Aspekte der Realität – sie vermitteln uns Wissen über die Welt. Es gilt also folgendes:

- Gefühle lassen uns die Dinge auf richtige Weise sehen und verstehen.

Damit ist die Rolle von Gefühlen jedoch keineswegs erschöpfend charakterisiert. Immerhin haben Gefühle eine beträchtliche motivationale Kraft. Sie bewegen uns dazu, bestimmte Handlungen zu vollziehen, wobei diese Handlungen gerade durch die Einsichten unserer axiologischen Wahrnehmung gelenkt werden. Die praktische Bedeutung von Gefühlen lässt sich wie folgt umreißen:

- Zu welchen Handlungen uns Gefühle bewegen, hängt von dem Wissen ab, das sie *qua* axiologische Wahrnehmungen erzeugen.

Nach Ansicht von de Sousa stoßen wir hier jedoch auf einen fundamentalen Konflikt. Ein Gefühlszustand lässt uns nur dann die Dinge richtig sehen und verstehen, wenn er hinreichend komplex und differenziert ist. Axiologische Wahrnehmung verlangt, in de Sousas Worten, ein 'farbiges Bild'¹⁸. Axiologische Perzepte unterscheiden sich folglich deutlich von Wünschen. Dagegen muss jeder emotionale Zustand, der uns zum Handeln motivieren kann, einem Wunsch hinreichend ähnlich sein, d.h. er muss uns klar in eine bestimmte Richtung bewegen und uns eine spezifische Handlung vollziehen lassen. Um im Bild zu bleiben: Motivationale Zustände müssen schwarz-weiß ausfallen.¹⁹

Wenn sie uns Wissen über die Welt vermitteln sollen, müssen Gefühlszustände ganz bestimmte Merkmale aufweisen. Wenn sie uns zu Handlungen motivieren sollen, müssen sie hingegen von gänzlich anderer Art sein. Das sich hieraus ergebende Problem will ich das 'Problem der axiologischen Motivation' nennen. Es lässt sich so auf den Punkt bringen:

- Wie kann ein emotionaler Zustand *sowohl* die Wahrnehmung einer axiologischen Tatsache sein und folglich 'eine Fülle spezifischer Bedeutungen tragen und um eine unüberschaubare Menge von Kontrasten angereichert'²⁰ sein *als auch* motivieren und damit so eindimensional sein wie ein Wunsch?²¹

Im Bereich der Moral ist dieser Widerstreit besonders unangenehm. Auf den ersten Blick scheint es nämlich so, als seien Gefühle im Sinne von axiologischen Wahrnehmungen das ideale Mittel, um das sogenannte 'moralische Problem'²² zu lösen: Dem Anspruch der axiologischen Konzeption nach sind Gefühle *sowohl* Wahrnehmungen objektiver Aspekte der moralischen Realität *als auch* direkt auf Handlungen bezogen.

¹⁸ De Sousa (2001), 1. Vgl. de Sousa (2001), 23.

¹⁹ Für das monochrome Bild vgl. de Sousa (2000), 1, de Sousa (2001), 20 und de Sousa (1999b), 1.

²⁰ De Sousa (2001), 1.

²¹ De Sousa fragt "Wie können wir ihren Einfluss (d.h. den der Emotionen) auf unser Wahlverhalten verstehen?" (de Sousa (1999b), 2), und formuliert dies mit Bezug auf Lernverhalten so: "Woher kommt die Anleitung und die motivierende Kraft für solche Anstrengungen?" (de Sousa (2000), 7).

²² Vgl. Smith (1994), Kapitel 1.

Damit sind sie *prima facie* das ideale Mittel, um intellektuelle Einsichten in das moralisch Richtige handlungswirksam werden zu lassen. Der gerade skizzierte genauere Blick auf die axiologische Theorie der Gefühle vermittelt nun im Gegenteil den Eindruck, dass als axiologische Wahrnehmungen aufgefasste Gefühle das Problem der moralischen Motivation gerade nicht lösen können, schließen der unterstellte epistemische Charakter und die angenommene motivationale Kraft sich doch gegenseitig aus. Prägnant formuliert: Wenn Gefühle Wahrnehmungen sind, dann können sie wohl keinen direkten Bezug auf Handlungen haben. Damit wären Gefühle letzten Endes moralisch unwirksam. Sie würden ebenso wenig als Quelle moralischer Motivation taugen wie beispielsweise Farbwahrnehmungen.

Ich muss zugeben, dass mir die genaue Struktur des Problems der axiologischen Motivation ein wenig rätselhaft ist. Dafür gibt es einen Grund: Es scheint mir ausgesprochen schwierig zu sein, präzise zu erläutern, was ein Gefühl 'farbig' bzw. 'schwarz-weiß' macht – und gerade diese Charakteristika sind es, aus denen sich laut de Sousa ein Konflikt ergibt. Um die an das Gegensatzpaar 'farbig' und 'schwarz-weiß' geknüpften Vorstellungen ein wenig zu klären und so das Problem der axiologischen Motivation schärfer in den Blick zu bekommen, will ich drei kritische Fragen formulieren. Diese sind keineswegs voneinander unabhängig. Aber sie betonen unterschiedliche Aspekte des Problems der axiologischen Motivation.

Mir scheinen die beiden genannten Charakteristika erstens nur dann in Konflikt miteinander zu stehen, wenn man voraussetzt, dass Gefühle *direkt motivational* sind – d.h. dass sie ohne vermittelnde Wünsche zu Handlungen führen.²³ Dies gilt plausiblerweise jedoch nur für Gefühle, die genau so einfach sind wie Lust oder Schmerz. Komplexere Gefühle hingegen scheinen nur durch vermittelnde Wünsche auf Handlungen bezogen zu sein, wobei wohl der Wunsch, im Einklang mit sozialen Normen zu handeln, besonders wichtig ist. Meine Frage ist entsprechend die folgende: Wird unterstellt, dass Gefühle üblicherweise direkt motivational sind? Und wenn das nicht unterstellt wird, wie kommt der Konflikt dann zu Stande?

Es drängt sich zweitens die Frage auf, ob die Prädikate 'ist farbig' und 'ist schwarz-weiß' tatsächlich auf dieselben Objekte zutreffen. Man könnte auf die Idee kommen, dass 'ist farbig' auf den emotionalen *Gesamtzustand* einer Person zu einem Zeitpunkt mit Bezug auf ein bestimmtes Objekt zutrifft. Dagegen scheint 'ist schwarz-weiß' eher eine angemessene Charakterisierung *einzelner Gefühle* (oder bestimmter *Teile* des emotionalen Gesamtzustands einer Person) zu sein. Wenn das so sein sollte, dann gäbe es eine einfache Lösung für unser Problem. In diesem Fall könnten komplexe emotionale Zustände nämlich deswegen Handlungen motivieren, weil sie direkt motivationale Teilzustände beinhalten würden. Meine zweite Frage ist entsprechend diese: Kann ein 'farbiger' Gefühlszustand emotionale Aspekte enthalten, die einfach und direkt motivational, d.h.

²³ Frankfurt schreibt dieses Merkmal dem von ihm ausgemachten (und als radikal nicht-emotional zu verstehenden) Zustand der reinen Liebe zu. Vgl. Frankfurt (1997), 175.

'schwarz-weiß' sind? Und wenn das so ist, wäre damit nicht eine einfache Erklärung der motivierenden Kraft komplexer Gefühlszustände gegeben?

Wenn die bisher angeführten Andeutungen in die richtige Richtung gehen, fragt man sich drittens unwillkürlich, was daran falsch sein soll, einzelne Gefühle als ähnlich ein-dimensional anzusehen wie Wünsche. Etwas genauer gefasst: Warum sollen Gefühle denn nicht so sein wie Wünsche? Was ist falsch daran, anzunehmen, dass Gefühle in einer wichtigen Hinsicht genauso sind wie Wünsche, da sie ebenfalls Handlungen motivieren?

Da ich denke, dass Antworten auf diese Fragen dem Problem der axiologischen Motivation schärfere Konturen geben könnten, hoffe ich sehr, dass wir in der Diskussion auf sie zurückkommen können. Im Folgenden werde ich schlicht unterstellen, das Problem der axiologischen Motivation sei hinreichend deutlich geworden. Ich will nun die beiden Überlegungen betrachten, die de Sousa zur Lösung des Problems anstellt.

Der Unmittelbare Hedonismus

De Sousas erste Antwort beruht auf dem Unmittelbaren Hedonismus: Nehmen wir einmal an, dass wir tatsächlich immer das tun, was unsere unmittelbare Lust maximiert (oder unser unmittelbares Leiden minimiert).²⁴ Mit dieser Idee ist ein krudes Modell von Motivation skizziert, dem zufolge sich motivierende Kraft allein aus Lust und Schmerz ergibt. Wie de Sousa betont, lässt sich jedoch bereits mit Hilfe dieses einfachen Modells erklären, wie bestimmte Gefühle sich zu Verhalten in Beziehung setzen lassen. Um dies zu sehen, sollten wir uns de Sousa gemäß auf Lernverhalten konzentrieren – immerhin ist dieses Verhalten in besonderer Weise als moralisch relevant anzusehen, da es auf die Entfaltung unserer Fähigkeiten und Talente als Personen abzielt. Dabei sollten wir von den rein kausalen Effekten von Lust und Schmerz wie z.B. dem Umstand, dass Tatsachen dann besser behalten werden, wenn sie mit ungewöhnlich viel Lust oder Schmerz begleitet gewesen sind, absehen.

Laut de Sousa bleiben damit zwei Art und Weisen zu betrachten, wie Gefühle unser Lernverhalten beeinflussen können.²⁵ Zum einen sind einige Weisen des Lernens an sich lustvoll. Kleinen Kindern macht es offenkundig Spaß, neue Fähigkeiten zu erwerben. Gefühle können also schon deshalb Lernverhalten motivieren, weil der Lernprozess selbst ausgesprochen lustvoll ist. Zum anderen kann das *Ergebnis* des Lernens mit Lust oder Schmerz verknüpft sein. In diesem Fall werden Gefühle in unseren Ziel/Mittel-Berechnungen berücksichtigt, womit wieder gewährleistet ist, dass sie Lernverhalten motivieren. Es ist entsprechend wenig erstaunlich, dass Bewunderung oder auch Stolz wichtige Anreize zum Lernen geben können. Ganz Ähnliches gilt für Gefühle wie Gier, Neid, und Furcht.

²⁴ Vgl. de Sousa (2001), 6f und de Sousa (1999b), 3f.

²⁵ Vgl. de Sousa (2001), 9-11 und de Sousa (1999b), 6f.

Es ist höchste Zeit für einige Anmerkungen. Dabei will ich die verwendete Methode akzeptieren und einmal annehmen, dass sich anhand des Modells des Unmittelbaren Hedonismus tatsächlich Aufschluss über die Rolle von Gefühlen bei der Motivation von Handlungen gewinnen lässt. Ich möchte jedoch drei kritische Fragen formulieren, die alle in dieselbe Richtung gehen: Sie wecken Zweifel an der Idee, das präsentierte Modell sei tatsächlich dazu im Stande, das Problem der axiologischen Motivation zu lösen. Der Unmittelbare Hedonismus ist ein krudes Modell von Motivation. Sind in diesem Modell tatsächlich *alle* für die Motivation von Handlungen relevanten Aspekte erfasst? Anders gefragt, erschöpft sich die motivationale Kraft von Gefühlen tatsächlich in deren Beziehung zu Lust und Schmerz? Wer dies bejaht, legt sich auf ein reduktives Verständnis emotionaler Motivation fest, und ein solches Verständnis mag recht unattraktiv erscheinen. Wer die Frage hingegen verneint, ist gezwungen zu erklären, wie man das krude Modell des Unmittelbaren Hedonismus so generalisieren kann, dass es tatsächlich *alle* motivational relevanten Faktoren einfängt. Mir ist unklar, wie dies möglich sein soll.

Der betrachteten einfachen Theorie zufolge sind einige Gefühle gerade und ausschließlich deswegen direkt motivational, weil sie in direkter Weise an Lust oder Schmerz geknüpft sind. Aber wird, so meine zweite Frage, damit nicht behauptet, einige Gefühle seien gerade und ausschließlich deswegen direkt motivational, *weil sie schwarz-weiß sind*? Dies wäre natürlich ein einfacher Weg, das Problem der axiologischen Motivation zu lösen, und ich habe ja auch schon eine Konzeption angedeutet, in die sich diese Idee integrieren ließe. Aber de Sousa kann sich damit nicht zufrieden geben. Denn der gerade entwickelten Idee zufolge wäre die farbenfrohe Vieldimensionalität von Gefühlen für alle praktischen Belange schlicht irrelevant – sie trüge nichts zur Motivation von Handlungen bei. Die angedeutete Konzeption überließe das Geschäft der Motivation ausschließlich den 'degenerierte[n] oder Null-Ebenen-Gefühlen'²⁶. Darüber hinaus würde sie etwas tun, was de Sousa vermeiden will: Sie würde Gefühle an Wünsche angleichen.²⁷ Immerhin impliziert sie, dass Gefühle gerade und insoweit motivational sind, wie ihre Funktion allein darin besteht, uns zu Handlungen zu bewegen. Genau das macht aber einen Wunsch aus.

Meine dritte Frage zielt auf die moralische Dimension. Offensichtlich enthält der Unmittelbare Hedonismus keinerlei Mittel, die es gestatten würden, moralische von amorali-scher Motivation zu unterscheiden. Da Gefühle letztlich eine rein instrumentelle Rolle spielen – sie beeinflussen die zu erwartende Gesamtsumme an Lust – werden moralisch wertvolle nicht vor moralisch verwerflichen Zielen ausgezeichnet. Personen vollziehen die Handlungen, so der Unmittelbare Hedonismus, die ihnen am lustvollsten erscheinen. Auf diese Weise lassen sich wohl kaum moralisch lobenswerte von moralisch tadelns-

²⁶ De Sousa (2000), 10.

²⁷ Vgl. de Sousa (2000), 7: "Die Kategorie des Gefühls ist viel weiter als die des Wunsches, und die Rolle, die Gefühle in unserem Wahlverhalten spielen, ist differenzierter und fundamentaler."

werten Handlungen unterscheiden. Was also können wir dann am Modell des Unmittelbaren Hedonismus für die Frage genuin *moralischer* Motivation lernen?

Die Phylogenese des Mitleids

Die zweite von de Sousa angestrebte Überlegung betrifft ausschließlich moralische Gefühle, d.h. solche, 'die intrinsisch dazu bestimmt sind, dem Ziel des kognitiven, emotionalen und moralischen Fortschritts zu dienen.'²⁸ Die wohl bekanntesten Kandidaten für Gefühle dieser Art sind Wohlwollen und Mitleid. Für Letzteres skizziert de Sousa eine evolutionäre Genese. Die angebotene Erklärung ist grob die folgende. Die einfachste Art und Weise herauszufinden, was eine andere Person denkt, besteht darin, sich selbst in einen kognitiven Zustand zu versetzen, der den der Zielperson hinreichend genau widerspiegelt. Wenn wir nun lediglich wissen wollen, was die betreffende Person gerade denkt, dann mag es für uns keineswegs von Vorteil sein, ihre Überzeugungen und Verhaltensdispositionen zu übernehmen. In diesem Fall verwenden wir unsere kognitiven Ressourcen sozusagen *off-line*: Anstatt den mentalen Zustand der betreffenden Person zu kopieren, simulieren wir ihn nur. Der Simulationstheorie zufolge tun wir im Allgemeinen genau das, um die Überzeugungen und Wünsche unserer Mitmenschen zu ermitteln und um damit herauszufinden, was sie wohl tun werden.²⁹

Wenn wir jedoch auf diese Art und Weise die *Gedanken* anderer Personen ermitteln, dann ist die Idee nicht weit hergeholt, dass wir uns auch auf Simulation verlassen, um die *Gefühle* anderer Personen zu bestimmen. Immerhin werden unsere Voraussagen des Verhaltens einer Personen akkurater ausfallen, wenn wir neben ihren Gedanken auch noch ihre Gefühle ermitteln können. Es ist folglich durchaus plausibel anzunehmen, dass wir im Zuge unserer Phylogenese parallel zu unserer Fähigkeit, die Gedanken einer anderen Person zu erfassen, die Fähigkeit ausgebildet haben, ihre Gefühle zu erkennen. de Sousa hält dies jedoch nicht für die ganze Wahrheit. Er hält es für wahrscheinlich, dass unsere Fähigkeit, mittels Simulation die Gefühle anderer Personen zu erkennen, in uns die Fähigkeit erzeugt hat, Mitleid zu empfinden – d.h. die Gefühle anderer zu erkennen und zu übernehmen. Seiner Ansicht nach hat sich so eines der zentralen moralischen Gefühle als ein Nebeneffekt unserer Fähigkeit entwickelt, die Gedanken und Gefühle anderer Personen zu erfassen.

Diese Erklärung hat einiges für sich. Erstens bindet die skizzierte Phylogenese die evolutionäre Abstammung des Mitleids an eine klar adaptive Fähigkeit an – nämlich an die Fähigkeit des 'Gedankenlesens'. De Sousas Erklärung kann folglich auf so komplizierte Mechanismen wie *kin selection*, *group selection* und *biological reciprocity* verzichten.³⁰ Zweitens ist die vorgebrachte Erklärung mit der plausiblen Annahme vereinbar, die Fä-

²⁸ De Sousa (1999b), 7, de Sousa (2001), 11. – Man vgl. jedoch de Sousa (1999b), 8, wo er die moralischen Gefühle als diejenigen auszeichnet, die 'wahrscheinlicherweise von sich aus moralisches Verhalten befördern'.

²⁹ Vgl. die Einleitung und die Aufsätze in Davies/Stone (1995).

³⁰ Dazu weicht diese Erklärung der Debatte um den biologischen Altruismus aus. Vgl. de Sousa (1999b), 9.

higkeit zum Mitleid sei der Bildung von Gemeinschaften phylogenetisch vorgeordnet. Ihr zufolge ist Mitleid ein 'einfacher und robuster Instinkt'³¹ und kein 'komplexes Gefühl'³². Damit können wir uns auf die Fähigkeit zum Mitleid berufen, wenn wir erklären wollen, wie Gemeinschaften entstanden sind. Auf diese Weise lässt sich Nussbaums Idee umdrehen, wonach gilt: "Der Schmerz des Anderen geht mich nur an, wenn ich eine Gemeinschaft zwischen mir und ihm zugebe, wenn ich verstehe, wie es für mich wäre, diesem Schmerz ausgesetzt zu sein."³³. Drittens schließlich kann die entwickelte Phylogenese wohl erklären, warum einige emotionale Zustände farbig sein müssen. Wir erkennen den emotionalen Zustand einer Person vermittelt unserer Fähigkeit zum Mitleid. Der emotionale Zustand einer Person ist jedoch typischerweise komplex und reich an Details. Wenn Mitleid akkurate Einsichten erzeugen soll, dann muss dieses Gefühl also ebenfalls komplex und detailreich sein.³⁴

Die skizzierte Phylogenese ist zweifelsohne ausgesprochen attraktiv. Trotzdem möchte ich sie mit einigen kritischen Fragen konfrontieren.

Zunächst einmal ist schwer einzusehen, wie die Simulation von Gedanken und Gefühlen die Grundlage für den Erwerb der Fähigkeit zum Mitleiden sein soll. Mit dem Verfahren der Simulation finden wir heraus, was eine Person denkt und fühlt. Das Gefühl des Mitleids lässt uns hingegen das ermittelte Gefühl kopieren. Warum also sollte Ersteres zu Letzterem führen? Warum sollte, um es im Jargon der Simulations-Theorie zu formulieren, ein *off-line* Prozess die Grundlage für eine spezifische *on-line* Verarbeitung abgeben, wo sich doch der Prozess gerade herausgebildet hat, um zu verhindern, dass man die mentalen Zustände und Verhaltensdispositionen der Zielperson übernimmt?

Dazu würde man gerne wissen, ob bzw. wie sich die verwendeten Elemente der Simulationstheorie in de Sousas axiologische Theorie der Gefühle integrieren lassen. Wie ist die Idee, Mitleid spiele beim Erfassen von Gefühlen und Gedanken eine zentrale Rolle, mit der Annahme vereinbar, Mitleid sei eine Art der axiologischen Wahrnehmung? Nehmen wir einmal an, mein Mitleid erlaube es mir, den kognitiven und emotionalen Zustand einer Person zu erfassen. Nehme ich dabei einen Wert wahr? Und wenn ja, welchen?

Drittens ist Mitleid ein sehr interessantes Gefühl. Wenn ich einer Person Mitleid entgegenbringe, übernehme ich gewissermaßen ihr Leid. Indem ich ihr helfe, verringere ich folglich mein eigenes Leiden. Angesichts dieses Zusammenhangs fragt man sich unwillkürlich, ob diese Erklärung die oben diskutierte hedonistische Theorie der Motivation stützt. Lassen Sie mich die Frage so stellen: Bin ich deswegen motiviert, jemandem

³¹ Vgl. de Sousa (2001), 18.

³² Nussbaum (1996), 39.

³³ Nussbaum (1996), 35.

³⁴ Es mag sehr wohl sein, dass die Beziehungen zwischen Verstehen, Mitleid und Empathie um einiges komplizierter sind, als die gegebene Skizze nahe legt. Vgl. Goldie (2000), Kapitel 7. Ich denke jedoch nicht, dass dieser Umstand die gerade entwickelte Idee in Zweifel zieht.

zu helfen, für den ich Mitleid empfinde, weil ich auf diese Weise unmittelbar mein eigenes Leid verringern kann? Und ist dies ein weiterer Fall, in dem Lust und Schmerz die zentral motivierenden Gefühle sind?

Schließlich ist nur schwer zu sehen, wie die entwickelte Phylogenese das Problem lösen soll, mit dem wir es zu tun haben. Wir wollten wissen, wie axiologische Wahrnehmung sich zu Motivation und Handeln verhält. Darauf haben wir aber wohl keine Antwort erhalten; wir haben bestenfalls erfahren, dass wir Menschen aus guten evolutionären Gründen die Fähigkeit haben, Mitleid zu empfinden. Dabei ist schlicht vorausgesetzt worden, dass Gefühle wie Mitleid direkt motivational sind, d.h. dass sie die Kraft haben, unmittelbar Verhalten hervorzurufen. Eine plausible Lösung des Problems der axiologischen Motivation steht damit noch aus. Wir wissen einfach noch nicht, wie nach Ansicht von de Sousa die Frage "Wie können Gefühle unser moralisches Lernen vermitteln?"³⁵ zu beantworten ist.

Das Problem niederträchtiger Gefühle

Damit komme ich zum zweiten Thema, das ich aufgreifen will. Die vorläufige Formulierung der hier einschlägigen Frage war diese:

- Wie kann Moral auf Gefühlen beruhen, wenn es Gefühle gibt, die offenkundig niederträchtig (*nasty*) sind?

Die axiologische Theorie betrachtet Gefühle als Wahrnehmungen von Werten. Damit erzeugt sie eine enge Verknüpfung von Gefühlen und Moral. Immerhin können Werttatsachen als Musterbeispiele für Tatsachen angesehen werden, die sowohl objektiv als auch moralisch fundamental sind, und es sind gerade diese Tatsachen, die wir mit unseren Gefühlen erfassen. Anscheinend müssen wir also nur unseren Gefühlen folgen, wenn wir ein moralisch gutes Leben führen wollen.

So einfach ist es leider nicht; immerhin gibt es niederträchtige Gefühle. D.h. es gibt Gefühle, die in einem moralisch guten Leben eben gerade nicht enthalten sein sollten und die die Handlungen einer moralisch respektablen Person eben gerade nicht steuern dürfen. Aber wie lassen sich moralisch wertvolle von niederträchtigen Gefühlen unterscheiden? Etwas genauer gefragt:

- Wie können wir unser Urteil rechtfertigen, dass ein bestimmtes Gefühl *G* moralisch verwerflich ist?³⁶

Auf den ersten Blick erscheint dies alles andere als problematisch. Wenn wir ein moralisches Urteil über ein Gefühl fällen wollen, dann müssen wir einfach auf andere Quellen moralischer Einsicht zurückgreifen. Wenn de Sousa Recht hat, dann ist jedoch genau das nicht möglich. Ihm zufolge gibt es kein 'unabhängiges Kriterium'³⁷ für das, was

³⁵ De Sousa (2001), 5.

³⁶ Vgl. de Sousa (2001), 19ff, de Sousa (1999b), 10ff, de Sousa (1999), 8f und de Sousa (2000), 11ff.

³⁷ Vgl. de Sousa (1999), 9.

wir mit Hilfe von Gefühlen ermitteln können. Es gibt mit anderen Worten nur eine Art und Weise, wie wir Wissen von Werten gewinnen können – die axiologische Wahrnehmung.³⁸ Entsprechend kann er das Problem niederträchtiger Gefühle wie folgt prägnant fassen: "Wenn Gefühle die letzte Berufungsinstanz für moralische Urteile darstellen, wie lassen sich Gefühle dann aus moralischen Gründen verurteilen?"³⁹

Eine andere Idee erweist sich bei genauerem Hinsehen als ebenfalls verfehlt.⁴⁰ Wie wir gesehen haben, gibt es für Gefühle Bedingungen emotionaler Angemessenheit. Erlauben uns diese vielleicht, moralisch wertvolle von moralisch verwerflichen Gefühlen zu unterscheiden? Das ist nicht der Fall. Zunächst einmal erschöpfen sich die Bedingungen der Angemessenheit eines Gefühls in rein formalen Kriterien. Ob sie erfüllt sind, hängt lediglich davon ab, ob das gegenwärtige Objekt des Gefühls dem Objekt in dem ursprünglichen Schlüsselszenario hinreichend ähnlich ist. Man darf die Bedingungen emotionaler Angemessenheit also keineswegs mit Bedingungen moralischer Zulässigkeit verwechseln. Dazu ist offenkundig, dass auch moralisch verwerfliche Gefühle emotional angemessen sein können. Es mag für jemanden auf Grund seiner biologischen Abstammung, seiner sozialen Konditionierung und seiner Biografie durchaus emotional angemessen sein, rasende Eifersucht zu empfinden. Mit dieser Feststellung ist noch kein moralisches Urteil verknüpft. Es wird lediglich eine Tatsache über das emotionale Repertoire einer Person konstatiert.

Um ein Gefühl moralisch zu verwerfen, muss man sich also wieder auf Gefühle stützen. Nun ist die moralische Qualität eines Gefühls aber keineswegs offensichtlich; auch ein genauer Blick auf ein Gefühl wird uns nicht verraten, ob es gut oder böse ist. Was sollen wir also tun? De Sousa hat hierzu eine klare Idee. Um das Problem niederträchtiger Gefühle zu lösen, müssen wir eine globale Herangehensweise wählen. Gerade so, wie wir die Korrektheit einer Wahrnehmung vermittlems *weiterer* Wahrnehmungen prüfen, können wir ihm zufolge den moralischen Status eines Gefühls klären, indem wir die Gesamtheit unserer emotionalen Reaktionen beachten. Das ist die Kernidee seines 'Axiologischen Holismus'. Dieser lässt sich wie folgt auf den Punkt bringen:⁴¹

- Ein Gefühl *G* ist genau dann niederträchtig, wenn sich *G* nicht in ein Reflexionsgleichgewicht mit allen anderen emotionalen Reaktionen von allen anderen Standpunkten aus bringen lässt.

Der Axiologische Holismus hat einige bemerkenswerte Eigenschaften. Erstens beinhaltet er eine kohärentistische Konzeption des moralischen Status. Ob ein Gefühl gut oder schlecht ist, hängt nicht davon ab, wie sich dieses Gefühl zu etwas außerhalb des Bereichs der Gefühle verhält. So ist das Verhältnis des Gefühls zu seinen (nicht-

³⁸ Vgl. de Sousa (2000), 10. – Hier ist offenkundig unterstellt, dass Werttatsachen die Menge der moralisch relevanten Tatsachen erschöpfen.

³⁹ De Sousa (2000), 10.

⁴⁰ Vgl. de Sousa (2000), 12 und de Sousa (1999b), 11.

⁴¹ Vgl. de Sousa (2000), 12, de Sousa (2001), 23 und de Sousa (1999), 9f.

emotionalen) Konsequenzen unerheblich. Ob ein Gefühl moralisch gut ist oder nicht, entscheidet sich vielmehr allein daran, ob es mit anderen emotionalen Reaktionen vereinbar ist. Zweitens ist der Axiologische Holismus eine globalistische Position.⁴² Für die moralische Qualität eines Gefühls sind nicht nur die möglichen Standpunkte im Rahmen einer einzigen Gesellschaft relevant; immerhin heißen viele Gesellschaften emotionale Reaktionen gut, die offenkundig moralisch verwerflich sind. Die moralische Qualität eines Gefühls muss sich also an allen Standpunkten *überhaupt* messen lassen. Drittens handelt es sich beim Axiologischen Holismus um eine utopistische Konzeption; immerhin können wir ihr zufolge erst am Ende alles Forschens wirklich entscheiden, ob ein bestimmtes Gefühl moralisch verwerflich ist oder nicht.⁴³ Der Axiologische Holismus gibt uns kein Verfahren an die Hand, das uns gestatten würde, hier und jetzt über die moralische Qualität von Gefühlen zu urteilen.

Es ist höchste Zeit für einige skeptische Fragen und Anmerkungen.

Zunächst einmal habe ich den Eindruck, dass wir uns mit der Diskussion des Axiologischen Holismus gewissermaßen auf die falsche Frage eingelassen haben. Unsere Ausgangsfrage war, wie man herausfinden kann, welche Gefühle ein moralisch gutes Leben beinhalten sollte. Dafür scheint mir die gerade erörterte Frage, ob man dieses oder jenes Gefühl haben soll, gar nicht entscheidend zu sein. Entscheidend ist doch, ob man dieses oder jenes Gefühl *mit Bezug auf dieses oder jenes Objekt* haben sollte. Zu Fragen ist z.B. nicht, ob ein gutes Leben *überhaupt* das Gefühl der Lust enthalten sollte oder nicht. Entscheidend ist doch vielmehr die Frage, ob ein gutes Leben so sein darf, dass man beispielsweise Lust daran empfindet, Tiere zu quälen.

Meine zweite kritische Bemerkung beruht ausschließlich auf Intuitionen und ist somit womöglich leicht zurückzuweisen. Aber der Axiologische Holismus scheint schlicht nicht gut zu unseren Intuitionen zu passen. Immerhin ist uns z.B. klar, dass es moralisch falsch ist, unsere Handlungen von blinder Wut bestimmen zu lassen. Und wir meinen auch, dass wir dieses moralische Urteil hier und jetzt rechtfertigen können. Um eine sichere moralische Überzeugung zu gewinnen oder eine überzeugende moralische Rechtfertigung zu geben, müssen wir also gar nicht erst alle Standpunkte beachten. Das widerspricht der utopistischen Natur des Axiologischen Holismus.

Meine letzte Anmerkung ist grundsätzlicher Natur: Ich denke, dass der Axiologische Holismus unser Problem nicht lösen kann, da es schlicht viel zu viele miteinander unvereinbare axiologische Tatsachen gibt. Lassen Sie mich das erklären. Werttatsachen sind de Sousa's Ansicht nach nicht-platonisch, aber objektiv. Genauso wie Tatsachen über Farben gibt es sie nur relativ zu uns. Anders als im Fall der Farben hängt es dabei nicht von den Vorgaben unseres Wahrnehmungsapparates ab, welche dieser quasi-objektiven Tatsachen es gibt. Entscheidend ist vielmehr dreierlei: biologische Fähigkei-

⁴² Vgl. de Sousa (2001), 23.

⁴³ Vgl. de Sousa (2000), 12.

ten, soziale Besonderheiten und persönliche Biografien.⁴⁴ Zusammen genommen bilden diese die 'Normalbedingungen' für die axiologische Wahrnehmung. Damit gibt es aber ebenso viele axiologische Tatsachengeflechte wie es mögliche Gesellschaften gibt. Wenn wir folglich alle emotionalen Reaktionen zusammenfassen, die sich von allen möglichen Standpunkten aus einstellen, wird sich eine inkonsistente Gesamtheit von Gefühlen ergeben. Auf eine inkonsistente Gesamtheit lassen sich jedoch keine Urteile darüber stützen, welche Gefühle moralisch gut und welche moralisch verwerflich sind. Damit läuft der Axiologische Holismus ins Leere – es sei denn, es sind letzten Endes doch allein die durch unsere geteilte biologische Natur festgelegten emotionalen Reaktionen, die den moralischen Status eines Gefühls bestimmen.

Lassen sie mich zur Verdeutlichung eine Analogie aus der Wissenschaftstheorie bemühen. Nelson Goodman und Hilary Putnam haben wiederholt dafür argumentiert, dass unsere Welt nicht an sich in ausgezeichnete Typen von Gegenständen und Eigenschaften zerfällt – es gibt keine, wie sie es nennen, *ready-made world*⁴⁵. Die Welt enthält vielmehr nahezu alle Gegenstände, Eigenschaften und Tatsachen, die man sich so vorstellen kann. Entsprechend gibt es unüberschaubar viele miteinander unvereinbare und dennoch wahre Beschreibungen der Welt – so Goodman und Putnam. Gegen diese Idee wird üblicherweise eingewandt, dass dies einfach nicht so sei. Unsere Welt weise vielmehr an sich eine Struktur auf. Folglich stimme es nicht, dass nahezu alle Theorien tatsächlich Aspekte der Realität beschreiben. Letzten Endes erfassen nur einige wenige ausgezeichnete Theorien Gegenstände und Eigenschaften, die es tatsächlich gibt.

Wir sind mit einer ganz ähnlichen Situation konfrontiert. Es gibt ganz offenkundig viel zu viele axiologische Tatsachen. Unsere Situation ist jedoch prekärer, da sich das skizzierte Gegenargument nicht auf unseren Fall übertragen lässt. Immerhin haben wir von Anfang an eingeräumt, dass axiologische Tatsachen kein fundamentaler Bestandteil der Natur sind, sondern dass es von den jeweiligen sozialen Bedingungen abhängt, welche Werttatsachen es gibt. Wenn das aber so ist, dann muss die Methode des Axiologischen Holismus zwangsläufig eine Gesamtheit konfligierender Tatsachen erzeugen. Damit scheint der Axiologische Holismus aber zum Scheitern verurteilt zu sein.

Literatur

- Alston, William: Emotion and Feeling, in: Paul Edward (ed.): The Encyclopedia of Philosophy, Vol. II, 479-486.
- Calhoun, Cheshire/Solomon, Robert C. (eds.): What is an Emotion? Classical Readings in Philosophical Psychology, Oxford/New York: OUP 1984.
- de Sousa, Ronald (1980): The Rationality of Emotions, in: Oksenberg Rorty (1980), 127-151.

⁴⁴ Vgl. de Sousa (1999), 8.

⁴⁵ Vgl. Goodman (1979), Kapitel 1; Putnam (1981).

- de Sousa, Ronald (1987): *The Rationality of Emotions*, Cambridge (Mass.): MIT Press 1987.
- de Sousa, Ronald (1999): *Moral Emotions*, 1999, im Internet: <http://www.chass.utoronto.ca/~sousa/moralemotions.html> (8.5.2003)
- de Sousa, Ronald (1999b): *Emotions and Moral Progress in Black and White and Colour*, im Internet: <http://www.chass.utoronto.ca/~sousa/nussbaum.html> (8.5.2003)
- de Sousa, Ronald (2000): *Learning to be Natural*, in: Neil Roughley (ed.): *Being Human* 2000, 287-307.
- de Sousa, Ronald (2001): *Moral Emotions in Black-and-white and Colour*, in diesem Band.
- Frankfurt, Harry (1997): *On Caring*, in: Harry Frankfurt (1999): *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge: Cambridge University Press, 155-180.
- Goldie, Peter (2000): *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford: Oxford University Press.
- Goodman, Nelson (1979): *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.
- Johnston, Mark (1992): *How to Speak of the Colors*, in: *Philosophical Studies* 68, 221-263.
- Nussbaum, Martha (1996): *Compassion: The Basic Social Emotion*, in: *Social Philosophy and Policy* 13, 27-58.
- Nussbaum, Martha (1998): *Morality and Emotion*, in: Edward Craig (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998.
- Oksenberg Rorty, Amélie (ed.): *Explaining Emotions*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1980.
- Parfit, Derek (1984): *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- Putnam, Hilary (1981): *Why there isn't a ready-made world*, in: Putnam (1983): *Realism and Reason. Philosophical Papers Vol. 3*, Cambridge: Cambridge University Press, 205-228.
- Searle, John (1983): *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.