

Interdisziplinäre Phänomenologie und interkulturelle Ethik: Zum Verhältnis von Natur- und Kulturwissenschaft

Guido RAPPE

Die Notwendigkeit einer interdisziplinären Erarbeitung nicht nur allgemeiner kulturwissenschaftlicher Fragestellungen, sondern insbesondere ethischer Problemlagen von interkultureller Relevanz wird heute allmählich klarer erkannt, obwohl die tatsächlichen Ansätze, den immer aufdringlicher gespürten Mangel zu beheben, eher marginal erscheinen. Außerdem sind sie oft mit Unsicherheiten behaftet, die einerseits in grundsätzlichen wissenschaftstheoretischen Fragestellungen fundiert sind, andererseits auf methodische Schwächen, insbesondere der Gegenstandserfassung verweisen, deren Behebung mittels einer phänomenologisch geeichten Arbeitsweise ein gutes Stück vorangetrieben werden könnte. Noch größere Mankos zeigen allerdings häufig jene Forschungsansätze, welche die wesentlichen Grenzen zwischen den Kultur- und Naturwissenschaften zu überwinden suchen, um sich aus naturwissenschaftlicher Perspektive mit Fragen nach dem Geist, dem Bewusstsein oder auch der Ethik zuzuwenden. Ihnen gegenüber drängt sich der Verdacht auf, dass man sich nicht explizit mit den notwendigen Grundlagen kulturwissenschaftlicher Arbeitsweise auseinandergesetzt hat. Vor allem der wissenschaftstheoretische Unterschied zwischen einer phänomenologischen und einer naturwissenschaftlichen Erfassung eines Phänomens bleibt meist unberücksichtigt. Dadurch aber greift der Naturwissenschaftler bei der Frage nach dem, was er gerade untersucht - also etwa einen Gedanken, ein Gefühl, eine Meinung, eine Entscheidung usw. - auf bereits vorgängig perspektivisch zurechtgestutzte Einheiten zurück, die ihm zwar ein Ergebnis ermöglichen, aber dieses immer schon mittels der meist unausgewiesenen Phänomen-Definition implizieren oder zumindest stark beeinflussen, wenn nicht nahe legen. Ein Beispiel wäre etwa die düstere Stimmung eines verregneten Novembertags, die einen scheinbar einfach beim Blick aus dem Fenster überkommt und die ganze Atmosphäre mit einem Grau überzieht, das auch auf die Gedanken abfärbt. Diese Stimmung und der ‚Abfärbprozess‘ - das synästhetische ‚Grau‘ - dürfte in seiner individuellen inhaltlichen Ausprägung neurophysiologisch kaum adäquat erklärbar sein, da ihm zunächst - ohne phänomenologisch präzise Erfassung - das Phänomen fehlt, das überhaupt untersucht werden soll. Hinzu kommt die von Nagel (1974) betonte Schwierigkeit, subjektive Zustände und Qualitäten mit einer auf radikale Objektivierung angelegten Methode zu erfassen. Je mehr der subjektive Gesichtspunkt, der für die Stimmung wesentlich ist, das Phänomen bestimmt, desto schwieriger wird seine objektive Erfassung; und dass die Subjektivität bzw. das Bewusstsein (der Geist od. die Seele) überhaupt naturwissenschaftlich zugänglich sein soll, ist bis heute eine unausgewiesene

Behauptung von philosophisch fragwürdiger Aussagekraft. Hinzu kommt, dass gerade in der neueren Phänomenologie weiterreichende Überlegungen zu einem nicht ausschließenden Verhältnis von Subjektivität und Objektivität vorliegen, indem beide auf Sachverhalte und Tatsächlichkeit bezogen werden. Die Ergriffenheit von der ‚Herbststimmung‘ ist für das betroffene Subjekt ein sowohl objektiver Sachverhalt von seinsgewissheitlicher Evidenz und damit von ‚Tatsächlichkeit‘ - eine „subjektive Tatsache“ nach Schmitz - als auch ein individuelles Gefühl, das sich in seinen Nuancen nicht nur einer letzten adäquaten sprachlichen Vergegenständlichung entziehen mag, sondern dem naturwissenschaftlichen, neurophysiologischen Zugriff unüberwindbare Hindernisse entgegenstellt. Dieser Unterschied im Objektivitätsverständnis, ermöglicht den Kulturwissenschaften zwar einen Zugang auch zu jenen subjektiven Tatsachen, die als Phänomene beschreibbar sind; diese entziehen sich aber dem naturwissenschaftlichen Objektivitätskriterium der eindeutigen Abbildbarkeit auf vorgängig reduzierte, messbare Strukturen, gerade weil in ihnen die Subjektivität von unaufhebbarer Relevanz ist. Nur wenn die ‚Herbststimmung‘ und ein von ihr ergriffenes Subjekt bereits irgendwie als physiologische Größen vorausgesetzt werden, scheinen sie als solche erfassbar. Zwar lassen sich bestimmte neurophysiologische Abläufe als empirische Korrelate zu verschiedenen Stimmungen angeben; darüber hinaus jedoch auf eine Identität zu schließen, wie dies in letzter Zeit beispielsweise im *New Wave Materialism* behauptet wird, fordert einen Glauben an Dogmen, die religiösen Charakter haben. In diesem Sinn lässt sich dann auch von ‚Neuroreligion‘ sprechen, wobei diese mit einem hohen, für den Laien undurchsichtigen Komplexitätsgrad und genetisch verschleierte Grundlagen operiert, die es scheinbar erlauben, den Glauben durch den wissenschaftlichen Beweis zu ersetzen.

Doch nicht erst die komplexen Phänomene sensibler Stimmungen und Gefühle bereiten Probleme bei ihrer naturwissenschaftlichen Erfassung,¹ schon so alltägliche Erfahrungen wie der einfache Schmerz - und die entsprechende Diskussion um Qualia-Probleme - zeigen den Unterschied zwischen der aus dem leiblichen Erleben gewonnenen phänomenologischen Beschreibung und dem pseudo-naturwissenschaftlichen Versuch, diese über vage Korrelationen hinaus und unter Ausblendung der subjektiven Dimension identisch auf neuronale Strukturen abzubilden.² Bei schwerwiegenden ethischen Problemen wie beispielsweise dem

¹ Hier hat im 19. Jahrhundert bereits Du Bois-Reymond (1974) Wertvolles gesagt (vgl. dazu Rappe 2005). In ähnlichem Sinn sprach z.B. Jonas (1979, 140) vom „Unvermögen“ der „Naturwissenschaft“ „aus ihren Prämissen je vom Bewusstsein, ja auch nur vom elementarsten Fall des Fühlens (also vom bestbelegten Phänomen des ganzen Universums!) Rechnung zu geben,“ als dem „allerseits zugestandenem Zeugnis“, das aber nur die „Spitze des Eisberges“ sei.“

² Ohne hier auf die Diskussion im Einzelnen eingehen zu wollen vgl. dazu den neurophysiologischen Ansätzen gegenüber kritisch: Kripke (2002), Levin (2002 u. 2002b), Stephan (2002), Lenk (2004), Abel (2005). S.a. meine gegenüber Behauptungen der ‚Entschlüsselung des Bewusstseins‘ kritische Diskussion in Rappe (2005).

Freiheits-Begriff werden die Schwierigkeiten noch größer und die naturwissenschaftlichen Lösungen um so absurder - aber auch um so provozierender und öffentlichkeitswirksamer (wie die jüngsten Diskussionen zeigten).³ Gibt jedoch der Mensch den Anspruch auf, ein historisches und soziales Wesen zu sein, sinkt er auf jenes Niveau, das er selber als dasjenige des Automaten erschaffen und bestimmt hat. Mag man auch diese Automaten mit elektrischen Potenzialen und neuronalen Aktivitäten der verschiedensten Couleur ausstatten, so bleibt die naturwissenschaftliche Kausalität der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit gegenüber erklärungsunfähig. Diese Erkenntnis ist nicht erst durch Kants Entgegensetzung von deterministischer Kausalität mit derjenigen aus Freiheit zum Allgemeingut ethischen Philosophierens geworden, sondern die Zurückweisung einer zu einseitigen Vergegenständlichung menschlichen Seins findet sich bereits bei Platon, der einer Erklärung ethischer Motivation mittels eines Determinismus naturwissenschaftlicher Kausalität die beißende Kritik von der „Untauglichkeit der Rede“ entgegensetzte. Mit dieser Kritik schüttete er seinen Spott über jene Erklärungsansätze aus, die durch Dispositionen korporaler Größen wie Muskeln und Sehnen - denen heute die neuronalen Aktivitäten und elektrischen Potenziale oder Hormonausschüttungen entsprechen -, moralisches Verhalten ‚erklärbar‘ zu machen suchten.⁴

Die Erfolge naturwissenschaftlicher Erklärungen und der damit verbundenen Manipulationsmöglichkeiten waren jedoch gerade in der Moderne so eindrucksvoll, dass die Annäherungen an deren Arbeitsweise in der Philosophie verständlich sind; auch wenn sie immer wieder kritisiert wurden. Ohne hier naturwissenschaftliche

³ Man denke etwa an Thesen wie die folgende von Roth (2001, 453): „Die subjektiv empfundene Freiheit des Wünschens, Planens und Wollens sowie des aktuellen Willensaktes ist eine Illusion. [...] Was aber letztlich getan wird, entscheidet das limbische System. Das Gefühl des freien Willensaktes entsteht, nachdem limbische Strukturen und Funktionen bereits festgelegt haben, was zu tun ist.“ Der Mensch hat also Illusionen, Gefühle und ‚denkt‘, aber nicht Gott, sondern das Gehirn ‚lenkt‘; ohne das klar wäre, wie eine neuronale Struktur ‚entscheiden‘ kann, ohne als Homunkulus im Kopf zu spuken.

⁴ Sokrates betonte im *Phaidon* (97c-99d) am Beispiel des Anaxagoras, dass die Physiker mit ihren Theorien über den Aufbau des Kosmos auf eine bestimmte „Art von Ursachen“ (*PHAIN*, 97e) zurückgriffen, die dann auch auf den Körper angewandt wurde. Als Beispiel führte er die Gründe dafür an, dass er im Gefängnis saß. Die Physiologen würden sein Sitzen auf die Stellung des Leibes und die Benutzung der Muskeln und Sehnen zurückführen, ähnlich wie man auch das Gespräch durch Töne, Luft und Gehör erkläre. Damit aber vernachlässigten sie die „wahren Ursachen“, nämlich die Verurteilung durch die Athener und die Akzeptanz des Urteils durch ihn oder im Fall der Rede das ‚Sinnverstehen‘. Denn schon lange wären seine Sehnen und Knochen durch die Vorstellung des Besseren in Bewegung gesetzt, wenn er es nicht für „gerechter und schöner“ gehalten hätte, dazubleiben. Daraus folgerte er: „Also dergleichen Ursachen zu nennen, ist gar zu wunderlich; wenn aber einer sagte, dass, ohne dergleichen zu haben, Sehnen und Knochen und was ich sonst habe, ich nicht imstande sein würde, das auszuführen, was mir gefällt, der würde richtig reden. Dass ich aber deshalb täte, was ich tue, und es insofern mit Vernunft täte, nicht wegen der Wahl des Besten, das wäre doch gar eine große und breite Untauglichkeit der Rede, wenn sie nicht imstande wäre, zu unterscheiden, dass bei einem jeden Ding eines die Ursache ist, und etwas anderes jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte; und ebendies scheinen mir wie im Dunkeln tappend die meisten mit einem ungehörigen Namen, als wäre es selbst die Ursache, zu benennen.“ (99ab)

Methoden grundsätzlich kritisieren oder ihre auch wohltuenden Ergebnisse leugnen zu wollen, bleibt darauf hinzuweisen, dass neben seriösen wissenschaftlichen Ergebnissen immer wieder fragwürdige Behauptungen als bewiesen ausgegeben, Risiken verschwiegen oder heruntergespielt, Gesetze und Verbote gebrochen und Versuche unternommen wurden, deren Fragwürdigkeit hier nicht weiter diskutiert werden kann. Um solche Fehlentwicklungen zu vermeiden, brauchen die Naturwissenschaften in ihrer praktischen Anwendung bis in ihre thematische Festlegung ihrer Forschungsbereiche hinein demokratisch abgestimmte Richtlinien, die nicht einfach von den Naturwissenschaftlern selber über oft nur vermeintliche Sachzwänge oder Hinweise auf die Freiheit der Forschung ausgehebelt werden dürften, sondern deren Erstellung kulturwissenschaftlicher Perspektiven bedarf, da sie aus ethischer Sicht heraus entwickelt werden müssen. Diese aber ist naturwissenschaftlich nicht zu gewinnen. Daraus folgt allerdings nicht, dass interdisziplinäre Ansätze und Brückenschläge von Natur- und Kulturwissenschaften grundsätzlich abgelehnt werden sollten. Doch müssen die großen grundsätzlichen Schwierigkeiten der interdisziplinären Zusammenarbeit stärker als bisher wissenschaftstheoretisch abgeklärt und kritisch betrachtet werden, um der wachsenden Suggestionskraft pseudowissenschaftlicher Behauptungen philosophische Vernunft entgegenzusetzen.

Dies ist umso wünschenswerter, da nicht nur in den Naturwissenschaften Probleme der Gegenstandserfassung und Vergegenständlichungsweisen bestehen, sondern auch in den Kulturwissenschaften oft ein diesbezügliches Manko zu entdecken ist. Damit drängt sich erneut die Aufgabe in den Vordergrund, zunächst verstärkt zu klären, wovon überhaupt die Rede ist, und entsprechend zu prüfen, welcher Phänomenbestand vorliegt, um eine sprachlich präzise und phänomenologisch ‚geeichte‘ Phänomenbeschreibung zu erstellen. Das aber erfordert einen im weitesten Sinn phänomenologischen Ansatz, der heute auch interdisziplinären kulturwissenschaftlichen Ansprüchen genügen muss, um fächerübergreifend seine Funktion erfüllen zu können. Gerade das Potenzial einer sich immer mehr entwickelnden interdisziplinären Phänomenologie vermag hier Abhilfe zu schaffen, tritt sie vom historischen Ballast ihrer Gründerväter und Leitfiguren befreit auf und sucht, mit der ihr eigenen Methodik den Weg des Verständnisses zu verbreitern, ohne sich in metaphysischen Spekulationen oder begrifflicher Spielerei zu verlieren. Keine kulturwissenschaftliche Disziplin kann ohne klare Erfassung ihrer Phänomene auskommen. Um diese mit der wissenschaftlich notwendigen analytischen Genauigkeit zu gewährleisten, ist zunächst eine klarere sprachliche Erfassung der zu diskutierenden Sachverhalte notwendig, bei der ein durchaus immer noch beliebter Rückgriff auf metaphysische Positionen oder naturwissenschaftliche Suggestionen vermieden werden sollte. Diese Erfassung der in Phänomenen fundierten Sachverhalte zu leisten, ist die Phänomenologie hervorragend geeignet, kann sie doch auf eine lange Tradition zurückblicken, in der auch immer wieder interdisziplinäre Ansätze zu finden sind. Das

Ausmaß allerdings, in dem sich von einer interdisziplinären Phänomenologie am Anfang des 21. Jahrhunderts sprechen lässt, hat noch nicht die wünschenswerte Größe gefunden. Auch deshalb scheint eine vertiefte Besinnung ‚geisteswissenschaftlichen‘ Arbeitens auf jene Wurzeln von (im weitesten Sinn) phänomenologisch-hermeneutischen, interpretierend-analytischen Methoden dringend erforderlich, die einerseits ‚immer schon‘ - seit wir von Kultur sprechen können - bestehen, und andererseits gerade verstärkt am Anfang des 20. Jahrhundert in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt wurden. Dabei scheint man heute durchaus geneigt, den Begriff des Geistes (engl. *mind*) als Feld wissenschaftlicher Forschung durch den der Kultur zu ersetzen, um gerade der Forderung nach interdisziplinärer Forschung besser entgegenkommen zu können. Dies soll aber kein gleichsam von hinten erfolgreicher ‚Dolchstoß‘ gegen die ‚Philosophie des Geistes‘ sein, die in ihrem Bestreben, einerseits naturwissenschaftlichen Überheblichkeiten Einspruch zu gebieten, andererseits eine möglichst Metaphysik freie philosophisch-anthropologische ‚Landkarte‘ des menschlichen Bewusstseins, seines Denkvermögens und seiner Gefühle zu erstellen, sich sicherlich zu Recht gerade mit den Naturwissenschaften auseinandersetzt. Es bleibt ihr allerdings ein Problem, das sie mit der Psychologie teilt: Beide Wissenschaftszweige haben Schwierigkeiten bei der Definition ihres Gegenstandes, also des ‚Geistes‘ und der ‚Seele‘. Ein solcher Gegenstand - also etwa das Denken und Fühlen - will erst einmal klar erfasst werden; und dazu empfiehlt sich eben, will man über ein alltagsweltliches Verständnis hinaus kommen, zunächst eine phänomenologische Methode. Wird auch die ‚Philosophie des Geistes‘ der Forderung nach einem interdisziplinären Diskurs gerecht, lässt jedoch das Ausmaß ihrer Berücksichtigung phänomenologischer Forschung noch einige Steigerungsmöglichkeiten erkennen.

Damit zeichnet sich ein Aufgabengebiet einer interdisziplinären Phänomenologie ab, dessen Tragweite noch unabsehbar ist. Wie lassen sich die Phänomene um Seele und Geist, Denken und Fühlen terminologisch so fassen, dass sie einer interdisziplinären Diskussion auch in den anderen Wissenschaften fruchtbar zur Verfügung gestellt werden können? Dies scheint nur unter verstärkter Berücksichtigung der phänomenologisch erarbeiteten anthropologischen Kenntnisse des letzten Jahrhunderts möglich, wobei sich sofort die zentralen Unterschiede zeigen, die zwischen einer *naturwissenschaftlichen Anthropologie*, die auf physiologischen Einheiten wie dem Nervensystem, elektrischen Potenzialen, neuronaler Aktivität usw. beruht, und einer *kulturwissenschaftlichen Anthropologie* bestehen, die mit eigenen Einheiten als wesentliche Bestandteile des Menschen arbeitet, also etwa dem naturwissenschaftlich gerade nicht zu erfassenden, sondern ‚emergenten‘ Geist, dem Bewusstsein oder der Subjektivität. Ein erheblicher Unterschied zwischen der ‚Philosophie des Geistes‘ und der Phänomenologie besteht nun darin, dass erstere entweder einen Geist-Begriff als metaphysische Einheit voraussetzen muss und damit

von ihrer Basis her Metaphysik betreibt, oder sie muss ihn zunächst phänomenologisch erarbeiten, um zu verdeutlichen, worüber sie eigentlich spricht, und das bedeutet, ihn von seinem Vorkommen als lebensweltliches Phänomen in den Blick zu nehmen.

Besonders eindringlich werden die Probleme, betritt man den Bereich von Ethik und Moral. Hier gibt es gute Gründe, für eine *ethische Anthropologie* zu optieren, die ihre basalen Einheiten - z.B. die personale Identität oder das ‚Gewissen‘ - aus spezifisch ethischen Phänomenen gewinnt. Vorsichtig ausgedrückt bedeutet das: Die Grundeinheiten *ethischer Anthropologie* sind nicht wertfreie Strukturen, sondern vorgängig ethisch zumindest potentiell gerichtete Kräfte und Tendenzen, die zu erfassen es eines eigenen Ansatzes und in diesem Sinn der phänomenologischen Methode bedarf. Ein solcher Ansatz geht von *dem Ethischen* oder *dem Moralischen* als einem in der Welt existierenden, nicht weiter zu reduzierenden Phänomen aus, das zwar phänomenologisch beschrieben und durchsichtig gemacht werden kann, das jedoch nicht weiter zurückführbar oder (letzt)begründbar ist. Allerdings kann es gleichsam als Fundament zur Begründung ethischen Verhaltens dienen. Der Mensch etwa, der sich weigert, gegen sein Gewissen zu handeln, braucht weder darauf zu rekurren, dass seine ‚neuronalen Strukturen‘ bereits für ihn entschieden haben, noch darauf, dass es eine (im weitesten Sinn) ‚psychologische‘ Erklärung dafür gibt, die wissenschaftlich ‚tiefer‘ dringen würde. Phänomenologisch gesehen bleibt das Gewissen eine anthropologische ‚Größe‘, ohne die auch eine psychologische Erklärung den Phänomenen nicht gerecht wird.⁵

Von daher ergibt sich auch mit Blick auf eine interkulturell relevante Ethik die doppelte Aufgabe, einerseits *dem Ethischen* im Alltag nachzuspüren - etwa in der moralischen Qualität von Gefühlen und Gedanken - und es so zu beschreiben, dass seine Evidenz allgemein bzw. ‚intersubjektiv‘ nachvollziehbar wird; andererseits seine Begründungspotenz deutlicher zu machen, um es dem wissenschaftlich-philosophischen Diskurs deutlicher als bisher zur Verfügung zu stellen. Dies sollte heute nicht mehr nur im *intrakulturellen* Kontext geschehen. D.h. die Ergebnisse sind nicht nur aus einer Kultur zu gewinnen, sondern im Vergleich mit mindestens einer weiteren zu beurteilen. Denn gerade diese interkulturelle, durch Kulturvergleich zu erschließende Dimension bietet die Chance auf ein erweitertes kulturwissenschaftliches Objektivitätskriterium. Gesucht werden also Gemeinsamkeiten, die sich im Kulturvergleich abzeichnen, und die es erlauben, eine kulturübergreifende Lehre vom Menschen bzw. eine anthropologische *interkulturelle Ethik* zu entwickeln. Als solche Gemeinsamkeiten kommen nicht nur Gewissen und Gesinnung in Betracht, sondern auch grundsätzliche Normen wie etwa die moralische Verurteilung von Mord und

⁵ Dies lässt sich deutlich schon an Freuds (1921, 74 f.) wenig überzeugendem Versuch zeigen, das Gewissen als ‚Über-Ich‘ zu konstruieren.

Vergewaltigung oder moralische Gefühle wie etwa Liebe, Scham und Vertrauen.

Alle diese, für eine Moralphilosophie und ethische Anthropologie grundlegenden ‚Einheiten‘ entziehen sich einer naturwissenschaftlichen Erfassung. Damit wird aber erneut deutlich, wie notwendig es ist, sich stärker als bisher von den Ansichten zu lösen, dass sich die Kulturwissenschaften den Naturwissenschaften anzunähern hätten. Ganz im Gegenteil: Es ist eine Umkehr erforderlich, die die Differenz klarer herausarbeitet und die Unterschiede betont. Auch hier hat gerade die Phänomenologie schon mit ihrem ‚Gründervater‘ Husserl die Richtung vorgezeichnet und traditionell einen eigenen Ansatz zu bieten. Allerdings sollte man als Phänomenologe selbstkritisch zugeben, dass auch in der phänomenologischen Bewegung, die mit Husserl das Potenzial einer notwendigen und fruchtbaren Erneuerung im Slogan „zu den Sachen selbst“ vor sich her trug, ein Hang zu metaphysischen Spekulationen unbestreitbar ist. Der husserlschen metaphysischen Akt-Ausgestaltung folgte eine kaum mehr als glücklich zu bezeichnende Gegenreaktion der Hinwendung zu oft geradezu ‚dichterischen‘ Begriffsbildungen bei Heidegger, oder eine Wendung hin zu einer stark platonisch beeinflussten Anthropologie bei Scheler, so dass das große Potenzial und die viele genaue Einzelbeobachtungen bergenden frühen und ‚großen‘ phänomenologischen Ansätze letztlich hinter der eigentlichen Intention einer Offenlegung basaler ‚humaner Konditionen‘ zurückblieben. Trotzdem hatten diese ersten (im strengen Sinn) phänomenologischen Ansätze eine äußerst fruchtbare Wirkung, entstanden doch in ihrem Gefolge eine Vielzahl an Untersuchungen und zwar weltweit, in denen bis heute wichtige Beobachtungen festgehalten wurden. Allerdings führte die durch Schulbildung verstärkte Zersplitterung der phänomenologisch interessierten Forscher zu einer Spezialisierung, die es nicht mehr erlaubte, dass von der Phänomenologie eine ihrem Potenzial angemessene allgemeine Attraktion ausging. Dies könnte sich aber mit modernen phänomenologischen Ansätzen ändern, denn insbesondere auf anthropologischem Gebiet zeigt sich eine fruchtbare moderne phänomenologische Forschung, die bis heute über ein noch nicht vollständig genutztes Potenzial verfügt. Doch auch die moderne Phänomenologie beruht auf mindestens zwei Positionen, die sich bereits bei Husserl finden und im Zusammenhang einer interkulturellen Ethik wesentlich sind, nämlich einmal die kritische Distanz zu naturwissenschaftlichen Vorgehensweisen zur Erklärung der Welt, und zum anderen die wesentliche Unterscheidung zwischen gespürtem, subjektivem Leib und vergegenständlichtem, objektiviertem Körper, die zeitgleich auch bei Husserls Schülerin Stein entwickelt wurde und sich dann als zentraler Topos durch die ganze phänomenologische Bewegung bis ins 21. Jahrhundert zieht. Die mit Husserl verstärkt einsetzende Beschäftigung mit dem Unterschied zwischen Leib und Körper führte zu einer Vielzahl weiterer Studien, insbesondere zu den Gefühlen, durch die sich die besondere Relevanz der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts für die Anthropologie demonstrieren lässt. So erweisen sich beispielsweise Heideggers Stimmungsbegriff und

seine kritische Aufnahme durch Bollnow als wesentliche Vorläufer für die ausgedehnten Untersuchungen zu den Gefühlen von Schmitz, die trotz der eigenwilligen Note einer Ontologie der Atmosphären als ein entscheidender phänomenologischer Beitrag zum Verständnis der Gefühle betrachtet werden kann. Überhaupt kann die von Schmitz entwickelte Phänomenologie des Leibes als Durchbruch phänomenologischer Forschung verstanden werden, der im Wesentlichen durch die Ergebnisse von Waldenfels - trotz dessen heftiger Abgrenzungsversuche - bestätigt wurde.

Das bedeutet natürlich nicht, dass es gerade in der ‚Neuen Phänomenologie‘ von Schmitz keine Schwächen gebe; dazu ist die Diskussion noch in vollem Gang. Doch zunächst bleibt darauf hinzuweisen, dass mit dessen ‚System der Philosophie‘ ein großer Fundus moderner phänomenologischer Erkenntnisse der Forschungsgemeinschaft zur Verfügung gestellt wurde, was die Fruchtbarkeit von Einzeluntersuchungen geradezu monographisch durchschlagend bezeugen. Mit den im Anschluss an Schmitz erstellten Arbeiten etwa von Seewald, Fuchs, Großheim, Gugutzer, Gahlings oder mir, aber auch von japanischen Kollegen wie Ogawa oder Kajitani wird deutlich, dass die Phänomenologie über ein Potenzial verfügt, das gerade in der heutigen Zeit nicht nur auf seine interdisziplinäre Nutzung wartet, sondern auch von der ‚Philosophie des Geistes‘ viel intensiver genutzt werden könnte, als dies trotz einiger hoffungsvoller Ansätze bisher geschehen ist. Mit der mittlerweile in der Phänomenologie entwickelten Begrifflichkeit können gerade die ethisch relevanten Phänomene menschlich-leiblichen In-der-Welt-seins wesentlich besser wissenschaftlich erfasst werden.

Damit zeichnet sich in der phänomenologischen Bewegung des 20. Jahrhunderts ein Trend zu einer weitgehenden Befreiung von metaphysischer Begrifflichkeit und Hinwendung zur Lebenswelt und Empirie ab, der heute der Aufgabe gewachsen ist, sowohl der Falle der Trivialität von Einzelbeschreibungen als auch der Gefahr metaphysischer Konstruktionen oder naturwissenschaftlicher Perspektiven zu entgehen. Außerdem lässt sich durch die verstärkten erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Bemühungen verschiedenster Autoren dem beliebten Vorwurf einer naiven Arbeitsweise insofern ausweichen, da analytisches Philosophieren selbstverständlich als Voraussetzung auch einer erfolgreichen phänomenologischen Methode zu gelten hat. Vergleichbares gilt auch für die interpretatorischen Ansätze, die von ihrem erkenntnistheoretisch-kritischen Potenzial her gerade der Phänomenologie noch Impulse geben können. Wie die Analyse eine Arbeitsweise ist, auf die alle wissenschaftlichen Anstrengungen der Philosophie zurückgreifen, so dass eine ‚analytische Philosophie‘ schon fast redundant erscheint, und wie die Interpretation eine ‚hermeneutische‘ Voraussetzung des Umgangs mit Texten ist, die nicht hintergangen werden kann, ist die phänomenologische Methode der Beschreibung des Phänomens, über das gesprochen werden soll, eine Arbeitsweise, ohne die keine wissenschaftliche Forschung eine Basis hat, und die deshalb ebenfalls von den meisten wissenschaftlichen Diskussionen fast automatisch angewandt wird. Alle drei Aspekte

widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich und bilden lediglich unterschiedliche Schwerpunkte in einem gemeinsamen Bemühen um Klarheit. Damit droht der Phänomenologie natürlich ebenfalls die Redundanz der Selbstverständlichkeit, oder eben auch, ins Triviale abzufallen. Doch statt sich durch diese Drohungen besonders irritieren zu lassen, kann die Breite der Phänomenologie dazu genutzt werden, einen Weg jenseits der ins Metaphysische, begrifflich Poetische oder erkenntnistheoretisch Naive abgleitenden Konzepte zu gehen, der sich gerade auf interdisziplinärem Gebiet erfolgreich anwenden und präzisieren lässt. Denn gelingt es der interdisziplinären Phänomenologie, einen Mittelweg zu finden, der sie zwischen den spezifischen Aspekten der ‚großen‘ Phänomenologen einerseits und einer zu flachen Beschreibung der Phänomene in den verschiedenen Einzeldisziplinen andererseits vorbeiführt, hat sie die Chance, einen wesentlichen Beitrag für ein erneuertes Verständnis kulturwissenschaftlichen und insbesondere interkulturellen Arbeitens zu leisten. Dass dies angesichts einer radikalen industriellen Globalisierung gerade auf dem Gebiet der interkulturellen Ethik von besonderer Bedeutung ist, dürfte deutlicher sein und weiter werden.

Insgesamt gesehen erscheint es also notwendig, das Potenzial einer kritischen, analytisch ausgerichteten, aber durchaus historisch interpretierenden interdisziplinären Phänomenologie zu nutzen, um moralisch relevante Unterschiede herauszuarbeiten. Dass dafür gerade die Frage nach einer interkulturellen Ethik - hier genauer verstanden als Aufarbeitung dessen, was den ‚großen‘ schriftlichen Kulturen an ethischen Erkenntnissen und Grundsätzen gemeinsam ist - besonders geeignet erscheint, versteht sich fast von selber. Dabei bezieht sich das ‚fast‘ auf jene zunächst ungelöst erscheinenden Probleme methodologischer Vorgehensweise und wissenschaftstheoretischer Natur, die trotz der intuitiv aufdringlichen Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen eine heute dringend notwendige Würdigung einer raumzeitlich interkulturellen Basis zu verhindern scheinen. Damit wird erneut die Aufgabe deutlich, aus moralischer Perspektive eine interdisziplinär fundierte phänomenologische Kritik an den sozial sehr wirkungsvollen und die Natur radikal umgestaltenden, aber letztlich religiös dogmatisch arbeitenden Forschungsansätzen jener nur vermeintlich ‚harten‘ Naturwissenschaften zu leisten. Schon im 19. Jahrhundert bemerkte Alexander von Keyserling, dass „die Erfindungen“ „die Macht des einzelnen oder der Vereine“ „*unverhältnismäßig* zu der Verbreitung der Erkenntnis des moralischen Gedeihlichen“ gesteigert hätten, und dass „die Gesellschaften“ „nicht die sittliche Kraft“ hätten, „von dem Zuwachs an Macht den rechten Gebrauch zu machen“ (II, 183). Folgt man den oben erwähnten durchaus ‚zukunftsweisenden‘ Ansätzen in der modernen Neurophysiologie, können die kulturwissenschaftlichen Fragen nach Ethik und Moral als erledigt gelten, da sie durch die vermeintliche ‚Entschlüsselung des Bewusstseins‘ endgültig einer neuro-technologischen Lösung zugänglich erscheinen. Dadurch lassen sich Fragen des ethisch abweichenden Verhaltens auf Dauer scheinbar

neurophysiologisch lösen, etwa indem man bestimmte neuronale Eingriffe durchführt, um verhaltensauffällige Abweichler wieder auf den Kurs der technokratisch orientierten Gesellschaft zu bringen.⁶ Die philosophischen Fragen nach Sinn und Zweck des Lebens, der menschlichen Verfasstheit und der menschlichen Möglichkeiten sind dann allenfalls noch als Hobby tolerierbar, drohen aber in die Nähe jener Positionen zu führen, die man im Zeitalter der Neuroreligion wissenschaftstechnisch hinter sich gelassen zu haben glaubt.

Mag man auch den Vorwurf ins Feld führen, hier würde mit ideologischer Vehemenz der Teufel einer Zukunft an die Wand der Sentimentalitäten geworfen, um durch den naturwissenschaftlichen Feind im Außen eine innere Krise und Misere der Kulturwissenschaften zu überspielen, so fordert die historische Situation dennoch die Klärung der Fundierungsordnung wissenschaftlicher Perspektiven bzw. die der Frage, von welcher Abstraktionsbasis aus man die Welt betrachtet. Diese Frage nach der Perspektive kann aber nicht ohne die Frage nach dem Phänomen gelöst werden, da beide sich gegenseitig bedingen, wie schon bei den beiden großen phänomenologischen Vorbereitern und Antipoden im 19. Jahrhundert, Hegel und Schopenhauer, nachzulesen ist⁷ und in Ansätzen immer wieder in der phänomenologischen Bewegung betont wurde. Wenn also moralische Phänomene mit einer naturwissenschaftlichen Perspektive nicht in den Blick genommen werden können, dann muss man sich entscheiden, wie man sich selber bzw. den Menschen oder sich als Mensch verstehen will: Grundsätzlich moralisch oder scheinbar neutral formalistisch. Der Mensch wird zum Menschen durch sein Selbstverständnis und durch das, was er sich als Mensch selber als das vorhält, was er zu erreichen strebt, um Mensch zu sein und sich als Mensch zu verstehen. Dieser ‚hermeneutische‘ Zirkel, der sich bereits bei Aristoteles als ‚moralischer‘ findet, lässt jede Naturwissenschaft scheitern, die trotz selbstorganisierender Systeme noch keine geistig-reflexive Struktur eines Atoms oder Quarks nachgewiesen hat. Und selbst wenn es gelänge, ein naturwissenschaftliches Paradigma selbstreferenzieller Bezüglichkeit zu etablieren, bliebe immer noch die Frage, was diese mit Moral zu tun hat. Denn mit der Moral droht ein Abgrund von Gewissen und Freiheit, der naturwissenschaftlich gesehen entweder zur Kapitulation oder zur Leugnung seiner Vorhandenheit zwingt. Die sich im Gewissen bezeugende Verantwortung als Phänomen einer interkulturellen Ethik lässt sich zwar in Handlung

⁶ Was uns dann mit Jonas (1979, 50) vor folgende Fragen stellt: „Sollen wir Lerneinstellungen in Schulkindern durch Massenverabfolgung von Drogen induzieren und so den Appell an autonome Motivation umgehen? Sollen wir Aggression durch elektronische Pazifizierung von Gehirnregionen überwinden? Sollen wir Glücks- oder wenigstens Lustgefühle durch unabhängige Stimulierung der Genusszentren erzeugen, das heißt unabhängig von den Gegenständen des Glücks und der Lust und von ihrer Beschaffung im persönlichen Leben und Leisten?“

⁷ Vgl. Hegel (1973, 139 f.) u. z.B. Schopenhauer (1996b, 26).

und Haltung mittels einer interdisziplinären Phänomenologie überall auf der Welt nachweisen, nicht aber in den Einheiten der Naturwissenschaften wie Atomen, Quarks, elektrischen Potenzialen, Hormonen usw. finden. Aus denen muss es aber - soll es sich um ‚harte‘, naturwissenschaftlich nachweisbare Realität handeln - möglich sein, Gewissen und Verantwortung so zu rekonstruieren, dass sie sich als eine Variation kleinster, messbarer physikalisch-chemischer Teilchen erweisen. Dies ist immer ‚noch nicht‘ gelungen, wie die Neurologen selber zugeben.

Obwohl man dies vom Prinzip her seit über 2000 Jahren erfolglos versucht, suggeriert das Dogma der modernen Neuroreligion erneut, dies ‚demnächst‘ zu können, so dass die ‚Entschlüsselung des Bewusstseins‘ zwar ‚noch nicht‘, aber im Prinzip bereits geschehen ist und eben ‚demnächst‘ gelingen wird, weil jetzt keine prinzipiellen wissenschaftstheoretischen Brüche mehr bestünden. Dieser an religiöse Hoffnung grenzende wissenschaftsgläubige Optimismus ist natürlich unberechtigt und basiert auf einer Konfundierung von Erklärungsperspektiven, die schon Platon als ‚Untauglichkeit der Rede‘ enttarnte. Trotzdem suchen dieses Positionen durch Dogmatik die Fragwürdigkeit ihres Vorgehens - ob bewusst oder unbewusst sei dahingestellt - zu verschleiern mit dem Resultat, dass die ihnen verfallenen weniger kritischen ‚Geister‘ im vollsten Glauben an die Rechtmäßigkeit ihres Vorgehens die bisherigen philosophischen Überlegungen zum Menschen von Grund auf zu revidieren suchen, ohne dies über philosophische Wahrheiten mittels redlicher Analyse historisch einschlägiger Positionen adäquat begründen zu können, also ohne auch nur im Entferntesten auf jene Verfahren zurückzugreifen, die interkulturelles, interdisziplinäres, wissenschaftliches Vorgehen auszeichnen. Dieses hat durch seinen methodischen Charakter solchen demagogischen Ansätzen gegenüber genügend skeptisches Potenzial, um Distanz einzunehmen und sich verstärkt philosophisch zu besinnen, auch wenn dies meist ungehoben bzw. in der literarisch-wissenschaftlichen Anwendung hinter seinen Möglichkeiten zurück blieb.

Die Paradoxie, dass zumindest die Naturwissenschaften wertfrei sein sollen, die Anwendungen ihrer Ergebnisse aber jene Werte schafft, die nicht nur dem Geist des Kapitalismus während seiner Hochzeit mit der protestantischen Ethik willkommene Möglichkeiten bot, sein Einflussgebiet auszudehnen, sondern mittlerweile längst als Leitlinien einer Entwicklung genutzt werden, die immer weiter Macht und Reichtum verschmilzt, kann in ihrer Tragweite für ein Verständnis dessen, was der Mensch von seiner leiblichen Möglichkeit her moralisch sein kann, nicht hoch genug eingeschätzt werden, verdeutlicht sie doch schlaglichtartig, wie wichtig nicht nur interdisziplinäres Arbeiten, sondern auch eine interkulturelle Ethik ist. Dies wird schon durch den Umstand deutlich, dass sowohl in der europäischen als auch in der asiatischen Ethiktradition Macht und Reichtum nicht als jene Ziele angegeben werden, die das Leben gelingen lassen. Statt dessen lässt sich auf die interkulturelle Erkenntnis verweisen, dass zu einem erfüllten Leben eine Besinnung auf die eigenen moralischen

Möglichkeiten und deren Entfaltung durch selbstkultivierende Lebensführung wesentlich ist.

Um aber noch genauer zu vergleichen, worin die unterschiedlichen Ethiksysteme übereinstimmen oder sich unterscheiden, bedarf es verstärkter interdisziplinärer phänomenologischer Forschung, die sich durch analytische Genauigkeit und interpretatorische Sensibilität auszeichnet. Gelingt es, mit Hinweis auf die kulturübergreifenden moralischen Gemeinsamkeiten in den philosophischen Konzepten zu zeigen, dass die intrakulturelle Differenz größer sein kann als die interkulturelle, dürfte dies einen nachhaltigen Einfluss auf eine Öffnung des europäischen Philosophiediskurses anderen Traditionen gegenüber haben, die es intensiver als bisher erlaubt, gemeinsam an einer interkulturellen Ethik zu arbeiten. Dem interkulturellen Blick gegenüber ist die Gefahr, in einen gefährlichen und isolierenden Partikularismus zu verfallen, insbesondere im europäischen Denken traditioneller Weise groß. Sie lässt sich historisch vor allem am Missbrauch metaphysischer Konzepte zur Legitimierung von Unterdrückung, Sklaverei und Kolonialisierung zeigen. Dass die Abwertung des Fremden gleichzeitig mit einer Kritik der eigenen konventionellen Ethiksysteme einherging, wird schon mit der berühmten Auseinandersetzung zwischen Platon und Isokrates deutlich, die zu einer für die europäische Kultur spezifischen Spaltung der Philosophietradition in empirisch-phänomenologisch orientierte und metaphysische Ansätze führte.⁸ Neben diesem kulturkritischen Aspekt tritt aber in der interkulturellen Ethik noch ein weiterer wissenschaftstheoretisch bedeutsamer Gesichtspunkt hervor: Durch den Kulturvergleich lässt sich ein kulturwissenschaftliches Objektivitätskriterium von eigener Relevanz gewinnen, denn die interkulturelle Konstanz ethischer Phänomene verweist auf eine lebensweltliche Objektivität, die zwar nicht den vermeintlich so ‚harten‘ Fakten der Naturwissenschaften entspricht, aber bei der moralischen Ausrichtung des Menschen von größerer Bedeutung ist.

Besinnt sich die interdisziplinäre Phänomenologie weiter auf ihre Aufgabe des Beschreibens von jenen Sachverhalten, die es der wissenschaftlichen und interkulturellen Durchdringung ermöglichen, von einem ‚Phänomen‘ auszugehen und dieses dann kulturübergreifend zu vergleichen, hat sie die Chance, verstärkt wirkungsvolle Methoden eines interkulturellen ethischen Dialogs zur Verfügung zu stellen. Ohne klare Erfassung des Phänomens, die über einzelne Begriffe weit hinaus geht, weiß der in einzelnen Disziplinen geschulte Kulturwissenschaftler nicht, wonach er suchen muss. Er stößt dann auf Unterschiede, die ihm zwar durch das Fehlen eines entsprechenden Begriffs in einer anderen Kultur suggeriert werden, die sich aber meist

⁸ Diese wurde beispielsweise von dem ehemaligen Leiter des Husserl-Archivs in Louvain Ijsseling (1976) als Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie diskutiert. Zu einem Überblick über die Diskussion in der klassischen Altertumskunde s.a. Rappe (2004).

auf individuelle Varianten gemeinsamer Erfahrungen zurückführen lassen, wenn es gelingt, die Oberfläche scheinbarer Diversität zu durchdringen und den Phänomengehalt zu erfassen und entsprechend zu vergleichen. Dann scheint das Ziel der Darstellung eines ausgewogenen Verhältnisses zwischen interkulturellen anthropologischen Konstanten und ihren variablen kulturspezifischen Ausprägungen erreichbar und das Projekt einer *interkulturellen, ethischen Anthropologie* realisierbar.

Zusammenfassend bleibt abschließend zu bemerken, dass auch ethische Philosophie und kulturwissenschaftliche Arbeitsweisen natürlich nicht frei von Ideologien waren und nach wie vor sind. Die Tatsache jedoch, dass zum Entwurf eines im wahrsten, sich selbst Konturen gebenden Sinnes der Rede vom Menschen nicht im mindesten irgendein Rekurs auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse erforderlich ist, verweist auf eine phänomenologisch fundierte Anthropologie, welche die moralische Problematik menschlicher Existenz in ihrer konkreten lebensweltlichen bzw. sozialen Relevanz mit Deutlichkeit aufscheinen lässt und Instanzen, wie das Gewissen oder die persönliche Entscheidungsfreiheit ins Feld des Kampfes um die Sicht des Menschen führt. Sie sollte darüber hinaus eine allgemeine Skepsis fördern, die sich von den geradezu umwerfenden und machtvoll imposanten Manipulationsmöglichkeiten naturwissenschaftlichen Wissens - die selbstverständlich nicht nur negative Folgen hatten, sondern auch sehr viele wohltuende Möglichkeiten eröffneten - nicht blenden oder täuschen lässt, und zwar insbesondere dann nicht, wenn es um Verantwortung bzw. die Frage nach einer interkulturell gültigen Moral geht. Wollen die Kulturwissenschaften ihre Verantwortung tragen, müssen sie sich einerseits stärker als bisher von den Naturwissenschaften abgrenzen, andererseits weitere interkulturelle Perspektiven entwickeln, um gerade auf ethischem Gebiet zu einer ‚Globalisierung‘ zu kommen. Überlässt die Kulturwissenschaft heute die Globalisierung mächtigen Konzernen, die ganze Staaten mit Steuereinnahmen und Arbeitsplätzen erpressen können, oder naturwissenschaftlichen Entwicklungen, die gefährliche und moralisch fragwürdige Technologien unkontrolliert ausprobieren, verspielt sie eine historische Chance interkultureller Orientierungsangebote, die den Menschen zur verstärkten Besinnung aufrufen und bei der Entscheidungsfindung, was tolerierbar und wünschenswert ist und was nicht, wesentlich helfen können. Solche Orientierungsangebote zu erarbeiten ist aber die genuine Aufgabe einer interkulturellen Ethik auf der methodischen Basis einer interdisziplinären Phänomenologie.

Literatur

Abel, Günter

- 2005 Geist-Gehirn-Computer; in: Pragmatisches Philosophieren; Hg. Dürr, R. und Schütt, H.-P. u.a. (Lit) Münster

Bollnow, Otto Friedrich

- 1956 Das Wesen der Stimmungen; (V. Klostermann) Frankfurt a.M.

Damasio, Antonio R.

- 2000 Ich fühle, also bin ich; (Ullstein) München

Dennett, Daniel, C.

- 2001 Spielarten des Geistes; (Goldmann) München

Du Bois-Reymond, Emil

- 1974 Vorträge über Philosophie und Gesellschaft; (Meiner) Hamburg

Freud, Sigmund

- 1921 Massenpsychologie und Ich-Analyse; (Intern. Psychoana. Verl.) Leipzig

Fuchs, Thomas

- 2000 Leib, Raum, Person; (Klett Cotta) Stuttgart

Gugutzer, Robert

- 2002 Leib, Körper und Identität; (Westdeutscher Verlag) Wiesbaden

Hegel, G. W. F.

- 1973 Phänomenologie des Geistes; Frankfurt a. M.

Heidegger, Martin

- 1989 Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis); (Gesamtausgabe Bd. 65); (Klostermann) Frankfurt a. M.

Husserl, Edmund

- 1973 Cartesianische Meditationen; Den Haag
1976 Die Krisis der europäischen Wissenschaften; Den Haag
1981 Philosophie als strenge Wissenschaft; Frankfurt a. M.

Ijsselling

- 1976 Rhetoric and Philosophy in Conflict; (M. Nijhoff) The Hague

Jonas, Hans

- 1979 Das Prinzip Verantwortung; (Insel Verlag) Frankfurt a. M.

Keyserling, Alexander

- 1902 Graf Alexander Keyserling - Ein Lebensbild aus seinen Briefen und Tagebüchern; Bd. I u. II; Hrsg. Taube, H. von; (Reimer Verlag) Berlin

Kripke, Saul A.

- 2002 Aus: Identität und Notwendigkeit; in: Phänomenales Bewusstsein - Rückkehr zur Identitätstheorie; Hrsg. Pauen, M. u. Stephan, A.; (mentis) Paderborn

Ledoux, Joseph

- 2003 Das Netz der Gefühle; (DTV) München, Wien

Lenk, Hans

2004 Bewusstsein als Schemainterpretation; (mentis) Paderborn

Levine, Joseph

2002 Materialismus und Qualia: Die explanatorische Lücke; in: Phänomenales Bewusstsein - Rückkehr zur Identitätstheorie; Hrsg. Pauen, M. u. Stephan, A.; (mentis) Paderborn

2002b Gedanken über Qualia; in: Phänomenales Bewusstsein - Rückkehr zur Identitätstheorie; Hrsg. Pauen, M. u. Stephan, A.; (mentis) Paderborn

Nagel, T.

1974 What Is It Like to Be a Bat?; in: The Philosophical Review 83, 435-50

McLaughlin, Brian P.

2002 Zur Verteidigung des New-Wave Materialismus; in: Phänomenales Bewusstsein - Rückkehr zur Identitätstheorie; Hrsg. Pauen, M. u. Stephan, A.; (mentis) Paderborn

Rappe, Guido

2002b Interkulturelle Ethik: Grenzen und Grenzüberschreitungen im Kulturvergleich zwischen dem antiken China und Griechenland; in: Grenzen und Grenzüberschreitungen (XIX Deutscher Kongress für Philosophie); Hrsg. Hogebe, W.; Bonn

2005 Ethische Anthropologie I: Der Leib als Fundament von Ethik; Interkulturelle Ethik Bd. II; Europäischer Universitätsverlag, (Berlin)

Roth, Gerhard

2001 Fühlen, Denken Handeln; (Suhrkamp) Frankfurt a.M.

Scheler, Max

1923 Wesen und Formen der Sympathie; Bonn

1980 Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik; (Francke Verlag), Bern und München

Schmitz, Hermann

1964 bis 1980 System der Philosophie 5 Bd.; Bonn

Schopenhauer, Arthur

1996 Die Welt als Wille und Vorstellung Bd. I; (Insel) Frankfurt a.M.

1996b Die Welt als Wille und Vorstellung Bd. II; (Insel) Frankfurt a.M.

Seewald, Jürgen

1992 Leib und Symbol; München

Stephan, Achim

2002 Phänomenaler Pessimismus; in: Phänomenales Bewusstsein - Rückkehr zur Identitätstheorie; Hrsg. Pauen, M. u. Stephan, A.; (mentis) Paderborn

Waldenfels, Bernhard

1967f Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty; in: Philoso. Jahrbuch i.A. der Görres-Gesellschaft; Hrsg.: Müller, M.; Freiburg

2000 Das leibliche Selbst (Suhrkamp) Frankfurt a.M.