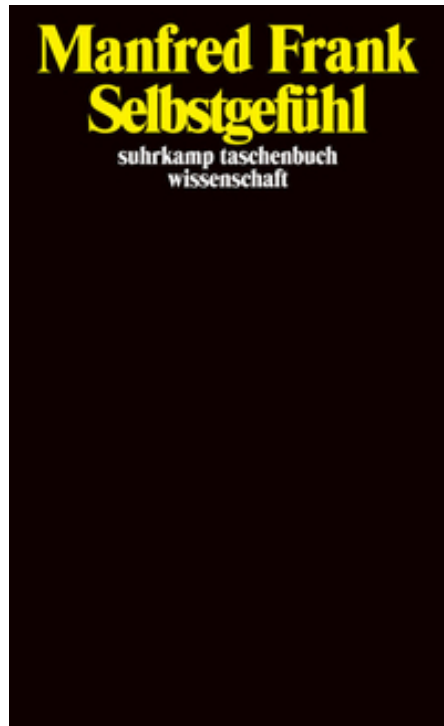


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Frank, Manfred
Selbstgefühl

Eine historisch-systematische Erkundung

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1611
978-3-518-29211-2

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1611

Selbstbewusstsein war so sehr ein Thema der philosophischen Moderne, dass es die ganze Epoche hat charakterisieren können. Neben dem Ausdruck »Selbst-Bewußtsein«, der erst im 18. Jahrhundert aufkam, machte bald ein weiterer von sich reden, der damals weiter verbreitet war: »Selbstgefühl«. Warum aber soll Selbstbewusstsein ein *Gefühl*, eine vorbegriffliche Kenntnisnahme oder Einstellung sein?

Das neue Buch von Manfred Frank unternimmt eine großflächig angelegte Erkundung sowohl rationalistischer als auch empiristisch-psychologischer Theoriebildungen, die heute meist vergessen sind. Es sichtet alte Überzeugungen im Lichte dessen, was neuere Theorien von ihnen lernen könnten, und gibt abschließend einen Kommentar zu Novalis, in dessen *Fichte-Studien* die Annahme eines ungegenständlichen Selbst- und Seinsgefühls stand.

Manfred Frank ist Professor für Philosophie an der Universität Tübingen. Im Suhrkamp Verlag sind u. a. von ihm erschienen: *Einführung in die frühromantische Ästhetik* (1989, es 1563); »Unendliche Annäherung«. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (1997, stw 1328).

Manfred Frank Selbstgefühl

Eine historisch-systematische
Erkundung

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2015

Erste Auflage 2002

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1611

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2002

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29211-0

Inhalt

Vorwort	7
I. Ein Ausgangspunkt bei Novalis	8
II. »Was ist denn ein Gefühl?«	11
III. Zwei Bedeutungen von ›Selbstgefühl‹	26
IV. Novalis' Abgrenzung von Fichte: Selbstgefühl als Gefühl einer Abhängigkeit vom Sein	34
V. Der Erfahrungsbezug des Seins und der Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit	41
<i>1. Exkurs:</i>	
Über die Frage, ob mit der These vom Vorrang der Wirklichkeit vor den Leistungen der Subjektivität (insbesondere des Den- kens) eine realistische Wahrheitstheorie verbunden ist	52
VI. Gefühl als ›Grundsinn‹	66
VII. Gefühl als Wirklichkeitsbewusstsein – Selbstgefühl als Bewusstsein der Wirklichkeit des Selbst	77
VIII. Ist Selbstgefühl eine Art innere Selbstbeobachtung?	93
<i>2. Exkurs:</i>	
Ein Blick auf die Selbstbewusstseins-Theorien des britischen Empirismus und ein erster Vorschlag zur Überwindung des Reflexionsmodells	111
<i>3. Exkurs:</i>	
Ein zeitgenössischer Einspruch gegen die ›inner sense- Auffassung von Selbstbewusstsein und seine idealistisch- phänomenologischen Wurzeln: Sydney Shoemaker, Fichte, Brentano	121
IX. Verschiedene Typen epistemischer Selbstbeziehungen (Meiners, Hissmann, Merian u. a.)	146
X. Zwei theoretische Hybride, die reflexivistische und prä- reflexivistische Auffassungen von Selbstgefühl mischen und auch die Seins-Abhängigkeit des Gefühls berücksichtigen	176
a) Karl Heinrich Heydenreich	179
<i>4. Exkurs:</i>	
Ein Vergleich mit Schleiermachers Theorie des Gefühls als schlechthinnigen Abhängigkeitsbewusstseins	190
b) Johann Nicolas Tetens	199

5. *Exkurs:*

Selbstbewusstsein ohne Selbstwissen: Ein Ausblick von Tetens auf Sartre und Ned Block	207
c) Tetens (und die ihm folgen) über die Verflechtung von Selbst- und Seinsgefühl	219
XI. Novalis mit Sartre und Schelling. Ein Vorschlag zur Lösung des Problems, was Existenzbewusstsein mit präreflexivem Selbstbewusstsein zu tun hat (oder: das Doppelproblem des ontologischen und des epistemologischen Regresses)	234
XII. Zurück zum Ausgangspunkt: Ein Kommentar des Beginns der <i>Fichte-Studien</i> des Novalis (Nr. 15 ff.), »Unbestimmte Sätze« überschrieben	244
Bibliographie	260

Vorwort

Wenn Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst, muss ›Selbstbewusstsein‹ als das Zauberwort gelten, mit dem die Moderne sich ihres Grundgedankens versichert. Neben dem deutschen Ausdruck, der erst im 18. Jahrhundert als Übersetzung von ›συνείδησις‹, ›conscientia‹, ›conscium sui‹ (oder ›sibi conscium esse‹) aufkam, machte bald ein weiterer von sich reden: ›Selbstgefühl‹ (›αἴσθησις ἑαυτοῦ‹, ›sensus sui‹), ebenfalls aus antiken Quellen gespeist und in der Psychologie des endenden 18. Jahrhunderts zur Bezeichnung unserer Kenntnis innerer Zustände, ihres Subjekts und seiner Existenz weiter verbreitet als das heute üblichere ›Selbstbewusstsein‹.

Warum aber soll Selbstbewusstsein (oder ein Aspekt seiner) ein *Gefühl*, eine vorbegriffliche Kenntnissnahme oder Einstellung sein? Weil, so denkt Novalis zu Beginn seiner *Fichte-Studien*, nur so der Unmittelbarkeit und radikalen Subjektivität des Phänomens Rechnung getragen wird, das von einer ›Selbstbeobachtung‹ vergegenständlicht würde. Ein Blick tiefer zurück ins 18. und 17. Jahrhundert belehrt uns über theoretische Irrgänge, aber auch Vorläuferschaften für Novalis' Wortwahl. Ich lade Leser und Leserinnen ein zu einer großflächig angelegten Erkundung sowohl rationalistischer als auch empiristisch-psychologischer Theoriebildungen, deren meiste heute vergessen sind. Ich meine, dass die Mühe solcher Wiedergegenwärtigung sich lohnt. Mein Versuch soll aber nicht archivarisch angelegt sein. Vielmehr will er alte Überzeugungen im Lichte dessen sichten, was neuere und neueste Theorien entweder von ihnen lernen oder ihren Ratlosigkeit positiv an Einsichten entgegenstellen können. Ein besonderes Augenmerk liegt auf der Frage, welchen begrifflichen Zusammenhang die Unmittelbarkeit des Selbstgefühls mit der Existenz-Gewissheit unterhält. Meine Erkundung nimmt Novalis nicht nur zum Ausgangs-, sondern auch zum Zielpunkt. Sie gibt abschließend einen Kommentar jenes dunklen Eingangsabschnitts der *Fichte-Studien*, in dessen Zentrum die Annahme eines ungegenständlichen Selbst- und Seinsgefühls stand.

I. *Ein Ausgangspunkt bei Novalis*

Zu Beginn der *Fichte-Studien* (vom Herbst 1795) raisonneiert Novalis über die Weise, wie der Philosophie (nach Kants ›kopernikanischer Wende‹ zum Subjekt)¹ gegeben sein könnte, womit sie vorzüglich befasst ist:

Was könnte es wohl seyn?

Sie handelt von einem Gegenstande, der nicht gelernt wird. Wir müssen aber alle Gegenstände lernen – Also von gar keinem Gegenstande. Was gelernt wird muß doch verschieden seyn von dem Lernenden. Was gelernt wird ist ein Gegenstand – also ist das Lernende kein Gegenstand. Könnte also die Philosophie vielleicht vom Lernenden handeln, also von uns, wenn wir Gegenstände lernen?

Die Philosophie ist aber selbst im Lernenden. Nun da wird sie Selbstbetrachtung seyn. Ey! wie fängt es der Lernende an sich selbst in dieser Operation zu belauschen. Er müßte sich also lernen – denn unter lernen verstehen wir überhaupt nichts, als den Gegenstand anschauen und ihn mit seinen Merckmale[n] uns einprägen. Es würde also wieder ein Gegenstand. Nein Selbstbetrachtung kann sie nicht seyn, denn sonst wäre sie nicht das Verlangte. Es ist ein Selbstgefühl vielleicht. Was ist denn ein Gefühl?

/Die Philosophie ist ursprünglich ein Gefühl. Die Anschauungen dieses Gefühls begreifen die filosofischen Wissenschaften./ (NS II, 113, Nr. 15, Z. 12 ff.)

Das Lernende in seiner radikalen Subjektivität kann kein Gegenstand (auch kein Gegenstand der später so genannten ›Reflexion‹) sein. Gegenstände lassen sich betrachten. Von ihnen lässt sich wissen, denn »Wissen kommt her von Was« (105, Z. 23). Indem ›Selbstgefühl‹ als Kandidat für die Weise erwogen wird, wie die radikale Subjektivität mit sich selbst bekannt ist, ohne darum von sich zu *wissen*, wird es als Kandidat für eine Form ungegenständlichen Bewusstseins erwogen. Und da es sich um ein Bewusstsein von sich handelt, muss die Art von Gefühl, die hier vorliegt, als Selbstgefühl spezifiziert werden. Auch als Glaube wird sie (mit Jacobi) charakterisiert: »Was ich nicht weis, aber fühle /das Ich fühlt sich selbst. als Gehalt / glaube ich« (Z. 11-13).

Wenig vorher hatte Novalis das Bewusstsein als einen Bezug aufs Sein innerhalb des Seins bestimmt (l. c., 106, Z. 4 ff.). Der komplexe Ausdruck, der sich übrigens fast wörtlich in Fichtes später *Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse* (von 1810) wiederfindet (Fichte 1971, II, § 1, 698) und ebenso bei Sartre, der Bewusstsein bestimmt als »l'existence hors de soi près de [l'être]« (Sartre 1943,

¹ KrVB XVI.

165 ff.), unterscheidet ein Sein als Bezugsgegenstand des Bewusstseins von einem Sein als der Sphäre, innerhalb deren das geschieht, und dieses wieder von einem »Seyn außer dem Seyn«, nämlich dem beziehenden Subjekt, das sich gegenüber diesem doppelt kompakten Sein irgendwie in Abzug bringt: »Das Außer dem Seyn muß kein rechtes Seyn seyn« (NS II, 106, Z. 6). Sein Statuts ist der eines relativ nicht Seienden, wie es die Griechen im Ausdruck $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ fassten. Es *ist* nicht überhaupt *nicht* (sonst wäre es ein $\omicron\upsilon\kappa\ \delta\upsilon\nu$).² Aber es *ist* als ein Parasit des kompakten Seins, auf das es sich bezieht und von dem es getragen wird. »Seyn« ist »absoluter Stoff« oder die »Realität alles Stoffs« (183, Nr. 237). Dann ist das auf ihn sich beziehende rein ›zuständliche‹ (aber eben nicht ›gegenständliche‹) Subjekt (208 ff.) stoff- und seinslos. »Hieraus sehn wir beyläufig, daß Ich im Grunde nichts ist – Es muß ihm alles *Gegeben* werden« (273, Z. 31 f.). Das stofflose Subjekt heißt auch Bewusstsein, Wissen, später Reflexion und dann immer häufiger Form. Es besteht nur als ein Relatives; d. h. es *wäre* nicht, wenn man von seinem Bezogensein auf den Stoff absieht: »Was man allein denken kann, ist Stoff, was man in Beziehung denken muß, Form« (172, Z. 22 f.). Der Gegenstand des zuständlichen Bewusstseins, das nicht für sich allein vorkommen kann, weil es nicht selbst ein Gegenstand ist – das ›Sein‹ oder, wie Novalis mit Jacobi sagt: »Urseyn« (142, Z. 13) –, heißt auch »Existenz« oder »Nur Seyn«. Sein Charakter ist ›Begriffs-‹ und ›Modifikationslosigkeit‹ (also Unbestimmtheit oder Bestimmungs-Unbezogenheit) (Z. 20). Novalis spricht auch (Reinholdisch) vom Stoff der Form: demjenigen, was die unselbständige Form vor der Auflösung ins absolute *Nichtsein* ($\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) schützt: »Der Stoff aller Form ist, von dem nicht mehr und nicht weniger ausgesagt werden kann, als daß er *Ist*« (172, Z. 8-10). Trivialerweise kann ein absolut Unbestimmtes kein Thema des Bewusstseins sein. Darum gilt: »Es giebt [...] keinen absoluten Stoff« (171, Z. 20; vgl. 179, Z. 14). Den Stoff *als* Stoff ›rein‹ oder ›absolut‹ zu denken (174, Z. 14; 183, 23), ist »eine Täuschung der Einbild[ungs]Kr[aft] – eine *nothwendige* Fiction« (179, Z. 14, Z. 19 ff.; vgl. 175, Z. 34).³ Das bedeutet aber nicht, dass das Bewusstsein ein anderes Thema hätte als das Sein. Sein ist vielmehr sein einziger Gegenstand. Er wird aber nicht gewusst; denn Wissen würde das Sein modifizieren oder bestimmen,

2 Zum Unterschied beider Frank (1992, 78 ff. im Kontext, mit zahlreichen Belegen im Werk von Sartre und Schelling). Vgl. auch unser XI. Kapitel.

3 Vgl. NS II, 179, Z. 19 f.: »Der Begriff *rein* ist also ein leerer Begriff – i. e. ein Begriff, dem keine Anschauung entspricht.«

d. h. in ein Was verwandeln: »Wissen kommt her von Was – es bezieht sich allemal auf ein was« (105, Nr. 2). Das reine Sein, das Fictum der Einbildungskraft, ist aber bestimmungsfrei. Wird es gewusst, so wird es verkannt, aus ›Sein‹ in einen ›Schein‹ verstellt (104, Nr. 1). Das Bewusstsein hat dann zwar eine Repräsentation von ihm (Novalis spricht von einem ›Bild‹ oder einem ›Zeichen‹ [106, Z. 6 ff.]). Aber das Bild des Seins ist eben, was »kein rechtes Seyn« genannt worden war, ein – verglichen mit dem *Sein-cum-emphasi* – relativ nicht *Seiendes* (μῆ ὄν):

Das Außer dem Seyn muß kein rechtes Seyn seyn.

Ein unrechtes Seyn außer dem Seyn ist ein Bild – Also muß jenes außer dem Seyn ein Bild des Seyns im Seyn seyn.

D[as] Bewußtseyne ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn (106, Z. 6-9).

Ein rechter Realist kann freilich mit der Auskunft, das Sein-selbst sei nur ein Fiktum, nicht zufrieden sein, zumal wenn zugleich gelten soll, das Sein sei das einzige Thema der Philosophie, und es bestehe selbständig, während das Bewusstsein nur als sein unselbständiges Relat bestehe. Der Realist muss dann freilich dem Idealisten erklären, welche Kenntnis er von einem bestimmungslosen oder reinen Stoff haben kann. Und da lautet Novalis' vorläufige Antwort: Diese Kenntnis besteht in einem Gefühl oder An-das-Glauben, was durch Wissen nicht zugänglich wird: »Nur aufs *Seyn* kann alle Philosophie gehn. Der Mensch fühlt die Grenze [. . .]; er muß sie glauben, so gewiß er alles andre weiß« (107 o.). »Die Grenzen des Gefühls sind die Grenzen der Philosophie« (114, Z. 1 f.).

Welchen Zusammenhang gibt es nun aber zwischen dem Selbst- und dem Existenzgefühl? Das wollen wir im Folgenden besser verstehen lernen, und zwar durch eine Erkundung der Tradition, in der Novalis dachte. Fürs erste müssen wir uns mit einer Intuition begnügen, die kommende Begründungen nur vorwegnimmt. Novalis scheint – wie mehrere Denker des frühromantischen Jahrzehnts – geglaubt zu haben, das Gefühl, als das epistemische Organ für eine ungegenständliche Vertrautheit mit sich, sei auch das epistemische Organ für die Auffassung des Seins in seiner radikalen Vorbegrifflichkeit, natürlich ebenso des eigenen. Gehen wir zunächst der Frage nach, die Novalis selbst stellt:

II. »Was ist denn ein Gefühl?«

Die Komponenten, aus denen sich der Ausdruck ›Selbstgefühl‹ zusammensetzt, sind erst spät in der deutschen Sprache aufgekommen. Trübners *Deutsches Wörterbuch* (Bd. 6, 1939, 327) gibt das Jahr 1702 für die Nominalisierung von ›Selbst‹ an. ›Gefühl‹ ist nach Jacob und Wilhelm Grimms *Deutsche[m] Wörterbuch* »eine ziemlich junge bildung« und erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nachgewiesen (Art. »Gefühl«, Grimm, Bd. 4 [1/2], Leipzig 1897 [Nachdruck München 1984], Sp. 2167-2186).

Zunächst will ich etwas zur Bedeutung von ›Gefühl‹ sagen. Der Ausdruck nimmt das lateinische *sensus/sensatio* (frz. und engl. *sens[e]/sensation* bzw. *sentiment*) auf. Der Göttinger Philosophie-Professor Michael Hissmann, ein empirischer Psychologe, der Bewusstseinsphänomene in Charles Bonnets Nachfolge aus Nervenbewegungen verständlich zu machen versuchte (man nannte dieses Unternehmen »Fibernetzpsychologie«), – Hissmann erklärt den Unterschied von ›sentiments‹ und ›sensations‹ damit, dass ›sentiments‹ innere Empfindungen¹ »der beyden edleren äußeren Sinne« und ›sensations‹ solche »der gröberer Sinnen« bezeichnen (Hissmann 1777, 159 f.). Ähnlich Thomas Abbt, der die englisch-französische Differenzierung von ›Gefühl‹ in ›sentiment‹ und ›sensation‹ im Deutschen durch die Unterscheidung von ›Empfindnis‹ und ›Empfindung‹ nachzuahmen suchte und mit diesem Vorschlag erfolgreich war – so gewann er z. B. Tetens und Herder.

Empfindung mag für *Sensation* gelten, und für *Sentiment* *Empfindniß*. Die Kühnheit, ein neues Wort zu prägen, kann bloß durch das große Bedürfnis gerechtfertigt werden; und die folgende Abhandlung [*Vom Verdienste*] wird wohl zeigen, daß ich dieses Wortes nicht habe entbehren können./

Wir wollen damit anfangen, daß wir die Gränzen der beyden Begriffe festsetzen, die ohnehin so dichte an einander liegen. – Die Empfindung bezieht lebhaft, aber verworren eine Sache auf uns, *vermittelt der Sinne*; das *Empfindniß* bezieht sie auf ähnliche Art *vermittelt der Einbildung*. *Im ersten Falle* beschäftigt uns die Sache wie *gegenwärtig*, im *andern* Falle, wenn sie auch gegenwärtig seyn sollte, thut es mehr ihr *Bild* (Abbt 1772, 115 f.).

1 Hissmanns Formulierung ist umständlicher. Er spricht vom Angenehmen oder Unangenehmen unserer Empfindungen von Eindrücken. Die Trennung der Empfindungen von den Eindrücken wird einleuchtend, wenn man die materialistische These akzeptiert, dass Eindrücke Nervenbewegungen verursachen, die als solche physisch und nicht schon ›empfunden‹ sind.

Abbt illustriert, was er meint, an der Szene zweier Liebenden, die sich nach langer Trennung in die Arme fallen und ›ganz Empfindungsfüreinander sind. Nun aber, da sie ihrer physischen Gegenwart sicher sind, beginnen sie, ihr Glück in noch süßeren Bildern auszumalen, d. h. sie verlassen die Ebene der Empfindung bzw. Wahrnehmung und ergehen sich in ›Empfindnissen‹ (l. c., 116 f.).

Die Bedeutung von ›Gefühl‹ oszilliert also zwischen ›Tastsinn‹ (einem unmittelbaren Berühren des Gegenstandes, *pars pro toto* für jeden sinnlichen Direktkontakt mit Gegenständen, sofern diese den Geist irgendwie ›affizieren‹ [vgl. Hissmann 1777, 99]); auch die seelische Empfindung gehört dazu, sofern sie direkt durch den Gegenstand, etwa die vermisste Geliebte, ›aufgeregt‹ wurde) und einer reflektierten oder einbildungsvermittelten Art und Weise, Sinneserlebnisse zu verarbeiten (klassischerweise dem Gefühl der Lust und Unlust oder von Schmerz und Vergnügen). Das Gefühl der Lust und Unlust bewertet, grob gesagt, die Tauglichkeit des empfangenen Eindrucks zur Beförderung oder Hemmung des Lebens.² Ein anderer empirischer Psychologe der Zeit, der Hallenser Johann Christoph Hoffbauer, sagt schlicht: »Gefühle sind also nichts anderes als Zustände der Seele, in so fern wir sie zu erhalten oder zu entfernen streben« (Hoffbauer 1796, 24). In seinem psychologischen Grundriss der Erfahrungsseelenkunde für den universitären Gebrauch heißt es: »Wir sind uns mancher Zustände bewußt, welche wir uns bestreben hervorzubringen, so wie anderer, welche wir uns bestreben zu hindern; die erstern nennen wir angenehme, die letzteren unangenehme. Zustände im Verhältnisse zu den angenehmen oder unangenehmen, werden *Gefühle*, imgleichen *Empfindungen* genannt« (Hoffbauer 1794, 66 f.; Empfindungen und Gefühle werden hier also nicht unterschieden).³ Eine ähnliche, etwas

2 Zu Kants Rede vom ›Lebensgefühl‹ und seiner Beförderung durchs ästhetische Wohlgefallen vgl. vor allem Makkreel (1990, 90 ff.). Auch Heydenreich zitiert Empfindungstheoretiker, die ›Empfindnisse‹ dann angenehm nennen, wenn sie »den *Trieb nach Leben und Ideen befriedigen*«, aber auf die Frage, »warum sie denn fortzuleben, warum fortzudenken verlangen, [...] nichts erwiedern, als: weil beydes uns angenehm ist« (Heydenreich 1787, 161 f.; vgl. 179).

3 Auch Heydenreich tut das nicht. »Gefühle [...] des Vergnügens und des Schmerzes« zählt er unter die »Empfindnisse«, die nicht immer, aber meist »von Vorstellungen erregt« werden, besonders solchen der Phantasie (Heydenreich 1787, 157, passim). Empfindung ist ihm einfach »Empfänglichkeit für Vergnügen und Schmerz« (136), also ungefähr das, was Kant und andere ›Gefühl‹ nennen: eine Varietät der ›reflektierenden Urteilskraft‹ oder des ästhetischen Geschmacks. Weiter glaubt er, »das angenehme und unangenehme – das eigentliche Empfindniß – kann nicht weiter erklärt werden; alle Definitionen davon sind identisch« (l. c., 164).

kompliziertere, aber auch genauere Erklärung gibt Kant in der *Anthropologie* (AAVII, 153): Durchs Gefühl der Lust oder Unlust fühle sich das Subjekt »zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen« bestimmt. Damit ist Kants Klassifikation der Gefühle vorgegeben. Sie werden eingeteilt in solche, die »objektive« Eindrücke der Wirklichkeit verarbeiten (das »Materielle [Reale] derselben [wodurch etwas Existirendes gegeben wird]«; das sind die »Empfindungen« *sensu stricto*), und solche, die »subjektiv« Sinneserlebnisse (reflektierend, also bedenkend und urteilend) bewerten, insbesondere ästhetisch.⁴ Darum heißen sie nur uneigentlich »Empfindungen«, obwohl sie im Deutschen oft so genannt werden (vgl. *KU B* XLII ff; 4 f. [dort auch die Rede vom »Lebensgefühl«] und 8 f.).

Kant verändert im Grunde nur leicht die Einteilung, die Hume im *Treatise* vorgeschlagen hatte: Empfindungen (*sensations, impressions*) heißen *indistincte* alle Eindrücke sinnlicher Gegenstände auf die Seele (Hume 1888, 1);⁵ als *sentiments* – oder *feelings* im engeren Sinne – scheint er eher emotionale Stellungnahmen zu ersteren zu bezeichnen – wie etwa Glauben, Lust und Unlust, Begierde usw. (l. c., Beginn des »Appendix«, 623 ff.; dazu Franke/Oesterle 1974, Sp. 82). Auch Shaftesbury hatte den Ausdruck »sentiment« für Gefühle und Emotionen in nicht eng-sinnesrezeptorischer Bedeutung reserviert (Baum 2001, 15). Das Stellungnehmen zum sinnlichen Widerfahrnis macht sie »reflektiert«. So sind sie weder einfach auf die Seite der sinnlichen »Rezeptivität« zu stellen (sie tragen ein kognitives Moment) noch gehen sie auf in Trieb- oder Instinktreaktionen. (Theorien des »reflective sense« sollten in Schottland große Karriere machen und selbst den Bereich moralischer Gefühle subsumieren. Da Novalis' Wortgebrauch aber die metonymisch erweiterte Bedeutung von »Gefühl« als Sinneswahrnehmung aufgreift, kann er Shaftesburys oder Hutchesons Vorbild nicht direkt verwerten. Ihnen ist Gefühl nicht einfach eine Empfindung, sondern etwas kognitiv-evaluativ Gebrochenes: ein Organ für moralisch-ästhetische Tatsachen [vgl. Franke 1981, 132 ff.])

Größere Ordnung hat in diese Einteilung Henry Home gebracht,

4 Komplizierter steht es um die moralischen Gefühle (wie die Achtung), die ich hier übergehe. Dazu Heidegger 1975, 185 ff. (dort wird die Achtung als ein »Sich-selbst-Fühlen-vor-dem-Gesetz« interpretiert [191]).

5 Als Skeptiker drückt sich Hume natürlich vorsichtiger aus, nämlich ohne sich über den kausalen Ursprung der Eindrücke zu äußern. Er sagt nur, er verstehe unter *impressions* »all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul« (l. c., 1).

und zwar im Appendix zu seinen *Elements of Criticism* (von 1762): Der Ausdruck ›feeling‹ stehe allgemein für bewusste Seelenzustände (wie Leidenschaften und Emotionen, Gefühle der Lust und Unlust, die ein judikatives Moment ins Spiel bringen); im engeren Sinne bezeichne er jedoch den Tastsinn (*touch*), dessen Gehalte nicht Gegenstände von Urteilen sind (Home 1762, 3, 283, 278; zu Home vgl. Hissmann 1777, 99, Anm.; 103 f.; auch Herder, der in frühen Versuchen einer Begründung der Ästhetik in Auseinandersetzung mit Baumgartens *Ästhetik* mit »Lehre des Gefühls« wiedergibt und dann sagt, Homes *Grundsätze der Kritik* »verdienen den Namen Aesthetik mehr, als das ganze Baumgartensche Werk« [Herder 1985, 693 f.]).

Wenn wir für einen Augenblick aus der Begriffsgeschichte des 18. Jahrhunderts auftauchen und uns nach Auskünften moderner Fortsetzer der damals so genannten empirischen Psychologie umsehen, finden wir manches von der alten Einteilung erhalten; wir finden insbesondere das gleiche Schwanken in der Begriffszuweisung. Der Psychologe und Neurologe Antonio Damasio. Autor des Wissenschafts-Bestsellers *Descartes' Error* (Damasio 1994), hat zunächst einmal zwischen Gefühlen und Emotionen unterschieden. Gefühle, sagt er, sind private Bewusstseinsereignisse, während Emotionen öffentlich beobachtbar sind, nämlich durch entsprechendes Betragen (Damasio 1999, 42). Davon abgesehen, sind beide aber nur verschiedene Manifestationen eines einheitlichen Phänomens. Gefühle unterscheiden sich von Emotionen dadurch, dass sie grundsätzlich bewusst sind, während Damasio Emotionen für (weitgehend) unbewusst hält. Genauer: Es geschieht durch Gefühle, dass wir von unseren Emotionen Kenntnis haben. Damasio sagt, Gefühle seien die sinnlichen Anzeiger (›signals«, ›sensory patterns signaling emotions‹) oder Abbildungen (›images‹) oder Vorstellungen (›representations‹) der Emotionen (z. B. 55). »[T]he processes reviewed above [Damasio meint die von ihm aufgewiesenen neurobiologischen Vorgänge, die Emotionen hervorbringen, wobei er annimmt, alle Emotionen seien Erwidernungen – ›responses‹ – auf Weltreize und erfolgen im Dienste der Lebenserhaltung – also: diese Prozesse] allow an organism to undergo emotion, exhibit it, and image it, that is, feel the emotion« (80 u.).⁶

Gefühle und Emotionen sind also nicht zweierlei Typen seelischer Zustände, sondern stehen nur für zwei unterschiedliche Grade der

6 Ich übergehe hier das später (im 3. Exkurs) erörterte Problem, dass Damasio, genau genommen, auch das Bewusstsein noch für einen Zusatz zum Fühlen hält und es als reflexives Wissen des Fühlens interpretiert (vgl. Damasio 1999, 81, 279).

›Aktualisierung‹ eines einzigen psychologischen Prozess-Typs. Das erlaubt, fortan nur mehr von Emotionen zu sprechen. Damasio teilt sie ein in primäre, sekundäre und so genannte Hintergrund-Emotionen. Die primären Emotionen heißen auch allgemein. Beispiele sind Glücklich- oder Traurigsein, Furcht, Ärger, Überraschung oder Abscheu. Damasio scheint zu meinen, dass sie überlegungsunabhängig und privat auftreten.⁷ Sekundäre Emotionen sind dagegen sozial (sie sind es, die Hume und Sartre besonders im Auge hatten), z. B. Schuldgefühl, Scham, Stolz oder Eifersucht (sie sind reflektiert oder urteilsgestützt). Hintergrundemotionen nennt Damasio seelische Zustände wie: sich wohl oder unwohl, gespannt oder entspannt fühlen. Er lässt zu dieser Gruppe auch Triebe und Motivationen sowie Zustände von Lust und Unlust gehören (50 f.) – womit er offenbar nicht die (reflektierten, also urteilsgestützten) Gefühle meint, die das 18. Jahrhundert unter dem gleichem Namen gehandelt hatte (die berühmten ›Gefühle von Lust [pleasure] und Schmerz [pain]‹ oder, wie es im Deutschen meist hieß, ›Gefühle von Lust und Unlust‹). Offenbar hat Damasio den Ausdruck »background emotions« (bzw. »background feelings«) gewählt, um ihren inexpliziten und nicht-intentionalen Charakter zu treffen. Sie scheinen nicht wenig dem zu ähneln, was Heidegger ›Befindlichkeit‹ genannt hatte. Die Befindlichkeit äußert sich in ›Stimmungen‹, die wie ein Grundton oder eine Färbung unthematisch unser Seelenleben durchziehen, ohne »als solche erkannt« zu werden (Heidegger 1927, § 29 ff., S. 134 ff.; vgl. Damasio 1999, 286). Auch Michael Tye unterscheidet sie von den »felt reactions« oder Emotionen im engeren Sinne und nennt sie »felt moods, for example, feeling happy, depressed, calm, bored, tense, miserable« (Tye 1995, 4).

Ich will an eine weitere, minder aktuelle Klassifikation von Gefühlen bzw. Emotionen erinnern, wie sie die phänomenologische Tradition vorgenommen hat. Nehmen wir den frühen Sartre als Repräsentanten. Er wäre mit Damasio's Unterscheidungskriterium für Gefühle und Emotionen darin einverstanden gewesen, dass er

7 Erschrecken und Schmerz – zweifellos noch eindeutiger präreflexive Gefühle – hält Damasio für (neuronale) Reflexe, die gar nicht unter die Rubrik ›Emotion‹ fallen, obwohl sie Emotionen hervorzurufen pflegen: »[C]onsciousness is not needed for the responses to take place.« Erneut gilt, dass Damasio das Gefühl vom Bewusstsein oder der Kenntnis des Gefühls trennt und dann etwa sagen kann, manchmal verursache die C-Faser-Reizung ein »Bild oder ein Gefühl des Schmerzes«, die dem eigentlichen Schmerzphänomen (Gewebeschädigung) ›nachfolgen‹ (Damasio 1999, 71 ff., hier: 73). Diese Ansicht kritisiere ich im 3. Exkurs.

Gefühle für gegenwärtig abrufbare Bewusstseinsbestände, Emotionen aber als seelische Langzeitprozesse für unbewusst hielt. Zwar macht auch Damasio einen (nach Reflexionsgraden fortschreitenden) Unterschied zwischen der Emotion, dem Gefühl der Emotion, dem Wissen, dass das Gefühl vorliegt (72 f.), und schließlich dem Wissen, dass der Organismus *selbst* es ist, der dieses Wissen hat (80 f.) – also dem Selbstgefühl (»sense of a feeling self« [z. B. 279]). Sartre dagegen schlägt *alle* Emotionen, und erst recht das Bewusstsein von mir selbst als dem Träger derselben, auf die Gegenstandsseite des Bewusstseins: Sie sind allesamt etwas, *wovon* Bewusstsein besteht; sie sind, wie Sartre sagt, dem Bewusstsein *transzendent*. Dasjenige (Akt-)Bewusstsein, dem die Emotionen (und das sie zusammenhaltende und strukturierende *Ego*) gegeben sind, nennt er primär, die Gegebenheiten selbst sekundär. Aktuelle Gefühle wie Lust oder Verliebtheit sind dem Bewusstsein ebenfalls zugänglich, länger in der Zeit sich erstreckende ›psychische‹ Unternehmungen, Zustände oder Eigenschaften wie Hass, Liebe, Zweifel, Glaube u. dgl. dagegen nicht.

Dazu gibt Sartre zunächst nur eine schlichte Beteuerung: Die transzendente Einheit des Ich, die er auch pauschal als ›die Psyche‹ bezeichnet (und nicht für einen ursprünglichen Bewohner des Bewusstseins hält), sei in einer immanenten Einheit des Bewusstseinsflusses fundiert:

Il existe une unité *immanente* de ces consciences, c'est le flux de la Conscience se constituant lui-même comme unité de lui-même [hier verweist Sartre ohne weiteres Argument auf Husserls Vorlesungen zur *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*] – et une unité *transcendante*: les états [et] les actions (Sartre 1978, 44).

Also könne das ichlose (Akt-)Bewusstsein – das (hier verlässt sich Sartre auf Husserls bahnbrechende Pionierarbeit) als zeitliches Flussbewusstsein charakterisiert werden müsse – ganz aus eigenen Mitteln für seine Einheit aufkommen, also ganz immanent. Die transzendente, ichhaft strukturierte Einheit des Psychischen (Sitz und Ursprung aller Emotionen und Langzeit-Zustände der Seele) sei keine Eigenschaft des primären, sondern des sekundären Bewusstseins; und zu diesem (dem reflektierten Bewusstsein) zählt Sartre dreierlei: Handlungen, psychische Zustände (und ›fakultativ‹ auch Qualitäten) als die zu vereinigenden Elemente. Diese sind also selbst transzendent (›ces transcendances«); d. h. sie sind ebenso wenig wie das *Ego* und die Psyche Bewohner des absolut leeren, substanzlosen Primärbewusstseins (es ist leer, weil alles, *wovon* es Bewusstsein ist oder worauf es intentional

gerichtet ist, außerhalb seiner existiert). Noch anders gesagt: Gefühle, Intentionen, Aktionen (und die fakultativ auftreten könnenden ›qualités‹) gehören auf die Gegenstandsseite des Bewusstseins, sofern sie gewisse Bedingungen der Undurchdringlichkeit erfüllen: Sie sind nicht ›in‹ ihm. Eine These, die originell, wenn nicht apart klingt, aber durch Sartres Analyse des psychischen Ichs (als einer bewusstseins-transzendenten Entität) wenigstens vorbereitet war.

Eine Reflexion auf Bewusstseinszustände heißt bei Sartre (wie beim frühen Husserl) adäquat, wenn sie ins reflektierte Phänomen nichts hineinmogelt, was nicht schon darin war. So war z. B. kein Ich darin – und eine angemessene Reflexion wird auch keins hineinbringen. Es sind überhaupt keine Gegenständlichkeiten *im* Bewusstsein: »[La] sphère transcendante est une sphère d'existence *absolue*, c'est-à-dire de spontanités pures, qui ne sont jamais objets [...]« (l. c., 77). War also – z. B. – auch kein Hass (eine Emotion, die Sartre unter der Rubrik ›Zustand‹ führt) im Bewusstsein, als ich abgestoßen in Peters widerwärtig-bedrohliches Gesicht blickte? Nein, antwortet Sartre; denn der Hass ist kein einzelnes, instantanes Bewusstsein, sondern eine längerfristige psychische Größe, die ich wiederholt antreffen können muss. Als solche ist sie in der Tat ›transzendente Einheit‹ einer virtuellen Unendlichkeit von instantan sich einstellenden Widerwillens-Aufwallungen – und da ich nur die letzteren jeweils wirklich *erleben* kann, gilt, dass der Hass in der Tat kein im Inneren des Bewusstseinsaktes selbst anzutreffendes, sondern ein ideal-objektives Phänomen ist. Ein anderes Beispiel: Ich kann an Gesichtszügen, Haltung, Betragen, Kleidung, Duft usw. dieser hübschen Frau gleichsam lesen oder spüren, dass ich in sie jäh *verliebt* bin. Ob ich sie *liebe* (oder geliebt haben werde), weiß ich höchstens am Ende meiner Beziehung, wenn ich eine virtuelle Unendlichkeit von verliebten und liebevollen Einstellungen ihr gegenüber durchlaufen haben werde.

Par exemple, considérons un fait particulier, comme de savoir si j'aime une femme d'amour. Je suis attiré par une femme; puis-je dire que je l'aime ou que j'ai un peu de sympathie pour elle? Comment en décider, sinon par des engagements? Je dirai que je l'aime, mais cela veut dire précisément que je serai capable, dans huit jours, de sacrifier telle chose, que dans huit autres jours, je serai capable d'avoir agi de telle ou telle manière pour elle. Une amitié, c'est tel ou tel serment (Sartre 1947, 86).

Ähnlich weiß der Gläubige nie, ob er nicht gleich seinen Glauben verloren haben wird, der Treue nicht, ob er nicht gleich untreu geworden sein wird, und der Süchtige nicht, ob ihn nicht eine plötzliche

Einsicht zu einer Handlungsänderung bewegt haben wird. Sartre versteht also unter ›psychischen Zuständen‹ in Wahrheit Dispositionen; und von denen ist nachvollziehbar, dass sie zu den Transzendenzen gezählt werden: etwas, das eine rein ausgeführte Reflexion nie im psychischen Erlebnis antreffen wird, wohl aber ›durch es hindurch‹ wie ein geheimnisvoll unergründliches transzendentes Objekt, das mit anderen innerweltlichen seine Abschattungs-Unendlichkeit und Niedäquat-Repräsentierbarkeit teilt (Sartre 1978, 46). *Der Hass, die Liebe, der Glaube* usw.: das sind psychische Gegenstände, die nicht gewisser sind als Dinge, an denen zu zweifeln möglich ist, die nicht zur cartesianischen Evidenz reiner Bewusstseins-Befunde gehören. So kann ich mich hinsichtlich aller Selbst-Zuschreibungen, die eigentlich Ich-Zuschreibungen waren, täuschen: Ich glaubte, gehässig zu sein, war aber nur wütend; ich glaubte verliebt zu sein, war aber nur in einer kurzen sozialen Euphorie; ich hielt mich für depressiv, hatte aber bloß ein jähes Leid und die Erinnerung an ein früher gehabtes usw.

Bei den von Sartre so genannten Aktionen (oder Spontaneitäten) des Bewusstseins verhält es sich wie bei den Dispositionen: Als in der Zeit ausgedehnte Unternehmungen gehen sie über den präsentischen Bewusstseins-Befund hinaus, wie er sich einer aktuellen Reflexion darbieten könnte. Angesichts dieses im Dämmer verschwimmenden Gebildes kann ich mich fragen, ob es ein Tier, ein Felsblock oder ein Farn ist: Descartes' methodischer Zweifel ist eine Handlung – und mithin ein transzendentes Objekt mit einer transzendenten Einheit (l. c., 51 f.). Darum ist es auch ganz natürlich, dass er von einem ›ich‹ begleitet ist – obwohl die reine Selbstreflexion des primären Bewusstseins dort nur irreflexives, impersonales Bewusstsein, und kein ›Ich denke‹ zutage fördert (72 f.). – Sartre erwähnt noch ein ›Mittelglied‹ zwischen Dispositionen und Aktionen; das sind die Eigenschaften (›qualités« [52-4]). So unterstellen wir einer Person, die wir wiederholt gehässig oder schadenfroh erlebt haben, die bleibende Eigenschaft der Gehässigkeit oder der Schadenfreude. Sartre nennt das auch eine ›Disposition‹. Von den Zuständen sind solche Dispositionen dadurch unterschieden, dass man von ihnen nicht sagen würde, die aktuellen Verhaltensweisen ›fließen aus ihnen‹ (wie im Neuplatonismus die Dinge aus dem Ureinen emanieren). Eigenschaften sind vielmehr Potentialitäten oder Virtualitäten, die in Situationen aktuiert werden können. Die Eigenschaft, gehässig oder jähzornig zu sein, werden wir auch jemandem zuschreiben, dessen Verhalten aktuell keinerlei Beleg für

sie liefert – aber der Hass ist, wenn ich ihn jemandem zuschreibe, stets ein als aktuell gemeintes Objekt.

Gefühle sind Aktualisierungen solcher undurchsichtiger Langzeitobjekte, wie es die Emotionen sind. Dass ich jetzt nicht an Gott glaube, ist mir durchsichtig. Dass ich ungläubig bin, muss mein Leben bewähren. Dass ich mich jetzt fürchte, ist mir durchsichtig; ob ich furchtsam bin, muss mein Verhalten über lange Zeit zeigen. Das Ich im Hintergrund der Emotionen schwillt zu einer bewusstseins-transzendenten Größe an, die mir so undurchsichtig ist wie ein Objekt. So kann Raskolnikov nach dem Mord an seiner Hauswirtin sich fragen: »Wie konnte ich das tun?« Hier wird ihm unter dem vergegenständlichenden Blick seiner (wie Sartre sagt: unreinen)⁸ Reflexion sein Ich zu einem undurchschaubaren Gegenstand, den er – wie aus der Beobachterperspektive – magisch handeln sieht.

Sartres Dreiteilung der seelischen Typen in Zustände, Aktionen und Eigenschaften entspricht der von Damasio vorgeschlagenen nur ganz ungefähr. Die einzige, aber wesentliche Gemeinsamkeit besteht in der Unterscheidung einer längerfristigen (und nicht reflexiv erfassten) Emotion und dem Zustand ihrer bewussten Aktualisierung, die Damasio Gefühl oder – auf noch höherer Stufe – Kenntnis des Gefühls nennt. Auch das teilen Damasio und Sartre, dass sie diese in der Zeit ausgedehnten Zustände (nehmen wir die Emotion Hass) für unbewusst halten. Der Phänomenologe Sartre tut das aber, weil er sie auf der Gegenstandsseite des Bewusstseins situiert, während der Neurologe und Evolutionsbiologe Damasio Emotionen für reflexartig lebenserhaltende *responses* auf Umwelt-Reize zurückführt. Sie überschreiten die Bewusstseinschwelle nicht notwendig, ja meist nicht. Wir werden (im 3. Exkurs) noch sehen, dass Sartre Damasios verdinglichende Rede von seelischen Zuständen (wonach ein Zustand dadurch gefühlt wird,

8 Sartre unterscheidet eine reine von einer unreinen (oder »komplizierten«) Reflexion. Die erste entdeckt im Bewusstseinsphänomen, was darin lag. Die zweite schmuggelt die Ausdehnung eines Objekts hinein, die nicht darin lag, und macht aus meinem akuten Widerwillen *den* Hass. So kann ich, sagt Sartre, das Ich – anders als das (rein) reflektierte Bewusstsein – auch nie geradehin sehen: Es taucht immer wie aus einem Horizont oder einer Nebelwolke auf – wie schräg aus dem Augenwinkel gesehen (»derrière l'état, à l'horizon [...] jamais vu que »du coin de l'œil« [Sartre 1978, 70]). Und von diesem indirekt gewahrten, ungreifbaren Gebilde wird nun obendrein noch angenommen, es wirke – wie eine physische Entität – kausal auf mein Bewusstsein (»mein Hass wurde durch den glühenden Wunsch zur Friedensstiftung besiegt; »die Liebe hat mich blind gemacht; »Julia war, wie alle Töchter aus gutem Hause, höflich gegen jedermann und schwärmte für Pferde; »das Unbewusste hat mir eine Fehlleistung auf die Lippen gezaubert« usw. (vgl. 48 ff.).

dass sich ein zweiter ›beobachtend‹ oder ›aktualierend‹, jedenfalls bewusstmachend auf ihn richte) überhaupt verworfen hätte.⁹

Kehren wir zurück zur Klassifikation von Gefühlstheorien des 18. Jahrhunderts. Nach dem, was wir weiter oben haben erkennen können, erscheinen Gefühle als seelische Zustände, die irgendwo zwischen Wahrnehmen und Urteilen anzusiedeln sind. Einige, wie der Ekel, ähneln mehr einer Wahrnehmung; andere, wie die Bewunderung, eher einem Urteil und kommen darum minder spontan auf (Soldati 2000, 109).¹⁰ Die Wahrnehmungsähnlichkeit ist es, die einige Gefühle so schwer künstlich nachahmbar macht. Damasio hat das in *Descartes' Error* am Beispiel eines Lächelns oder Seufzens illustriert, die nicht aus echter Freude oder echtem Kummer herrühren und darum unspontan und affektiert wirken: »We have no means of exerting direct voluntary control over the neural processes in these regions [sc.: the cingulate region which is located deep in the brain stem]« (Damasio 1999, 48 f.). Die Analyse von Gefühlen als Wahrnehmungen geht wesentlich auf Descartes zurück, während die Interpretation von Gefühlen als Urteile gewöhnlich Hume zugeschrieben wird.

Im 27. Artikel der *Passions de l'âme* werden die Leidenschaften als Wahrnehmungen (*perceptions*) oder Gefühle (*sentiments*) oder seelische Emotionen (*émotions de l'âme*) ›definiert‹. Sie beziehen sich, sagt Descartes, im Gegensatz zu anderen *cogitationes* (das ist der Gattungsnamen für alle bewussten Zustände [*passions*] oder Akte [*actions*]), ›insbesondere‹ auf die Seele selbst und gelten als durch Bewegungen der Lebensgeister (kleiner im Blut verteilter materieller Substanzen) ›verursacht‹ und im Leben erhalten (Descartes 1953, 708 f.). Gefühle haben eine überlebenssteuernde Funktion (715, 721 f.). So erregt etwa eine Wahrnehmung, die durch die Erinnerung mit einem schlimmen Erlebnis verknüpft ist, das Gefühl der Furcht, die wiederum auf

9 In seiner *Esquisse d'une théorie des émotions* (Teil eines unveröffentlichten Werks *La Psyché*) gibt Sartre eine radikal intentionalistische Theorie der Emotionen in phänomenologischer Opposition gegen den verdinglichenden Blick der »Psychologie« (Sartre 1939, 29 ff.). Hier werden die in phänomenologischer (›reiner‹) Reflexion gesicherten Bewusstseinsbefunde klassifiziert, bevor sie von der unreinen (oder ›komplizenhaften‹) Reflexion zu Langzeitobjekten ausgedehnt werden. Immer noch hält Sartre Emotionen für Operationen, die die ›Welt‹ in magische ›Situationen‹ zu verwandeln versuchen, in denen gehandelt werden muss, die aber als solche nicht den Initiativen eines souveränen Bewusstseins unterstehen (33). Ein Beispiel: Ich falle in Ohnmacht, um ein gefährliches Objekt magisch aus der Welt zu schaffen (35): »La crise émotionnelle est ici abandon de la responsabilité« (37).

10 Ich stütze mich im Folgenden auf den ganzen Artikel.