

Andreas Dorschel

Gefühl als Argument?

1. Die Frage, was in einer Auseinandersetzung über eine strittige Angelegenheit als Argument zählen kann und was nicht, hat schwerlich den Status einer Trivialität. Es verdient z. B. eigens festgehalten zu werden, daß die Androhung von Schaden oder das Anbieten von Vorteilen nicht als Argument gelten kann, wenn es darum geht, etwa die Wahrheit einer Behauptung festzustellen.¹ Freilich liegt für diesen Fall die Sache zumindest insofern noch recht klar, als im Grunde jeder, der etwa andere mit Erpressungsmitteln konfrontiert, weiß, daß er keinen Beitrag zur Förderung der Debatte leistet – das Ziel seiner Intervention ist allenfalls: »Ende der Debatte«. Als intrikater darf deshalb die Frage gelten, ob der Umstand, daß jemand ein bestimmtes *Gefühl* hat, als Argument für oder gegen irgend etwas taugen kann. Zwar fällt auf dem Gebiet theoretischen Rasonnierens und praktischen Erwägens sogleich eine eigentümliche Schwäche des Gefühls auf. »Ich habe das Gefühl, daß ...« sagt man oft, wenn man seine Meinung nicht begründen kann. Man habe etwas nach dem Gefühl getan, heißt nur, man habe die Entscheidung dem Einfall statt einer näheren Prüfung der Sache überlassen. Dennoch ist es gar nicht selten, daß sich Menschen in Diskussionen auf ihr Gefühl berufen – und zwar durchaus in der Ansicht, damit ein Argument vorgebracht zu haben. Mithin scheint hier ein Selbstbewußtsein möglich, das Subjekten, die anderen Schaden androhen oder Vorteile anbieten, durchaus fernliegt. In besonderer Weise bemerkenswert ist aber, daß das Gefühl als Argument nicht lediglich eine gewisse Prominenz erlangt hat, sondern daß es sogar in den Rang eines *unwidersprechlichen* erhoben worden ist: »Ich empfinde das eben so!« So beruft sich mancher auf seine Gefühle, um einen Standpunkt gegen jeden Einwand zu behaupten. Unterstellt ist hierin, das Fühlen eines Menschen sei etwas derart Definitives, daß man den in ihm ausgedrückten Willen a limine zu respektieren statt zu

1 Vgl. Karl-Otto Apel, Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit, in: *Archivio di Filosofia* LV (1987), S. 51-88, besonders S. 69, 79 ff., 84.

kritisieren hätte. Das so behauptete Gefühl ist, wie es sich versteht, sich selber Grund, was einerseits besagt, daß es jeden Grund für sich selbst verschmäht, andererseits aber, daß einer in ihm jedem Grund, den ein anderer anführt, die »unmittelbare« Gewißheit des Inneren entgegenhält, welche höher als alle Argumente sei. So hat Pascal im *Mémorial* des 23. November 1654 das Gefühl allen Anfechtungen entgegengesetzt: »Certitude. Certitude. Sentiment«.² Und der Verdacht, gerade die Sphäre des religiösen Bewußtseins biete Gelegenheit, die eigentümliche Verwendung des Gefühls als einer letzten Gewißheit zu studieren, wird bestätigt durch die Existenz einer protestantisch-gründlichen Variante von Pascals katholischer »certitude«. Denn als der Versuch, sämtliche Inhalte der christlichen Dogmatik aus seiner Subjektivität neu zu begründen, muß in diesem Zusammenhang die von Schleiermacher in seiner Glaubenslehre unternommene Anstrengung als einzigartig lehrreiches Exempel gelten. In der besonderen Bestimmtheit seines Gefühls, die er als ein Gegebenes, als Tatsache vorfindet, ist ihm Gott gewiß und gegenwärtig. »Indem im unmittelbaren Selbstbewußtsein wir uns als schlechthin abhängig finden, ist darin mit dem eigenen Sein als endlichen das unendliche Sein Gottes mitgesetzt, und jene Abhängigkeit ist im allgemeinen die Weise, wie allein beides in uns als Selbstbewußtsein oder Gefühl Eins sein kann.«³ Indem er dieses besonderen religiösen Moments seines subjektiven Daseins als einer »Erregung«⁴ seines endlichen Ichs durch das unendliche Sein gewiß ist, setzt er voraus, daß in seinem Inhalt, durch die Unmittelbarkeit des göttlichen Seins, auch *Wahrheit* sein müsse. Diese Wahrheit sucht er in der Reflexion über den Moment der gefühlsmäßigen Erregung anzuschauen, und wenn er sie in der Rede darstellt, wird

2 Blaise Pascal, *Le Mémorial*. L'an de Grace 1654, in: *Œuvres complètes*, hg. von Jacques Chevalier, Paris: Gallimard 1954, S. 553 f., hier S. 554. Zu dieser Stelle vgl. Theodor Haecker, *Metaphysik des Fühlens*, München: Kösel 1950, S. 24.

3 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22), § 36, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Hans-Joachim Birkner, Berlin/New York: de Gruyter 1980, I. Abt., Bd. 7. 1, S. 123. – Die Bestimmung der Religion als eines Gefühls findet sich § 8, S. 26-29.

4 Ebd., § 9, S. 31.

sie zu einem Satz seines Glaubens, zum Dogma. So kommen die Dogmen zum Gefühl, wie Etiketten, die man an Gefäße verschiedenen Inhalts klebt, um sie nicht miteinander zu verwechseln.

2. Das Unternehmen Schleiermachers, die Dogmen auf das Gefühl zu gründen, zehrt von Voraussetzungen, die besonderer Erläuterung bedürfen. Es nimmt seinen Ausgang von der Kantischen Entdeckung, daß es – schlicht formuliert – im Glauben an die christlichen Dogmen nicht nach Maßstäben der Vernunft zugeht. Von seiner Abhandlung »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, die ihm den Vorwurf der »Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums«⁵ eintrug, konnte Kant mit Recht sagen, daß sie »gar keine *Würdigung* des Christenthums enthält« – mithin »auch keine *Abwürdigung* desselben«.⁶ Kant hatte jener Entdeckung nicht entnommen, daß in ihr eine verheerende *Kritik* des Glaubens ausgesprochen sei, sondern den Schluß gezogen, daß sich die Vernunft in ihn nicht einmischen dürfe, Fragen der Wahrheit und Falschheit des religiösen Gedankens also, lax gesprochen, durch solche seiner Anerkennung – *Darf* die Vernunft sich hier ein Urteil erlauben? – zu ersetzen seien. Sein Unternehmen ging darauf aus, beiden Abteilungen – Glauben und Wissen – ihr begrenztes Recht zuzuweisen und sie mit dem Auftrag auszustatten, einander nicht ins Gehege zu kommen. Kants Votum: »Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen«⁷, bezieht sich zwar auf den moralischen Glauben an Gott und Unsterblichkeit, der nach Kant keiner theoretischen Beurteilung durch die Vernunft unterliegt, gleichwohl aber in praktischer Hinsicht vernünftig sein soll; es ist nach Kant jedoch »nöthig«, daß neben ihm »die Offenbarungslehre«⁸, die die besonderen Dogmen des Christenthums enthält, tritt.

Radikaler und auch mit anderen Absichten als Kant hatte die Idee

5 Friedrich Wilhelm der II. von Preußen, zitiert nach Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII, Berlin: Reimer 1907, S. 6.

6 Ebd., S. 8.

7 *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur 2. Auflage, in: *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. III, Berlin: Reimer 1911, S. 19.

8 *Der Streit der Fakultäten*, a.a.O., S. 8 f.

einer Grenzziehung zwischen und Koexistenz von Glauben und Vernunft weit früher bereits sein Freund und Kritiker Hamann formuliert. Er befand, der Glaube sei »kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen; weil *Glauben* so wenig durch Gründe geschieht als Schmecken und Sehen«. ⁹ Dies ist freilich ein »non sequitur«; das »daher« in Hamanns Gedanken ist erschlichen. Allerdings: Wer mit einem Gläubigen darüber Streit führt, ob es Gott auch wirklich gibt, wer gar nach Beweisen seiner Existenz verlangt und sich dann über die angeführten Argumente empört, verwechselt in der Tat Glauben mit Wissen. Er legt ausgerechnet an ein *Bekenntnis* die Maßstäbe der *Erkenntnis* an und feiert dann den wohlfeilen Triumph, in jedem Hinweis auf Gott, den der Gläubige geltend macht, die Erneuerung des »bloßen« Bekenntnisses zu entdecken. Statt sich Klarheit darüber zu verschaffen, worin der Glaube besteht, gibt er sich mit der Auskunft zufrieden, daß die Anerkennung eines höchsten Wesens mit Wissen nichts zu tun hat. Doch daraus folgt nicht, eine vernünftige Beurteilung des Glaubens sei unmöglich; im Gegenteil kann jene Einsicht wenigstens der Anfang einer solchen sein.

3. Schleiermachers Programm nun folgt Hamann und Kant darin, den Glauben der Wahrheitsfrage zu entziehen, so daß sich die Kriterien der Gewißheit und der Wahrheit auf Glauben und Wissen verteilen. In seiner Durchführung leistet er sich aber den Widerspruch, der Gewißheit doch Wahrheit zu unterschieben. Im Grunde wird, entgegen der Scheidung jener Sphären, vom Glauben an ein höchstes Wesen auf dessen Realität geschlossen; was vorliegt, ist die noch ein Jahrhundert später von Rudolf Otto erneuerte Subreption: aus einem Gefühl heftigen Erschauern wird die Folgerung gezogen, es existiere ein Schauern erregender Gott. ¹⁰ Freilich handelt es sich hierbei nicht um einen zufälligen

⁹ Johann Georg Hamann, Sokratische Denkwürdigkeiten, in: *Sämtliche Werke*, hg. von Joseph Nadler, Bd. II, Wien: Herder 1950, S. 74. Die Unwidersprechlichkeit, die Schleiermacher durch den Rekurs auf ein Gefühl gewährleisten will, sucht Hamann also durch eine Analogie zur Sinnesempfindung zu sichern.

¹⁰ Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau: Trewendt & Granier ³1919, S. 13-21. Daß Otto dies Verfahren an Schleiermacher

Irrt
der
Feh
gew
lich
läng
Inh
ein
Stin
Wis
woi
Sch
den
emp
risie
dies
den
Zw
not
wei
nen
Ob
Aug
wac
mel
soll
bar
unc
nich
die
ber
gew
mir
Beg

Irrtum, der Schleiermacher versehentlich unterlaufen wäre, sondern um einen mit seinem Projekt systematisch verbundenen Fehler. Genötigt sah er sich zu ihm dadurch, daß einfach alles *gewiß* sein kann. Schleiermacher insistierte auf *bestimmten* christlichen Inhalten mit einem Kriterium, das insofern durchaus unzulänglich war, als irgendein anderer religiöser oder irreligiöser Inhalt genauso gewiß oder gewisser sein konnte. Daß es gerade ein inhaltlich bestimmter Glaube sein mußte, und nicht nach Stimmung und Laune der jeweils gewisseste, war, nachdem »das Wissen aufgehoben« und so alle Arten Glauben zugänglich geworden waren, nicht mehr einzusehen.

Schleiermachers Lehre – gleichsam die systematische Version des dem gewöhnlichen Bewußtsein geläufigen Standpunkts des »Ich empfinde das eben so!« – begegnete der Aporie damit, den favorisierten Inhalt dogmatisch als den gewissesten zu behaupten und diese Gewißheit unterderhand als Wahrheitskriterium zu verwenden. Sie vollzog damit einen intellektuellen Gewaltstreich. Der Zweck des Theoretischen ist nicht nur und vielleicht nicht einmal notwendig Gewißheit, sondern Wahrheit, und für die letztere beweist die erstere noch in ihrer inständigsten Gestalt, jenem brennenden Gefühl des religiös Verzückten, der das übersinnliche Objekt seiner Adoration doch mit Händen zu greifen und mit Augen zu sehen glaubt, nichts. Das aus Gewißheit dieser Art erwachsende Pathos authentischer Gefühlskundgabe möchte anmelden, daß ein Geäußertes aus der Tiefe des Subjekts komme. Es soll Index von Wahrheit sein – als ob Menschen nicht für einen baren Unsinn ein Martyrium erleiden, ihn wahrhaftig bekennen und seiner gewiß sein könnten. Subjektiv ist die Gewißheit, aber nicht das Wissen. Wissen ist der theoretische Inhalt, Gewißheit die Stärke der Überzeugung in bezug auf ihn; diese ist so gut und berechtigt, wie es jenes ist. Ist aber der Inhalt nicht einmal ein gewußter, so ist auch die Gewißheit seiner bloß eine mehr oder minder beliebige Attitüde, die der für andere nachvollziehbaren Begründung entbehrt.

kritisiert (vgl. S. 10 ff., 22), hat ihn nicht davon abgehalten, es selber zu praktizieren. Zu Ottos Kritik an Schleiermacher vgl. Wilhelm Thimme, Gottesgedanke und schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl in Schleiermachers Glaubenslehre, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche xxxv = N. F. VIII (1927), S. 365-376.

4. Freilich läßt sich, wie es scheint, von seiten der Argumentation nichts gegen ein Beharren auf dem eigenen Gefühl – die Insistenz des »Aber ich empfinde es so!« – ausrichten. Gegenüber dem Schwanken der Überlegung ist das Gefühl in der Tat das dem Fühlenden selbst Gewisse. Das Für und Wider des Rasonnements schneidet er durch die Berufung auf das Gefühl ab, weil dieses jedem Grund (und dem Bestehen auf Gründen für Behauptungen selber) Trotz bietet; Exaltationen des Gefühls ist mit Argumenten nicht ohne weiteres beizukommen. Ein Mensch, der sich auf seine Gefühle beruft, scheint insofern unangreifbar und unwiderlegbar; ebensowenig wird er aber auch den anderen überzeugen können; wenn der eine fordert: du sollst solche Gefühle haben, so kann sein Kontrahent antworten: ich *habe* sie nun einmal nicht, ich *bin* eben nicht so; denn es ist bei jener Forderung ja nur von seiner zufälligen Gemütsbeschaffenheit die Rede, die so oder anders sein kann. Wenn sich jemand auf das Gefühl, sein – wie Hegel sagt – »inwendiges Orakel«, beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, machtlos, und die konsequente Fortsetzung dieses Standpunktes läge darin zu erklären, daß er demjenigen weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle.¹¹ Dies aber käme einer Beendigung des Argumentierens gleich und wäre unvereinbar mit dem bestehenden Anspruch, daß die Appellation ans Gefühl *als Argument* zählen soll. Das Pochen auf Gewißheit erfüllt nicht und suspendiert nicht die Forderung nach Gründen. Und dem Umstand, daß Gefühlsaufwallungen schwer zu widersprechen ist – die Wochenschauen der Nazis präsentierten um ebendieses Umstands willen in aller Ausführlichkeit Menschenmassen, die angesichts ihres Führers ins Wogen und Tosen gerieten –, ist keineswegs ohne weiteres zu entnehmen, daß ihr Inhalt, die Sache, der sie gelten, als einwandfrei anzusehen ist. Beides zu verwechseln ist der Kunstgriff derer, die ihre Vorhaben so unwidersprechlich machen wollen wie die Freudentränen, die aus damit gegebenem Anlaß vergossen werden; so sanktioniert das Herzklopfen bei schmissiger Marschmusik die Kriegserklärung. Freilich haben auch friedliebende Menschen Gefühl – und sie berufen sich auf es in der Überzeugung, es schließe als solches die

11 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, Bd. 3, S. 64 f.

Inhal
einfä
Natio
Jude
und
tions
die F
der
mitn
spre
nich
Gefi
sehe
Im i
seine
ken.
>Aus
fällt
länd
eber
für
thie
min
tion
so«
Wei
tritt
ein
der

12

13

Inhalte aus, die *sie selber* anstößig finden. Doch dieser Glaube ist einfältig; es ist alles andere als evident, daß einem überzeugten Nationalsozialisten abzusprechen wäre, er hätte den Haß auf die Juden und die Liebe zu Deutschland, für das er getötet hat, tief und inbrünstig *geföhlt*. Freilich ist die Mitwirkung im Exekutionskommando nicht die *Konsequenz* des Geföhls – sein Tun ist die Konsequenz der Zwecke der Art staatlicher Herrschaft, von der der Tötungsauftrag ausging. Aber Gefühl ist, *weil Gefühl*, mitnichten ein Hindernis dagegen. Denn daß dessen Unwidersprechlichkeit ihm seinen völkischen Glauben verbürgt, leidet nicht darunter, daß andere manches Philanthropische durch ihr Gefühl nicht minder unwidersprechlich und kategorisch gesichert sehen.

Im übrigen hat diese eigentümliche Qualität des Geföhls, eben seine Unwidersprechlichkeit, noch etwas grundsätzlichere Tücken. Zunächst: Wer etwa behauptet, daß, wie die Redensart geht, »Ausländer den Deutschen die Arbeitsplätze wegnehmen«, der fällt ein wahres oder falsches Urteil über sie; wer hingegen Ausländer schlicht nicht leiden kann, der kann sie, so versteht er sich, eben nicht leiden – und damit basta. Nun muß man vielleicht nicht für *alles* ein Argument haben; und für Sympathien und Antipathien mag das ganz besonders gelten.¹² Aber es gibt Anlaß, mindestens zu vermuten, ein so ursprüngliches Phänomen sei Nationalismus auch wieder nicht. Denn das »Aber ich empfinde es so« insistiert zumeist auf einer Unmittelbarkeit, welche keine ist. Wenn auch alles noch so sehr im Gefühl ist, ehe es ins Denken tritt, so beweist, wie die bisher entfaltete Argumentation ergab, ein Gefühl für sich genommen doch so gut das eine wie das andere.¹³ Will aber ein Gefühl diesem Mangel entgehen, will es

¹² Vgl. aber Abschnitt 9.

¹³ Dem verdankt sich der gegenüber dem hier analysierten Standpunkt mildere, eben darum aber auch theoretisch minder interessante Brauch, die Konfession der eigenen Geföhlsgewißheit lediglich seinen schiefen Argumenten nachzuwerfen, als ob sie dadurch richtiger ihre Bahn laufen würden und sich in gerade und gute Argumente verwandeln ließen – »ganz wie«, Nietzsches spöttischem Vergleich zufolge, »die Kegelschieber auch nach dem Wurfe noch mit Gebärden und Schwenkungen der Kugel die Richtung zu geben suchen« (Menschliches, Allzumenschliches II. Der Wanderer und sein Schatten, § 302,

mithin gelten und also auch für andere dasein, dann bedarf es der Artikulation. Dies war im Vorigen freilich bereits unterstellt, doch nicht auf seine Konsequenzen hin bedacht. Spricht einer sein Gefühl aus und begibt sich so in das Medium des Begriffs, so tritt an ihm eine Veränderung ein; dies notiert, es beklagend, der Schillerische Vers: »*Spricht* die Seele, so spricht, ach! schon die *Seele* nicht mehr«. ¹⁴ Wer sich auf seine Gefühle beruft, muß sie aussprechen, entwickeln, in Worte fassen; mit diesem Übergang sind es aber bereits nicht mehr bloße Gefühle, sondern zugleich Gedanken, die er vorbringt; und diese sind einer Prüfung sowohl zugänglich wie auch bedürftig.

5. Die Forderung nach sprachlicher Artikulation des Gefühls, wenn es denn als Argument zählen soll, ist allerdings sogleich dem Einwand ausgesetzt, daß damit gerade das Beste an ihm verloren gehe; weshalb auch mancher Psychologe das Gefühlsleben bereits zu einem Naturschutzgebiet erklärt hat, dessen bodenständig-urwüchsige Insassen das Denken nur in Konfusion bringen könne: »Nichts stört aber das Fühlen so sehr wie das Denken.« ¹⁵ Der Kritiker, der jenen Einwand vorträgt, mißtraut aber insonderheit der Sprache ¹⁶, weil sie Regelmäßigkeit und Wiederholbarkeit vor-

in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, München: Deutscher Taschenbuch Verlag ²1988, Bd. 2, S. 688).

14 Die Sprache. Tabulae Votivae von Goethe und Schiller, in: Sämtliche Werke (Berliner Ausgabe), hg. von Hans-Günther Thalheim, Berlin (DDR): Aufbau-Verlag 1980, Bd. 1, S. 359. Vgl. Schiller, Brief an Johann Wolfgang von Goethe vom 27. Februar 1798, in: Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller, hg. von Robert Boxberger, Bd. 2 (1798-1805), Stuttgart: Spemann o. J., S. 50.

15 Carl Gustav Jung, Psychologische Typen, in: Gesammelte Werke, hg. von Marianne Niehues-Jung, Bd. 6, Olten/Freiburg i.Br.: Walter ¹⁶1989, S. 388.

16 Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press ³1969, S. 100: »Everybody knows that language is a very poor medium for expressing our emotional nature.« – Dies., *Problems of Art*, New York: Scribner 1957, S. 91: »Verbal statement [...] is almost useless for conveying knowledge about the precise character of our affective life.« (Von Emotionen und Affekten ist bei Langer die Rede, ohne daß eine Unterscheidung von Gefühlen impliziert wäre. Auch in der vorliegenden Untersuchung wird keine Differenzierung dieser Art vorgenommen. Für bestimmte Fragestellungen

täusch
sucht
von S
unau:
bleib
singu
vorat
der /
Natu
Allge
keit.
gene
Verg
ja, sp
Zwai
Begr
ches
verw
sein,
fühl
nicht
nur
vorg
wird
der b
auch
Besc
allen
gert,
w
E
17 S
ii
r
18 F
V
r
E
s
[

f es der
lt, doch
ein Ge-
tritt an
chiller-
le nicht
rechen,
es aber
lanken,
änglich

geföhls,
ich dem
erlorn
bereits
dig-ur-
könne:
«¹⁵ Der
derheit
eit vor-

eutscher

ämtliche
1, Berlin
sf an Jo-
fwechsel
2 (1798-

erke, hg.
: Walter

, Mass.:
that lan-
ature.« –
oal state-
e precise
n ist bei
n impli-
te Diffe-
ellungen

täusche, wo er das Einmalige, Unbeschreibliche und Elementare sucht. Er postuliert mit seiner These von der Inkommensurabilität von Sprache und Gefühl¹⁷ eine Art psychisches Ding an sich, das unaussprechlich in der individuellen Subjektivität verschlossen bleibe. Das Gefühl, aus einem unvergleichbaren, ganz und gar singulären Augenblick geboren und nichts Festes, Erstarrtes, im voraus Gesetztes, Konventionelles duldend, werde in der Sprache der Abstraktion unterworfen und so gegen seine eigentümliche Natur auf Dauer gestellt.¹⁸ Nun ist zwar, daß sich an Besonderem Allgemeines nicht finden lasse, durchaus keine Selbstverständlichkeit. Nur wenn das Gefühl das der Sprache schlechthin Heterogene wäre, wäre der sprachliche Ausdruck notwendig eine Vergewaltigung des Geföhls. Die Suggestion jenes Arguments ist ja, sprachlosen psychischen Zuständen würden in der Weise eines Zwanges gänzlich äußerliche und fremde Formen – Worte und Begriffe – übergestülpt. Ist demgegenüber manches, zumal manches interessantere und subtilere Gefühl allererst einem Sprache verwendenden Wesen möglich, so könnte immerhin etwas daran sein, wenn man, etwas metaphorisch, behauptet, auch dieses Gefühl selber sei bereits aus dem Stoff von Zeichen. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß jede, auch die einfachste Darstellung (nicht nur die sprachliche) weniger – und mehr – enthält als das, was ihr vorgegeben ist. Nur ist es zum einen, wie sogleich zu zeigen sein wird, absurd, ihr dies zum Vorwurf zu machen. Zum anderen hat der besagte Umstand überhaupt nichts mit einer in welcher Form auch immer statuierten Besonderheit von *Geföhlen* zu tun. Soweit Beschreibungen klassifizieren, gilt dies für Beschreibungen von allem und jedem; wer sich der Frage nach seinen Geföhlen verweigert, weil jede mögliche Antwort deren singulärem Charakter

wäre dergleichen zweifellos sinnvoll. Vgl. Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, London: Routledge & Kegan Paul 1963, S. 52-75.)

17 Susanne K. Langer, *Problems of Art*, a.a.O., S. 91: »the forms of feeling and the forms of discursive expression are logically incommensurate.«

18 Friedrich Nietzsche, Richard Wagner in Bayreuth, in: *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. I, S. 455, 461. (Vgl. auch *Menschliches, Allzumenschliches II*, *Vermischte Meinungen und Sprüche*, § 105, in: ebd., Bd. 2, S. 421 f.) – Die hiermit intendierte ästhetische Theorie hat Nietzsches späterer Selbstkritik nicht standgehalten. Siehe Fragment 14 [119], in: ebd., Bd. 13, Nachlaß 1887-1889, S. 297.

Abbruch täte, müßte konsequent Sprache überhaupt verweigern. Ein physisches Objekt, etwa ein Baum, wird in der Sprache niemals vollständig erfaßt, mag die Beschreibung noch so detailliert und präzise sein. Schriebe jemand Seite um Seite zur Komplettierung der Beschreibung, so blieben immer noch Unwägbarkeiten, die ausgelassen wären. Selbst eine Photographie des Baumes präsentierte ein Abbild, das Wesentliche nicht enthielte: etwa den Duft der Baumblüten und des Harzes, oder das Wiegen der Zweige im Wind. Suchte man der Forderung zu entsprechen, eine Beschreibung eines Baumes oder eines Gefühls müsse einem die Eigenschaften des Baumes oder des Gefühls in ihrer Totalität darbieten, so hätte man gar keine Beschreibung des Baumes oder des Gefühls zu liefern, sondern den Baum oder das Gefühl selbst. Die – da als komplett geforderte – Wiedergabe eines Erlebnisses zu verstehen hieße dann, daß einem das Erlebnis selber widerfährt. In diesem Fall würde das Symbol das, worauf es Bezug nimmt, selbst verkörpern – indem es auf nichts mehr jenseits seiner selbst Bezug nähme. Aber dann wäre es kein Symbol mehr. Ein Zeichen *verkörpert*, was es bezeichnet, nur, wenn es dieses nicht mehr bezeichnet. Daß das Einzelne mit Worten unerreichbar sei, weil diese nicht *alles* an sich haben, was jenes an sich hat, ist die Beschwerde darüber, daß ein selbstwidersprüchlicher Zustand nicht besteht – respektive darüber, daß ein logisch notwendiges Verhältnis besteht: daß ein Symbol etwas symbolisiert. Die Klage über die Unaussprechlichkeit des Individuellen ist nicht deshalb falsch, weil das Individuelle in jeder Hinsicht aussprechlich wäre, sondern weil sie sich in ihrem negativen Befund am Ideal einer besseren Darstellung orientiert, die keine bessere Darstellung wäre, sondern überhaupt keine Darstellung mehr.

6. Daß einem die richtigen Worte fehlen oder daß es für etwas keine gibt, bleibt nach den vorigen Ausführungen selbstverständlich ein guter Grund zur Beanstandung – und ein noch besserer dafür, sich neue Worte auszudenken. Daß hingegen die Sprache als solche vor dem Ideal vollständiger Darstellung des Individuellen versagt, kann – so die Pointe der Überlegungen – nicht als vernünftiges Monitum gelten, denn sein Maßstab ist das widersinnige Ideal einer Darstellung, die keine Darstellung ist. In bezug auf das Gefühl ist hierin nicht bestritten, sondern impliziert, daß mit seiner sprachlichen Artikulation an ihm auch eine Verände-

zung
lang
Von
der M
Urspr
wußt
beha
und
nach
Ansc
germ
durc
insta
Zusa
Fran
muß
die s
Fall,
Dies
viele
schw
oft v
mitt
vern
cher
dert
Selb
Verl
sind
Gru
vora
dun
soge
auf,
Stat
19 F
F
F
20 F
F

ung stattfindet. Deren Beschaffenheit ist freilich durch die bislang vorgetragene Argumentation nicht bestimmt.

Von Hegel stammt die Behauptung, daß das Unmittelbare, indem der Mensch es ausspricht, aufhört, das Unmittelbare zu sein; das Ursprüngliche, Natürliche, Naive, sobald man es wolle, sich bewußt mache, vollends es durch andere negiert sehe und gegen sie behaupte, sei nicht mehr das Ursprüngliche, Natürliche, Naive und Unmittelbare.¹⁹ Das Gefühl als Berufungsinstanz wäre demnach nicht Unmittelbarkeit, sondern Mittelbarkeit unter dem Anschein der Unmittelbarkeit. Was, so abstrakt bezeichnet, einigermaßen spekulativ erscheinen mag, ist, konkreter bestimmt, durchaus geläufig und nicht einmal auf das Gefühl als Berufungsinstanz beschränkt (wenngleich es, wie sich versteht, in anderen Zusammenhängen nicht identisch ausfällt). Solange jemand, der Französisch lernt, noch bei jeder Phrase an die Regeln denken muß, die sein Lehrer angegeben hat, ist diese Sprache noch nicht die seine; er bewegt sich nicht frei darin; das letztere ist erst der Fall, wenn er keinen Fehler mehr macht, weil ein Gefühl ihn leitet. Dies ist nur relative Unmittelbarkeit; sie ist teils selbst Ergebnis vieler Vermittlungen, teils nur eine Seite dieser Tätigkeit. Ein schweres Klavierstück kann leicht gespielt werden, nachdem es oft wiederholt, einzeln durchgegangen ist; es wird gespielt in unmittelbarer Tätigkeit, »nach Gefühl«, doch dies eben infolge vieler vermittelnder Aktionen. Bei gewissen Stimmungen meint mancher, er habe, mit Schopenhauer zu reden, den Willen, abgesondert vom Intellekt, zu fassen bekommen. Es ist dies indessen Selbsttäuschung; sie sind ein Resultat.²⁰ Um den Abend seiner Verlobung als eine Situation romantischer Stimmung zu erleben, sind schon soundso viele (möglicherweise verkehrte) Urteile über Grund, Zweck, Sinn, Inhalt und Form eines solchen Verhältnisses vorausgesetzt, wenn auch freilich im Augenblick dieser Empfindung wieder vergessen. Weiter ist es in diesem Falle mit der sogenannten Unmittelbarkeit nicht her; ihr Anschein beruht darauf, daß man sich die Urteile nicht ins Bewußtsein ruft, sie also im Status bloßer Voraussetzungen bleiben. Daß solche Voraussetzun-

19 Hegel, Enzyklopädie, § 20 Anm., in: Werke, a.a.O., Bd. 8, S. 74. Vgl. Phänomenologie des Geistes, ebd., Bd. 3, S. 82-93. Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 139 Zusatz, ebd., Bd. 7, S. 264 f.

20 Friedrich Nietzsche, Fragment 23 [80], in: Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 8, Nachlaß 1875-1879, S. 431.

gen bestehen, scheint aber generell zu gelten. Wer sich stolz auf etwas fühlt, muß sich dieses Etwas zurechnen, d. h. den Gedanken gefaßt haben, es sei zu ihm gehörig. Neidisch wird sich nur fühlen, wer zu dem Urteil gelangt ist, ein anderer sei besser dran als er selber. Furcht ist an die Überzeugung gebunden, daß die Situation, in der man sich befindet, gefährlich ist. Das Gefühl der Wehmut ist vermittelt durch die Erinnerung. Nur wer über die Vergangenheit nachdenken kann, kann Reue empfinden. Und: in ihr, wie in der Scham, empfindet ein Mensch die Abweichung seines Tuns von einer von ihm gebilligten Pflicht – was ein mit moralischen Maßstäben ausgestattetes Individuum voraussetzt. Gefühle sind insoweit nichts Letztes, Ursprüngliches, wie der Appell, seinem Gefühl zu vertrauen, suggeriert. Hinter ihnen stehen Urteile und Wertschätzungen, und die Inspiration, die aus ihm stammt, ist, nach Nietzsches Formulierung, »das Enkelkind eines Urtheils – und oft eines falschen«. ²¹

Das Moment von – wie immer unzulänglicher – Einsicht im Gefühl ist zuweilen so prominent, daß es dieses nahezu auszumachen scheint, etwa wenn jemand das Gefühl hat, mit einem ihm vorgelegten Argument sei etwas nicht in Ordnung oder die Preise würden steigen oder er sei einem, der ihm gerade auffällt, schon einmal begegnet. In solchen Fällen ist das Gefühl weder, als was es zuweilen ausgegeben wird, »Intuition«, »Eingebung« als eine Erkenntnis, welche höher ist denn alle menschliche Vernunft, noch auch ein Vernunft- und Gedankenloses, sondern eine Annahme, die zu präzisieren man im Augenblick keine Lust hat oder außerstande ist: etwa ein unfertiger, verschwommener oder ungefährer Gedanke, eine unbegründete Schlußfolgerung, eine undeutliche Erinnerung oder ein Verdacht und eine Ahnung, d. h. eine Mutmaßung über die Zukunft, für die keine soliden Anhaltspunkte sprechen. »Ich habe das Gefühl« heißt hier: »Ich denke«, aber mit der Einschränkung, daß der, der den Gedanken äußert, zugleich bemerkt hat und anmerken will, daß dem Gedanken noch etwas fehlt.

Daß solche »Gefühle« weder über noch unter aller Kritik sind, ist freilich keine sonderlich spektakuläre Feststellung. Bedeutsamer ist der zuvor vermerkte Umstand, daß Gefühle, die in einem signifikanteren Sinne als solche bezeichnet werden, Einsichten zur

²¹ Morgenröthe, § 35, ebd., Bd. 3, S. 44.

Voraussetzung haben. Im Gefühl läßt sich demnach Gedachtes, wenngleich nicht Reflektiertes wiederfinden. Unter dieser Bedingung besteht aber die Möglichkeit, daß sich Kritik – im besseren Falle – nicht gegen einen gedanklichen Zusatz von außen richtet, sondern eine Entdeckung dessen enthält, was dem Gefühl, wenn auch ungeprüft, bereits zugrunde lag.²² Was in der Explikation der Voraussetzungen desselben, und nötigenfalls ihrer Kritik, neu hinzutritt, ist nicht schlechtweg das Denken, sondern das Moment des Nachdenkens, des reflektierenden Erkennens. Der Befund ist damit ein doppelter: Einerseits wäre man berechtigt, von einer – formelhaft gesprochen – Rationalität der Gefühle zu reden. Andererseits aber wäre das Gefühl nach dem Gesagten so weit davon entfernt, daß man in ihm allein die Wahrheit finden könnte, daß man sie, wenn man in ihm die Wahrheit finden sollte, sie sonst woher schon kennen müßte.

7. Dem zuletzt erreichten Resultat scheint freilich eine Bemerkung Hegels²³ zu widersprechen, der zufolge es vorkommen kann, daß das Gefühl gegenüber dem Verstand den umfassenderen und gediegeneren Gesichtspunkt bedeutet. Interpretierte man die Bemerkung als einen solchen Einspruch, so stände man jedoch wieder in jener Entgegensetzung von Gefühl und Verstand, gegen die Hegel sonst einleuchtend argumentiert hat.²⁴ Mit ihr ist nichts zu erklären. Es ist nicht abzusehen, woher der umfassendere und gediegenere Charakter eines Gefühls gegebenenfalls kommen sollte, wenn nicht daher, daß der eine, vom urteilenden Verstand explizit gesetzte Maßstab bornierter ist als der andere, vom Gefühl implizit vorausgesetzte: daß also der Verstand in seinem ausdrücklich gesetzten Maßstab bornierter ist als das *Moment des Verstandes* im Gefühl. Das freilich kann von Fall zu Fall durchaus vorkommen. Insofern wäre die Hegelsche These im Recht – aber nicht mehr im Widerspruch zum zuvor erreichten Resultat. Aus gutem Grund abgewiesen ist mit ihr jede Version der Doktrin, Gefühle seien prinzipiell »blind«.²⁵ Wenn Gefühle irreleiten, sollte

22 Vgl. Hegel, Enzyklopädie, § 447 Zusatz, in: Werke, a.a.O., Bd. 10, S. 248.

23 Ebd., § 447 Anm.

24 Vgl. Enzyklopädie, § 2 Anm., ebd., Bd. 8, S. 42 f.

25 Das heißt bar des Bezugs auf Wahrheit. Bemerkenswert ist, daß, nachdem mit Hegel ein immerhin nicht ganz unbekannter Theoretiker in

man eher sehen, was in diesem besonderen Fall schiefgelaufen ist, als anzunehmen, daß Gefühle notwendig die Sicht auf die Welt verstellen oder verdunkeln.²⁶ Wenn es vorkommt – und es kommt vor –, daß Gefühle vom Denken abhalten, so folgt aus diesem Umstand nicht, daß sie als Störungen des Denkens zu definieren sind; die positive Bestimmung einer Sache liegt nicht in dem, womit sie kollidieren kann. Wenn beispielshalber einer durch ein beleidigendes Wort von einem anderen aufgebracht, in Affekt gebracht wird, so gehört auf dieses Wort eine treffende Antwort; weil aber der Angegriffene im Affekt ist, gibt er vielleicht eine witzlose Antwort oder gar bloß dasselbe beleidigende Wort zurück; beim Nachdenken kommt er später auf eine bessere Antwort. Dergleichen passiert. Aber daß Gefühle zuweilen einer verständigen Berechnung entgegenstehen, und einem vernünftigen Begreifen schon gleich, hat seinen Grund nicht darin, daß sie das dem Verstand und der Vernunft Heterogene wären, sondern gerade darin, daß in ihnen vom Verstand zustandegebrachte (richtige wie falsche) Urteile zur Gewohnheit geworden sind und sich in – relativ – unmittelbarer Form, ohne neuerliche Anstrengung des Gedankens, betätigen. Geleugnet ist damit also nicht, Denken und Gefühl könnten nicht zu divergenten Resultaten gelangen. Bestritten wird vielmehr, sie müßten miteinander in Konflikt geraten. Diese letztere These, sie seien, wie gern behauptet wird, prinzipiell antagonistisch, d. h. Gefühle würden notwendig Den-

solchen subjektiven und objektiven Äußerungen, die an und für sich noch nicht Gedanken sind, in Gefühlen und Werken der Kunst etwa, den Anspruch auf Wahrheit entdeckt und einiges zur Verbreitung dieser Entdeckung getan hatte, so mancher als Anwalt des Gefühls auftrat, indem er den Glauben an ihre Blindheit wiederbelebte (s. z. B. Carl Gustav Jung, *Psychologische Typen*, a.a.O., S. 321), und damit, Hegels Kritik falscher Abstraktionen und einseitiger Gesichtspunkte unfreiwillig bestätigend, ein Resultat vorlegte, das mit dem dürrsten, dürftigsten Positivismus übereinkam (siehe z. B. Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, 18. Abdr., London: Gollancz 1970, S. 108), wobei der Kultus des Gefühls, um das er jenes Resultat ergänzte und mit dem er sich von diesem – dem Positivismus – unterschied, so beliebig blieb, wie es bloße Zusätze, die nicht mehr sind als dies, zu sein pflegen.

26 So differenzierend bereits Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe*, § 33, in: *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 3, S. 42 f.

ken
vers
piel
Abl
folg
gen
ma
kein
nov
lich
lass
Me
Las
ker
kei
Ne
wie
ma
nic
die

27

28

ken verhindern²⁷, ist nicht minder unhaltbar als die von ihr verschiedene, doch in ihrem Anspruch im selben Maße prinzipielle These Bollnows, »daß es auf keine Weise möglich ist, der Abhängigkeit von der Stimmung zu entgehen«, weshalb demzufolge alles, was der Mensch denkt und tut, von seinen Stimmungen »durchgehend bestimmt bleibt«.²⁸ Selbst wenn es zutrifft, daß man immer irgendwie gestimmt ist, folgt aus diesem Umstand keineswegs, daß man immer von seinen Stimmungen, wie Bollnow sagt, *abhängig* ist. Immerhin läßt sich einem durchaus üblichen Satz wie »Dabei habe ich mich von meiner Stimmung leiten lassen« entnehmen, daß da ein mit Bewußtsein handelnder Mensch sich dazu *entschlossen* hat, die Kriterien seines Tuns und Lassens aus seiner Stimmung zu beziehen und weiteres Nachdenken wie überlegtes Eingreifen für überflüssig befand, sich also keineswegs als passives Opfer seiner Seelenregungen präsentiert. Noch in der geläufigen Klagevariante – da sehe man es einmal wieder: in der Wahl der Sockenfarbe oder des Ehepartners solle man sich besser nicht seiner Stimmung überlassen – ergibt sich nicht der angestrebte Erweis der Ohnmacht des Subjekts; noch die Klage unterstellt, man hätte auch achtsamer sein können.

27 So z. B. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 2. Buch, Kap. 19 und 3. Buch, Kap. 30, in: *Sämtliche Werke*, hg. von Arthur Hübscher, Bd. III, Mannheim: Brockhaus ⁴1988, S. 242 und 426; *Parerga und Paralipomena* II, § 324a, ebd., Bd. VI, S. 626f. – Freuds Hinweis auf Schopenhauers *Metaphysik* als Quelle der Psychoanalyse besteht in diesem Punkt durchaus zu Recht und ohne Mißverständnis; sie ist hierin noch für die analytische Psychologie von Jung bestimmend. Vgl. Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. V, Frankfurt am Main: Fischer ⁶1981, S. 49f.; *Der Wahn und die Träume in W. Jensens »Gradiva«*, ebd., Bd. VII, ⁶1976, S. 98; *Das Interesse an der Psychoanalyse*, ebd., Bd. VIII, ⁵1969, S. 402; *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, ebd., Bd. XIII, ⁸1976, S. 88, 91f. – Carl Gustav Jung, *Psychologische Typen*, a.a.O., S. 441; ders., *Die Dynamik des Unbewußten*, in: *Gesammelte Werke*, a.a.O., Bd. VIII, ¹⁵1987, S. 46.

28 Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main: Klostermann ⁶1980, S. 54. – Zur Kritik dieser Auffassung, daß »die Erkenntniss [...] jedem Denker nur in dem Maasse zugemessen würde, als sie ihm gerade auf den Leib passt«, vgl. bereits Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe*, § 459, in: *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 3, S. 276.

Bollnows scheinbar radikale Behauptung entbehrt der Pointe. Wenn das Denken total durch die Stimmung determiniert ist, dann hängt von dieser *Einsicht* auch nichts ab; man könnte das Denken genauso gut einstellen wie weitermachen wie bisher. Anders gesagt: Wenn sich der Gedanke tatsächlich »auf keine Weise« von der Stimmung, in der er gedacht wird, zu emanzipieren vermag, dann legt auch der zitierte Gedanke Bollnows von nichts weiter Zeugnis ab als von seiner Stimmung zum Zeitpunkt der Niederschrift und kann kein darüber hinaus gehendes Interesse beanspruchen. Wahr ist gegenüber Bollnows These die differenziertere Feststellung, es *komme vor*, daß jemandes Gedanken über nichts weiter Auskunft geben als über seine Stimmung zum Zeitpunkt, da er sie faßte. Das aber dürfte kaum jemals in Abrede gestellt worden sein. Entsprechendes gilt für die zuvor erörterte These. Daß ein Gefühl (das einerseits Denken in unreflektierter Form zur Bedingung hat, andererseits) jemanden am Nachdenken hindern *kann*, ist so trivial wie die Feststellung, ein Farbkleck könne jemanden unmittelbar derart impressionieren, daß er keinen klaren Gedanken mehr fassen kann; aus jener Möglichkeit folgt ebensowenig ein prinzipieller Antagonismus von Gedanken und Gefühlen wie aus dieser ein prinzipieller Antagonismus von Gedanken und Farbklecksen. Besagte Konstellationen sind akzidentell; nimmt man sie als das Wesentliche der Sache, so hat man eine falsche Prämisse zum nun freilich naheliegenden Schluß.

8. Anzunehmen, daß das Denken bei Elimination der Gefühle durch anwachsende Objektivität profitierte – eben weil ihr Auftreten das Denken störe –, oder auch nur anzunehmen, daß es indifferent dagegen bliebe, ist so naiv wie der Glaube, daß Gefühle unbehindert vom Denken reicher und voller sich gestalten; Fähigkeiten, die einander voraussetzen, verkümmern, wenn man versucht, sie voneinander loszureißen. Nicht nur eine Totalität von Phänomenen wird zuweilen nur dank des Gefühls – als des, nach Hegels Wort, im Einzelfall möglicherweise »umfassenderen Gesichtspunkts« – erkannt, sondern auch die Details einer Situation. Andererseits müssen sie dann eben immer noch *erkannt* werden, was das Gefühl nicht leistet²⁹, wengleich es stets vor-

29 Nicht einmal in dem, was einem am nächsten liegt: daraus, daß sich jemand gesund *fühlt*, folgt eben nicht, daß er gesund *ist*.

kommen kann, daß einer ohne dieses bestimmte Gefühl nicht im mindesten geneigt wäre, sich dergestalt aufs Einzelne oder Verborgene einzulassen. Affekte brauchen das Denken nicht nur nicht zu hemmen, sie können es sogar in Gang setzen. Jemand, der sich über seine Lage ärgert, mag zum ersten Mal darauf kommen, überhaupt explizit über sie nachzudenken. So gelangt er gegebenenfalls zu einer Einsicht, die ihm ohne den Ärger verschlossen geblieben wäre – was wiederum keineswegs besagt, daß der Ärger die Einsicht selber vollbringt.

Der angedeutete, durchaus komplizierte, positive Zusammenhang von Fühlen und Erkennen resümiert sich nicht in einer prästabilierten Harmonie beider. Die radikal simplifizierende Annahme, daß man mit tiefen Gefühlen tief ins Innere der Welt gelangt, beruht erstens auf einer Äquivokation (das Tiefe als das im Inneren Erschütternde wird für das Tiefe im Sinne des Gründlichen, eindringend Ergründeten unterschoben) und würde zweitens selbst dann, wenn sie zuträfe, mit dem Tiefsinn der Resultate solchen Vorgehens nichts für deren Wahrheit verbürgen, insofern nicht ausgeschlossen ist, daß die letztere banal und oberflächlich ist. Nur wenn man eine theologische Präsumption, die (nach Nietzsches³⁰ Formulierung) »den ›gehobenen Busen‹ für den Blasebalg der Gottheit« nimmt, hinzufügt, ergibt sich jene prästabilierte Harmonie, in der die schönen Gefühle per se als Argumente erscheinen. Indessen hat, eben weil Gefühl gar nicht ist, als was es der geläufigen Einschätzung gleichsam als Kehrseite jener esoterischen Deutung gilt: ein animalischer Ausbruch, die Kritik am Gefühl als Argumentersatz am wenigsten mit jener Technik der Verdächtigung zu schaffen, die überall die logische Grundlage vermißt, wo Gefühle auszumachen sind. Denn erstens muß die Entstehung eines Urteils von dem Umstand, daß es stimmt oder nicht stimmt, unterschieden werden. Daß ein Gefühl die psychologische Voraussetzung und den Ausgangspunkt für die Entdek-

30 Fragment 15 [28], in: *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 13, Nachlaß 1887-1889, S. 422. Das von Nietzsche behauptete Phänomen der »Stimmung als Argument« – »Stimmung machen!« – damit kann man alle Gründe ersetzen und alle Gegen Gründe besiegen!«, »Die gute Stimmung wurde als Argument in die Wagschale gelegt und überwog die Vernünftigkeit« – erklärt sich ihm zufolge aus diesem religiösen Restbestand: der Auslegung des Gefühls als göttlicher Eingebung (*Morgenröthe* § 28, ebd., Bd. 3, S. 39).

kung von Gründen bildet, mag sein, schließt aber nicht aus, daß es die Gründe sind und nicht das Gefühl, die darüber entscheiden, ob das Urteil triftig ist oder nicht. Das psychologisch und zeitlich Sekundäre kann logisch und sachlich das Primäre sein. Und zweitens beruht das Gefühl, gemäß dem zuvor Ausgeführten, auf Urteilen, ohne daß das Subjekt es für erforderlich gehalten hätte, die Gründe für diese durchzugehen – weshalb eine Begründung nicht genötigt ist, äußerliche Gesichtspunkte heranzutragen, sondern das ans Licht heben kann, was bereits im Gefühl, wenn auch unreflektiert, angenommen war. Die Begründung ist zwar nachgereicht, aber daraus folgt nicht, daß das Gefühl mit den Gründen, die sie anführt, nichts zu tun hätte. Gewiß kommt letzteres vor; und wenn es der Fall ist, sind die Gründe nur Ausdeutungen, die man sich zurechtlegt, um, konfrontiert mit bestimmten Ansprüchen, etwas, das man in jedem Fall getan haben würde, mit einem Anstrich von Rechtmäßigkeit und Vernünftigkeit zu versehen. Gründe für etwas lassen sich ja in der Tat immer finden, aber es ist eine andere Frage, ob man das, was man tut, *aus diesen Gründen* tut – oder ob man sich bloß nachträglich diese Gründe sucht, um den Anschein von Rationalität zu wahren. Es wäre aber logisch absurd, zu behaupten, wie es ein Nietzsche-Aphorismus mit dem Titel »Gründe und ihre Grundlosigkeit«³¹ nahelegt, daß *alle* Gründe »Rationalisierungen« sind. Nur weil mancher zuweilen gute Gründe für das, was er tut, angibt und weil mancher den Verlauf seiner Handlungen im Lichte solcher Erwägungen – die logisch relevant sind für den Zweck, den er vorhat – ändert, hat es Sinn, von Rationalisierungen, eben im Unterschied zu Gründen, zu sprechen. Darüber hinaus braucht, selbst wenn die Begründung von etwas nachgereicht ist, sie kein Fall von Rationalisierung zu sein; es kann sich auch, gemäß dem zuvor Bemerkten, um die Explikation eines früher bloß Implizierten, die ausdrückliche Setzung eines zunächst lediglich Vorausgesetzten handeln.³²

9. Untersucht man die Rolle von Gründen und Kriterien in diesem Zusammenhang näher, so ergibt sich Aufschlußreiches im

³¹ Morgenröthe, § 358, ebd., Bd. 3, S. 241.

³² Dies gegen Humes Auffassung, was nachträglich behauptet werde, könne nicht zugrunde gelegen haben: David Hume, *A Treatise of Human Nature*, hg. von Lewis Amherst Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press ²1978, S. 351.

Hinl
sage.
Äuß
dies
Weis
Eich
cher
gibt.
kriti
etwa
den
Lek
Mar
lich
Gin
unn
stets
hen
Erw
kin
Der
als
sche
die
sein
Cha
dies
weg
kein
Cha
stel
den
Dic
aus
der
sein
Me
gef
des
mü

Hinblick auf die Instanz des Gefühls. Wie einer, nach seiner Aussage, »rein gefühlsmäßig« zu etwas steht, berichtet er häufig in Äußerungen der Art »Ich mag das«, »Ich schätze das«, »Mir ist dies lieber als jenes«. Solche Äußerungen werden in verschiedener Weise überprüft. Ein Test, um herauszufinden, ob jemand etwa Eichendorff schätzt, ist gewiß: zuzusehen, ob er tatsächlich Eichendorff liest und seinen Werken vor denen anderer den Vorzug gibt. Diesen Test mag man allenfalls noch mit einer – von zuvor kritisierten Theorien vertretenen – Auffassung des Mögens von etwas als eines unmittelbaren psychischen Faktums, im vorliegenden Fall etwa einer Art von Verhaltenszwang zur Eichendorff-Lektüre, vereinbar finden. Aber häufig gibt es einen anderen Test. Man kann den Menschen, dessen Mögen einen interessiert, nämlich fragen, weshalb er die Eichendorffsche Dichtung schätzt. Ginge es beim Schätzen von, Gefallen finden an etwas nur um unmittelbare Fakten, so ließe sich die Frage »Warum magst du x?« stets übersetzen in »Welche neurologischen Bedingungen bestehen in deinem Hirn?«; allenfalls noch berechtigte die Frage zu der Erwartung, der Gefragte werde nun irgendwelche Anlässe für kindliche Traumata erzählen. Doch so liegt die Sache keineswegs. Der um Auskunft Gebetene kann nämlich die ihm gestellte Frage als Erkundigung danach verstehen, was er *an der Eichendorffschen Dichtung* mag – statt als Erkundigung danach, was *in ihm* die fixe Idee, sich dieser Poesie zu widmen, ausgelöst hat –, und seine Auskunft, er schätze Eichendorff, dadurch erläutern, daß er Charakteristika der Eichendorffschen Dichtung anführt. Und dies kann er gut oder schlecht machen, treffend oder bis zur Abwegigkeit falsch; er kann Charakteristika anführen, die gerade keine der Eichendorffschen Dichtung sind, oder keins von deren Charakteristika erwähnen, so daß Grund zu der Vermutung besteht, er habe sie nie bemerkt. Eine verkehrte Beschreibung kann den Schluß begründen, daß er gar nicht wirklich Eichendorffs Dichtung schätzt, sondern dies nur für sich in Anspruch nimmt – aus welchen Gründen auch immer, doch nicht aus solchen, die mit der Sache zu tun haben. Der Umstand, daß solche Kritik rational sein kann, belegt, daß die Unmittelbarkeit, auf die sich der Mensch im »Ich empfinde das halt so«, »Ich finde das gut«, »Mir gefällt das einfach« beruft – und die, wie er die Sache sieht, eben deshalb, weil sie Unmittelbarkeit sei, der Kritik entzogen bleiben müsse –, nur dem Scheine nach besteht. Wer z. B. »die Polen«

verabscheut und sich für Deutschland begeistert (und gerade *das* »halt so« empfindet), oder umgekehrt, in dem spielt sich nicht einfach bloß ein physiologischer Kitzel ab; vielmehr *hat* er schon seine (guten oder allemal eher schlechten) Gründe, wenngleich dem Gefühl eben dies eigentümlich ist: daß man darauf verzichtet, sich diese Gründe im einzelnen ins Bewußtsein zu rufen und dem Verstand zur Prüfung vorzulegen. Dies mag besondere Leistungen der Explikation erforderlich machen, doch es bedeutet nicht bereits Immunität gegen Kritik.

Treffen die vorigen Überlegungen zu, so berichten Äußerungen wie »Ich schätze das« oder »Mir ist dies lieber als jenes« im wesentlichen nicht unmittelbare psychische Tatsachen – sie fallen vielmehr Urteile, die Gründe haben können. Freilich handelt es sich, wenn jemand sagt, daß er etwas mag, oft weniger um eine Begründung seines Handelns als um eine Entschuldigung. Ein Konsalik-Enthusiast, der sich angesichts der Gesamtausgaben klassischer Meisterwerke in der Bibliothek eines anderen in eine peinliche Situation versetzt sieht, wird vielleicht, beschämt ob des eigenen schlechten Geschmacks, bemerken: »Ich *mag einfach* Konsalik«. Diese Ausflucht – denn es handelt sich um ein Ausweichen vor der Angabe eines Arguments für die eigene Wahl, nicht um ein Argument für sie – kommt so häufig vor, daß es naheliegt, das Mögen einer Sache weniger als Schätzung im Sinne eines Urteils über die Sache zu verstehen, denn vielmehr als die letzte und willkürliche Basis des Wählens und Sichverhaltens, d. h. als Caprice, als bloße Laune. Indessen: Wer sich schämt – im vorliegenden Fall eines Defizits, das nicht moralischer Natur ist, von ihm aber wie ein moralisches, d. h. als *Ehrensache*, behandelt wird – und sich entschuldigt, setzt bereits voraus, daß es hier Maßstäbe, ein Besser und Schlechter, samt Gründen für das Bessere und gegen das Schlechtere gibt. Scham und Entschuldigung enthalten ein mittelbares Verhältnis zur Subjektivität dessen, der sich schämt oder entschuldigt. Und diese Mittelbarkeit, die Negation des bloßen Vorfalles psychischer Ereignisse, ist ihnen selbst dann nicht abzusprechen, wenn es sich bei ihnen um Formen falscher Selbstkritik handelt, da sie ihnen eignet, insofern sie überhaupt Selbstkritik sind.

»Ich
daß
kenn
sieht
Rede
auch
so m
soba
Gew
merk
mit
rend
Äuß
Spre
sen
brin
Prob
mehr
»Per
uns
Phil
»Int
nicu
tisch
Tran
Die
die
lich
zule
essa
zu k
»pe
und