

Hermann Schmitz

Bewusstsein

VERLAG KARL ALBER 

Zu diesem Buch:

Bewusstsein von etwas wird immer noch so verstanden, dass etwas als Objekt mindestens einen Vertreter im Bewusstsein habe, als ob zwei Heere mit entsprechenden Mannschaften gegeneinander aufgestellt seien. So ist es nicht. Bewusstsein von etwas ist Bewussthaben mit anderem Typ von Mannigfaltigkeit. Dieser wird mit dem Begriff des unspaltbaren Verhältnisses aufgeklärt. Vom primitiven Sichbewussthaben als leiblichem Sichspüren ohne Identifizierung führt die Untersuchung über leibliche Kommunikation, Situationen und das menschliche Vermögen satzförmiger Rede zum Anderes-Bewussthaben im Rahmen der Welt. Die Intentionalität einzelner Bewusstseinsakte, die auf einzelne Objekte zielen, wird ebenso abgewiesen wie die moderne Naturalisierung des Bewusstseins. Auf dieser Grundlage stellt das Buch die Grundzüge einer Psychologie vor, die Denken, Wollen, affektives Betroffensein, Wahrnehmung, Erinnerung und Gedächtnis umfasst.

Der Autor:

Hermann Schmitz, geb. 1928 in Leipzig, promoviert 1955, habilitiert für Philosophie 1958; 1971–1993 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Kiel. Begründer der Neuen Phänomenologie, die bestrebt ist, die Abstraktionsbasis der Begriffsbildung tiefer in der unwillkürlichen Lebenserfahrung zu verankern. Autor zahlreicher Bücher und Aufsätze.

Hermann Schmitz

Bewusstsein

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2010
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise Föhren
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48425-8

Inhalt

Vorrede	7
1. Bewusstsein und Bewussthaben	9
2. Bewussthaben und Sichbewussthaben	19
3. Identifizierendes und nicht identifizierendes Sichbewussthaben	24
4. Vom Sichbewussthaben zum Anderes-Bewussthaben	40
5. Der Mannigfaltigkeitstyp des Bewussthabens	54
5.1 Unspaltbare Verhältnisse	54
5.2 Typen der Mannigfaltigkeit	69
6. Die Naturalisierung des Bewussthabens	77
7. Formen des Bewussthabens	86
7.1 Denken	86
7.2 Wollen	95
7.3 Affektives Betroffensein	109
7.4 Wahrnehmung	120
7.5 Erinnerung und Gedächtnis	132
Personenregister	137
Sachregister	139

Vorrede

Den Anstoß zu diesem Buch gab mir das Thema des fünften Kapitels. Der Mannigfaltigkeitstyp des Bewusstseins von etwas, das ich »Bewussthaben« nenne, gibt mir seit Jahrzehnten Stoff zum Nachdenken. Ich kann nicht glauben, dass den vielen bewussten Gegenständen mehr oder weniger so viele Inhalte des Bewusstseins mit demselben numerischen, aus lauter Einzelem gebildeten Typ der Mannigfaltigkeit entsprechen und dieses Bewusstsein zu einer Innenwelt nach Art eines möblierten Hauses aufschwimmen. In meiner *Kurzen Einführung in die Neue Phänomenologie* (erschienen 2009; 2. Auflage 2010) wählte ich statt dessen für das Bewussthaben den instabilen, zwiespältigen Typ der Mannigfaltigkeit, war damit aber nicht ganz zufrieden, weil ich im bloßen Bewussthaben nichts Zwiespältiges entdecken konnte. Als ich auf die unspaltbaren (d. h. nicht in Beziehungen spaltbaren) Verhältnisse aufmerksam wurde, fand ich eine bessere Lösung. Ich habe sie zu einer neuen, umfassenden und verbesserten Darstellung meiner Lehre vom Bewusstsein alias Bewussthaben ausgebaut, indem ich meine Gedanken über das Selbstbewusstsein (Sichbewussthaben) zusammenfasste und dessen Zusammenhang mit dem Anderes-Bewussthaben aufklärte. Dabei habe ich die dem Singularismus verfallene Vorstellung von Intentionalität, wie sie sich bei Brentano und Husserl findet, korrigiert und anschließend die in der ganz modernen »Philosophie des Geistes« übliche Naturalisierung des Bewussthabens zurückgewiesen. An den Schluss habe ich in Kapitel 7 eine Darstellung gesetzt, die als mein Äquivalent einer Psychologie gelten kann. Sie umfasst Denken, Wollen, affektives Betroffensein, Wahrnehmung, Erinnerung und Gedächtnis.

Hermann Schmitz

1. Bewusstsein und Bewussthaben

Christian Wolff hat der deutschen Sprache das Wort »Bewusstsein« geschenkt. Er übersetzt das lateinische Wort »conscientia«, das eigentlich ein Mitwissen, ein überwachendes Begleitwissen bezeichnet und daher auch für das Gewissen steht; so gebrauchen es die alten Klassiker, so übernehmen es die Franzosen in ihre Sprache¹, und dieser Sinn von »conscience« gehört ins Zentrum der Philosophie noch von Sartre, die unverständlich wird, wenn man das Wort einfach mit »Bewusstsein« übersetzt.² Der Präfix »con« im Sinn von »mit« legt nahe, an einen Merker zu denken, der vom Bewusstsein Notiz nimmt. Die entsprechende Vorsilbe »be-« trägt dem deutschen Wort einen blasserer Nebensinn ein, etwa den der Anwendung auf etwas, so wie Behandeln ein auf etwas angewendetes Handeln ist. Damit wird in mehr extravertierter Haltung die Beziehung auf ein Objekt, die später so genannte Intentionalität, suggeriert, so auch bei Wolff, der sein einschlägiges Buch mit dem Satz »Wir sind uns unserer und anderer Dinge bewusst«³ beginnt und diesen danach mit den Worten »das ist, dass wir wissen, wir stellen uns jetzund viele Dinge als außer uns vor«⁴ erläutert.

Diese Übersetzungsgeschichte enthält den Keim einer Spannung zwischen Bewusstsein und Bewussthaben, bezüglich auf die Frage: Gehört zum Bewusstsein überhaupt jemand, der es hat, ein Bewussthaber oder Subjekt (wie der gelehrte, seit dem Altertum mit wechselnden Bedeutungen befrachtete Fachausdruck lautet)? Diese Spannung

¹ Ruth Lindemann, *Der Begriff conscience im französischen Denken*, Jena/Leipzig 1938

² Vgl. Hermann Schmitz, *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung*, Band II S. 778–786

³ Christian Wolff: *Vernünftige Gedanken von GOTT, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, zuerst 1720, photographischer Nachdruck der Ausgabe Halle 1751 Hildesheim 1983, §1

⁴ Ebd. §728

kommt im Werk des einzigen Philosophen, der vor Husserl das Bewusstsein in den Mittelpunkt seines Denkens gestellt hat, zum Vorschein; es handelt sich um Karl Leonhard Reinhold, dessen Theorie des Vorstellungsvermögens die Brücke zwischen Kant und Fichte bildet. In seiner revidierten Fassung dieser Theorie⁵ fordert Reinhold bei der Fahndung nach einem »allgemeingeltenden Grundsatz der Philosophie«, ein solcher Satz müsse »ein Faktum ausdrücken (...). Dieses Faktum muss allen Menschen zu allen Zeiten und unter allen Umständen, unter welchen sie darauf reflektieren können, durch die bloße Reflexion einleuchten. (...) Dieses Faktum muss in uns selbst vorgehen (...). Dieses Faktum kann eben darum in nichts anderm als *Im Bewusstsein* selbst bestehen, und der Satz, durch den es ausgedrückt wird, muss dies Bewusstsein, soweit dasselbe vorstellbar ist, ausdrücken. Dieser Satz heißt: Die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.«⁶ »Der Satz des Bewusstseins drückt also unmittelbar nur das Merkmal der Vorstellung aus.«⁷ »Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen.«⁸ »Dasjenige, was im Bewusstsein auf Objekt und Subjekt bezogen wird, muss zwar nicht der Zeit, aber doch seiner Natur nach *vor* den Handlungen des Bezogenwerdens da sein; in wiefern nichts bezogen werden kann, wenn nichts vorhanden ist, was sich beziehen *lässt*. *Im Bewusstsein* geht also in *soferne* die bloße Vorstellung dem Objekte und Subjekte vorher, als sie den Grund der Möglichkeit des Subjektes und Objektes, in wieferne dieselbe im Bewusstsein vorkommen können, enthält.«⁹ »Die bloße Vorstellung ist daher dasjenige, *was unmittelbar im Bewusstsein vorkommt*, während Objekt und Subjekt nur mittelbar und durch die bloße Vorstellung, nämlich dadurch, dass die auf sie bezogene Vorstellung von ihnen unterschieden wird, als Objekt und Subjekt im Bewusstsein vorkommen, und nur durch dieses Unter-

⁵ Karl Leonhard Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena 1790, neu hg. mit Einleitung und Anmerkungen von Faustino Fabianelli, Hamburg 2003. Ich gebe nach der originalen Seitenzahl die der Neuausgabe in Klammern an.

⁶ S. 143 f. (99)

⁷ S. 157 (107)

⁸ S. 167 (113)

⁹ S. 173 (118)

scheiden als etwas von der bloßen Vorstellung Verschiedenes gedacht werden können.«¹⁰

In der Tradition fungiert die Seele als das Subjekt, das durch in ihm enthaltene Ideen¹¹ Objekte denkt (Descartes) oder vorstellt (Leibniz). Reinhold bettet diesen Zusammenhang in das Bewusstsein ein, von dem es freilich heißt, dass es »in uns« ist, aber in etwas, das, sofern es über das Bewusstsein hinausgeht, nicht so unmittelbar – allen Menschen zu allen Zeiten durch bloße Reflexion – einleuchtet wie das Grundgeschehen im Bewusstsein. Das Subjekt ist nicht mehr das Bewussthabende, sondern nur noch das im Bewusstsein Unterschiedene, und auch das nur zusammen mit dem Objekt, als Spaltprodukt der unmittelbaren Vorstellung, die gleichsam unpersönlich im Bewusstsein vorkommt. Als das Unterscheidende und Produkt der Unterscheidung bringt es sich selbst im Bewusstsein hervor. Von der Stellung als Sitz des Bewussthabens, der *cogitatio* im verallgemeinerten Sinn des Descartes, wird es um zwei Stufen herabgedrückt: erstens als etwas, das im Bewusstsein vorkommt und geschieht, und zweitens dadurch, dass dies zunächst nicht das Subjekt im Verhältnis zu seinem Objekt mit der Vorstellung als Brücke ist, sondern die bloße Vorstellung, aus der Subjekt und Objekt abgespalten werden. Zwischen der Annahme eines im Bewusstsein tätigen Subjektes und der Suggestion einer unpersönlichen Vorstellung, die in Subjekt und Objekt mit sich als Zwischenstück ausgegliedert wird, in einem subjektlosen Bewusstsein steht Reinholds Konzept in der Mitte.

Richard Avenarius ist diesen Weg bis zum Ende der Subjektlosigkeit des Bewusstseins gegangen.¹² »Wie der Ausdruck ›Empfindung‹ bereits heute im wissenschaftlichen Sprachgebrauch den so anfechtbaren Gegensatz ›Empfindendes-Empfundenes‹ ausgeschaltet hat, so würde es sich auch empfehlen, analog statt von dem ›Vorgefundenen‹ von der ›Vorfindung‹ zu sprechen. Die Bezeichnung ›Vorfindung‹ würde dann weiterhin alles umfassen, was die Bezeichnung ›Erfahrung‹ in einem analytisch berechtigten Sinn umfassen kann (...); aber eben den Vorteil haben, zugleich das Befreitsein von der Beziehung zu dem Ge-

¹⁰ S. 176 (118)

¹¹ Aristoteles *De anima* 431b29–432a3 und *Metaphysik* 1032b1; intentionale species der Scholastiker; Descartes, Locke, Leibniz usw.

¹² Ich zitiere im Folgenden aus: Richard Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff* (zuerst 1891), 3. Auflage mit einigen Anhängen (darunter einen offenen Brief von Wilhelm Schuppe an Avenarius, S. 137–177) Leipzig 1912.

gensatz *Subjekt-Objekt* (...) mit zum Ausdruck bringen.«¹³ Avenarius enthält sich der Rede vom Bewusstsein und scheint es durch die Erfahrung zu ersetzen; wenn man ihm diese Gleichung unterstellen darf, läuft seine Veränderung an Reinholds Konzeption darauf hinaus, dass er Subjekt und Objekt streicht und das Bewusstsein mit der Vorstellung, die er »Vorfindung« nennt, identifiziert. Es gibt dann eine Vorfindung ohne jemand, der etwas vorfindet, wie ein Bewusstsein von etwas, das nur überhaupt bewusst ist, ohne jemandem bewusst zu sein. Was dann aus mir, dem »Ich-Bezeichneten«, und meinem Objekt im Beispiel eines Baumes wird, erläutert er im Haupttext der eben zitierten Anmerkung: »In dem *Was* meiner Erfahrung muss auch ihr *Wie* enthalten sein. Zur reinen Hervorhebung dieses *Wie* ist vor allem zu erinnern, dass es schon eine Konzession an den Sprachgebrauch ist, wenn gesagt wurde: *ich* finde von dem gewählten Standpunkte aus einen Umgebungsbestandteil vor ... ein Umgebungsbestandteil ist *mein* Vorgefundenes. Das Ich-Bezeichnete ist selbst nichts anderes als ein Vorgefundenes, und zwar im selben Sinn Vorgefundenes wie etwa ein als Baum Bezeichnetes. Nicht also das Ich-Bezeichnete findet den Baum vor, sondern das Ich-Bezeichnete und der Baum sind ganz gleichmäßig Inhalt eines und desselben Vorgefundenen.«¹⁴ »Ich erfahre den Baum in genau demselben Sinne wie mich – als Zugehörige einer Erfahrung; und wenn ich sage: Ich erfahre den Baum, soll das nur heißen: eine *Erfahrung* besteht aus dem reichhaltigeren Elementenkomplex ›Ich‹ und dem anderen weniger reichhaltigeren Elementenkomplex ›Baum‹.«¹⁵ Darüber regt sich Wilhelm Schuppe auf: »Sagen Sie, Hochverehrtester Herr Kollege, was heißt das ›bestehen‹? Doch nur, dass beides, sowohl das Ich als auch der Baum, Bestandteile derselben Einen Erfahrung sind! Und sagen Sie, ich bitte! wodurch werden diese zu *einer* Erfahrung geeint? Worin besteht diese Einheit? worin auch die des ›Elementenkomplexes‹? Wenn Sie in Gedanken die Voraussetzung machen, dass irgendwo ein Stein nicht weit von einem Baum steht, sind deshalb Stein und Baum eo ipso schon Bestandteile *einer* Erfahrung?«¹⁶ Dieser Einwurf trifft Avenarius nicht wirklich, weil dieser an die Stelle der Subjekt-Objekt-Beziehung als starre Struktur jeder Vor-

¹³ S. 119 Anmerkung 53

¹⁴ S. 82, §143

¹⁵ S. 83, §147

¹⁶ S. 170f.

findung eine Prinzipialkoordination mit dem Ich-Bezeichneten als Zentralglied setzt, woran der Zügel der Koordination des übrigen Erfahrungsinhaltes so festgemacht wird, dass dessen durch Schuppe ausgemaltes Zerlaufen in beliebige Zusammenstellungen vermieden werden kann; ein erfahrendes Subjekt wird dieses Zentralglied dadurch aber nicht.

Avenarius gibt der Entsubjektivierung des Bewusstseins, dem der Bezug auf jemand, dem etwas bewusst ist, genommen ist, die erste durchdachte Form, steht damit aber in einem Strom, der von Hume bis zur Gegenwart reicht. Einige Stationen: Hume traut sich zu, von allen Menschen außer einigen Metaphysikern »zu behaupten, dass sie nichts sind als ein Bündel oder eine Sammlung verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbeschreiblicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluss und Bewegung sind«, z. B. der »Perzeptionen der Wärme und Kälte, des Lichtes oder Schattens, der Liebe oder des Hasses, der Lust oder Unlust«. ¹⁷ Mach: »Das Ich ist unrettbar.« »Die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde Grün, will sagen, dass das Element Grün in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt. Wenn *ich* aufhöre, Grün zu empfinden, wenn *ich* sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten geläufigen Gesellschaft vor. Damit ist alles gesagt.« »In seinen philosophischen Bemerkungen sagt *Lichtenberg*: ›(...) Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es *denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: es *blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, sobald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.« Mag auch der Weg, auf dem *Lichtenberg* zu diesem Resultate gelangt, von dem unsrigen etwas verschieden sein, dem Resultate selbst müssen wir zustimmen.« ¹⁸ Husserl: »Scheiden wir den Ichleib vom empirischen Ich ab, und beschränken wir dann das rein psychische Ich auf seinen phänomenologischen Gehalt, so reduziert es sich auf die Bewusstseins-einheit, also auf die reale Erlebniskomplexion (...) Das phänomenolo-

¹⁷ David Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, deutsch von Theodor Lipps, neu hg. v. Reinhard Brandt, Hamburg 1973 S. 327 und 326 (1. Buch, 4. Teil, 6. Abschnitt). Lipps übersetzt »a collection« mit »ein Zusammen«, wo ich »eine Sammlung« geschrieben habe.

¹⁸ Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen, zuerst 1886, Nachdruck der 9. Auflage Jena 1922 Darmstadt 1991, S. 20, 19, 23. Mit dem Einwand von Schuppe (s. o. Anmerkung 16) hätte Mach es schwerer als Avenarius.

gisch reduzierte Ich ist also nichts Eigenartiges, das über den mannigfaltigen Erlebnissen schwebte, sondern es ist einfach mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit identisch.«¹⁹ »Ich ist eine objektive Einheit, wie Stiefel und Strumpf, nur kein ›physisches Ding‹, sondern eben ein Ich, eine Person, eine objektive Einheit von ganz anderem perzeptivem Gehalt.«²⁰

Ehe ich die Auseinandersetzung mit dem Vorschlag eines entsubjektivierten Bewusstseins ohne Bewussthaben beginne, will ich meine Ausdrucksweise festlegen. Da ich an das Vorkommen eines Bewusstseins auf der Subjektseite, verstanden als Verdickung des Bewussthabens zu einer Serie (Sammlung, Haufen, Verknüpfungseinheit) mentaler Zustände oder Vorgänge, überhaupt nicht glaube, wofür ich in diesem Buch in den Kapiteln 3, 5 und 7.3 Gründe beibringen werde, verwende ich das Wort »Bewusstsein« nur im passiven Sinn des Bewusstgehabtwerdens, als Reflex oder Korrelat des Bewussthabens, oder allenfalls, falls es so etwas geben sollte, zur Bezeichnung eines unadressierten Bewusstseins im Sinn der Vorfindung nach Avenarius, also so, dass etwas einfach nur bewusst wäre, aber niemandem; diese Idee ist aber hochproblematisch. Statt von Bewusstsein als Beziehung zu etwas, das bewusst ist (»Bewusstsein von etwas«), spreche ich von Bewussthaben, also z. B. vom Sichbewussthaben, von Selbstbewusstsein aber nur im Sinn des Von-sich-bewusst-gehabt-werdens (Sich seiner selbst bewusst seins). Entsprechend kann ich von Bewusstsein des Mondes sprechen, als Gegenstück zum Bewussthaben des Mondes, also in dem Sinn, dass der Mond jemandem bewusst ist. Dass jemand bei Bewusstsein sei, kann ich im Zuge dieser Ausdrucksweise nicht sagen; es müsste eigentlich heißen: Er ist bei Bewussthaben.

Ich will nun die These begründen: *Einzelnes ist nur möglich, wenn es Bewussthaber gibt. Einzelne ist, was eine Anzahl um 1 vermehrt.* Gleichwertig ist die Definition: *Einzelne ist, was Element einer endlichen Menge ist.* Beweis: Jedes Element einer endlichen Menge erhöht deren Anzahl um 1, und alles, was eine Anzahl um 1 erhöht, ist Element einer endlichen Menge, nämlich mindestens der Menge dessen,

¹⁹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2. Band, 1. Teil, 4. Auflage Halle 1928, S. 353 (5. Untersuchung 1. Kapitel §4). Husserl hat diese Auffassung in dieser und schon in der 2. Auflage widerrufen.

²⁰ Husserl an Hocking, 7. September 1903, Husserls Briefwechsel hg. v. Karl Schuhmann, Dordrecht 1993, Band III S. 148

was mit ihm identisch ist. Jede Menge, erst recht jede endliche, ist der Umfang einer Gattung, von der jedes Element der Menge ein Fall ist. Deswegen spricht man von ihr als der Menge der ..., z. B. der Menschen in einer Stadt oder der antiken Sehenswürdigkeiten. Der Genitiv bezeichnet die Fälle als Fälle der betreffenden Gattung. Es geht nicht an, die Menge anders einzuführen. Bei kleinen endlichen Mengen liegt die Versuchung nahe, sie statt dessen als Zusammenfassungen ihrer Teile zu bestimmen, z. B. die Menge der fünf Erdteile nicht als Menge der Dinge, die Afrika oder Amerika oder Asien oder Australien oder Europa sind (als Fälle der Gattung: identisch mit Afrika oder mit Amerika oder mit Asien oder mit Australien oder mit Europa), sondern als Zusammenfassung (Kollektiv) von Afrika, Amerika, Asien, Australien und Europa. Das ist nicht statthaft, denn jede Menge ist eindeutig durch ihre Elemente bestimmt, als genau diese Menge genau dieser Elemente. Die Zusammenfassung besitzt solche Eindeutigkeit weder für das Kollektiv noch für die Teile. Nicht für das Kollektiv: Die Zusammenfassung von Afrika mit Amerika ist eine andere Zusammenfassung als die Zusammenfassung von Amerika mit Afrika. Nicht für die Teile: Dieselbe Zusammenfassung ergibt sich, wenn man die fünf Kontinente einzeln zusammenfasst und wenn man zwei Gruppen zusammenfasst, von denen die eine Afrika, Amerika und Asien, die andere Australien und Europa enthält. Diese Uneindeutigkeit ist Folge davon, dass jede Zusammenfassung den Teilen durch Bindung etwas antut, wodurch sich veränderliche Konfigurationen ergeben. In der Menge behält dagegen jedes Element genau die Bestimmtheiten durch die Bestimmungen, die es hat, und durch eine von diesen Bestimmtheiten ist es Fall einer Gattung und Element der Menge, die der Umfang dieser Gattung ist. Dass es Element dieser Menge ist, stimmt völlig damit überein, dass es Fall dieser Gattung ist. Aus der Definition des Einzelnen ergibt sich also: Einzelne kann nur sein, was Fall einer Gattung ist.

Diese Einsicht lässt sich nicht nur deduktiv gewinnen, sondern auch empirisch erhärten. Jakob v. Uexküll berichtet: »Als ich längere Zeit bei einem Freunde zu Gast war, wurde mir täglich zum Mittagessen ein irdener Wasserkrug vor meinen Platz gestellt. Eines Tages hatte der Diener den Tonkrug zerschlagen und mir stattdessen eine Glaskaraffe hingestellt. Als ich beim Essen nach dem Krug suchte, sah ich die Glaskaraffe nicht. Erst als mein Freund mir versicherte, das Wasser stünde an seinem gewohnten Platz, schossen auf einmal ver-

schiedene Glanzlichter, die auf Messern und Tellern verstreut lagen, durch die Luft zusammen und bildeten die Glaskaraffe. (...) Das Suchbild vernichtet das Merkbild.«²¹ Es gelingt ihm trotz normalen Sehens nicht, den im Gesichtsfeld deutlich anwesenden gewünschten Gegenstand zu finden, weil wegen der Fixierung auf das Suchbild keine zu einer dem Bedürfnis angemessenen Vereinzeln geeignete Gattung zur Verfügung steht; erst als der Freund eine solche, nämlich die der Portion Trinkwasser, nachliefert, gelingt das optisch mühelose Finden einer dem Typ nach längst vertrauten einzelnen Sache.

Einzel ist etwas immer nur als Fall einer bestimmten Gattung. Jedes Einzelne fällt aber unter viele Gattungen; daher muss *eine* ausgesondert werden, damit durch das Fallsein die Einzelheit möglich wird. Von der Sache her ist keine solche Aussonderung angebahnt; lediglich einem Bewussthaber kann sie gelingen, sei es, dass er absichtlich wählt oder dass ihm die ausgezeichnete Gattung unwillkürlich zufällt, indem er auf sie eingestellt ist. Einzelheit von Sachen verlangt also Bewussthaber. In einer subjektlosen Welt wäre nichts einzeln. Mit diesem Zwischenergebnis will ich die Diskussion der Chancen eines Bewusstseins ohne Bewussthaber zunächst abschließen. Sie wird in den beiden folgenden Kapiteln fortgesetzt.

Ehe ich dazu übergehe, möchte ich mein Verständnis von *Fall* und *Gattung* erläutern. Dazu bewegen mich zwei Gründe. Erstens ist der Begriff des Falles von etwas meines Wissens noch nicht präzisiert und analysiert worden, obwohl er im Leben und in der Wissenschaft ständig gebraucht wird; der Jurist und der Arzt beschäftigen sich bei Subsumtion und Diagnose mit Fällen, und auch ϵ , die mathematische Fundamentalrelation, betrifft das Fall- oder Elementsein. Hier besteht also erheblicher Nachholbedarf. Zweitens ist der Begriff der Gattung den immer noch einflussreichen Nominalisten suspekt, die platonisierende Hypostasen wittern; um den Verdacht zu zerstreuen, empfiehlt es sich, das Gemeinte zu erläutern. Ich habe diese Themen ausführlich in meinem Buch *Logische Untersuchungen* (Freiburg i. Br. 2008) behandelt, besonders im 3. Kapitel *Einzelheit*; darauf werde ich nun zurückgreifen. Ehe ich aber auf Fall und Gattung komme, sind zwei vorbereitende Bemerkungen erforderlich.

In der Logik ist es seit Frege üblich geworden, die Existenzbehauptung

²¹ Jakob v. Uexküll, Streifzüge durch die Umwelten von Menschen und Tieren, Hamburg 1956, S. 83

tung mit der partikulär quantifizierten gleichzusetzen und deren Zeichen als Existenzquantor oder »Seinszeichen« (Hilbert) auszugeben; mit diesem wird eine Satzform mit freien Variablen quantifiziert, während die schlichte Aussage der Existenz von etwas ohne Variable als sinnlos (so ausdrücklich Frege) verpönt wird. Ich habe gezeigt, dass diese Konstruktion unhaltbar ist, und die schlichte Existenzbehauptung rehabilitiert.²² Danach werde ich jetzt verfahren.

Unter einem *Attribut* einer Sache verstehe ich eine Bestimmung, die für ihre Identität wesentlich ist, in dem Sinn, dass eine Sache, der es fehlt, mit ihr nicht identisch sein kann. Jedes Attribut einer Sache kommt ihr mit logischer Notwendigkeit zu, da es nicht angeht, dass sie mit einer Sache, mit der sie nicht identisch ist, identisch ist. (Das gilt mit Strenge allerdings nur im Bereich der objektiven oder neutralen Tatsachen, die jeder aussagen kann, sofern er genug weiß und gut genug sprechen kann.²³) Zu den Attributen gehören auch ganz geringfügige Bestimmungen, z. B. für eine Person zu einem bestimmten Zeitpunkt, ob sie dann sitzt oder steht, wie viele Haare sie auf dem Kopf hat, von wem sie verschieden ist; wenn einer gerade sitzt, kann er mit einem Menschen, der gerade steht, nicht identisch sein, weil er dann sitzen und nicht sitzen müsste, da aus dem Stehen logisch folgt, nicht zu sitzen. Jedoch sind nicht alle Bestimmungen einer Sache ihre Attribute, nicht nämlich die Existenz-Inductiva. Ein *Existenz-Inductivum*, z. B. die Existenz, ist eine Bestimmung einer Sache, wenn für den Fall, dass sie deren Attribut wäre, logisch folgen würde, dass eine Sache (diese oder eine andere) mit logischer Notwendigkeit (d. h. mit Strafe des Widerspruchs für das Nichtsein) existiert, einschließlich vergangener oder künftiger Existenz. Also können Existenz-Inductiva keine Attribute sein, weil bewiesen ist, dass nichts mit logischer Notwendigkeit existiert.²⁴ Daraus folgt unter anderem, dass zu jedem Gegenstand, der existiert, ein mit ihm identischer Gegenstand nicht existiert; ein Beispiel ist ein gegenwärtiger Gegenstand, der existiert, verglichen mit ihm, wenn er vergangen ist, also nicht (mehr) existiert. Das Gesetz von Leibniz, wonach identische Gegenstände in allen Bestimmungen übereinstimmen, gilt also nicht allgemein, wenn auch für Attribute.

²² Hermann Schmitz, *Logische Untersuchungen* S. 49–51

²³ Ebd. S. 90 f.

²⁴ Ebd. S. 52 f.; meine *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg i. Br. 2009, S. 58 f.

Ich gebe nun, mit Einführung des Hilfsbegriffs der logischen Folge, an, was ich unter Fall und Gattung verstehe. Eine Behauptung A ist *logische Folge* einer Behauptung B, wenn die beiden folgenden Bedingungen erfüllt sind: 1. B ist höchstens zusammen mit A wahr. 2. B bleibt höchstens zusammen mit A wahr, auch wenn fiktiv irgend welche Tatsachen durch untatsächliche Sachverhalte ersetzt werden.²⁵ Wenn nun für einen Gegenstand G die Behauptung, dass G existiert, für ein Attribut a (falls G nicht existiert: für ein Attribut a von G) die Behauptung, dass mindestens ein Gegenstand mit dem Attribut a existiert, zur logischen Folge hat und diese Behauptung einen tatsächlichen oder untatsächlichen Sachverhalt S darstellt, dann ist G ein *Fall* von S und S eine *Gattung* von G. So folgt z. B. aus der Behauptung, dass Sokrates existiert, logisch die Behauptung, dass mindestens ein Ehemann der Xanthippe existiert, denn dies ist ein Attribut des Sokrates, da jemand, der nicht Ehemann der Xanthippe ist, mit Sokrates nicht identisch sein kann; die logische Folge ergibt sich aus der logischen Notwendigkeit des Besitzes dieses Attributs für Sokrates. Beide Behauptungen stellen untatsächliche Sachverhalte dar, da Sokrates nicht mehr existiert. Der Sachverhalt, dass mindestens ein Ehemann der Xanthippe existiert, ist also eine Gattung von Sokrates; das Attribut, Ehemann der Xanthippe zu sein, kann weitere Sachverhalte, Programme und Probleme in sich schließen, für die Entsprechendes gilt, usw. ad infinitum. Gattungen sind Sachverhalte, genau besehen nur Gattungen im erweiterten Sinn, da ich in meiner Universalientheorie einen engeren Sinn des Wortes den Arten und Halbarten gegenübergestellt habe.²⁶ Sachverhalte, die Gattungen sind, stammen nicht aus einem platonischen Ideenhimmel, sondern werden mittels satzförmiger Rede zusammen mit Programmen und Problemen aus der binnendiffusen Bedeutsamkeit von Situationen, die ganzheitlich, aber oft nicht einzeln sind, entbunden²⁷, und nur vermöge solcher Entbindung, durch Bestimmtheit von etwas als Fall einer Gattung, kann es einzelne Sachen geben, die nicht Sachverhalte, Programme oder Probleme sind.

²⁵ Vgl. Logische Untersuchungen S. 65–78: Sachverhalte und Tatsachen

²⁶ Vgl. Hermann Schmitz, Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie, Bonn 1994, S. 84–96 (letzte Darstellung)

²⁷ Logische Untersuchungen S. 35–42

2. Bewussthaben und Sichbewussthaben

In diesem Kapitel behandle ich zwei Fragen: 1. Welche Aussichten gibt es für die Möglichkeit von subjektlosem Bewusstsein (Bewusstsein ohne Bewussthaben)? 2. Gibt es unbewusstes Bewussthaben, oder ist Bewussthaben immer Sichbewussthaben?

Zur ersten Frage: Gar kein Zweifel kann daran bestehen, dass Bewusstsein ohne Bewussthaben, also auch ohne Bewussthaber, in der Weise vorkommt, dass der Bewussthaber nicht als etwas Einzelnes bewusst ist. In übererregten und untererregten Zuständen ist das der Fall. Übererregt sind z. B. rasender Zorn, Ekstasen (z. B. Massenekstasen bei wilden Festen und Aufruhr), Panik, Eifer des Gefechts; untererregt ist z. B. Versunkenheit in Schwermut. In solchen Fällen ist sich der Bewussthaber als einzelnes Subjekt nicht mehr präsent, wohl aber in anderer Weise: durch affektives Betroffensein, indem er sich spürt als den, den etwas angeht. Er fühlt, wie etwas ihm nahe geht, indem es ihn in Anspruch nimmt, und das kann er nicht, ohne sich zu spüren, dem etwas nahe geht, den es in Anspruch nimmt. Dieses reduzierte, aber besonders intensive Sichbewussthaben, das ausreicht, um Bewussthaben und einen Bewussthaber zu garantieren, wird verständlich, wenn man lernt, Identität von Einzelheit zu unterscheiden. Identität kommt hier noch nicht als relative (Identität mit etwas) in Betracht, sondern als absolute Identität, dieses zu sein im Gegensatz zu anderen; es handelt sich um das Gegenteil der Verschiedenheit, nicht um eine reflexive Relation. Das sind zwei Identitätsbegriffe: Um etwas als es selbst, als dieses, verschieden von anderen, zu verstehen, braucht man keinen Gedanken darauf zu verwenden, womit es identisch ist. Solche absolute Identität wird längst vor Einzelheit erfahren, zunächst im leiblich engenden Betroffensein, dass etwas einem selber auf den Leib rückt, einen angeht, weiter aber in allen routinierten unwillkürlichen Tätigkeiten, die vor Verwechslungen (wie bei Apraxie) geschützt sind, insbesondere allen gut eingeschliffenen Körperbewegungen. Als Bei-

spiel dient mir oft das glatte Kauen fester Nahrung. Der Kauer, Mensch oder Löwe, ist mit der absoluten Identität seiner Zunge und ihrer Verschiedenheit von der Nahrung vertraut, denn sonst würde er jene mit dieser zerbeißen, aber einzeln wird ihm etwas im Kauvorgang, der sonst flüssig abläuft, erst dann, wenn sich z. B. ein Bissen als zäh erweist, und wohl auch nur für den Menschen, nicht für den Löwen. Was vor der Vereinzelung fehlt, ist lediglich das Fallsein, die Bestimmtheit als Fall einer Gattung; Einzelheit ist absolute Identität mit Fallsein. Die Selbstvergessenheit als Aufgehen in der Situation, als Fehlen des reflektierenden Sichbemerkens, ist also kein Verlust des Sichbewussthabens, sondern nur der Übergang zu einer tieferen, fundierenden Stufe davon.

Sehr viel näher kommt ein Ausfall anderer Art echtem Selbstverlust. Der australische Materialist David Armstrong bietet dafür das Beispiel des Fernfahrers an, der eine halbe Stunde lang ordentlich fährt und mit korrekter Routine am Steuer seines Wagens auf das einschlägig Wahrgenommene reagiert, aber erst beim Anhalten an einer roten Ampel merkt, dass er gefahren ist, während er sich bis dahin in sein Tun verloren hatte.²⁸ Armstrong deutet diesen Ausfall so, dass dem Fahrer lediglich das Sichbewussthaben abhanden gekommen, das Bewussthaben der Straßenverhältnisse aber erhalten geblieben sei, aber das kann aus zwei Gründen nicht stimmen. Erstens vermag der Fahrer von einzelnen Ergebnissen seines Sichfindens in der Ausfallzeit so wenig wie von einzelnen Vorgängen in seinem Gesichtsfeld zu berichten, und zweitens hat er nicht nur die Straßenverhältnisse wahrgenommen, sondern auch sein eigenes Verhalten zweckmäßig danach eingerichtet, so dass ihm in der Selbstzuwendung nicht größere Ausfälle als in der Zuwendung zu seiner Umgebung unterlaufen sind. Offenbar war nicht nur das Bewussthaben seiner selbst, sondern sein Bewussthaben überhaupt in Mitleidenschaft gezogen. Die Frage ist nur, wie weit die Beeinträchtigung ging. Das Mindeste wäre, dass ihm nur die Vereinzelung abhanden gekommen war, so dass er sich an nichts Einzelnes erinnern könnte. Das würde für die unter 1 erwiesene Abhängigkeit des Einzelneinkönnens vom Bewussthaben Zeugnis geben. Wenn aber ein

²⁸ Bewusstsein, hg. v. Thomas Metzinger, 3. Auflage Paderborn 1996, S. 104, 408 f., 412, aus Beiträgen von M. Tye und G. Güzeldere, mit Bezug auf: D. Armstrong: A Materialistic Theory of Mind, New York 1968, S. 93 f. und *The Nature of Mind and Other Essays*, Ithaca 1980

völliger Ausfall des Bewussthabens stattfand, bleiben zwei Möglichkeiten, nämlich erstens das unter 1 als Problem belassene Bewusstsein ohne Bewussthaben, die reine Vorfindung ohne Vorfindenden nach Avenarius, und zweitens ein völlig bewusstloses Verhalten. Auch das ist nicht ausgeschlossen. Außer dem affektiven Betroffensein können prinzipiell viele andere Funktionen des Bewussthabens auch bewusstlos ablaufen, z.B. das Wahrnehmen und in gewissem Umfang (s. u. 7.3) das Denken. Nach Verlust des Einzelnen bleibt ihnen immer noch der Rückfall auf die tiefere Stufe des vor Verwechslungen geschützten Umgangs mit absoluter Identität und Verschiedenheit, wovon ich eben gesprochen habe.

Der (ganz oder stufenweise) entsubjektivierte Autofahrer mit erhaltener Fahrkompetenz ist ein moderner Schlafwandler. In seinem vorbildlichen Überblick über die Psychologie seiner Zeit bespricht Georg Anschütz kurz den spontanen Somnambulismus.²⁹ Die Berichte aus älterer und neuerer Zeit sind Legion. Die Schlafwandler vollbringen abenteuerliche Leistungen, die zum Teil den Wachenden der Art nach unmöglich wären oder wenigstens deren Geschicklichkeit übersteigen. »Dass die frühere Zeit reicher an Material ist, kann mit stärkerer Neigung zum Aberglauben erklärt werden. Dagegen spricht aber die Tatsache, dass frühere Forscher auch äußerst kritisch waren. Außerdem könnte die allgemeine Lebensumstellung Bedingungen geschaffen haben, die seinem Auftreten ungünstig sind.«³⁰ In der Tat ist die heutige Lebensart so stark reguliert und vernetzt, dass Entfaltungen ins Phantastische beschnitten werden. Unter diesen Umständen ist der automatisierte Kraftfahrer der moderne Erbe des Schlafwandlers.

Zur zweiten Frage: Bewussthaben ist immer auch Sichbewussthaben. Diese Bejahung der zweiten Hälfte der in der Frage aufgestellten Alternative ergibt sich in zwei Schritten: Bewussthaben ist nur durch affektives Betroffensein möglich, und affektives Betroffensein ist mit Bewussthaben verbunden. 1. *Bewussthaben ist nur durch affektives Betroffensein möglich:* Wenn niemandem etwas nahe geht, das ihn nicht kalt lässt, sondern affektiv berührt oder gar aufregt, bleiben höchstens objektive oder neutrale Tatsachen übrig, d.h. solche, die jeder aussagen kann, sofern er genug weiß und gut genug sprechen

²⁹ Georg Anschütz, Psychologie. Grundlagen Ergebnisse und Probleme der Forschung, Hamburg 1953, S. 463 f.

³⁰ Ebd. S. 464

kann. In allen solchen Tatsachen ist aber nichts davon enthalten, dass es sich um mich handelt, und das Entsprechende gilt für jeden anderen Bewussthaber. Warum soll ich gerade Hermann Schmitz sein und nicht z. B. Alexander der Große? Alle objektiven Tatsachen, die man über Hermann Schmitz aussagen kann, tragen keine Spur der Information, dass ausgerechnet dieser Mann das ist, was ich bin. Ich weiß es nur durch mein affektives Betroffensein, indem mir etwas nahe geht, dem ich mit Besonnenheit nachgehen kann, mit dem Ergebnis, dass ich einen Zusammenhang von Umständen finde, in den ich verstrickt oder, wie Heidegger sagen würde, geworfen bin. Das Entsprechende gilt für jeden Bewussthaber, auch für den, der, wie ein Tier oder ein Säugling, gar nicht »ich« sagen oder auch nur sprechen kann. In einer solchen Welt wäre also kein Platz für Bewussthaber. Wohl aber könnte es alles geben, was bei Avenarius und Mach übrig bleibt, Elemente in wechselnden Komplexionen, darunter Denkgungen, Sprechungen, Empfindungen ohne jemand, der denkt, wahrnimmt, spricht usw., d. h. bewussthabend in solchen Vollzügen lebt. Diese könnten sich z. B. mit elektrischen, chemischen und thermischen Zuständen in einem Gehirn zusammenfinden, wie Peter Bieri ausmalt.³¹ In einer solchen Welt wäre alles in gleichmäßige Neutralität getaucht, ohne Anknüpfungspunkt für jemand, der solches nicht nur durch- und mitmacht, sondern etwas davon bewusstthat. Dafür muss er aus der Neutralität herausgehoben und zu sich selbst geweckt werden, und das geschieht, indem in affektivem Betroffensein etwas ihn angeht oder ihm nahe geht. 2. *Affektives Betroffensein ist stets mit Bewussthaben verbunden*: Das Betroffensein ist affektiv nur, wenn nicht lediglich mit dem Betroffenen etwas geschieht, sondern er selbst in Anspruch genommen wird, so

³¹ »Wir stellen uns ein menschliches Gehirn vor, das maßstabgetreu so weit vergrößert ist, dass wir in ihm umhergehen können wie in einer riesigen Fabrik. Wir machen eine Führung mit, denn wir möchten wissen, woran es liegt, dass der entsprechend vergrößerte Mensch, dem das Gehirn gehört, ein erlebendes Subjekt mit einer Innenperspektive ist. Der Führer, ein Gehirnforscher auf dem neuesten Stand des Wissens, hat Zeit und ist bemüht, uns alles zu zeigen und alle Fragen zu beantworten. (...) »Alles sehr eindrucksvoll«, sagen wir zu ihm, »aber wo in dem Ganzen ist das Bewusstsein, das erlebende Subjekt?« »Komische Frage«, lacht er, »das bewusste Subjekt, wie Sie das nennen, ist nicht irgendwo in dieser Fabrik; es ist die Fabrik *als ganze*, die für das Bewusstsein verantwortlich ist.« Das sehen wir ein. Ein Kategorienfehler.« (Peter Bieri, Was macht das Bewusstsein zu einem Rätsel, in: Grundkurs Philosophie des Geistes, Band I: Phänomenales Bewusstsein, hg. v. Thomas Metzinger, Paderborn 2006, S. 36–54, hier S. 41 f.)

dass er nicht nur von anderen als Teil des Geschehens identifiziert werden kann, sondern für sich selbst absolut identisch als dieser da ist, den etwas angeht (nicht notwendig als Einzelner). Das ist nur möglich, wenn er sich bewusst hat. Man kann nicht leiden oder sich freuen, nicht zornig oder hungrig oder ausgelassen sein, ohne etwas zu merken. Daher scheitern am affektiven Betroffensein alle Konstruktionen nach Art der Fabrik von Bieri³¹, alle Versuche, mit Mach und Lichtenberg¹⁸ das Subjekt wegzureden. Es handelt sich um Schreibtischkonstruktionen, die nur möglich sind, solange es mit dem Leben nicht ernst wird. Wenn es brennt, sei es, dass der Betroffene wirklich vom Feuer beleckt wird oder auch nur von »brennender« Scham heimgesucht ist, wird er schon merken, dass er selbst der Betroffene ist und etwas bewusst hat, worum er sich nicht drücken kann; keineswegs wird er sich darauf beschränken können, bloß festzustellen, dass ein Komplex von Empfindungen oder sonstigen Elementen einige Veränderungen durchmacht, und obendrein sich mit Avenarius¹⁴ aus dem Bekenntnis, dass er wenigstens etwas feststelle, damit herausreden können, das sei doch nur eine Konzession an den Sprachgebrauch (den es unter diesen Bedingungen eigentlich nicht mehr geben könnte, weil niemand da wäre, etwas zu gebrauchen, sondern nur die Vorfindung¹³ eines Gebrauchs ohne Vorfinder).

Hiermit ist gezeigt, dass Bewussthaben notwendig mit Sichbewussthaben verbunden ist. Diese Behauptung besagt aber nicht, dass Bewussthaben in jedem Augenblick mit affektivem Betroffensein verbunden wäre. Vielmehr gibt es kurzes Aussetzen des affektiven Betroffenseins bei erhaltenem Bewussthaben. Das ist der Fall bei der sogenannten Bälz'schen Emotionslähmung, wenn das affektive Betroffensein von einer akuten Katastrophe so überfordert wird, dass es aussetzt, ohne dass die Klarheit dessen, was bewusst ist, zu leiden braucht.³² In solchen Fällen zehrt das fortbestehende Bewussthaben von der Disposition, die das affektive Betroffensein aufgebaut hat, und dieses schnappt bald wieder ein, z. B. durch hemmungsloses Weinen oder hemmungsloses (metakritisches³³) Lachen.

³² Belege in: Hermann Schmitz, Freiheit, Freiburg i. Br. 2007, S. 66–69

³³ Hermann Schmitz, System der Philosophie Band IV: Die Person, Bonn 1980, in Studienausgabe 2005, S. 120f., 123

3. Identifizierendes und nicht identifizierendes Sichbewusst-haben

Während ich »Sichbewussthaben« sage, ist in der philosophischen Tradition immer von Selbstbewusstsein die Rede, das ich als Gegenstück des Sichbewussthabens – eigentlich Sich-selbst-bewusstsein als Von-sich-selbst-bewusst-gehabt-werden – verstehe, ohne behaupten zu wollen, dass beide Seiten wirklich unterscheidbar wären (s. u. 5). Der Ausdruck »Selbstbewusstsein« (selfconsciousness) kommt nach den Ermittlungen von Jaeschke in der englischen Trinitätsspekulation des 17. Jahrhunderts auf und wird bald durch Identität von Subjekt und Objekt des Bewussthabens erläutert, wie schon bei Leibniz, der 1776 *conscientia sui* durch Identität von Subjekt und Objekt erklärt.³⁴ Diese Auffassung bestimmt die ausgedehnten Spekulationen über das Selbstbewusstsein im Deutschen Idealismus.³⁵ Andere Philosophen geben solche Identität als unbegreiflich oder unmöglich aus, so Kant: »Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt, und das Ich als Objekt. Wie es

³⁴ Walter Jaeschke: Selbstbewusstsein, II. Neuzeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 9, Basel 1995, Spalten 352–371, hier 353–355

³⁵ Fichte, Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie: »Der Leser: Ich werde dich nicht eher verstehen, bis du mir dieses unmittelbar Evidente, wovon ihr ausgeht, dieses absolut Unbedingte und Charakteristische des Selbstbewusstseins angibst. Der Autor: Die *Ichheit* ist es, die Subjekt-Objektivität, und sonst durchaus nichts; das Setzen des Subjektiven und seines Objektiven, des Bewusstseins und seines Bewussten, als Eins, und schlechthin nichts weiter, außer dieser Identität.« (Fichte-Gesamtausgabe Abteilung I Band 7 S. 219f.) Schelling, System des transzendentalen Idealismus: »Der Begriff einer ursprünglichen Identität in der Duplicität, und umgekehrt, ist also nur der Begriff eines *Subjekt-Objekts*, und ein solches kommt ursprünglich nur im Selbstbewusstsein vor.« (Schellings Gesammelte Werke, hg. v. H. F. K. Schelling 1856ff., Abteilung I Band 3 S. 373) Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 3. Auflage von 1830, §423: »Ich hat als urteilend einen Gegenstand, der nicht von ihm unterschieden ist, – *sich selbst*; – *Selbstbewusstsein*.«

möglich sei, dass ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist; (...).³⁶ Rickert hält sogar »Identität von Subjekt und Objekt« für »einen verkörperten Widerspruch«, der aus der Bedeutung des Wortes »Selbstbewusstsein« nur durch »Zerlegung in Subjekt und Objekt« weggeschafft werden könne, denn »dasselbe Ich kann nicht sowohl Subjekt als auch Objekt sein.«³⁷ Wenn man sucht, was für ein Widerspruch das sein könnte, scheint man bei Jaspers fündig zu werden: »Wenn ferner das Denken des *Ich* dieses als unmittelbaren Gegenstand dadurch auflöst, dass es das Sein dieser Unmittelbarkeit in der Verdoppelung des Sichaufsichbeziehens aussagt, so sagt es als Wirklichkeit eines Seins etwas aus, das logisch unmöglich ist; nämlich dass ›Ich‹ eines ist, das zwei, und zwei, das eines ist.«³⁸ Das ist ein Missverständnis. Identität von Subjekt und Objekt mutet keinem Ich und auch sonst niemandem zu, eine Sache als Subjekt und eine andere Sache als Objekt zu sein und sich auf diese Weise, wie Kant meint, von sich zu unterscheiden, sondern es handelt sich um zwei Bestimmungen derselben Sache, das Bewussthaben und das Bewusstgehabtwerden. Unbegreiflich ist vielmehr, warum die nicht in demselben Fall einer Beziehung zusammenpassen sollen. Eher könnte man an solche Unverträglichkeit im Fall von Täter und Opfer denken, da zwischen diesen nicht nur, wie zwischen Haben und Gehabtwerden, ein relativer, sondern ein konträrer Gegensatz besteht, und doch sprechen alle unbedenklich von Selbstmord und Selbsttötung, die erst recht unmöglich wären, wenn in Identität von Subjekt und Objekt ein logischer Widerspruch steckte.

Die Bedenken gegen das Selbstbewusstsein wegen der Deutung als Identität eines Subjekts mit einem Objekt sind aber nicht nur unbegründet, sondern auch gegenstandslos, weil solche Identität für das Selbstbewusstsein weder notwendig noch zureichend, also belanglos ist. *Nicht zureichend*: Identität von Subjekt und Objekt des Bewussthabens kommt ohne Selbstbewusstsein aus. Wenn König David auf die Vorhaltung Nathans hin in höchsten Zorn über einen Verbrecher, von dem dieser ihm berichtet, gerät und jenen zum Tode verurteilt, liegt

³⁶ Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, Akademieausgabe Band 20 S. 270

³⁷ Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 6. Auflage Tübingen 1928, S. 42 f.

³⁸ Karl Jaspers, *Philosophie*, 2. Auflage Berlin 1948, S. 306

bei ihm in dieser Beziehung kein Selbstbewusstsein vor, ehe er hören muss, dass er selbst dieser Mann ist³⁹; erst der beschämte David nach der Entdeckung, nicht der zornige zuvor geht in sich. In derselben Lage, noch ohne einschlägiges Selbstbewusstsein, ist Ödipus, als er vor Enthüllung seiner tragischen Verstrickung den Mörder des Laios verflucht.⁴⁰ *Nicht notwendig*: Mancher Wahnsinnige hält sich in wahnhafter Selbstverkenning für ein anderes Individuum, z.B. für Christus, Napoleon oder Hitlers Braut. Selbstbewusstsein wird man diesen Menschen, die mitunter vernünftig denken und reden können, nicht absprechen; freilich handelt es sich um ein irre gehendes Selbstbewusstsein ohne Identität von Subjekt und Objekt. Nicht auf die Identität kommt es demnach an, sondern auf die Identifizierung: dass ein Subjekt sich mit einem Objekt identifiziert, egal, ob es damit identisch ist oder nicht. Freilich mutet es paradox an, dass es auf Identität nicht ankommen soll, wenn es sich um Sichbewussthaben und Selbstbewusstsein handelt, da das Reflexivpronomen (»sich«) und das Reflexivadverb (»selbst«) hier eine reflexive Relation signalisieren, eine Beziehung zu sich selbst. Diese Paradoxie wird noch aufzuklären sein.

Dieselbe Verwechslung von Identität und Identifizierung liegt an der Wurzel aller Repräsentationstheorien des Selbstbewusstseins, die dieses als eine Abbildung in sich deuten. Ein Beispiel ist Plessners berühmte These der exzentrischen Positionalität des Menschen: »Exzentrizität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld.« »Er lebt und erlebt nicht nur, sondern erlebt sein Erleben.« Ich ist »der ›hinter sich‹ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol.«⁴¹ Dieser Entzug, die Ichhaftigkeit als »exzentrische Position«, besteht »in den unendlichen Möglichkeiten des Abstandnehmens«⁴² bei erhaltener Identität von Subjekt und Objekt: »Alles Bewusstsein besteht in einem Sich-selbst-enthalten, um-sich wissen, d.h. letzten Endes in einer

³⁹ 2. Samuel 12, 1–7

⁴⁰ Sophokles, König Ödipus, Verse 245–251 und 295

⁴¹ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, zuerst 1928, 2. Auflage Berlin 1965, S. 290–292

⁴² Helmuth Plessner, *Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*, hg. v. Hans-Ulrich Lessing, Berlin 2002, S. 186

Identität zwischen dem Ich als Subjekt und dem Ich als Objekt.«⁴³ Das Sich-selbst-enthalten des Bewusstseins mit dem Subjekt als dem Zuschauer gegenüber dem Szenarium des Innenfeldes, worin er sich als Objekt wiederfindet, genügt nicht für die Identifizierung; der Zuschauer könnte auf sich blicken, ohne zu merken, dass er das selber ist, und dann wäre er in der Lage von David und Ödipus. Eine moderne Variante solcher Repräsentationsvorstellung mischt sich in den Materialismus der Zurückführung des Bewussthabens auf das Gehirn ein, z. B. bei Thomas Metzinger⁴⁴ und Hans Flohr: »Phänomenales Bewusstsein ist nichts anderes als eine selbstbezügliche Überzeugung in einem repräsentationalen System.« Wobei »Repräsentationen *transparent* sind. Das heißt, wir werden bei selbstbezüglichen höherstufigen Repräsentationen immer nur den repräsentationalen Gehalt wahrnehmen und das wäre die unmittelbare Wahrnehmung eines Eigenzustandes. Das Gehirn verwechselt sozusagen die Repräsentation von sich selbst mit dem Inhalt.«⁴⁵ Wie das repräsentierende Gehirn auf die Identifizierung verfallen soll, *dass* das Repräsentierte sein Eigenzustand sei, bleibt schleierhaft und wird sogar ausgeschlossen, da es dieses Repräsentierte mit dem von diesem abermals repräsentierten Inhalt vielmehr verwechselt, also durch den Eigenzustand hindurchsieht. Solche ahnungslose Selbstbezüglichkeit hat mit Selbstbewusstsein nichts zu tun.

Mit dem Übergang von der Identität des Subjekts mit sich als Objekt zur Identifizierung eines Objekts mit dem Subjekt durch dieses ist aber nur der erste Schritt zur Aufklärung des Selbstbewusstseins getan. Es zeigt sich nämlich, dass die Identifizierung nicht genügt, ja, dass Selbstbewusstsein unmöglich wäre, wenn es nur in solcher Identifizierung bestünde. Den Nachweis habe ich schon 1964 geführt.⁴⁶ Ich habe damals eine erschöpfende Alternative aufgestellt: Selbstbewusstsein ist Bewusstsein von etwas entweder ohne Bewusstsein von dessen Identität mit mir oder mit Bewusstsein davon. Im ersten Fall wäre es kein Selbstbewusstsein; im zweiten Fall käme es zu keinem Selbstbewusst-

⁴³ Ebd. S. 56; vgl. meine Besprechung des Buches in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51, 2003, S. 873–876

⁴⁴ Wie Anmerkung 31, S. 421–475

⁴⁵ Briefliche Mitteilung von Prof. Dr. Hans Flohr, Direktor des Instituts für Hirnforschung der Universität Bremen, vom 19. September 2005. Der erste Satz stammt aus einem Aufsatz von ihm, den ich leider verlegt habe.

⁴⁶ Hermann Schmitz, System der Philosophie Band I, Bonn 1964, in Studienausgabe 2005, S. 250f.

sein, weil dieses ins Unendliche immer weiter hinausgeschoben werden würde. Es müsste nämlich mit der Einsicht kommen, dass etwas mit mir identisch ist (oder ich mit etwas identisch bin). Dazu müsste ich aber schon ein Bewussthaben davon mitbringen, dass ich bin; sonst hätte ich nichts, worauf ich jenes identifizierend beziehen könnte, um mein Ziel des Selbstbewusstseins zu erreichen. Das Bewusstsein, dass ich bin, ist aber gleichfalls ein Selbstbewusstsein, ein zweites, dem ersten vorausgesetztes. Wenn dieses zweite Selbstbewusstsein abermals durch Identifizierung zu Stande käme, wiederholte sich die Voraussetzung in Gestalt eines nötigen dritten Selbstbewusstseins usw. ad infinitum. In endlos vielen Schritten käme man nicht zum Ziel, und mehr ist von Menschen nicht zu verlangen.⁴⁷ Nachdem die Schwierigkeit bekannt geworden war, hat Pothast zu früh die weiße Fahne gehisst und das Selbstbewusstsein – gegen dessen augenscheinliche Bezeugtheit – für unmöglich erklärt.⁴⁸ Dazu gab es keinen Anlass, denn die zweite Seite der Alternative wurde doch nur dadurch ungangbar, dass Selbstbewusstsein (Sichbewussthaben) durchgängig als Identifizierung verstanden wurde. Dass diese Voraussetzung falsch ist, hat sich unter 2 schon an den teils übererregten, teils untererregten Zuständen gezeigt, in denen der Bewussthaber sich als einzelnes Subjekt verloren hat, aber in absoluter Identität (unterhalb der Einzelheit) noch seiner selbst bewusst ist, weil er sonst nicht affektiv betroffen sein könnte. Einzelheit ist absolute Identität mit Fallsein (2). Der über- oder untererregte Bewussthaber, der sich nicht mehr als einzelner verfügbar ist, versteht sich also nicht mehr als Fall einer Gattung, und dann kann er sich auch nicht mehr identifizieren, d. h. relative Identität mit etwas für sich in Anspruch nehmen. Relative Identität besteht nämlich darin, dass etwas als Fall dieser Gattung mit etwas als Fall jener Gattung identisch ist, wobei diese und jene Gattung bei den meisten Identifizierungen verschieden sind, nur im tautologischen (nichtssagenden) Fall identisch.

⁴⁷ Ich habe damals (S. 249) an Herbart angeknüpft, der einen ähnlichen regressus anzuzetteln scheint: »Das Ich stellt vor Sich, d. h. sein Ich, d. h. sein Sich vorstellen; d. h. sein Sich als sich vorstellend vorstellen usw. Diese läuft ins Unendliche.« (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 3. Auflage Hamburg/Leipzig 1883, S. 193) Ich hätte das besser unterlassen, denn Herbarts regressus ist falsch konstruiert. Sichvorstellen bringt keineswegs Vorstellen des Sichvorstellens immer mit sich. Das zeigt sich an einem naheliegenden Analogon, dem Sichbeurteilen. Wer sich beurteilt, prüft etwa seine Leistung oder seine Figur, aber nur, wenn er ganz raffiniert ist, sein Sichbeurteilen.

⁴⁸ Ulrich Pothast, Über einige Fragen der Selbstbeziehung, Frankfurt a. M. 1971

Mindestens in jenen Ausnahmeständen gibt es also identifizierungsloses Sichbewussthaben.

Identifizierungsloses Sichbewussthaben ist aber auch am ganz normalen, alltäglichen Selbstbewusstsein beteiligt. Man erkennt das, indem man die jeweilige Identifizierung zur eindeutigen Kennzeichnung ergänzt. Das ist jedem normalen Menschen leicht möglich. Ich kann mich z. B. mit einem 1928 in Leipzig geborenen Mann identifizieren; wenn diese Bestimmung durch weitere Merkmale so ergänzt wird, dass es sich um einen Sohn von Reichsgerichtsrat Hermann Franz Wilhelm Schmitz und seiner Ehefrau Magdalene geb. Malkwitz handelt, ist eine eindeutige Kennzeichnung daraus geworden. Jede solche Kennzeichnung, die als Referens (erstes Beziehungsglied) einer Identifizierung im Selbstbewusstsein fungiert, unterscheidet sich von jeder anderen Identifizierung durch eine Leistungsschwäche. Normalerweise kann man durch eindeutige Kennzeichnung mit dem Relat der Identifizierung bekannt gemacht werden, z. B. mit einem mir zur Übernachtung zugewiesenen Hotelzimmer durch Angabe von Stadt, Straße, Hausnummer, Stockwerk und Zimmernummer. Im Fall des Selbstbewusstseins ist das nicht so. Alle zusätzlichen Angaben, die dazu beitragen, eine beliebige Identifizierung zur eindeutigen Kennzeichnung oder darüber hinaus zu ergänzen, führen nie zu dem Ergebnis, dass es sich um mich handelt, sondern z. B. zu einem Mann, der von 1971–1993 Direktor des Philosophischen Seminars der Christian-Albrechts-Universität war, und eventuell ad infinitum weiter zu Informationen, die immer offen lassen, ob es sich um mich handelt. Auch dafür wurde der Grund unter 2 schon angegeben: Objektive (neutrale) Tatsachen, die jeder aussagen kann, der genug weiß und gut genug sprechen kann, geben keinerlei Hinweis darauf, dass es sich bei irgend etwas um mich selber handelt. Das Entsprechende gilt für jeden anderen Bewussthaber. Die grundlegende Kenntnis von mir selbst muss ich wie jeder andere zu jeder Kennzeichnung durch solche Tatsachen oder untatsächliche Sachverhalte hinzubringen, damit Selbstbewusstsein möglich wird. Die Kenntnis bleibt unberührt davon, ob ich mich in die Irre führen lasse, sei es durch Verwechslung mit anderen oder durch eine Ablenkung ins Phantastische. In bizarren Träumen oder Wahnzuständen mag ich mich noch so falsch identifizieren, nichts ändert sich an meiner schon zur Identifizierung mitgebrachten Kenntnis, dass es sich um mich handelt. Sie gehört für mich, und entsprechend für jeden, zum gewöhnlichen Sichbewussthaben. Damit zeigt sich, dass das identifizierende Sich-

bewussthaben und Selbstbewusstsein nur ein Überbau ist, eine Ergänzung des fundamentalen Sichbewussthabens, das mir wie jedem zwar keinen Aufschluss darüber gibt, was ich bin, wohl aber Kenntnis davon, das ich nicht irgend einer bin, den ich durch Auslese unter Vielen erst suchen muss, sondern genau dieser, auch ohne Kennzeichnung.

Das Selbstbewusstsein hat also mit einer Identität von Subjekt und Objekt nur zufällig zu tun und wird durch Identifizierung mit Informationen darüber, was der Bewussthaber ist, nur angereichert, geht aber im Kern solchen Ergänzungen voraus. Statt von Selbstbewusstsein schlechthin werde ich bei identifizierendem Selbstbewusstsein daher von *Selbstzuschreibung* sprechen, der ein nicht identifizierendes Selbstbewusstsein zu Grunde liegt. Die Tatsachen, aus denen dieses schöpft, dürfen nicht objektive oder neutrale Tatsachen sein. In der Tat stehen den objektiven Tatsachen, die jeder aussagen kann, sofern er genug weiß und gut genug sprechen kann, die für jemand subjektiven Tatsachen gegenüber, die höchstens er aussagen kann. Das sind die Tatsachen des affektiven Betroffenseins, d. h. alle Tatsachen, in die das affektive Betroffensein von jemand investiert ist. Ich habe unter 2 schon festgestellt, dass das affektive Betroffensein der unerlässliche Leitfaden für den Bewussthaber ist, an dem er sich in die Welt der objektiven Tatsachen einfädeln kann, indem er der Spur dieses Betroffenseins nachgeht. Sein affektives Betroffensein sagt ihm, wer er ist, so dass er danach nicht suchen muss; indem er sich an objektiven Tatsachen orientiert und sich namentlich als Fall von Gattungen versteht, lernt er überdies, was er ist. Tatsachen des affektiven Betroffenseins sind immer mit Sichbewussthaben verbunden (2), und zwar mit Sichbewussthaben ohne Identifizierung: Wenn ich z. B. Schmerzen habe, spüre ich sofort, dass ich leide, manchmal (z. B. als Säugling, der ich einmal war) ehe ich auch nur den Schmerz identifiziert habe; erst recht kann keine Rede davon sein, dass ich, um zu leiden, erst einen Gequälten finden müsste, um ihn mit mir zu identifizieren. Das Entsprechende gilt für alle anderen Weisen affektiven Betroffenseins. Dieses spontane Sichbewussthaben ohne Identifizierung wird dadurch möglich, dass die Tatsachen des affektiven Betroffenseins im angegebenen Sinn subjektive (für einen Bewussthaber subjektive) Tatsachen sind. Wenn ich traurig bin, kann ich diese Tatsache mit dem Satzausspruch »Ich bin traurig« aussagen. Wenn ich eine objektive Tatsache mit demselben Inhalt aussagen will, kann ich etwa sagen »Hermann Schmitz ist traurig«, aber so, dass ich vom Sinn dieser Aussage die mir bekannte

Tatsache, dass ich Hermann Schmitz bin, fernhalte. Nicht jeder wird das fertig bringen, mitten in der Trauer so neutral zu denken und zu sprechen, aber es gibt solche Menschen; Alphonse Daudet gehörte dazu, der sich über sein neutralisierendes Begleitbewusstsein so beschwert: »O dieses zweite Ich, das immer zusieht, während das andere handelt, liebt, leidet, sich anstrengt; dieses zweite Ich, das ich nie habe berauschen, zum Weinen bringen oder einschläfern können!«⁴⁹ Die neutrale Tatsache, dass Hermann Schmitz traurig ist, ist ärmer als die für mich subjektive, aus der ich sie abschöpfe; ihr fehlt die volle Wucht der ergreifenden Macht, mir nahe zu gehen. Dabei stimmen beide Tatsachen im Inhalt überein; nicht einmal die Ergriffenheit fehlt in der neutralen, denn, wenn Hermann Schmitz überhaupt traurig ist, ist er selbstverständlich von Trauer ergriffen oder mit Ergriffenheit traurig. Die Verarmung betrifft also nicht den Inhalt, sondern die diesen formende Tatsächlichkeit. Durch Abstreifen der Subjektivität wird das affektive Betroffensein in eine ihm nicht gewachsene Neutralität übertragen. Es gibt also nicht nur viele Tatsachen, sondern auch viele Tatsächlichkeiten: je eine subjektive für jeden Bewussthaber und außerdem die Tatsächlichkeit neutraler oder objektiver Tatsachen, die für alle gleich ist, aber so, dass die Gemeinsamkeit mit Verarmung der Tatsächlichkeit (nicht des Inhalts) erkaufte ist.

Man darf den Unterschied der Tatsächlichkeiten nicht herunterspielen, als ob es sich lediglich um zwei Gegebenheitsweisen derselben Tatsachen handle, einmal in der Privatperspektive des Betroffenen, das andere Mal in der Außenperspektive des Anderen. Solche Relativierung des Unterschieds wird dadurch ausgeschlossen, dass dieser auch in der Außenperspektive merklich ist. Das zeigt sich an der Verwendung des Wortes »ich«. Oft fungiert es als bloßes Pronomen und ist dann überflüssig, indem es wie jedes Pronomen durch einen Namen, für den es steht, ersetzt werden kann. Wenn es aber auf das Bekenntnis intensiven affektiven Betroffenseins ankommt, verdirbt solche Ersetzung den erforderlichen Sinn, weil das Wort dann nötig ist, um die Subjektivität der mitgeteilten Tatsache für den Betroffenen auch in der Außenperspektive zur Geltung zu bringen. Ich gebe dafür drei Beispiele und fingiere für sie ein Individuum namens »Peter Schulze«. Zunächst ein Dialog bei einer Liebeserklärung: Mann: »Peter Schulze

⁴⁹ William James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von Georg Wobbermin, 4. Auflage Leipzig 1925, S. 138

liebt dich.« Frau: »Warum sagst du nicht: ›Ich liebe dich‹?« Mann: »Das ist doch ganz überflüssig.« Frau: »Aber gerade darauf kommt es mir an.« Schulzes Liebeserklärung ist verunglückt; die Frau ist verstimmt. Nun ein Dialog im Beichtstuhl: Sünder: »Peter Schulze hat gesündigt.« Beichtvater: »Sprich: ›Ich habe gesündigt‹.« Sünder: »Das ist doch ganz überflüssig.« Darauf verweigert der Beichtvater die Absolution. Schließlich ein Schrei aus dem Wasser: »Hilfe, Peter Schulze ertrinkt, es ist überflüssig, zu sagen, dass ich er bin.« Der hilfsbereite Mitmensch, der auf den Ruf »Hilfe, ich ertrinke« hin sofort eingegriffen hätte, wird erst einmal neugierig nachsehen, was eigentlich los ist.

Die Verschiedenheit der Tatsächlichkeiten ist zwar linguistisch definiert, um ein präzises Kriterium zu haben, hängt aber nicht von der Sprache ab, da die Ansprüche an Wissen und Sprechenkönnen beliebig hoch geschraubt werden können und dennoch nie so erfüllt werden können, dass es gelänge, eine für den Betroffenen subjektive Tatsache diesem nachzusprechen. Es handelt sich um einen ontologischen Unterschied. Dieser hat aber nicht mit Unzugänglichkeit für andere zu tun, gleich der des uneinsichtigen Käfers in der Schachtel als Beispiel für Privatempfindungen nach Wittgenstein.⁵⁰ Vielmehr können andere von den für jemand subjektiven Tatsachen seines affektiven Betroffenseins nicht nur wissen, sondern auch darüber sprechen; wenn sie dabei genau sein wollten, müssten sie sich den Weg dazu durch eine Kennzeichnung bahnen, die etwa im Fall des Traurigseins so lauten könnte: »die Tatsache, die N.N., wollte und könnte er sprechen, mit den Worten ›Ich bin traurig‹ beschreiben würde«. Dieser Umweg drängt sich namentlich für das affektive Betroffensein solcher Bewussthaber auf, die wie Tiere und Säuglinge gar nicht sprechen können, so dass die Tatsachen ihres affektiven Betroffenseins unausgesagt bleiben; sie werden dadurch keineswegs dem Bereden entzogen. Der Unterschied zwischen Subjektivität und Neutralität (= Objektivität im hier gemeinten Sinn) kann genau entsprechend von den Tatsachen auf die untatsächlichen Sachverhalte, die Programme und die Probleme übertragen werden, also auf alle *Bedeutungen*, wie ich sagen will, um einen gemeinsamen Kurznamen für Sachverhalte, Programme und Probleme zu haben. So ist der Schlachtplan für die Offiziere im Kampf (der auch ein demokratischer Wahlkampf sein kann) ein Wunsch, d. h. ein für jeden besonderes subjektives Programm, und bei kritischem Stand der Schlacht eine

⁵⁰ Philosophische Untersuchungen Teil I §293

Sorge, ein subjektives Problem; für den nüchtern registrierenden und berichtenden Historiker (und Geschichtslehrer) wird daraus ein bloß noch objektives, durch Abschälung der Subjektivität verarmtes, Programm bzw. Problem.

Mit der Entdeckung des Verhältnisses von Subjektivität und Neutralität der Bedeutungen ist das Problem gelöst, woher dem identifizierenden Sichbewussthaben das zur Fundierung unentbehrliche identifizierungsfreie Sichbewussthaben kommt, und die von mir 1964 aufgedeckte Schwierigkeit⁴⁶ überholt. Dahinter taucht aber eine Schwierigkeit auf, die ich vor einigen Jahren übersehen habe, als ich die Frage nach dem Gegenstand des nicht-identifizierenden Michbewussthabens im affektiven Betroffensein an das Milieu der für mich subjektiven Tatsachen – besser und allgemeiner: Bedeutungen – verwies, im Sinne einer Mich- oder Mir-Subjektivität, deren Bezeichnung adverbial und nicht nominal zu verstehen sei, also nichts direkt benannte, sondern das Gemeinte einer Qualität oder Nuance des Milieus überließ.⁵¹ Ich glaubte also, ohne Verankerung dieses Milieus in einem Adressaten des Michbewussthabens auszukommen. Das war kurzzeitig, denn die subjektiven Bedeutungen sollen ja *für jemand* subjektiv sein, und der muss also, wenn sie erlebt werden, auf ihrem Grund zu finden sein, und zwar ohne Identifizierung, weil das Michbewussthaben, in das er als Grundlage eingeschlossen ist, identifizierungsfrei ist und sein muss, wenn es seinen unerlässlichen Beitrag zur Selbstzuschreibung leisten soll. Demnach ist folgende Frage zu beantworten: Wie finde ich mich, d. h. den, für den die für mich subjektiven Bedeutungen subjektiv sind, ohne Identifizierung?⁵² Die Antwort lautet: Ich finde mich in primitiver Gegenwart.

Was ist primitive Gegenwart? Sie ereignet sich im plötzlichen Einbruch des Neuen, das die gleitende Dauer des Dahinwährens zerreißt, etwa als Schreck, überwältigend aufzuckender Schmerz, bei heftigem Ruck oder Windstoß, wenn man einen Schlag auf den Kopf erhält oder den Boden unter den Füßen verliert, bei nächtlichem Auffahren aus dem Schlaf, wenn ein schrilles Geräusch in ein Dösen hineinfährt, wenn man mitten auf der Straße von einem heftig und nah heranfah-

⁵¹ Hermann Schmitz: Der Spielraum der Gegenwart, Bonn 1999, S. 80; Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie, Bonn 1994, S. 163

⁵² Hier, wie immer in diesem Zusammenhang, spreche ich von mir als Beispiel für jedermann.

renden Auto überrascht und beinahe überrollt wird. Dann geht es wie ein Riss durch die erlebte Dauer, und was übrig bleibt, ist wie auf eine Spitze gestellt, auf der kein Spielraum ist für die Auseinandersetzung mit dem Begegnenden als Partner; vielmehr ist nur noch etwas als dieses da, in absoluter Identität abgerissen von der ins Nichtmehrsein verabschiedeten zerrissenen Dauer, ohne Bestimmtheit als Fall einer Gattung, also ohne Einzelheit, und dieses bin zugleich ich im affektiven Betroffensein vom Einbruch des Neuen. Ich habe seit 1964 oft ausgeführt, dass in dieser primitiven Gegenwart fünf Momente zusammenfallen, die aber erst in der Entfaltung aus ihr unterscheidbar werden: das Hier als absoluter Ort im Zusammenfahren in die Enge des Leibes, das Jetzt als absoluter Augenblick des Plötzlichen, das Sein der exponierten Gegenwart, das Dieses und das Ich auf der Spitze, wobei die problematische Substantivierung »das Ich« zu verstehen ist als das, was in primitiver Gegenwart so betroffen ist, dass ich⁵² spürbar betroffen bin. Der Zusammenfall von Ich und Dieses auf der Spitze der vom zerreißend plötzlichen Einbruch des Neuen exponierten Gegenwart ergibt ein Sichspüren, das keiner Identifizierung bedarf und auch keiner fähig ist, weil Fälle und Gattungen nicht zur Verfügung stehen, während die in der Identifizierung angenommene relative Identität von etwas mit etwas, wie ich schon ausgeführt habe, in der Identität von etwas als Fall einer Gattung mit etwas als Falle einer Gattung (derselben oder einer anderen) besteht.

Das Ereignis der primitiven Gegenwart, die plötzliche Ankunft des Neuen, zerreißt Dauer und Weite in extremer Engung; aus der Rückkehr in Weite ergibt sich die Vereinigung von Engung und Weitung zu antagonistischer Konkurrenz im vitalen Antrieb. Wenn die Engung aus dem Verband aushakt – wie im Ereignis der primitiven Gegenwart –, ist der Antrieb erstarrt oder gelähmt; wenn die Weitung ausläuft, wie beim Dösen, beim Einschlafen, nach der Ejakulation, ist er erschlaft; also bedarf er des Ineinanderwirkens beider entgegengesetzter Bewegungssuggestionen, die ich in diesem Verband als Spannung (Engung) und Schwellung (Weitung) im Sinn von »geschwellt«, nicht von »geschwollen« bezeichne. Ungerichtet und ziellos ist der Antrieb am Einatmen ablesbar; zur vollen Vitalität ergänzt er sich durch seine Reizempfänglichkeit und seine Zuwendbarkeit zu empfangenen Reizen und darin enthaltenen Programmen, wodurch er den Anschein eines Triebes annimmt. Er ist dann wie der treibende Dampf in einem Kessel. Aus dem vitalen Antrieb können Anteile der Engung in priva-

tiver Engung und Anteile der Weitung in privativer Weitung abgespalten werden, im ersten Fall etwa als Schreck, im zweiten als Erleichterung, wohlthätige Müdigkeit, Abgehobenheit, Schweben. Die Abspaltung darf aber nicht total werden; sonst setzt das Bewussthaben aus.

Damit ergibt sich ein weiteres Problem für die Möglichkeit des Sichbewussthabens. Reine Erfahrung der primitiven Gegenwart wäre totale privative Engung und daher mit Verlust des Bewusstseins verbunden. Bewusst kann sie daher nur in der Vorwegnahme erfahren werden. Das ist eine Folge ihrer Exposition im plötzlichen Einbruch des Neuen. Indem das Neue erst einbricht, ist es gleichsam noch nicht vollständig gelandet. Seine Landung ist die Exposition der Gegenwart, in der es ankommt. Diese ist daher im Einbruch noch nicht fertig, sondern im Übergang zu ihr, oder vielleicht besser: im Eintritt in sie, vorweggenommen. Erfahrung durch Vorwegnahme ist aber nicht diesem Elementarereignis vorbehalten. Ein verwandtes Beispiel ist die Erfahrung des von Sturzangst⁵³ Betroffenen beim Blick in einen Abgrund. Das Entsetzliche, das ihm widerfährt, ist der Sturz, den er nicht erleidet, aber so vorwegnimmt, dass er im Höhengschwindel den Boden unter den Füßen verliert. Auf Grund solcher Erfahrung sagt man metaphorisch, jemand habe in einen Abgrund geblickt und davon eine Erfahrung für sein ganzes Leben mitgenommen. Es ist eine verkehrte Auffassung von Erfahrung, wenn man sie sich nur so vorstellen will wie das Abschreiten einer fertig aufgestellten Ehrenkompanie durch einen Staatsgast oder ein Paradiereisen des Erfahrenen vor dem Beobachter. Trotz des Anteils der Vorwegnahme an ihrer Erfahrung ist die primitive Gegenwart keine metaphysische Fiktion, keine *Fata Morgana*, sondern die unerlässliche Voraussetzung jeder Erfahrung, der sie nämlich die Chance der Identität, zunächst der absoluten, verschafft. Identität versteht sich nicht von selbst, sondern muss dem chaotischen Mannigfaltigen (5), etwa dem Dösen und achtlosen Dahinleben in Dauer und Weite (schon beim schlendernden Spaziergänger oder beim gedankenlosen Autofahrer im Beispiel Armstrongs²⁸), abgewonnen werden. Wenn dies dem gleitenden Spiel von Spannung und Schwelung im vitalen Antrieb überlassen bliebe, käme es nicht zur Fixierung von etwas als dieses in absoluter Identität, und dann auch nicht zu der mit der Verteilbarkeit des Einzelnen als Fall an verschiedene Gattungen

⁵³ Zur Sturzangst vgl. Hermann Schmitz, *System der Philosophie* Band III Teil 1, Bonn 1969, in Studienausgabe 2005, S. 146–153

verbundenen relativen Identität auf der Grundlage der absoluten. Die Vorwegnahme der primitiven Gegenwart durch die Engungskomponente (die Spannung) des vitalen Antriebs ist also Voraussetzung jeglicher Identität.

Die primitive Gegenwart kommt nur in seltenen Ausnahmezuständen dem Erfahren gleichsam greifbar nahe, wird ihm aber durch die Spannung im vitalen Antrieb beständig vorgehalten, gleichsam vorgezeichnet, und das ist sogar noch in entspannten Zuständen mit überwiegend privativer Weitung der Fall: Man kann sich auch in tiefer, gelassener Freudigkeit lebendig und intensiv spüren, aber nur, weil in der privativen Weitung das Entkommen aus der Engung, aus dem Sog der primitiven Gegenwart, mitgespürt wird; wenn dieses Spüren der Ablösung und damit dessen, wovon man sich löst, abhanden kommt, geht die Weitung in Stumpfheit und Versinken, auch des Sichbewussthabens, über. Der vitale Antrieb überträgt Identität und Verschiedenheit in die leibliche Dynamik und leibliche Kommunikation (4) und ermöglicht dadurch den zweckmäßig geführten, unwillkürlichen oder willkürlichen, geschickten Umgang mit den eigenen Körperteilen und mit Begegnendem, den ich unter 2 am Beispiel des glatten Kauens fester Nahrung erläutert habe. Das Sichbewussthaben wird dabei immer mitgeführt. Ganz neue Anforderungen, auch an dieses, entstehen mit der Geburt der Einzelheit (4) und der dadurch ermöglichten Entfaltung der primitiven Gegenwart nach fünf Seiten: Der absolute Ort wird zu einem System relativer, sich gegenseitig durch Lagen und Abstände bestimmender Orte in einem Ortsraum, der die ursprüngliche Weite überspannt; der absolute Augenblick wird zu einer Serie relativer Augenblicke, die in einer modalen Lagezeit durch die Beziehung des Früheren zum Späteren oder Gleichzeitigen geordnet sind; das Sein übersteigt die Bindung an das Nichtmehrsein der zerrissenen Dauer durch die Gegenüberstellung mit dem Nichtsein überhaupt, wobei es für das menschliche Leben von größter Bedeutung ist, dass die Form der Einzelheit, vom Sein gelöst, die Grenze zum Nichtsein überschreitet; die absolute Identität entfaltet sich zur relativen Identität mit etwas im Spielraum der für das Fallsein verfügbaren Gattungen; der Bewussthaber wird zum einzelnen Subjekt, indem er sich als Fall von Gattungen versteht (seine absolute Identität durch das Fallsein zur Einzelheit ergänzt) und dadurch ein Sichbewussthaben vom Typ der Selbstzuschreibung erlangt, darüber hinaus aber durch Neutralisierung von Bedeutungen zu einer persönlichen Fremdwelt findet, von der sich dann die

persönliche Eigenwelt und die persönliche Situation (Persönlichkeit) als das Eigene gegen das Fremde abheben können. Auf diese Weise wird er zur Person, zum Bewussthaber mit Fähigkeit zur Selbstzuschreibung, auch im Bereich der neutralisierten Bedeutungen (z. B. der objektiven Tatsachen). Die nach fünf Seiten entfaltete primitive Gegenwart ist die *Welt*. Vor der Entstehung der Einzelheit vollzieht sich das Leben vorweltlich in gleitender Dauer, Einbruch des Neuen in primitive Gegenwart, leiblicher Dynamik und leiblicher Kommunikation; ich bezeichne dieses Element als *Leben aus primitiver Gegenwart*.

Das Sichbewussthaben der Person unterliegt einem komplizierenden Zwiespalt. In der Welt ist sie sich ihrer als einzelnen Subjekts durch Selbstzuschreibung als Fall von Gattungen bewusst, die fast immer die Neutralisierung – nicht alle einzeln, sondern meistens in ganzen Massen – überstanden haben. (Zwar gibt es, etwa in schweren Träumen, Situationen mit Selbstzuschreibung ausschließlich im Bereich von Bedeutungen, die für die Person subjektiv sind, aber das sind Sonderfälle.) Das betrifft aber nur die Referentien der Selbstzuschreibung, also das, als was die Person sich selbst versteht. Um für diese Referentien ein Relat zu finden, um zu merken, dass es sich um sie selber handelt, muss sie, wie gezeigt wurde, zum nicht-identifizierenden Sichbewussthaben absteigen, das sie an der von der Spannung des vitalen Antriebs ihr vorgehaltenen primitiven Gegenwart findet. Sie muss also zugleich in der Welt und im Leben aus primitiver Gegenwart weilen, neutralisieren und resubjektivieren, sich mit und ohne Selbstzuschreibung zu sich verhalten. Das ist ein paradoxer Spagat, von dem die Person meist nichts merkt, weil sie, sozusagen unschuldig und ohne sich viel dabei zu denken, immerzu (habituell und aktuell) sich zuschreibt, dies oder das zu sein. Die Entfaltung der Gegenwart zur Welt ist auf der Seite der Subjektivität so glatt gelungen, dass ihr Fundament meist unauffällig bleibt. Dass es aber leichtsinnig wäre, das Bestehen des Zwiespalts deshalb zu leugnen, will ich an einem Analogon belegen.

Die menschliche Rede ist die Kunst, durch Gebrauch einer Sprache aus der binnendiffusen Bedeutsamkeit von Situationen einzelne Sachverhalte, Programme und Probleme, auch gleich viele einzelne, herauszuholen und dann mit einander zu verknüpfen, manchmal auch im Gegenteil solche einzelnen Bedeutungen in binnendiffusen Bedeutsamkeit zurückfließen zu lassen. »Binnendiffus« nenne ich die Bedeutsamkeit, weil sie aus Sachverhalten, Programmen und Problemen besteht,

die nicht oder wenigstens nicht sämtlich einzeln sind. Eine Situation kann entweder nur aus einer solchen Bedeutsamkeit bestehen oder durch diese Mannigfaltiges anderer Art ganzheitlich – d. h. zusammenhängend und nach außen abgehoben – zusammenhalten. Die beiden angegebenen Redefunktionen, Explikation aus Situationen und Implikation in sie, sind zusammen mit der Verknüpfung der vereinzelter Bedeutungen die grundlegenden, denen sich mannigfache weitere Sprechakte anschließen können. Die Sprache, die zum Reden gebraucht wird, ist selbst eine Situation, und zwar eine segmentierte, die dem kompetenten Sprecher zwar ganz zur Verfügung steht, aber nie vollständig zum Vorschein kommt. Sie besteht nur in einer binnendiffusen Bedeutsamkeit aus unübersehbar vielen Programmen, nämlich Rezepten zur Darstellung von Sachverhalten, Programmen und Problemen: den *Sätzen*, d. h. den von der Sprache vorgesehenen Portionen der Darstellung von Sachverhalten, Programmen und Problemen. Der kompetente Sprecher greift treffsicher, aber blind in diesen Vorrat hinein und holt die zu seiner Darstellungsabsicht passenden Rezepte heraus, ohne sie zuvor als einzelne zur Kenntnis zu nehmen, es sei denn, dass er einen vorbereiteten Text bloß nachspricht. In allen anderen Fällen expliziert er erst durch seinen sprechenden Gehorsam die einzelnen Normen, denen er sprechend gehorcht; welche Sätze es waren, merkt er, wenn überhaupt, erst nach dem Sprechen. Dieser Umgang mit der Sprache gehört in das Leben aus primitiver Gegenwart; er gleicht der flüssigen, ohne Umgang mit Einzelem vor Verwechslungen geschützten Motorik bei Mensch und Tier, die ich am glatten Kauen fester Nahrung beleuchtet habe. Indem die Person gemäß den aus der Sprache entnommenen Sätzen ihre Sprüche (d. h. Satzaussprüche) spricht, wendet sie sich der Welt als dem Rahmen möglicher Vereinzelung zu und trägt mit Hilfe einzelner Bedeutungen Einzelnes in sie ein. Die Person verwendet also ihr Leben aus primitiver Gegenwart im Verhältnis zur Sprache für ihr Leben in der Welt durch Gebrauch der Sprache zur Darstellung und sonstigen Zwecken. Sie vollbringt das in jedem einzelnen ungeteilten Akt des Sprechens als müheloser Drehung aus jenem in dieses Leben; Gleiches gilt für das Schreiben als (kursives oder eintippendes) Sprechen mit der Hand. Hier liegt eine Spreizung von genau derselben Art wie bei der personalen Selbstzuschreibung vor, die genauso mühelos überspielt wird.

Jetzt ist noch die vorhin versprochene Auflösung der Paradoxie zu liefern, wie es möglich ist, beim Sichbewussthaben nicht nur ohne

Identität von Subjekt und Objekt, sondern sogar ohne zutreffende Identifizierung seiner selbst mit etwas (oder umgekehrt) auszukommen. Dieses Paradox tritt bei der Selbstzuschreibung ein, und es löst sich dadurch auf, dass diese das Sichbewussthaben gar nicht *liefert*, sondern aus dem nicht identifizierenden Sichbewussthaben, ohne das sie nicht möglich wäre, *übernimmt* und dessen Zeugnis nur durch Subsumtion unter Gattungen ausbaut. Die Selbstzuschreibung mag bei der Identifizierung noch so weit, wie sie kann, von den Tatsachen abirren, sie bleibt Sichbewussthaben, weil sie dieses als nicht identifizierendes enthält.