



Hermann Schmitz

**Ausgrabungen
zum
wirklichen
Leben**

Eine Bilanz

VERLAG KARL ALBER



Hermann Schmitz
Ausgrabungen zum
wirklichen Leben

VERLAG KARL ALBER 

Hermann Schmitz zieht in diesem Buch die Bilanz eines mehr als fünfzigjährigen Fortschreitens im Dienst der Aufgabe, den Menschen ihr wirkliches Leben begreiflich zu machen. Er stellt zu diesem Zweck vier Säulen seines Werkes vor – unter den Titeln: Subjektivität, Mannigfaltigkeit, Leib und Gefühl, Welt – und bringt grundlegende Fragestellungen der Neuen Phänomenologie zur Sprache.

Der Autor:

Hermann Schmitz, geb. 1928 in Leipzig, promoviert 1955, habilitiert für Philosophie 1958; 1971 bis 1993 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Kiel. Begründer der Neuen Phänomenologie. Autor zahlreicher Bücher und Aufsätze. Zuletzt im Verlag Karl Alber erschienen sind: *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung* (2007), *Logische Untersuchungen* (2008), *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie* (2009), *Jenseits des Naturalismus* (2010), *Bewusstsein* (2010), *Das Reich der Normen* (2012), *Kritische Grundlegung der Mathematik* (2013), *Phänomenologie der Zeit* (2014), *Gibt es die Welt?* (2014), *Atmosphären* (2014), *selbst sein* (2015). 2011 gab Hans Werhahn den Gesprächsband *Neue Phänomenologie. Hermann Schmitz im Gespräch* heraus.

Hermann Schmitz

Ausgrabungen zum wirklichen Leben

Eine Bilanz

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48803-4
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81803-9

Inhalt

Vorrede als Einleitung	7
1. Subjektivität	41
1.1. Subjektive Bedeutungen	41
1.2. Freiheit	58
2. Mannigfaltigkeit	74
2.1. Fall und Gattung	74
2.2. Numerische Mannigfaltigkeit	81
2.3. Übergang zur nichtnumerischen Mannigfaltigkeit	91
2.4. Typen nicht numerischer Mannigfaltigkeit	103
2.4.1. Chaotische Mannigfaltigkeit	103
2.4.2. Unspaltbares Verhältnis	107
2.4.3. Zwiespältige Mannigfaltigkeit	118
2.4.4. Übersicht über die Mannigfaltigkeitslehre	127
2.5. Situationen und Konstellationen	129
3. Leib und Gefühl	143
3.1. Der vergessene Leib	143
3.2. Leibliche Dynamik	162
3.3. Leibliche Kommunikation	183
3.4. Der Ursprung absoluter Identität	210
3.5. Leib und Person	215
3.6. Gefühl und Fühlen	221

Inhalt

4. Welt	245
4.1. Die Vorgeschichte der Welt	245
4.2. Übergang zur Welt	258
4.3. Die Welt als entfaltete Gegenwart	265
4.3.1. Der Raum	265
4.3.2. Die Zeit	270
4.3.3. Das Sein	292
4.3.4. Die Identität	293
4.3.5. Die Subjektivität	295
4.4. Anfang und Ende der Welt	305
4.5. Das naturwissenschaftliche Weltbild	306
5. Rückblick auf das Abendland	313
5.1. Das heidnische Altertum	313
5.2. Das christliche Jahrtausend	328
5.3. Die Neuzeit	343
5.4. Bilanz	364
Personenregister	371
Sachregister	377

Vorrede als Einleitung

Wenn ein Autor, der einer einzigen philosophischen Konzeption seit mehr als 50 (eher schon fast 60) Jahren geradlinig, aber mit perlenschnurartig gereihten Verbesserungsversuchen gefolgt ist und den Ertrag dieses Unternehmens u. a. in mehr als 50 Büchern mit mehr als 14.000 Druckseiten öffentlich dokumentiert hat, an die Schwelle des hohen Alters kommt, wo ihn die physischen Kräfte zu verlassen drohen, hat er Anlass, auf das Geleistete zurückzublicken und eine Art von Bilanz zu ziehen. Das ist mein Fall. Ich möchte zunächst die Konzeption, der ich so lange ohne Abweichung gefolgt bin, auf eine Formel bringen, die die beharrliche Tendenz meines philosophischen Wollens zusammenfasst. Ich habe diese Formel erst spät gefunden und zuerst im Vorwort der 1. Auflage meines Büchleins *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie* (2009) aufgeschrieben, mich dann aber davon überzeugt, dass sie ausreicht, um die Leitlinie meines beharrlichen philosophischen Bestrebens seit 1958 treffend zu beschreiben: Mein Bestreben geht dahin, den Menschen ihr *wirkliches* Leben *begreiflich* zu machen. Näher handelt es sich darum, nach Abbau geschichtlich geprägter Verkünstelungen die unwillkürliche Lebenserfahrung zusammenhängender Besinnung zugänglich zu machen. Unwillkürliche Lebenserfahrung ist alles, was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben. Gemäß dieser Aufgabenstellung habe ich mein schriftliches Werk auf zwei Schienen gesetzt. Die eine Schiene ist die systematische. Sie dient dazu, mit scharfen, aber geschmeidigen Begriffen wie mit weit ausgespannten Netzen der unwillkürlichen Lebenserfahrung immer näher zu kommen. Sie hat vielleicht zwei Drittel oder etwas mehr meiner Zeit und Kraft in Anspruch genommen.

Deren verbleibender Rest kam der zweiten, historischen Schiene zugute. Um den Abstand und die Verbundenheit meines Bemühens der Tradition gegenüber klar und gewissenhaft herauszuheben, musste ich mich mit dem seit den Griechen gewachsenen abendländischen Denken im Detail auseinandersetzen. Das geschah mit Hilfe vieler, seit 1985 veröffentlichter Bücher zur griechischen und neuzeitlichen Philosophie und wurde ergänzt und zusammengefasst in meinem zweibändigen Werk: *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung* (2007). Neben der philosophischen, in erster Linie von den heidnischen Griechen geprägten Überlieferung gehört aber auch das Christentum zu den zentralen Trägern und Motoren des überlieferten europäischen Denkens. Dessen kritischer Einarbeitung in den Kontext dient mein Buch *Adolf Hitler in der Geschichte* (1999) unter dem Titel der vier Verfehlungen des abendländischen Geistes. Gerade bei diesen Verfehlungen (ein bewusst doppelsinnig belassenes Wort) knüpft mein Versuch einer Rettung der unwillkürlichen Lebenserfahrung durch systematische Besinnung (statt durch Propheten- und Dichtertum, die ihre Autorität verloren haben) an.

Die Bilanz, die ich angekündigt habe, soll nun keineswegs darin bestehen, meine Errungenschaften aufzuzählen. Das wäre fast unabsehbar und allenfalls Thema eines Übersichtsartikels. Statt dessen will ich einige Fronten aufzeigen, an denen sich mein Kampf gegen die überlieferten Verkrustungen vermeintlicher Selbstverständlichkeit abspielt, um die wichtigsten Stoßrichtungen meiner Ausgrabungen zum wirklichen Leben zu markieren. Ich habe alles neu durchgearbeitet und wichtige Verbesserungen angebracht, so dass ich hoffe, dass diese Darstellung auch für Kenner meiner früheren Schriften ergiebig sein wird. Sie soll eingängig sein. Deshalb habe ich diese Vorrede breit als Einleitung angelegt. Ich bin gewohnt, rein sachlich Überlegungen und Ergebnisse mitzuteilen. Jetzt, in einer Bilanz, geht es darum, sie in meiner eigenen Perspektive vorzuführen, sie also auch ein wenig zu umkreisen und dabei hier und da auch

dem Leser Brücken zum Verständnis zu bauen. Das wird mich aber nicht hindern, dort, wo der Gegenstand steilere Ansprüche stellt, in der Darstellung den nötigen Schwierigkeitsgrad festzuhalten. Wo eingehendes Nachdenken nötig ist, wird die Darstellung unklar und verworren, wenn sie sich auf Popularität und Plausibilität zurückzieht. Mich tröstet auch an solchen Stellen, dass ich stets um durchsichtige Klarheit der Gedankenführung bemüht bin, durchsichtig bis auf den Grund der Kenntnis hin, die ich jedem durchschnittlich Normalen auf Grund seiner Lebenserfahrung und Lebensführung zutraue. Daraus erwächst meine Vorliebe für Definitionen, wodurch ich mich von fast allen gegenwärtigen Fachkollegen unterscheide. Ich möchte garantieren, dass man in meinen Veröffentlichungen jeweils genau wissen kann, wovon die Rede ist.

Jeder der ausgewählten vier Hauptlinien meines Unternehmens widme ich ein Kapitel. Das *erste Kapitel* betrifft die Subjektivität. Sie hat im abendländischen Denken einen schwierigen Anfang. Den Griechen lag die Selbstbesinnung nicht so wie die Weltanschauung. Der griechische Denker reflektierte zwar auf sich selbst, aber nur als auf ein Stück der Welt, die vor ihm lag und der er sich eingeordnet fühlte, also auf »die Stellung des Menschen im Kosmos«, um Max Scheler zu zitieren. Das Christentum intensivierte zwar die Selbstbesinnung und Selbstsorge, hielt sich dabei aber an den griechischen Objektivismus, indem es den menschlichen Bewussthaber (das Subjekt, das seiner selbst bewusst ist) in einem separaten Stück der um eine transzendente Dimension erweiterten vorgegebenen Welt unterbrachte, in seiner jeweiligen Seele (alias Geist, Bewusstsein, mind usw.), mit der Aufgabe, als Vernunft und freier Wille Herr in diesem Haus zu sein. Er wurde in seiner privaten Innenwelt angesiedelt und im Zuge der naturwissenschaftlich-atomistischen Orientierung des neuzeitlichen Denkens geradezu in diese (in »Seelenatome«) aufgelöst (Hume, Mach). Wo man ihn bewahrte, blieb er eine Sache (Substanz) unter lauter im Wesent-

lichen ähnlichen Sachen anderer Art, bloß durch eine für Ver- gewisserung oder Gegenstandskonstitution ausgezeichnete Position hervorgehoben (positionale Subjektivität, Descartes, Kant). Für das mit seiner seelischen Innenwelt vermengte Subjekt ergab sich die Rätsselfrage, wie es aus ihr heraus zum Objekt kommt. Diese Nivellierung der Subjektivität auf einen bloßen Positionsunterschied (wenn nicht gar Auflösung in Atome) legte die Gegenfrage nahe: Wo bleibe ich selbst? Was kommt zu dem, was ich an mir finde, dadurch hinzu, dass ich selbst das bin (strikte Subjektivität). Diese Frage stellte sich zuerst Johann Gottlieb Fichte. (»Ich schreibe, es schreiben aber auch andere neben mir. Woher weiß ich, dass mein Schreiben nicht das Schreiben eines anderen ist?« »Mein Schmerz, nicht der deinige. Wo ist der Unterschied?«) Er fand aber nicht die richtige Lösung, sondern flüchtete sich zuerst in die Konstruktion eines absoluten Ich, das keine Tatsache ist, sondern nur die Tathandlung, sich selbst zu setzen, und dann, als diese Konstruktion wegen der Begrenzung durch das Nicht-Ich unhaltbar wurde, in das Schweben der produktiven Einbildungskraft zwischen den unvereinbaren Gegensätzen von Begrenztheit und Unbegrenztheit, aufgeschraubt zum transzendentalen Zirkel. Dieses Schweben wurde zur Dominante des abendländischen Denkens und Lebensgefühls in der Folgezeit, in mehreren Dimensionen. Eine davon ist die Angst, die Kierkegaard als den Höhengwindel des Schwebens über den eigenen Möglichkeiten deutete; sie ist das Leitmotiv der Existenzphilosophie, die die strikte Subjektivität hochhält, aber nicht zu verorten vermag. Einen geistreichen, aber so nicht haltbaren Vorschlag zu deren ontologischer Verortung machte Heidegger (*Sein und Zeit*: das Dasein, das bloß seine Möglichkeiten ist und zu sein hat). Eine zweite Dimension, heute die dominante, der unbeabsichtigten Fichte-Nachfolge, ist die ironistische: die absolute Wendigkeit des Schwebens, sich jedem Standpunkt entziehen und auf jeden versetzen zu können, beginnend als romantische Ironie (Friedrich Schlegel), fortgeführt im Dandytum des 19. Jahrhunderts, heute

vulgarisiert zur Coolness und trivialisiert durch elektronische und andere Maschinen mit unzählbaren Angeboten flüchtiger Wahlmöglichkeiten. Eine dritte Dimension ist der Positivismus, der sich dem Schweben der strikten Subjektivität durch deren Verleugnung entzieht und bloß noch Natur in Gestalt vernetzter Daten im Sinne eines Physikalismus gelten lässt. Alle diese Versuche, sich mit der strikten Subjektivität, nachdem sie einmal zur Sprache gekommen ist, abzufinden, scheitern an einem Missverständnis der Tatsächlichkeit. Man lässt nur objektive oder neutrale Tatsachen gelten, d. h. solche, die jeder aussagen kann, sofern er genug weiß und gut genug sprechen kann, und übersieht die volleren subjektiven Tatsachen des affektiven Betroffenseins, die höchstens einer im eigenen Namen aussagen kann. Wenn man sich überzeugt hat, dass es nicht nur viele Tatsachen, sondern auch viele Tatsächlichkeiten gibt und die für jemand subjektiven Tatsachen der Sitz seiner Subjektivität sind, braucht man nicht mehr die Weltspaltung durch den scharfen Gegensatz von Subjekt und Objekt, Innenwelt und Außenwelt, sondern das Verhältnis gleicht eher dem elastisch (nicht automatisch) kommunizierender Röhren. Wittgenstein hat gesagt, die Welt sei alles, was der Fall ist, nämlich das Bestehen von Tatsachen. Er dachte aber nur an objektive Tatsachen. Wenn man die subjektiven hinzunimmt, ändert sich die Perspektive der Selbstbesinnung, und das Fichte'sche Ich mit allen seinen Nachfolgern (wie dem Dasein Heideggers) braucht nicht mehr zu schweben. An diesem Unterschied hängt auch die Lösung des Freiheitsproblems, woran alle Versuche seit Jahrtausenden unvermeidlich gescheitert sind, weil sie die Freiheit in objektiven Tatsachen suchten. Davon wird in diesem Zusammenhang die Rede sein.

Das nächste Vorurteil von grundlegender Bedeutung für die Versperrung des Zugangs der Besinnung zum wirklichen Leben ist das Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit; ich widme ihm das *zweite Kapitel*. Die Menschen sind geneigt, alles für identisch mit sich und obendrein für einzeln zu halten; zu den Axiomen der heutigen Identitätslogik gehört » $x = x$ «, wobei » x «

für alles steht. Man muss aber absolute und relative Identität unterscheiden. Etwas ist selbst oder absolut identisch, sofern es, wenn vieles ist, von anderem verschieden ist; das ist noch keine Beziehung zu sich selbst, wie relative Identität mit sich. Etwas ist einzeln, wenn es eine Anzahl um 1 vermehrt; ich habe gezeigt, dass diese besonders einleuchtende Definition gleichwertig ist mit den beiden anderen: Einzelln ist etwas, sofern es Element einer Menge mit der Anzahl 1 ist, d. h. mit der Anzahl jeder nichtleeren Menge, in der jedes Element mit jedem identisch ist; einzeln ist, was Element irgend einer endlichen Menge ist. Man sieht, dass diese Begriffe nicht im Umfang zusammenfallen; was absolut identisch ist, braucht nicht einzeln zu sein, und was einzeln ist, nicht unbedingt relativ (mit sich) identisch. Genauereres darüber folgt. Das übliche und den meisten Philosophen selbstverständliche Meinen ignoriert diese Unterschiede. Der Scholastiker Burlaeus (Walter Burley, ca. 1275–1345, *Tractatus de universalibus*) schreibt darüber: »Der Zahl nach identisch (*idem numero*) ist nach gewöhnlichem Verständnis jenes, das, mit einem anderen in eine Zahl gebracht, so eine Zahl bildet, dass man von jenem und dem anderen in Wahrheit sagen kann, dass die da zwei sind.« Das ist eine gute Annäherung an die Definition des Einzelnen, das eine Anzahl um 1 vermehrt, und Burley ist auch darin im Recht, dass er von numerisch Identischen spricht; denn numerisch (zählfähig, Element einer Menge, die eine Anzahl hat) kann nur sein, was einzeln ist. Er scheint aber doch die Verschiedenheitsfähigkeit (absolute Identität) mit der Einzelheit zu vermengen, und das gehört gewiss zur gewöhnlichen Meinung, auf die er sich beruft.

Es gibt aber auch Mannigfaltiges anderer Art als das numerische, dessen Inhalte lauter einzelne Elemente von Mengen sind, deren jede (ob endlich oder unendlich) zählbar ist, d. h. eine Zahl (d. h. umkehrbar eindeutige Abbildbarkeit gewisser Mengen auf sich) besitzt. Ich habe bewiesen, dass nicht alles einzeln sein kann. Dabei fuße ich auf der Widerlegung des Grundsatzes der durchgängigen Bestimmung, der besagt, dass für jedes Etwas

(d. h. alles, was etwas ist) und jede Bestimmung als etwas das Etwas die Bestimmung entweder hat oder nicht hat. Ich zeige, dass etwas, das durchgängig bestimmt ist, vielmehr gänzlich unbestimmt wäre, was nicht der Fall sein kann. Diese Widerlegung – sogar für alles Beliebige – hat wichtige Folgen; sie sperrt den allgemeinen Determinismus, den Fatalismus (dass alles vorherbestimmt sei) und den Realismus (dass alles vorläufig fertig ist). Darüber hinaus folgt aus ihr logisch, dass nicht alles einzeln sein kann, und ferner, dass der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (für jede Behauptung A ist mindestens A oder die Verneinung nicht- A von A wahr) nicht allgemeingültig ist. Dies ist eine mächtige Waffe gegen ein Überhandnehmen der Mathematik, den Panmathematismus. Mathematik ist eigentlich der Versuch, mit Hilfe des logischen Denkens die Domäne des numerischen Mannigfaltigen auf alles Mannigfaltige auszudehnen. Dieser Versuch hat großartige Erfolge gebracht, ist aber im Ganzen zum Scheitern verurteilt und auch schon an den Antinomien gescheitert. Seine wichtigste Waffe ist der indirekte Beweis, der auf dem Vertrauen in die Allgemeingültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten beruht. Der große Mathematiker Hilbert hat gesagt, man solle dem Mathematiker so wenig den indirekten Beweis nehmen wie dem Boxer seine Boxhandschuhe. Nun, er soll ihn behalten, aber sich bewusst sein, dass er ein gefährliches Spiel treibt, wenn er eine nicht markierte Grenze überschreitet.

Welche Typen der Mannigfaltigkeit gibt es außer dem numerischen Mannigfaltigen? Zunächst das konfuse Mannigfaltige, in dem es sogar an absoluter Identität und Verschiedenheit fehlt. Sodann das diffuse Mannigfaltige, das zwar durch absolute Identität und Verschiedenheit gegen Verwechslungen im Umgang mit ihm geschützt ist, das aber noch ohne Einzelheit seiner Inhalte auskommt. Beide Typen, den konfusen und den diffusen, habe ich unter dem Titel des chaotischen Mannigfaltigen zusammengefasst. Dabei wird der Unterschied zwischen Beziehungen und Verhältnissen wichtig. Alle Beziehungen sind ge-

richtet, von etwas, das sich bezieht (Referens) auf etwas, worauf es sich bezieht (Relat), eventuell durch Zwischenglieder. Verhältnisse sind dagegen ungerichtet. Alle Beziehungen entstehen durch Spaltung von Verhältnissen. Es gibt aber auch (zu gegebener Zeit) unspaltbare Verhältnisse. Beziehungen sind nur zwischen einzelnen Etwassen möglich, Verhältnisse dagegen sowohl zwischen einzelnen Teilnehmern als auch zwischen solchen aus nichtnumerischen Mannigfaltigem. Unspaltbare Verhältnisse dieser beider Arten können einstimmig oder unstimmig sein. Im zweiten Fall handelt es sich um eine Spezialform des unspaltbaren Verhältnisses, das instabile oder (wie ich jetzt der Einfachheit halber sage) zwiespältige Mannigfaltige. Es entsteht, wenn die absolute Identität der Teilnehmer gestört ist, so dass unvereinbare Etwasse um Identität mit demselben Etwas konkurrieren. Ein Muster dafür ist die Husserl'sche Puppe. Der Philosoph Husserl sah, im Wachsfigurenkabinett durch eine als Frau zurechtgemachte Puppe getäuscht, in den Augenblicken der Entlarvung eine zwiespältige Erscheinung, in der sich die Züge von Frau und Puppe verwirrend überdeckten. Das wäre ein sichtbarer Widerspruch gewesen, wenn Frau und Puppe genügend auseinandergetreten wären, um einzeln zu sein. Das war aber nicht der Fall. Wenn an die Stelle solcher sichtbaren Objekte Behauptungen treten, ergeben sich Antinomien, die Widersprüche wären, wenn die behaupteten Sachverhalte einzeln auseinanderträten, was aber bei richtigem Verständnis der Antinomien so wenig der Fall ist wie bei der Husserl'schen Puppe oder im Witz. Ich habe mich ausführlich damit beschäftigt. Das zwiespältige Mannigfaltige ist nicht auf solche Sonderfälle beschränkt, sondern durchzieht das tägliche Leben. Jeder Mensch (verglichen mit den unzähligen »Phasenmenschen«, die er im Lauf seines Lebens durchläuft) ist ein zwiespältiges Mannigfaltiges.

Warum ist das Durchschauen der Typen der Mannigfaltigkeit, die Brechung des Monopols des numerischen Mannigfaltigen, so wichtig für den Durchbruch der Besinnung zum wirk-

lichen Leben? Ein weit verbreiteter, besonders von der Naturwissenschaft (außer der Quantenphysik) geförderter Irrtum ist die Voraussetzung, dass alles ohne Weiteres einzeln sei (Singularismus) und die Erfahrung daher mit dem Auflesen vieler selbstverständlich vorgegebener Einzelheiten beginnen könne, um dann durch Abstraktion fortzuschreiten. Alle Bedeutungen (d. h. hier: Sachverhalte, Programme, Probleme) gelten dann als nachträglich dem Einzelnen aufgesetzte oder zugedeutete Projektionen, etwa abhängig von den Bedürfnissen oder Interessen des projizierenden Subjektes. Dieser projektionistische Singularismus ist von Grund auf verkehrt. Um den Irrtum zu durchschauen und zur unwillkürlichen Lebenserfahrung zurückzufinden, muss man die Herkunft der Einzelheit und des numerischen Mannigfaltigen analysieren. Dabei gelangt man zu der Einsicht, dass die Bedeutungen den anderen einzelnen Sachen gegenüber primär sind und selbst als einzelne, unter denen sich Gattungen für die Subsumtion einzelner Fälle befinden, durch die satzförmige Rede des Menschen aus dem konfusen oder diffusen Mannigfaltigen der Situationen mit binnendiffuser Bedeutsamkeit expliziert (entbunden) werden müssen. Nicht also sind einzelne Gegebenheiten (Sinnesdaten, physikalische Messgrößen, Körper und dergleichen) der Grundstoff menschlicher Erfahrung, sondern bedeutsame Situationen. Erst mit dieser Einsicht gelangt man zum wirklichen Leben der unwillkürlichen Lebenserfahrung.

Das Thema des *dritten Kapitels* – Leib und Gefühl – bringt den Vorteil mit sich, an einen bestimmt datierbaren und analysierbaren geschichtlichen Großirrtum anknüpfen zu können, der seit dem 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert die europäische Intellektualkultur vollständig in die Irre geführt und zur Verdeckung der unwillkürlichen Lebenserfahrung im menschlichen Selbstverständnis entscheidend beigetragen hat. Es handelt sich um einen Paradigmenwechsel des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses an der Schwelle vom archaischen zum klassischen griechischen Denken und Dichten, nämlich um die

Weltspaltung durch die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung. Ihr Motiv war die Selbstermächtigung gegen die unwillkürlichen Regungen, die über die Person teilweise spontan kommen (wie Zorn, Eros, Phobos als panischer Fluchttrieb), teils aus göttlich-dämonischer Quelle. Zu diesem Zweck wurde die Welt zerlegt in Seelen als private Innenwelten (je eine für jeden Bewussthaber, Psychologismus) und eine zwischen diesen verbleibende empirische Außenwelt. Diese wurde zwecks Reinigung von dubios ergreifenden Mächten bis auf wenige Merkmalsorten und deren hinzugedachte Träger (zunächst Atome, später Substanzen) abgeschliffen (Reduktionismus). Der Abfall der Abschleifung wurde teils absichtlich in den Seelen abgeladen (spezifische Sinnesqualitäten), zum großen Teil aber übersehen und schließlich, wenn er sich nicht verbergen ließ, in verwandelter Gestalt in den Seelen untergebracht (Introjektion). Mit der Weltspaltung verband sich die Menschspaltung in Seele und Körper, wobei dieser in eine zweideutige Stellung zwischen Innenwelt (als der Domäne des Menschen) und empirischer Außenwelt geriet. Dieses Paradigma setzte sich in der zweiten Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts durch, ablesbar in der Philosophie am Gegensatz der zeitgenössischen Antipoden Empedokles und Demokrit und in der Dichtung bei Sophokles im Gegensatz zu Aischylos sowie mit dem Aufkommen der Lust als Thema des privatisierten, affektiven Betroffenseins (z.B. Aristophanes). Allgemeinverbindlich wurde es im 4. vorchristlichen Jahrhundert durch Platon und Aristoteles.

Bei der Menschspaltung im 5. und 4. Jahrhundert ist man sehr schematisch verfahren und hat zwischen dem materiellen, sicht- und tastbaren Körper und der gern (besonders in der platonischen Tradition) als immateriell vorgestellten Seele zentrale Bestandteile der unwillkürlichen Lebenserfahrung unter den Tisch fallen lassen. Eines dieser Opfer ist der spürbare Leib, eigentlich jedem Menschen der Nächste. Jeder kennt aus beständiger Erfahrung mit sich Schreck, Schmerz, Angst, Hunger,

Durst, Jucken, Kitzel, Ekel, Behagen, Wollust, Frische, Müdigkeit, Mattigkeit und viele andere leibliche Regungen, aber auch Gefühle werden die seinigen nur dadurch, dass er sie am eigenen Leib spürt, z. B. im Frohsinn, Traurigsein, Fürchten, Sichärgern, Sichschämen, Bestürzung usw.; er lässt seinen Blick schweifen oder konzentriert ihn, atmet ein und aus, greift, zuckt, schluckt, zittert usw. Alles das sind Ereignisse in einem flächenlosen Raum, wenn sie auch zum Teil, nämlich im Fall der Motorik, eine Entsprechung im flächenhaltigen Raum des materiellen Menschenkörpers haben. Es gibt viele flächenlose Räume, z. B. den des Schalls, der mit dem Raum des Leibes viel gemeinsam hat. Wie sich der Raum des Schalls (z. B. mit Lokalisierung der Schallquelle) mit dem flächenhaltigen Raum des Sehens und Tastens überdeckt, ohne darin aufzugehen, so der Leib mit dem Körper. Seine Ausdehnungsweise ist demnach anders und verdient eigenes Studium. Das gilt ebenso für die Dynamik des Leibes, die von der des physischen, materiellen Körpers sehr verschieden ist. Die wichtigste Dimension dieser Dynamik ist die von Enge und Weite, besetzt mit gegenläufigen Tendenzen der Engung und Weitung, die, mit einander verschränkt, den (vitalen) Antrieb bilden, sich aber auch teilweise von einander lösen können. Der Antrieb ist ein Dialog von Engung und Weitung und dadurch befähigt, in der Einleibung als gemeinsamer Antrieb die Brücke der leiblichen Kommunikation zu schlagen, wodurch alle Kontakte (z. B. der Wahrnehmung) vermittelt werden. Die auf die mit Körpern besetzte Außenwelt der Weltspaltung fixierte Tradition weiß nichts davon und muss ersatzweise materielle oder semimaterielle Brücken schlagen, die, wenn sie auch seit dem 17. Jahrhundert von der Naturwissenschaft legitimiert sind, nicht vom Gesehenen zum Sehen (dem Blick) oder umgekehrt führen, sondern etwa von elektrischen Ereignissen in Atombündeln zum Gehirn. Es ist erstaunlich, dass es dem Paradigma der Weltspaltung gelungen ist, dem menschlichen Selbstverständnis das Nächste der unwillkürlichen Lebenserfahrung vorzuenthalten. Der Apostel Paulus war der Letzte, dem

dieses Milieu selbstverständlich war, nachdem vorher die Stoiker, in deren Doktrin die sogenannten Körper vielmehr Leiber mit vitalem Antrieb sind, ihre Kenntnis leiblicher Dynamik mit der Weltspaltung vermischt hatten. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts, sogar in Frankreich (Maine de Biran), wo man die glückliche verbale Alternative »Leib/Körper« nicht hat, regt sich bei Philosophen wieder ein Sinn für die Eigenart des Leiblichen, aber dabei gelang es noch nicht, der Vermengung von Leib und Körper und damit der Menschspaltung zu entgehen. Tatsächlich sind die Unterschiede in Ausdehnung und Dynamik so groß, dass nicht von zwei Aspekten derselben Sache, sondern von verschiedenen, wenn auch lokal sich überschneidenden Gegenständen gesprochen werden sollte. Der Leib könnte aus dem Körper auswandern, wie es einzelne Leibbesinseln (Phantomglieder der Amputierten) schon tun; neuerdings versuchen Neuropsychologen (z. B. in Lausanne), ihn dazu zu bringen, ohne zu wissen, was sie tun, da sie – befangen in der Menschspaltung – an Täuschungen glauben.

Die Aufdeckung und Analyse des spürbaren Leibes kann wesentlich zur Überwindung der Weltspaltung beitragen. Deren Dilemma besteht nicht nur in der Problematik, wie der Bewussthaber aus seiner abgeschlossenen, nur durch Sinnesorgane zugänglichen Innenwelt herauskommen soll, sondern mehr noch darin, wie er hineinkommt, wie er sich überhaupt zu ihr verhält. Dass er sich in seine Seele oder seinen Geist oder sein Bewusstsein auflöst, kann man nur glauben, wenn man ruhig am Schreibtisch sitzt; wer überwältigt wird und die Fassung verliert, wird schon merken, dass er selber leidet und nicht nur ein Bündel Hume-Mach'scher Empfindungen gewisse Modifikationen durchmacht. Der Bewussthaber ist Person nur durch die Fähigkeit der Selbstzuschreibung, sich für einen Fall mehrerer Gattungen zu halten und durch Akzentverschiebung zwischen diesen Fällen sich selbst bestimmen zu können. Selbstzuschreibung ist ein identifizierendes Sichbewussthaben. Es stellt sich heraus, dass dieses identifizierende Sichbewussthaben nur durch ein

vorgängiges, nicht identifizierendes möglich ist. Wie kann es aber geschehen, dass jemand sich seiner ohne Identifizierung bewusst ist? Der einzige Weg führt über das affektive Betroffensein in den Leib an die Quelle des vitalen Antriebs in extremer Enge, wenn der plötzliche Andrang des Neuen Dauer zerreißt, Gegenwart aus ihr abreißt und die zerrissene Dauer ins Vorbeisein entlässt (primitive Gegenwart mit fünf in unspaltbarem Verhältnis verschmolzenen Momenten: hier, jetzt, sein, dieses, ich). Dabei entspringen absolute Identität und Subjektivität. Die Nachwirkung dieses Ereignisses in der Engungskomponente des Antriebs überträgt sie beide ins normale Bewussthaben. Der Antrieb ist in der Einleibung an Begegnendes angeschlossen. Die Person ist in ihm und damit in leiblicher Kommunikation geerdet und kommt, ohne zu verschwinden, nicht davon weg, wenn sie auch darüber hinauswächst. Damit sind die Introjektion und die Weltspaltung überwunden.

Die abgeschlossene private Innenwelt und die Introjektion in sie sind abgeschüttelt. Es erübrigt sich, nach einer Seele oder einem Bewusstsein zu suchen, in dem Vorstellungen (perceptions), Empfindungen, intentionale Akte usw. entsprechend den intendierten Gegenständen gespeichert wären. Ein bekannter Slogan der älteren Phänomenologie lautet: »Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas.« Das an erster Stelle genannte Bewusstsein, den Speicherplatz, kann man vergessen. Das an zweiter Stelle genannte Bewusstsein (von etwas) bleibt das Bewussthaben eines Bewussthabers, der zu dem, was ihm angeboten wird, verarbeitend Stellung nimmt. Wahrnehmen z. B. ist Einleibung (oder Ausleibung, leibliche Kommunikation im Kanal privativer, aus dem vitalen Antrieb sich lösender Weitung), oft überdeckt durch persönliche Stellungnahme aus neutralisierender Distanz. Denken ist Auseinandersetzung mit Sachverhalten, Programmen oder Problemen, die aus der binnendiffusen Bedeutsamkeit von Situationen entbunden werden. Wollen ist eine vermittelnde Tätigkeit zwischen drei Instanzen: einer Herausforderung, der persönlichen Situation, der die Person eine ein-

stimmige Antwort darauf (eine Absicht) abgewinnen muss, und dem vitalen Antrieb, der zur Zuwendung zur Absicht gewonnen werden muss. Die leiblichen Regungen werden unmittelbar gespürt; die Person kann sich damit auseinandersetzen. Es bleiben die Gefühle. Gewöhnlich hält man sie für Inhalte, die man in der Seele oder im Bewusstsein vorfinden kann. David Hume nannte als das einzige Ergebnis der Inspektion seiner selbst in einem Atem Perzeptionen »der Wärme oder Kälte, des Lichtes oder Schattens, der Liebe oder des Hasses, der Lust oder Unlust«. Die Wissenschaft versteht Gefühle im Anschluss an Kant meist als Zustände von Lust und Unlust, Bestände privater Innenwelten. Die ältere Phänomenologie von Brentano über Husserl zu Scheler brachte die Auffassung der Gefühle als intentionale, auf etwas (ein Thema, einen Gegenstand) abzielende Akte hinzu. Aber vielmehr fliegen Gefühle den Betroffenen entweder nur flüchtig an oder sie ergreifen ihn und werden dadurch zu seinen eigenen Gefühlen, die er als etwas von sich selber fühlt. Gefühle sind wie bloße leibliche Regungen Weisen des affektiven Betroffenseins, das dem Betroffenen nahe geht, ihn mit sich nimmt oder gar mitreißt, keineswegs aber private Zustände, die man bei sich vorfindet und (als Lust) begrüßt oder (als Unlust) erwünscht, und ebenso wenig Akte, mit denen man von sich aus ein Objekt aufsucht. Von den bloßen leiblichen Regungen unterscheiden sie sich durch ihre fesselnde, fast hypnotisierende Kraft, die dem Ergriffenen, den sie nicht nur flüchtig berühren, anfangs Einstimmung in ihren Impuls aufnötigen, so dass er erst nach einer Weile in Preisgabe oder Widerstand persönlich Stellung nehmen kann.

Der Platz der Gefühle muss nach ihrer Befreiung aus der Injektion also neu gefunden werden. Ich habe vorgeschlagen, sie als Atmosphären zu verstehen, die entweder bloß wahrgenommen werden oder, wenn sie nicht bloß flüchtig berühren, den Betroffenen leiblich spürbar ergreifen und dann zu seinen eigenen werden, zu denen er in Preisgabe oder Widerstand persönlich Stellung nehmen kann. Ich habe 1969 den Begriff der

Atmosphäre in die Philosophie eingeführt, nachdem ein Jahr zuvor der Psychiater Tellenbach über Geschmack und Atmosphäre geschrieben hatte. Unter einer Atmosphäre verstehe ich die ausgedehnte Besetzung eines flächenlosen Raumes im Bereich dessen, was als anwesend erlebt wird. Nicht alle Atmosphären sind Gefühle, sondern, nur solche, die mindestens dem Anspruch nach den Raum erlebter Anwesenheit total zu erfüllen suchen, die eine Autorität haben, die bis zu verbindlicher Geltung mit unbedingtem Ernst gehen kann, und die im affektiven Betroffensein von ihnen die eben benannte fesselnde Kraft des Ergreifens besitzen, egal, ob sie stürmisch oder schleichend kommen. Gefühle sind Halbdinge (wie die Stimme), die sich von Dingen im Vollsinn durch unterbrechbare Dauer und eine unmittelbare Kausalität, in der Ursache und Einmerkung dem Effekt gegenüber zusammenfallen, unterscheiden. Sie sind meist, aber nicht immer, fester oder lockerer in Situationen eingebunden. Ich lasse diese abstrakten Angaben hier ohne Erläuterung stehen.

Das *vierte Kapitel* betrifft die Umstände der Personwerdung. Die Inhalte der drei ersten Kapitel sind schon präpersonal antreffbar, im Leben der Tiere und Säuglinge. Tiere und Säuglinge sind in Situationen mit binnendiffuser Bedeutsamkeit (aus nicht einzelnen Bedeutungen, die Sachverhalte, Programme oder Probleme sind) gefangen. Menschen überwinden als Personen (Bewussthaber mit Fähigkeit zur Selbstzuschreibung) diese Gefangenschaft mit Hilfe ihrer satzförmigen Rede, die den Sätzen einer Sprache (Regeln für die redende Darstellung von Sachverhalten, Programmen und/oder Problemen) gehorcht. In dieser Sprache, einer Situation, in der sie leben, sind die Menschen beim Reden ebenso gefangen wie die Tiere in anderen Situationen, aber sie benützen diese Gefangenschaft zur Explikation einzelner Bedeutungen aus binnendiffuser Bedeutsamkeit. Das ist die spezifische Funktion menschlicher, satzförmiger Rede, während die kommunikative Leistung menschlicher und tierischer Rede gemeinsam ist. Unter den explizierten Sachverhalten

befinden sich Gattungen, die Fälle haben können. Dadurch wird es möglich, von den Bedeutungen her beliebige Sachen zu vereinzeln; denn Einzelheit ist das Zusammentreffen von absoluter Identität mit dem Fallen unter Gattungen. Was Gattung und Fall sind, wird im 2. Kapitel erklärt. Die Gattungen brauchen nicht schon vollständig explizit zu sein, um Vereinzelung zu ermöglichen. Diese bleibt dann aber sporadisch und labil. Stabil und zusammenhängend wird die Vereinzelung erst, wenn explizite einzelne Gattungen sich zu nach Übereinstimmung und Unterschied geordneten Netzen zusammenschließen. Durch solche Konstellationen kann der Mensch die Situationen rekonstruierend in den Griff nehmen und planend oder phantasierend überholen, sofern ihm noch folgende Leistungen gelingen: Spaltung von Verhältnissen in Beziehungen, wobei er den Fluss der Zeit benötigt; Projektion von Einzelem in das Nichtseiende der offenen Zukunft dessen, was noch möglich ist, worin die geschlossene Zukunft dessen, was noch nicht ist, bis zum Entstehen unabsehbar verschlossen ist. Dazu bedarf es der Entfaltung der fünf Momente der primitiven Gegenwart zur Welt als dem Feld aller möglichen Vereinzelung; sonst bliebe es für diese bei unvollkommenen Gehversuchen (vielleicht auf dem Niveau der Neandertaler). Das Hier der primitiven Gegenwart, das leibliche Zusammenfahren unter dem plötzlichen Andrang des Neuen, entfaltet sich zum Ortsraum mit Lagen und Abständen; das Jetzt, das Plötzliche des Andrangs, entfaltet sich zur modalen Lagezeit des Entstehens und Vergehens mit Fluss der Zeit; das Sein entfaltet sich aus dem Gegensatz zum Vorbeisein zum Gegenteil des Nichtseins in voller Breite mit Erlaubnis für die Projektion, die Schwelle zu überschreiten; das Dieses, die absolute Identität, entfaltet sich zur relativen Identität, die das Fallen unter mehrere Gattungen zusammenfasst und dadurch Gelegenheit gibt, eine Sache vielseitig zu sehen und in mehrere Konstellationen einzuordnen; das Ich der primitiven Gegenwart, die Subjektivität des Betroffenseins vom Andrang, entfaltet sich durch Selbstzuschreibung des Bewussthabers zum einzelnen

Subjekt und durch Neutralisierung subjektiver Bedeutungen zur Gegenüberstellung des Eigenen und Fremden. Dieser Prozess wird vom Menschen aber keineswegs gemacht oder geführt, sondern er hat ihn durch seine satzförmige Rede nur angestoßen und wird in einer der fünf Dimensionen der Entfaltung der primitiven Gegenwart zur Weltwerdung mitgezogen.

Das Weltverständnis der meisten Menschen beruht auf einem naiven Realismus, nämlich der Überzeugung, dass die Welt sozusagen vorläufig fertig vorgegeben ist, nämlich durchgängig, aber jeweils veränderbar bestimmt. Dieser Einstellung wird der Boden weggezogen durch meinen Beweis, dass der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung für keinen einzigen Gegenstand zutrifft. Obendrein scheitert sie am Bedenken der Voraussetzungen der Einzelheit. Der naive Alltagsrealismus ist singularistisch, d. h., er hält die Einzelheit der Gegenstände, mit denen er befasst ist, ohne Weiteres für selbstverständlich. Damit gleicht er der Art, wie Philosophen an Einzelheit heranzugehen pflegen. Die philosophischen Systeme gleichen meist einem Brettspiel, in dem die Figuren auf die dominanten, den Sieg verheißenden Plätze und die benachteiligten Plätze hin- und hergeschoben werden, z. B. Subjekt/Objekt, Verstand/Sinnlichkeit, Geist/Materie, Spontaneität/Rezeptivität. Jede dieser Sachen oder Bedeutungen wird von vornherein als einzelnes Besitzstück einer Partei behandelt. Das ist verspielt, weil nicht auf die komplizierten Voraussetzungen des Hervorgehens von Einzelheit geachtet wird. Ich selbst bin erst seit 1994 darauf aufmerksam geworden und habe erst sehr viel später das Verhältnis von absoluter Identität, Einzelheit und relativer Identität genau bestimmt. Wenn man diesen Zusammenhang durchschaut, bemerkt man, wie labil und kontingent die Welt ist. Schon die absolute Identität versteht sich nicht von selbst, sondern verdankt sich der primitiven Gegenwart als dem Riss, dem Urakzent, ohne den nichts selbst sein könnte. Die Welt ist kein Ding an sich, sondern ein Gesicht, das eine aus Seiendem und Nicht-seiendem gemischte Masse dem menschlichen Reden als Ant-

wort auf dessen Herausforderung zeigt. Ohne diese Antwort gäbe es keine Welt und keine Einzelheit, sondern die Gefangenschaft der Bewussthaber in Situationen kehrte zurück. Hier erweist sich, dass die Rückkehr zum wirklichen Leben und zur unwillkürlichen Lebenserfahrung nicht immer eine Einkehr bei gewöhnlichen Überzeugungen ist.

Eine Blüte des naiven Realismus ist das geläufige naturwissenschaftliche Weltbild, abgesehen von den Überraschungen und Verlegenheiten der Quantenphysik. Es beruht auf der Weltspaltung. Am Ende des Kapitels wird es kritisch erörtert.

Nach den vier systematischen Kapiteln folgt als *fünftes Kapitel* ein historisches, das ich überschrieben habe: Rückschau auf das Abendland. Dazu ermächtigt mich eine Mischung von Enthusiasmus und Melancholie. Die abendländische, auf dem Boden des weströmischen Reiches gewachsene Kultur ist in vielen Zweigen von so glänzender Fülle der Gestaltungskraft durchzogen und mit so großen Erfolgen belohnt worden, dass der Bewunderung kein Ende sein sollte. Aber gerade ihre führenden Wegweiser, die Philosophie und die (christliche) Religion, sind trotz gleichfalls großartiger Beiträge weitgehend vergiftet durch die vier Verfehlungen des abendländischen Geistes (*Adolf Hitler in der Geschichte*), denen die konstellationistische der Neuzeit zugerechnet werden muss. Um sie loszuwerden, wäre eine Umkehr erforderlich, zu der das Abendland dank seiner einmaligen, von den Griechen geerbten Kultur der kritischen Aufklärung, einschließlich der Selbstkritik und Selbstkorrektur, die Kraft haben könnte, wenn ihm diese nicht vom Einsickern des unerbittlich selbstsicheren Islam abgenommen wird. Möge das Erbe des Sieges bei Salamis nicht verlorengehen!

x
x x
x

Bisher war diese Einführung nur sachbezogen. Ich habe einen Überblick über Themen und Gedankengänge des Buches gege-

ben und mein Ergebnis kurz skizziert. Da es sich aber um eine Bilanz meiner phänomenologischen Lebensarbeit, zusammengedrängt auf einige Hauptlinien, handelt, ist es nun wohl angebracht, auch von mir selbst zu sprechen, zunächst über meine Motivation. Was mag mich bewogen haben, mich an den Versuch zu wagen, den Menschen ihr wirkliches Leben begreiflich zu machen? Ich kann darauf keine in der Erinnerung fest abgesicherte Antwort geben, da meine Reifung nicht in prägnanten Rucken mit formulierten Entschlüssen, sondern allmählich verlaufen ist. Aber die Grundlage dieser Motivation scheint sich mir in meiner Lebensgeschichte deutlich herauszuschälen. Es handelt sich um meine Erfahrung mit dem Regime des Nationalsozialismus, dem ich als Knabe und Jüngling bis ins 17. Lebensjahr ausgesetzt war. Ich habe dieses Regime mit großem politischem Interesse (schon als Zehnjähriger) und durchweg mit Abscheu erlitten. Die mit primitiven Parolen einheizende Propaganda, die Verachtung und Misshandlung der Juden, die Abdrängung jeder eigenen kritischen Meinung und dergleichen ekelten mich an. Während des Krieges galt meine ganze Sympathie den Engländern, bloß weil sie Feinde Hitlers waren. Das Kriegsende hielt ich für einen Sieg Deutschlands, nämlich über das Nazi-Regime. Spätere Enthüllungen über dessen Untaten brachten mir wenig Neues und gaben mir keinen Anlass, in die gleichfalls grobschlächtig vereinfachte Verteufelung dieses Regimes als Verkörperung des Bösen schlechthin auf Erden einzustimmen. Dafür aber wuchs mein Staunen und Erschrecken über die Unfähigkeit des Bürgertums und aller politisch Verantwortlichen des In- und Auslandes, zu verstehen, was geschah, als im deutschen Volk ungeheure Affektmassen aus undurchsichtigen Quellen vulkanisch hervorbrachen und von raffinierten Könnern – Hitler an der Spitze – in Dienst genommen wurden. Die Wirklichkeit des affektiven Betroffenseins mit seinen Möglichkeiten war den gebildeten Menschen des Zeitalters offenbar ganz fremd gewesen. Beim affektiven Betroffensein, beim spürbaren Leib, der davon mitgerissen wird, beim Ergrif-

fensein von Gefühlen bot sich mir daher der Einstieg in die Aufgabe an, den Menschen ihr wirkliches Leben begreiflich zu machen. Dass dieser Impuls am Ursprung meiner phänomenologischen Arbeit stand, beweist die erste Publikation ihrer Ergebnisse mit der Vorrede des 1. Bandes (*Die Gegenwart*) meines Werkes *System der Philosophie* (1964). Als Triebkraft des ganzen Unternehmens wird da die Überwindung der Introjektion der Gefühle ausgezeichnet, um deren ergreifende Mächtigkeit gegen das Missverständnis ihrer Privatisierung freizulegen und in angemessener Weise abzufangen, sich jedenfalls darauf einstellen zu können. Ich glaube noch heute, dass ich damit den Kern des seit der Antike überlieferten Missverständnisses getroffen hatte, der das Bürgertum und die Politiker um Hitler diesem gegenüber wehrlos machte.

Mit dem von der Übermacht ergreifender Gefühle geweckten Impuls auffangender philosophischer Besinnung ist es mir sonderbar ergangen. Seit etwa 1950, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, ist das Brausen der unkontrollierbaren, aber von Könnern manipulierbaren Affekte kollektiv und individuell – abgesehen von einigen Harmlosigkeiten wie Woodstock und anderen Rock-Festivals – abgeebbt wie ein gewaltiger Sturm und einer entgegengesetzten Bedrohung des affektiven Betroffenseins gewichen, einer vielleicht noch gefährlicheren, die ebenso Grund genug ist, sich als Philosoph auf deren Quellen zu besinnen. Es handelt sich um eine eigentümliche Steifigkeit, die die Menschheit (zumindest die europäische, aber überall wird Europa) heimgesucht hat und sich immer weiter ausbreitet. Bis dahin konnten die Menschen aus der Fülle ungeformter Möglichkeiten schöpfen und schöpferisch (in diesem Sinn des Wortes) neue Wege ausprobieren; es genügte, aus der Stadt aufs Land zu gehen und in die weite Welt zu wandern wie der Wandervogel in der Jugendbewegung nach 1900. Fortan ist das fruchtbare Feld ungeformter Möglichkeiten verstellt durch eine von der modernen Maschinenteknik (neuerdings besonders die Elektronik) ausgereizte Perfektion von Angeboten kurzfristiger Lebensfüh-

rung, gleich einem durch fortschreitende Verdichtung undurchsichtig werdenden Schienensystem, in dem der Einzelne von Station zu Station die Weichen stellen kann, scheinbar souverän in der Auswahl, aber nicht mehr in der Gestaltung, also nicht mehr schöpferisch im angegebenen Sinn. Dem kommt die Kultur der coolen Wendigkeit in dem von Friedrich Schlegel im Anschluss an Fichte eingeleiteten ironistischen Zeitalter zugute; sie bricht den Menschen das Rückgrat konsequenten eigenen Wollens und versetzt sie auf das Niveau spielender Kinder, die ihren Launen nachgehen dürfen. Die Menschen sind wie Puppen in einem Maschinenpark, in dem sie einige Hebel stellen können, durch die sie kurzfristig Herren ihres Weges werden, indem sie sich langfristig der Herrschaft der Maschinen ausliefern und den Schein augenblicklicher Souveränität mit der Unterwerfung unter den übermächtigen Betrieb der vernetzten Angebote bezahlen. Die Lebendigkeit des affektiven Betroffenseins verliert auf diese Weise den großen Schwung, den langen Atem; das Pathos, auch das unaufgeregte, wird zur Laune. Unter dem Scheinleben puppig versteifter Menschen muss ihr wirkliches Leben, ihre Ergreifbarkeit und die daraus allein sich ergebende Möglichkeit schöpferischen Gestaltens noch ungeformter Möglichkeiten, geweckt und, da Propheten unter Ironisten keine Macht mehr haben, wenigstens durch begreifende Besinnung dem Bewusstsein der Menschen wieder nahe gebracht werden. Deswegen konnte ich, wenn auch mit umgekehrter Frontstellung, mit demselben Impuls meiner Absicht treu bleiben, den Menschen ihr wirkliches Leben begreiflich zu machen.

Nachdem ich versucht habe, der Motivation meines philosophischen Wollens auf den Grund zu gehen, will ich jetzt die Entwicklung meiner phänomenologischen Arbeit durch die wichtigsten Stationen verfolgen. Charakteristisch für diese scheint zu sein, dass mir kleine, unscheinbare Anregungen weite Horizonte öffnen, deren Ausmaß und Tragweite ich erst in längerer Zeit ermessen kann. Am Anfang der Konzeption meines Werkes

System der Philosophie (5 Bände in 10 Büchern) stand 1959 die zufällige Notiz in einem Band der Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, der französische Psychiater Eugène Minkowski habe den Ausdruck »moi-ici-maintenant« gebraucht, also schon drei Momente der primitiven Gegenwart zusammengestellt; an deren Entdeckung als Anker der Konzeption schloss sich vom Herbst des Jahres an schnell das Übrige. Dabei richtete sich, wie schon gesagt wurde, mein Augenmerk in erster Linie auf das affektive Betroffensein in Gestalt der Ergreifbarkeit und Ergriffenheit durch Gefühle als räumlich (aber nicht in der Weise eines Koordinatensystems) ergossene, leiblich ergreifende Atmosphären; daher dominieren in den ersten fünf Büchern von *System der Philosophie* (Band I bis Band III Teil 2) die Themen Leib, Raum, Gefühl. Schon in Band I *Die Gegenwart* werden aber auch die Themen des 1. und 2. Kapitels des hier vorliegenden Buches, Subjektivität und Mannigfaltigkeit, entwickelt. Den Anstoß zum Nachdenken über Subjektivität gab mir die einzige mich zum Widerspruch reizende Stelle in einem der für mein Denken förderlichsten Bücher, die ich gelesen habe, nämlich *Der Mensch in der Entscheidung* des Psychologen Hans Thomae. Er reduziert den Sinn des Wortes »ich« auf die Funktion eines bloßen Pronomens, mit dem Namen »Rose Bernd« als beliebigem Beispiel, und meint, für die betreffende Frau bedeute der Satz »Ich erleide oder erreiche dies und das« nichts weiter als »Frau Rose Bernd erleidet oder erreicht dies und das«. Da sagte ich mir: Das kann doch nicht stimmen! Wenn ich Frau Rose Bernd wäre und erführe, eine gewisse Rose Bernd erleide etwas, wüsste ich viel weniger, als mir aufginge, wenn ich merkte, dass ich Frau Rose Bernd sei. Daran schloss sich im ersten Paragraphen von *Die Gegenwart* ein noch sehr unbeholfenes Nachtasten hinter der Subjektivität an, das später in die Entdeckung der subjektiven Tatsachen mündete. Die Mannigfaltigkeitslehre ist in *Die Gegenwart* durch die Gegenüberstellung des numerischen (ich sagte missverständlich: des »verschiedenen«) und des chaotischen Mannigfaltigen vertreten, während das da-

mals von mir so genannte identische Mannigfaltige sich als überflüssig erwies und später durch das zwiespältige (oder instabile, ambivalente) ersetzt wurde. Außerdem enthält *Die Gegenwart* die Grundbegriffe meiner Lehre von der Zeit und beachtliche Reflexionen über das Selbstbewusstsein und das Kontinuum. Was mich daran stört, sind einige noch nicht überwundene Spuren des Abschieds von Heidegger, z. B. der Begriff »Gemöge«.

Der nächste große Schub in meinem Denken begann 1967. Damals schrieb mir der Mathematiker und Philosoph Paul Lorenzen, mit dem ich noch nach seinem Weggang von Kiel nach Erlangen eifrig korrespondierte, mit Bezug auf die neue Darstellung meiner phänomenologischen Methode im ersten Paragraphen meines Buches *Der leibliche Raum* (*System der Philosophie* Band III Teil 1) am 4. September den kurzen Satzanfang: »Die Phänomene sind Sachverhalte.« Diese vier Worte haben in meinem Denken Epoche gemacht. Ich begann, über Sachverhalte nachzudenken. Das erste, bald sich einstellende Resultat war die Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven oder neutralen Bedeutungen (d. h. Sachverhalten, Programmen, Problemen) und die Entdeckung der subjektiven Tatsachen. Davon berichtet, zuerst mit noch teilweise ungeschickter Umständlichkeit, das 1. Kapitel meines Buches *Der Gefühlsraum* (*System der Philosophie* Band III Teil 2, 1969). Der andere große Ertrag des Nachdenkens über Lorenzens Anregung war meine Entdeckung der Situationen, in denen Mannigfaltiges durch eine binnendiffuse (chaotisch-mannigfaltige) Bedeutsamkeit aus Sachverhalten, Programmen und/oder Problemen zusammengehalten und abgehoben wird, als der Basis aller menschlichen und tierischen Erfahrung. Sie gelang mir erst 1975 und wurde 1977 in Band III Teil 4 von *System der Philosophie* veröffentlicht. Seither ist der Situationsbegriff einer der Anker meiner Phänomenologie.

Aus der Folgezeit bis zur Vollendung von *System der Philosophie* (1980) und der vieles glättenden und übersichtlichen