Hermann Schmitz

selbst sein

Über Identität, Subjektivität und Personalität

VERLAG KARL ALBER

Hermann Schmitz

selbst sein

VERLAG KARL ALBER

Die klassischen Gegenüberstellungen in der Philosophie gleichen oft dem Verschieben von Figuren im Theater oder auf dem Schachbrett. Das liegt daran, dass man alles für einzeln und Identität mit etwas für selbstverständlich hält. Es versteht sich aber nicht von selbst, dass alles, was ist, selbst ist. Selbstsein, Einzelheit, Identität mit etwas haben tiefliegende und kontingente Voraussetzungen in der Dynamik des spürbaren Leibes. Von dieser hängt durch die subjektiven (nicht neutralen) Tatsachen des affektiven Betroffenseins auch das Selbstbewusstsein der Person ab. Um sich mit etwas zu identifizieren, muss sie sich schon kennen, und dafür bedarf sie der leiblichen Dynamik, wie für alles Konkrete der aus dieser sich ergebenden leiblichen Kommunikation. Durch die Ambivalenz von Eintauchen in den Leib und Auftauchen aus ihm wird die Person labil und zwiespältig. Als Wege zu ihrer Stabilisierung und Integration werden hier die Fassung, die Komik und der Humor erörtert. Alle Erfahrung wird auf leibliches Verstehen zurückgeführt. Aber was ist der spürbare Leib im Gegensatz zum sichtbaren und tastbaren Körper? Er muss erst begrifflich freigelegt werden, denn seine eigentümliche Ausdehnung und Dynamik waren der europäischen Intellektualkultur unbekannt.

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). 2011 gab Hans Werhahn den Gesprächsband *Neue Phänomenologie. Hermann Schmitz im Gespräch* heraus.

Hermann Schmitz

selbst sein

Über Identität, Subjektivität und Personalität

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2015
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48709-9
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-80804-7

Inhalt

Vorrede 7

1. selbst sein 13

2. Subjektivität in der älteren und in der Neuen Phänomenologie 34

3. Von der Subjektivität zur Intersubjektivität 53

4. Psychiatrie der Subjektivität ohne Seele 73

5. Gesundheit 105

6. Die Labilität der Person 119

7. Komik und Humor 138

8. Die Person im affektiven Betroffensein 156

9. Die Person – weder innen noch außen 170

10. Die Bedeutung des Todes für die Dauer der Person 189

11. Leibliches Verstehen 209

12. Erfahrung als leibliches Verstehen 226

Personenregister 239

Sachregister 241

Vorrede

Dieses Buch betrifft die Voraussetzungen dafür, selbst zu sein. Wie das? Ist es nicht selbstverständlich, dass alles, was ist, selbst ist? Davon sind in der Tat alle oder fast alle überzeugt. Identität gilt als eine selbstverständliche Zugabe zum Sein, auf die man sich verlassen kann. Dabei denkt man gleich an die relative Identität von etwas mit etwas, eine Beziehung zu sich selbst. Der erste Aufsatz, der den Titel des Buches trägt, räumt mit dieser Naivität auf. Relative Identität kommt nur dem Einzelnen zu, aber nicht alles ist einzeln. Tiefer als sie liegt die absolute Identität, überhaupt nur selbst und damit von anderem, falls es solches gibt, verschieden zu sein. Auch sie ist nicht selbstverständlich. Sie bedarf einer Weckung, eines Ruckes im Seienden, der zugleich Ursprung der Zeit und des Leibes ist: des plötzlichen Andrangs des Neuen, der Dauer zerreißt, Gegenwart – ich nenne sie die primitive – exponiert und die zerrissene Dauer ins Vorbeisein verabschiedet. Das wird im ersten Aufsatz mit genauer begrifflicher Unterscheidung von absoluter Identität, Einzelheit und relativer Identität dargetan.

Nach dieser ganz allgemeinen und abstrakten Begründung des Selbstseins wenden sich die folgenden Aufsätze spezielleren Gestaltungen zu, die man etwa als Selbständigkeit oder Fürsichsein umschreiben könnte. Genauer handelt es sich um die Subjektivität und die Personalität. Ich erläutere, was mit diesen beiden Titeln gemeint ist.

Subjektivität für einen Bewussthaber (der etwas bewusst hat, was ihm bewusst ist) besteht darin, der zu sein, der er ist. Die Tradition findet ihn dafür mit einem Weltausschnitt ab, einer ihm reservierten privaten Innenwelt (Seele, Bewusstsein, Geist usw.), in der er entweder aufgeht oder einen privilegierten Platz

(etwa als Vernunft und Regie führender freier Wille) einnimmt oder eine Randstellung als reines oder transzendentales Ich, als Subjekt, das die Welt als Objekt sich vorstellt (Schopenhauer: »Die Welt ist meine Vorstellung«) oder gar konstituiert (Kant, Husserl). Alle diese Rollenzuweisungen sind Vorschläge für die Selbstzuschreibung des Bewussthabers, etwas für sich selbst zu halten. Sie haben einen gemeinsamen Fehler: Sie kommen zu spät. Sie muten dem Bewussthaber zu, etwas mit sich zu identifizieren. Es stellt sich aber heraus, dass jedes identifizierende Sichbewussthaben ein nicht identifizierendes, eine vorgängige Bekanntschaft mit sich selbst, voraussetzt, weil ihm sonst das Relat – womit identifiziert wird – fehlen würde. Dieser vorgängigen Bekanntschaft hätten die Philosophen nachgehen sollen, statt dem Bewussthaber ein Konstrukt auf Grundlage der Weltspaltung zur Identifizierung anzubieten. Wenn man diesem Leitfaden folgt, gerät man zunächst an die für jemand subjektiven Tatschen seines affektiven Betroffenseins, dass etwas ihm nahe geht, zusetzt, zu schaffen macht. Das präzise Merkmal dieser subjektiven Tatsachen besteht darin, dass im Gegensatz zu den objektiven oder neutralen Tatsachen, die jeder aussagen kann, sofern er genug weiß und gut genug sprechen kann, höchstens der Betroffene sie auszusagen vermag, weil, dass etwas mir nahe geht, eine reichere Tatsache ist als die, dass es irgend jemand nahe geht. Subjektive Tatsachen unterscheiden sich von den entsprechenden objektiven nicht durch den Inhalt, sondern durch eine reichere Tatsächlichkeit. Im affektiven Betroffensein durch für ihn subjektive Tatsachen versteht der Bewussthaber ohne Identifizierung, dass es sich um ihn selbst handelt. Dafür muss er aber ohne Identifizierung sich selbst finden. Die Frage, wie das möglich ist, führt an die Quelle der leiblichen Dynamik in Gestalt der schon erwähnten primitiven Gegenwart und an einen weiteren Grundzug dieser Dynamik, den vitalen Antrieb aus Engung und Weitung, die zu Spannung und Schwellung verschränkt sind. Subjektivität bedarf also des Leibes; alles affektive Betroffensein ist leiblich.

Subjektivität kommt schon präpersonal bei Tieren und Säuglingen vor. Bei Personen kommt die Selbstzuschreibung hinzu. Sie besteht im Vollsinn darin, nicht nur überhaupt etwas für sich zu halten, sondern sich für einen Fall mehrerer Gattungen zu halten. Die Person kann zwischen diesen Gattungen in bestimmter Weise wählen, sie bewerten, sie mannigfach auf einander beziehen, Akzente setzen usw.; so hat sie einen Spielraum für Selbstbestimmung, Rechenschaft, Stellungnahme im Verhältnis zur Umgebung. Das macht sie zur Person. Eine Person ist also ein Bewussthaber mit Fähigkeit zur Selbstzuschreibung. Um diesen Spielraum zu gewinnen, bedarf sie außer der Vereinzelung der Neutralisierung, d. h. der Abschälung der Subjektivität für sie von einem Teil der ihr bewussten Bedeutungen (d. h. Sachverhalte einschließlich der Tatsachen, Programme, Probleme) mit der Folge einer Verfremdung, wodurch sich das Eigene vom Fremden abheben kann. Das ist personale Emanzipation. Sie bedarf aber der gegenläufigen personalen Regression, d. h. des Rückgangs in die Subjektivität des affektiven Betroffenseins und die leibliche Dynamik, weil anders keine Selbstzuschreibung möglich wäre. Durch die Konkurrenz von personaler Emanzipation und personaler Regression wird die Person zwiespältig.

Die Aufsätze 2–12 dieses Buches sind mit Subjektivität und Personalität auf der Grundlage der Leiblichkeit befasst. Sie lassen sich in sinngemäß geordnetem Fortschreiten, einschließlich des ersten Aufsatzes, in drei Blöcke zu je vier Aufsätzen gliedern. Die Aufsätze 1–4 entwickeln die Strukturen und Voraussetzungen von Identität, Subjektivität und Personalität. Dem Verdacht einer den Bewussthaber und speziell die Person isolierenden, vereinsamenden Sicht wirkt der dritte Aufsatz durch den Brückenschlag von der Subjektivität zur Intersubjektivität über leibliche Kommunikation vom Typ der Einleibung entgegen. Der vierte Aufsatz benützt die Analyse des Aufbaus der Person zu einer Skizze der Störungen der Subjektivität, der psychiatri-

schen Nosologie im konventionellen Sinn. Der zweite Block (Aufsätze 5–8) befasst sich mit der Problematik der durch den Zwiespalt von personaler Emanzipation und personaler Regression labilen Person und den Chancen ihrer Stabilisierung, von denen besonders die Fassung und (neben dem hier nur kurz gestreiften Weinen) das Lachen (mit Komik und Humor) in Betracht gezogen werden. Ein höchst illustratives Schlaglicht auf diese Thematik wirft die Gesundheit des Menschen, eingeteilt in die tierische und die personale; den ihr gewidmeten Aufsatz 5, der mit einiger Kürzung schon in meinem Buch *Das Reich der Normen* (Freiburg 2012, S. 198–206) abgedruckt ist, habe ich daher hier in der vollständigen Fassung wieder aufgenommen. Die Aufsätze 9–12 des dritten Blockes erweitern das Thema der leiblichen Fundierung der Person nach verschiedenen Richtungen. Der Aufsatz 9 wendet sich sowohl gegen die Versetzung der Person nach innen wie (was Heidegger dagegen vorschlug) nach außen unter die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigt; beides ist noch zu sehr der Weltspaltung verhaftet. Statt dessen wird der Gegenstandsbezug des Bewussthabens verfolgt: von der leiblichen Kommunikation (vom Typ der Einleibung, erst in Halbdinge, dann weiter in beliebige Gestalten) zur sogenannten Intentionalität, die aber als singularistisches Missverständnis verworfen und durch das Konzept einer Aufnahme bewusster Gegenstände in ein durch Explikation von Bedeutungen aus Situationen aufgespanntes Netz ersetzt wird. Der zehnte Aufsatz betrifft die unbeantwortbare Frage: Was wird aus mir, wenn ich tot bin? Drei mögliche Antworten werden durchgenommen: Mit dem Tod ist alles für immer aus; es geht gleich weiter, durch Export des Leibes aus dem Körper; es geht nicht gleich weiter, sondern zwar ist zunächst alles aus, aber es geht trotzdem weiter, vermöge der unterbrechbaren Dauer der Halbdinge. Anschließend wird im Anschluss an Heraklit eine mögliche Version einer von der irdischen Mühsal erlösten postmortalen Existenz an Stelle der verworfenen christlichen Version erörtert. Die beiden letzten Aufsätze 11 und 12 betreffen das leibliche Verstehen

von Situationen durch Einleibung und erweisen es als unerlässliche Voraussetzung jeder Erfahrung, so dass die neuzeitliche, induktive Auffassung der Erfahrung als Sammlung einzelner Belege im leiblichen Verstehen gegründet werden muss.

Der gemeinsame Tenor der hier versammelten Texte ist die Zurückführung auf den Leib als Grundlage von Identität, Subjektivität und Personalität. Es ist sehr merkwürdig, dass nicht nur dessen so ausgezeichnete Wichtigkeit, sondern sogar er selbst aus dem Horizont der europäischen Intellektualkultur so lange – hauptsächlich durch die Weltspaltung seit Demokrit, Platon und Aristoteles – verdrängt werden konnte. Eine kurze Skizze der Thematisierung des Leibes im europäischen Denken habe ich am Schluss meines Buches *Der Leib* (Berlin 2011, S. 147–173) vorgelegt. Seit dem frühen 19. Jahrhundert, zuerst bei Troxler, Schopenhauer und Maine de Biran, keimt in der Philosophie der Sinn für das Leibliche, doch ist es kaum gelungen, sich dabei von der mit der Weltspaltung verbundenen Menschspaltung (in die – auch anders benannte – Seele und den Körper) zu lösen. Der spürbare Leib wurde immer noch mit dem sicht- und tastbaren Körper vermengt, exemplarisch etwa bei Nietzsche, Husserl und Merleau-Ponty. Soweit ich sehen kann, habe ich zuerst seine durchaus nicht körperliche, sondern eigenartige Ausdehnung und Dynamik rein herausgeschält. Diese Dynamik reicht als Grundlage für Selbstsein als Identität, Subjektivität und Personalität, obwohl der Körper zum Leben vor dem Tod faktisch unentbehrlich ist. Die deutsche Sprache macht die Unterscheidung durch die beiden Substantive »Leib« und »Körper« einfach; ohne genaue Begriffe ist diese Bequemlichkeit aber ohne Wert für die Besinnung.

Die Aufsätze 2–12 sind unabhängig von einander in den letzten Jahren (ab 2010) entstanden und zu Vorträgen verwendet worden, bisher veröffentlicht sind (außer 5, siehe oben) nur 6 (in der Gedenkschrift für Anna Blume *Leiblichkeit und Personalität*, hg. v. Christoph Jamme, Springe 2013, S. 27–48) und 9 (unter

dem Titel »Die Stellung der Person in der Welt« in: *Der (un) durchsichtige Mensch. Wie weit reicht der Blick in die Person?*, Schriften des Marsiliuskollegs, Band 8, Heidelberg 2012, S. 13–29). Den ersten Aufsatz habe ich als letzten und einzigen von vornherein für dieses Buch bestimmten hinzugefügt, um den Umfang von dessen Konzeption deutlich zu machen. Wegen der unabhängigen Entstehung der Aufsätze sind Wiederholungen unvermeidlich, die aber immerhin den Vorteil haben, dass jeder Aufsatz für sich, ohne Rücksicht auf die anderen, gelesen werden kann, ungeachtet ihres geordneten thematischen Zusammenhanges.

Hermann Schmitz

1. selbst sein

Platon beruft seine dialektische Methode als den Weg zur Ideenschau zum Rückgang hinter alle Hypothesen auf den Ursprung, damit sie »das in barbarischem Schlamm vergrabene Auge der Seele gelinde hervorzieht und nach oben führt«.[1] Ich habe aus manchen Hinweisen den Eindruck, dass viele philosophierende Kollegen oder Leser mir verübeln, dieses Auge in solchem barbarischen Schlamm vielmehr festzuhalten oder noch mehr einzugraben, weil ich mich so nachhaltig mit dem beschäftige, was die Menschen unmittelbar angeht und ihnen – nach ihrem Dafürhalten vielleicht zu sehr – auf den Leib rückt, etwa mit dem spürbaren Leib selbst, und ohne Scheu auch so etwas wie die geschlechtliche Ekstase und das Kotlassen thematisiere. Philosophen haben oft eine Neigung zum Transzendieren, das Platon ins Ideenreich an einen überhimmlischen Ort führte, Kant in eine übersinnliche Welt, in der er sich so erhaben vorkam, dass ihm der »heilige Schauer«[2] vor dem Erhabenen in der Natur als Produkt einer Verwechslung (»Subreption«) imponierte, die in die Natur projiziert, was eigentlich ihm selbst als dem Bürger der übersinnlichen Welt zusteht.[3] Andere, die nicht mehr so transzendieren können, ziehen sich auf abstrakte Spitzfindigkeiten zurück. Gegen solche Vorbehalte berufe ich mich auf die Aufgabe, die ich der Philosophie, wie ich sie verstehe, nämlich als Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung, im Anfang meines Büchleins *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie* gestellt habe: den Menschen ihr

[1] Politeia 533d
[2] Kritik der Urteilskraft, 3. Auflage 1799, S. 117
[3] Ebd. S. 97

wirkliches Leben begreiflich zu machen, d. h. nach Abbau geschichtlich geprägter Verkünstelungen die unmittelbare Lebenserfahrung – d. h. das, was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben – zusammenhängender Besinnung zugänglich zu machen. Das ist eine pragmatische, an einen Standpunkt gebundene Rechtfertigung. Andere mögen die Aufgabe der Philosophie anders sehen. Ich glaube aber, für meine bevorzugte Zuwendung zum unmittelbar und unwillkürlich Angehenden auch demonstrative Rechtfertigungen zu besitzen, indem ich den gleich stärker vom Zudringlichen abhebenden Denkern die Naivität vorhalte, dass sie in den Grundlagen Wichtiges übersehen und für selbstverständlich ausgeben, was vielmehr sehr bedingt und problematisch ist. Es lohnt sich, das »Auge der Seele« erst einmal am »Schlamm« festzuhalten, um es darüber zu belehren, auf welchen Stützen dort der erhoffte Aufstieg befestigt ist. Im Folgenden werden dafür vor allem die subjektiven Tatsachen und die Voraussetzungen der Einzelheit herangezogen. In meinen beiden letzten Büchern[4] habe ich überdies auf eine noch primitivere Voraussetzung als Stolperstein für vermeintliche Selbstverständlichkeit aufmerksam gemacht. Es handelt sich um das bloße Selbstsein (selbst sein), das mit dem Sein nicht unbedingt verbunden ist. Es hängt vielmehr von einem Ereignis ab, das die gemeinsame Quelle von Leib und Zeit ist. Diesen Gedankengang will ich in diesem einleitenden Aufsatz noch einmal aufnehmen, um die Einsicht in die fundamentale Bedeutung des spürbaren Leibes und des leiblich-affektiven Betroffenseins für mögliches Personsein von Menschen noch schärfer herauszuarbeiten und tiefer zu befestigen.

Es geht hier um Identität, um die Aufspaltung des einfachen Begriffs in zwei Formen, das Selbstsein und das Es-selbst-sein oder absolute und relative Identität. Dass etwas es selbst, d. h. mit sich selbst identisch sei, ist ein altbekannter Gemeinplatz,

[4] Phänomenologie der Zeit; Gibt es die Welt? (beide 2014)

der meist mit der allzu leichtfertigen, weil falschen Unterstellung verbunden wird, dass alles mit sich selbst identisch sei, in dieser Beziehung zu sich selbst stehe. Der mahnende Hinweis, dass dahinter noch eine elementarere und gleichfalls problematische Identität verborgen sei, das bloße Selbstsein, muss solcher vermeintlicher Selbstverständlichkeit ganz paradox vorkommen. Was soll es heißen, dass etwas selbst (gleichsam in eigener Person) ist, außer dass es es selbst ist, mit sich selbst identisch? Kommt denn etwas anderes überhaupt in Frage? Um darüber Klarheit zu gewinnen, ist es erst einmal nötig, dem gemeinten Begriff des Selbstseins fassbaren Umriss zu geben. Das leistet der Begriff der Verschiedenheitsfähigkeit: Wenn Vieles (Mannigfaltiges) ist, dann ist etwas selbst, wenn es von anderem verschieden ist. Wenn nicht Vieles wäre, wohl aber Seiendes, wäre alternativ nicht etwa bloß Eines da, denn Einheit in diesem Sinn setzt die Zahl 1 voraus und damit Einzelheit; davon kann hier noch nicht die Rede sein, da Einzelheit mehr voraussetzt, wovon gleich die Rede ist. Seiendes wäre dann weder Eines noch Vieles. Wenn aber Vieles ist, dann ist Seiendes *selbst*, wenn es von anderem verschieden ist. Damit ist noch nichts gesagt über eine Beziehung, in der es zu sich selbst steht. Die absolute Identität, selbst zu sein, unterscheidet sich von der relativen Identität, mit etwas identisch zu sein. Wohl aber setzt relative Identität absolute voraus. Ich habe das so gezeigt[5]: Identität von A mit B (einschließlich A = A) liegt genau dann vor, wenn A und B in allen Attributen übereinstimmen.[6] Wenn auch nur zwei Attribute, x und y, verglichen werden, muss man voraussetzen, dass dasselbe A, das x besitzt, auch y besitzt. Wenn diese vorausgesetzte Identität des A von gleicher Art wäre, wie die von A mit B, entstünde ein regressus ad infinitum. Dann müsste nämlich, entsprechend

[5] Kritische Grundlegung der Mathematik, Freiburg/München 2013, S. 49 f.
[6] Zum Attributsbegriff, und dass nicht alle Bestimmungen einer Sache Attribute sind, vgl. z. B. Phänomenologie der Zeit, S. 12–15: Attribute und Existenz-Inductiva

wie beim ersten Mal, ein C angenommen werden, das identisch ist mit dem A, das x besitzt, und dem A, das y besitzt. Unter der Voraussetzung, dass alle Identität relativ ist, würde C dasselbe Schicksal haben wie A: Es könnte seine Aufgabe nur erfüllen durch ein D, das identisch ist mit dem C, das identisch ist mit dem A, das x besitzt, aber auch mit dem A, das y besitzt. So ginge es weiter ad infinitum. Man käme zu einer unendlichen Verschachtelung von Identitätsträgern, aber nie zu einem A, das unmittelbar mit einem B identisch sein könnte. Der einzige Ausweg aus dieser Verstrickung besteht darin, den Regress gleich beim ersten Schritt anzuhalten und sich klar zu machen, dass die für den Vergleich auf relative Identität von A mit etwas erforderliche Identität des A von anderer Art als die relative Identität ist, nämlich die absolute, selbst zu sein.

Absolute und relative Identität hängen über die Einzelheit zusammen. *Einzeln* ist, was Element einer Menge mit der Anzahl 1 ist, der Anzahl jeder nicht leeren Menge, in der jedes Element mit jedem identisch ist. Ich habe gezeigt, dass diese Definition gleichwertig, also austauschbar, ist mit den beiden anderen: Einzeln ist, was eine Anzahl um 1 vermehrt; einzeln ist, was Element irgend einer endlichen Menge ist.[7] Einzelheit ist also auf Zahl bezogen. Daher ist es hier nötig, den Zahlbegriff zu bestimmen, ausgehend von dem Grundgedanken: Zahl ist das, was die Umgebung dem Menschen so entgegenbringt, dass er zählen kann, d. h. die Zählbarkeit einer Menge. Die aber besteht in ihrer umkehrbar eindeutigen Abbildbarkeit, so dass man definieren darf: *Zahl* (oder Anzahl) einer Menge M ist die Eignung irgend einer Menge, umkehrbar eindeutig auf M abgebildet zu werden. Da dies eine Äquivalenzrelation ist, hat jede Menge eine und nur eine Zahl.[8] Damit diese Eindeutigkeit zu Stande kommt, muss das, was eine Zahl hat, eine Menge sein. Mengen

[7] Kritische Grundlegung der Mathematik, S. 28–30
[8] Ebd. S. 149 f.: Beweis, dass Äquivalenzrelationen ihr Feld in elementefremde Äquivalenzklassen einteilen

sind die Umfänge einer Gattung, die alles und nur das enthalten, was Fall der Gattung ist, sofern diese Umfänge eine Zahl haben; was Fall und was Gattung ist, habe ich anderswo angegeben[9], doch wäre es zu umständlich, das hier zu wiederholen. Außer den Ganzen, die Mengen sind, gibt es auch Ganze aus einzelnen Inhalten, die Komplexe durch gegenseitige (paarende) Verknüpfungen ihrer Teile sind, doch haben diese Komplexe keine bestimmte Zahl, weil diese erst durch eine zusätzliche Einteilung feststeht.[10] Bei Mengen besteht dieser Bedarf nicht, weil von der Gattung her mit einem Schlag deren Umfang und die zugehörigen Fälle bestimmt sind. Die Träger von Zahlen sind also die Mengen. Alle Inhalte einer Menge (alle Fälle der Gattung, deren Umfang sie ist) müssen einzeln sein. Sie müssen nämlich in einem Paar einer umkehrbar eindeutigen Abbildung Platz finden können; die Menge der Glieder eines solchen Paares ist aber eine endliche Menge, und alles, was Element einer endlichen Menge ist, ist einzeln. Andererseits ist alles Einzelne Element einer Menge, wie sich schon aus der Definition ergibt. Damit ist folgendes Ergebnis abgeleitet: *Mannigfaltiges, das eine Zahl hat, ist eine Menge, bestehend aus nur einzelnen Elementen, und alles, was einzeln ist, ist Element einer Menge.* Damit ist im Mannigfaltigen überhaupt ein Typ von Mannigfaltigkeit – das *numerische Mannigfaltige* – abgegrenzt als dasjenige Mannigfaltige, das eine Zahl hat und deswegen höchstens aus einzelnen Inhalten besehen kann. Dieses Mannigfaltige ist jeweils eine Menge, deren Inhalte also Fälle einer Gattung sind. Notwendig für Einzelnes ist also, dass es etwas als Fall einer Gattung ist. (Gattung ist alles, wovon etwas ein Fall ist.) Außerdem muss das Einzelne absolut identisch sein, denn was nicht einmal der Verschiedenheit fähig ist, kann nicht in eine Menge mit bestimmter Zahl eintreten. Beide Merkmale – absolut identisch und Fall einer Gattung zu sein – sind für Einzelnes aber auch

[9] Ebd. S. 43 f.
[10] Ebd. S. 33 f.

zureichend, wenn vorausgesetzt wird, dass die absolute Identität ungestört ist; es gibt nämlich auch Fälle gestörter absoluter Identität, die nicht zum numerischen, sondern zum zwiespältigen Mannigfaltigen gehören; ich komme darauf zurück. Für die Einzelheit steht damit eine weitere Begriffsbestimmung zur Verfügung: *Einzeln* ist, was ungestört absolut identisch und Fall einer Gattung ist.

Relative Identität ist nur an Einzelnem möglich, das Fall einer Gattung ist. (Dass sie außerdem absolute Identität, das andere Merkmal des Einzelnen, voraussetzt, wurde schon gezeigt.) Etwas ist mit etwas identisch nämlich genau in dem Sinn, dass es ein Fall mehrerer Gattungen ist, und zwar aller derer, die jeweils als Attribute in Betracht kommen. Gewöhnlich werden nur zwei Gattungen in Betracht gezogen, wenn nämlich ein a (ein Fall der Gattung a) mit einem b (einem Fall der Gattung b) identifiziert wird, z. B. ein Mensch mit einem Dieb oder einem Helden. Im Fall A = A handelt es sich um Identität eines Falles der Gattung *Referens der Identitätsbeziehung* mit einem Fall der Gattung *Relat der Identitätsbeziehung*.[11] Relative Identität ist also eine Errungenschaft des Aufstiegs von der absoluten Identität zur Einzelheit. Nur was einzeln ist, kann mit etwas identisch sein.

Mit dem numerischen Mannigfaltigen hat ein wichtiger Typ von Mannigfaltigkeit Umriss bekommen; es fragt sich, ob es der einzige ist. Wenn es sich so verhielte, wäre alles einzeln, relativ und absolut identisch. Die herrschende Meinung der Denker, sowohl in der Vergangenheit und Tradition als auch heute, scheint das zu bejahen. Mannigfaltigkeit und Einzelheit stehen in der Geschichte des europäischen Denkens im Schatten der Einheit, so dass man sagen kann, über sie werde durch die Be-

[11] Das ist die einfache »Lösung des Identitätsrätsels«, für die Markus Gabriel (Die Erkenntnis der Welt – Eine Einführung in die Erkenntnistheorie, Freiburg/München 2012, S. 311) Freges unklare Rede vom Sinn als Weise der Gegebenheit bemüht.

handlung der Einheit mit entschieden. Dabei ist äußerst unklar, was diese sein soll. Verschiedene Auffassungen von Einheit gehen hier durcheinander. Um etwas Ordnung hineinzubringen, will ich vier Bedeutungen des Wortes unterscheiden. Ich beginne mit der analytischen Einheit. Sie entspricht dem unbestimmten Artikel »ein«; was ein x ist, wobei für »x« der Name irgend einer Gattung (oder Eigenschaft) einzusetzen ist, ist analytisch Eines. Analytische Einheit ist also Fallsein (Eigenschaftsbesitz). Ich nenne sie »analytisch«, weil man bei der Analyse von etwas danach fragt, wovon es ein Fall ist. Wenn zur analytischen Einheit die absolute Identität hinzukommt, ergibt sich die numerische Einheit, die Einzelheit, die der Scholastiker Walter Burley als »Selbes der Zahl nach« im gewöhnlichen (nicht aristotelischen) Sinn als etwas charakterisiert, »das mit etwas anderem in eine Zahl gebracht wird oder eine Zahl so bildet, dass von ihm und dem anderen richtig gesagt werden kann, dass die da zwei sind.«[12] Das entspricht meiner Definition: Einzeln ist, was eine Anzahl um 1 vermehrt. Diese beiden Einheitsbegriffe sind sozusagen formal, weil sie über den Inhalt des Einen (und ob es einen hat) nichts präjudizieren, während dies bei den beiden anderen hier unterschiedenen Einheitstypen der Fall ist: der synthetischen und der einfachen Einheit. Synthetisch eines ist ein Ganzes, von dem mannigfache Inhalte zusammengehalten werden; einfach ist Eines, wenn es gar nichts Mannigfaltiges zum Inhalt hat.

In der Geschichte des Denkens gehen diese vier Versionen verwirrend durcheinander. Einen großen Teil der Schuld daran hat die Autorität des Aristoteles. Er bestimmt das Eine hauptsächlich als *adihaireton*, was mit »ungeteilt« zu übersetzen ist, also synthetische Einheit meint, die der Auflösung in Teile nicht verfallen ist; man kann aber auch »unteilbar« übersetzen, und dann handelt es sich um einfache Einheit. Andererseits behaup-

[12] Walter Burley (Burlaeus), Tractatus de universalibus, ed. H.-U. Köhler, 2. Auflage Stuttgart/Leipzig 1999, S. 32

tet Aristoteles Umfangsgleichheit des Einen mit dem Seienden und bestimmt das Eine dann im formalen Sinn als analytisch und numerisch Eines, wie der Satz zeigt: »Das Selbe ist *ein* Mensch und Mensch, und seiender Mensch und Mensch.«[13] »Ein Mensch« ist der numerisch eine, »Mensch« der analytisch eine.[14] Durch Vermengung beider Deutungen wird in der scholastischen Transzendentalienlehre das Eine, der ständige Begleiter des Seienden, viel zu eng, z. B. bei Suarez, als das Ungeteilte ausgegeben, mit der Folge, dass das Viele sich nur noch schwach im Seienden behaupten kann[15], und zwar als das Geteilte; da die Teile eines Komplexes einzeln sind, kann diese Charakteristik einer Subsumtion des Vielen unter das numerische Mannigfaltige Vorschub leisten. Der Vorrang des Ungeteilten oder Unteilbaren hebt die Substanzen als Kerne des eigentlich Seienden gegen die Zusammenhänge hervor und kommt wiederum der Einzelheit zugute, exzessiv bei Leibniz, der die Umfangsgleichheit des Seienden mit dem Einen zum Monopol der einfachen Substanzen auf den Besitz des Seienden übertreibt.[16]

Das Vorurteil des Singularismus, dass alles ohne Weiteres einzeln ist, und die zugehörige Auffassung aller Mannigfaltigkeit als numerische wird einem sprachgläubigen Denken obendrein durch den Umstand nahegelegt, dass die europäischen Sprachen Substantive immer gleich mit dem Singular oder Plural verbinden, wobei das Eine, als numerische wie als analytische Einheit, im Singular als das Seiende dem Vielen im Plural ge-

---

[13] Metaphysik 1003 b26 f.

[14] Der unbestimmte Artikel wird im Griechischen weggelassen oder nur notdürftig durch nachgestelltes »tis« vertreten.

[15] Z. B. Johannes Duns Scotus, Quaestiones subtilisimae in Metaphysicum Aristotelis, Buch XI Quaertio 2 n. 12 (Opera omnia, ed. Wadding, Band 4, Lyon 1639, Nachdruck Hildesheim 1968, S. 764 Spalte b): »ita enim est in divisione entis per unum et multum: quia multum secundum suam formalem rationem, inquanitum opponitur uni, diminuit ens, licet non omnino destruat.«

[16] Brief von Leibniz an Arnauld vom 30. 04. 1687 (Philosophische Schriften, hg. v. Gerhardt, Band 2, S. 97)

genübertritt. In Klassifikationssprachen, die wie das Thai und das Vietnamesische den bloßen Gattungsnamen als Substantiv verwenden und die Anwendung auf Ein- oder Mehrzahl mit Hilfe von Klassifikatoren nachholen, würde solche Auszeichnung des Einen vor dem Vielen schwerer fallen. Wir Deutschen haben solche Klassifikatoren in Gestalt der grammatischen Genera mit Klassifizierung nach männlich, weiblich, sächlich. Mit Thai-Syntax würde »ein Stern« etwa »Stern der ein« lauten, »drei Sterne«: »Stern der drei«.[17] Dann wäre die Schwelle unauffälliger.

Die spätantiken heidnischen Neuplatoniker sind dieser Suggestion nicht verfallen. Die Auszeichnung des Einen als des Einzelnen (numerisch Einen) und der numerischen Mannigfaltigkeit wird bei ihnen überdeckt durch die Vision der gespannten Innigkeit des Zusammengehörens in wechselseitiger Durchdringung[18] in der oberen geistigen Welt, dem Seienden für Plotin, während die Zerstreuung in Einzelheit beim Übergang in Zeit und Sinnlichkeit als Schwächung der Spannkraft gilt.[19] Von diesem Leitbild, das noch bei Scotus Eriugena ins christliche Denken des Westens eindringt, haben sich danach die Scholastiker abgesetzt. Schon Abaelard begründet seinen Nominalismus im Anschluss an Boethius damit, dass alles, was eines (und damit seiendes) sei, als Eines der Zahl nach abgesondert in eigener Wesenheit (discretum in propria essentia) sei.[20] Dieses Leitmotiv des Universalienstreits gewinnt seine volle Durchschlagskraft bei Wilhelm von Ockham, nach dessen Lehre jede Sache,

---

[17] Vgl. Hermann Schmitz, Das Reich der Normen, Freiburg/München 2012, S. 257

[18] Plotin, Enneaden VI 2 [43] 20, 17–29

[19] Vgl. meine ausführliche Darstellung: Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung, Band 1, Freiburg/München 2007, S. 323–402

[20] Peter Abaelards Philosophische Schriften, hg. v. Bernhard Geyer (Beiträge zur Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band 21), Münster 1919–1927, S. 30 f. (Logica Ingredientibus)

wenn sie sich real von jeder anderen Sache unterscheidet, eine Sache von sich (res a se) ist, weil abgesondert ihrer Wahrheit und Wesenheit nach von jeder anderen Sache, so dass es nichts außer absoluten Sachen gebe.[21] Er leugnet außer den Universalien auch die Beziehungen, die Zusammenhänge.[22] Dieser radikale Singularismus im Gewande eines nicht einmal so zentralen Nominalismus vererbt sich aus der Spätscholastik in die Neuzeit und prägt dem naturwissenschaftlichen Weltbild seine Züge auf.

Ich habe ganz allgemein den Singularismus widerlegt, indem ich bewiesen habe, dass der Satz, dass alles einzeln (alle Mannigfaltigkeit numerisch) sei, gleichwertig ist dem Satz der durchgängigen Bestimmung, dass für jeden Gegenstand und jede Bestimmung der Gegenstand die Bestimmung entweder besitzt oder nicht, und mit diesem Satz zusammen falsch, da sogar kein Gegenstand durchgängig bestimmt ist.[23] Sonst wären nämlich, wie ich zeige, alle seine Bestimmungen einzeln, und dann wäre er vielmehr gänzlich unbestimmt. Der Singularismus ist also sicher falsch; nicht alles Mannigfaltige ist numerisch. Um diese allgemeine Einsicht zu konkretisieren, empfiehlt es sich, Beispiele des nichtnumerischen Mannigfaltigen, die aus der gewöhnlichen Lebenserfahrung gewonnen sind, heranzuziehen. Besonders günstig dafür scheint mir das menschliche Sprechen, sowohl als Sprachgebrauch wie als Mundgebrauch. Der Sprachgebrauch besteht darin, dass der kompetente Sprecher einer Sprache, etwa seiner Muttersprache, in flüssiger Rede blind, aber treffsicher, vor Verwechslungen geschützt, in die Sprache hineingreift und ihr die Regeln für die Formulierung seiner Sprüche, die für seinen Zweck benötigten Sätze, entnimmt, um diesen gemäß seine Sprüche zu formen, mit denen er Sachver-

[21] Ordinatio, Buch 1, distinctio 30, quaestio 2, Opera theologica, Band IV, S. 32, Z. 10–12

[22] Zu Wilhelm: wie Anmerkung 19, Band 2, S. 79–83 und 133–154

[23] Kritische Grundlegung der Mathematik, S. 69–76: Der Hauptsatz

halte, Programme oder Probleme (meist viele zusammen) einzeln darstellt und damit meist allerlei weitere Zwecke zu erreichen sucht. Die Sätze werden nicht etwa gemustert, sodann ausgewählt und zur Formulierung gebraucht, so wie der Koch nach Rezepten kocht. Vielmehr kennt sich der Sprecher in dem sogar hochgradig geordneten Milieu der Sprache aus, ohne deren Inhalte (die Sätze) zu vereinzeln; er lernt diese sogar niemals einzeln kennen, sondern merkt nur an vielen, oft sehr unähnlichen, Sprüchen, dass sie Sprüche desselben Satzes sind. Sprechen als Sprachgebrauch ist also eine Drehbewegung, die ein unübersehbar großes, aber ganzheitlich innegehabtes und geordnetes nicht-numerisches Milieu von Regeln dazu verwendet, aus Situationen mit gleichfalls nichtnumerischer Mannigfaltigkeit[24] einzelne Bedeutungen (Sachverhalte, Programme, Probleme) herauszuholen und zu vernetzen.

Ebenso wie der Sprachgebrauch ist der Mundgebrauch beim flüssigen Sprechen Umgang mit nicht-numerischem Mannigfaltigem. Die artikulatorische Phonetik hat die Beteiligung der Körperteile in der Mundgegend bei der Erzeugung von Sprachlauten sehr genau analysiert, aber niemand wird glauben, dass der sprechende Mensch schrittweise gemäß den Vorgaben dieser Wissenschaft vorgeht; es wäre unvorstellbar, wie das geschehen sollte. Vielmehr bewegt er sich als Könner differenziert in einem Milieu, in dem er für die Differenzierung seiner von ihm willentlich angeregten und zugelassenen, aber unwillkürlich geführten Aktion keine Unterscheidung von Einzelnem benötigt. Das Angebot des Körpers gleicht insofern dem Angebot der Sprache beim Sprechen. In beiden Fällen ist das Milieu eine (zuständliche) *Situation* in meinem Sinn, d. h. gar nicht oder wenigstens nicht durchgängig in Einzelheiten gegliedertes Mannigfaltiges, das durch eine ebenso beschaffene (binnendiffuse) Bedeutsamkeit aus Bedeutungen, die Sachverhalte, Programme

[24] Dieses Buch unterrichtet reichlich über Situationen.

oder Probleme sein können, zusammengehalten und abgegrenzt wird; in diesen beiden Fällen handelt es sich nur um Programme, nämlich die Sätze als Regeln zur Formulierung von Sprüchen beim *Sprachgebrauch*, programmatische Routinen der Zungenstellung usw. zur Vermeidung von stimmlichen Entgleisungen (Apraxie) beim Sprechen im Fall des *Mundgebrauchs*. Dieser Mundgebrauch ist ein Beispiel für beliebige flüssige Körperbewegungen, die gleichfalls vor Apraxie geschützt sind. Sie folgen beim Können des Gehens, Essens, Tanzens, Schwimmens, Klavierspielens usw. unwillkürlichen, gleichsam in Fleisch und Blut übergegangenen Programmen, die nicht einzeln abgerufen und zu einander in Beziehung gesetzt werden müssen; das würde die Flüssigkeit der Bewegung zerstören.

Mannigfaltiges, das gar nicht oder wenigstens nicht vollständig in Einzelnes durchgegliedert und also nicht numerisch ist, bezeichne ich als *chaotisch*. Die bisher betrachteten Beispiele, der Sprachgebrauch und die gekonnte flüssige Körperbewegung, gehören in eine Oberstufe des chaotischen Mannigfaltigen, die dadurch gekennzeichnet ist, dass der Umgang mit ihm vor Verwechslungen geschützt ist. Dies ist gleichbedeutend damit, dass in dem Mannigfaltigen Identität und Verschiedenheit vorgegeben sind; denn eine Verwechslung besteht darin, statt des Selben ein Anderes zu ergreifen. Die Identität, um die es sich handelt, kann aber nicht die relative sein, sondern nur die absolute. Relative Identität mit etwas ist eine Beziehung, und Beziehungen sind nur zwischen Einzelnem möglich, also nicht im chaotischen Mannigfaltigen, soweit dieses ohne Vereinzelung seines Inhalts auskommt. Beziehungen müssen nämlich nach Stellen- und Teilnehmerzahl unterschieden werden können; so hat z. B. die Selbsttötung die Stellenzahl 2 und die Teilnehmerzahl 1, die Tötung eines Feindes die Stellenzahl sowie die Teilnehmerzahl 2, die Anstiftung zur Selbsttötung die Stellenzahl 3 und die Teilnehmerzahl 2. Zahlen kommen aber nur im numerischen Mannigfaltigen vor, während absolute Identität auch im chaotischen Mannigfaltigen möglich ist. Zu ihr gehört die Verschiedenheit