

Hermann Schmitz
System der Philosophie

Band 1

VERLAG KARL ALBER



Seit Hegels Tod war die Möglichkeit eines Systems der Philosophie fragwürdig geworden. Das 20. Jahrhundert brachte zunächst große Ansätze, aber noch nichts Zusammenfassendes. Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts hielt Hermann Schmitz die Zeit für einen Neuaufbau der Philosophie für gekommen. Sein Bestreben richtete sich gegen eine falsch verstandene Innerlichkeit, durch welche die Echtheit von Recht und Religion vereitelt wird. Dieses Bestreben motivierte eine Neuformung der Anthropologie und führte im Anschluss auf die übrigen philosophischen Grundfragen.

Der vorliegende Band erörtert nach Einführung in Begriff und Methode der Philosophie das Phänomen Gegenwart (an einen Gedanken E. Minkowskis anknüpfend) und entwickelt im Zusammenhang damit eine allgemeine Mannigfaltigkeitslehre, in der u. a. Grundlagenprobleme der Mathematik Platz finden. Das letzte Kapitel berichtigt Heideggers Analysen der Zeitlichkeit und entwickelt sie fort.

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. Neben den zehn Bänden des Systems der Philosophie veröffentlichte Hermann Schmitz 46 weitere Bücher sowie zahlreiche Aufsätze.

Zuletzt im Verlag Karl Alber erschienen sind: *Phänomenologie der Zeit* (2014), *Gibt es die Welt?* (2014), *Atmosphären* (2014), *selbst sein* (2015), *Ausgrabungen zum wirklichen Leben* (2016), *Zur Epigenese der Person* (2017), *Wozu philosophieren?* (2018), *Wie der Mensch zur Welt kommt* (2019).

Hermann Schmitz

System der Philosophie

Erster Band

Die Gegenwart

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die Erstausgabe erschien 1964 im Bouvier Verlag, Bonn.



Neuausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49081-5

INHALT

Vorwort zur Neuauflage 2019	IX
Vorrede	XI
1. KAPITEL: BEGRIFF UND METHODE DER PHILOSOPHIE	1
§ 1: Das Sichfinden in der Umgebung	1
§ 2: Der Begriff der Philosophie	14
§ 3: Motive des Philosophierens	27
§ 4: Lebensgeschichtliche und soziale Stellung des Philosophierens.	34
§ 5: Motive des Philosophierens am geschichtlichen Ursprung der Philosophie	37
a) Archilochos	42
b) Parmenides und Heraklit	46
§ 6: Zur ferneren Geschichte der Motive des Philosophierens . . .	54
§ 7: Die philosophische Methode überhaupt	62
§ 8: Übergang zur geschichtlichen Betrachtung	69
§ 9: Die philosophische Methode bei Parmenides und Platon . . .	70
§ 10: Die philosophische Methode bei Descartes	83
§ 11: Die philosophische Methode bei Fichte	94
§ 12: Die philosophische Methode bei Hegel	101
a) Anknüpfung an Fichte	101
b) Das Absolute und die Vermittlung	106
c) Fragen der dialektischen Methode	110
d) Zusammenfassung und Würdigung	116
§ 13: Die philosophische Methode bei Husserl	119
a) Die transzendente Begründung der Philosophie bei Husserl	120
b) Die Wesensschau	127
§ 14: Die philosophische Methode in dieser Untersuchung	135
§ 15: Übersicht dieser Untersuchung	142

2. KAPITEL: DIE ZEITLICHE GEGENWART	149
§ 16: Die Gegenwart als Prinzip der Philosophie	149
§ 17: Unterscheidung verschiedener Weisen von Zeit	153
§ 18: Die Gegenwart ist kein Attribut	158
3. KAPITEL: DIE VOLLSTÄNDIGE GEGENWART	169
§ 19: Die Angst	169
a) Beispiele von Angst	170
b) Angst als gehemmter Fluchtdrang	175
c) Angst und Ärger	177
d) Das Verhalten in der Angst	179
§ 20: Der Schmerz	183
a) Der Schmerz als gehemmter Drang	184
b) Die Weisen der Schmerzersparung	188
c) Vergleich eigener und fremder Meinungen über den Schmerz	190
§ 21: Die Gegebenheit der Gegenwart in Angst und Schmerz	192
a) Aufweis der Gegenwart	192
b) Gegenwart als Hier-Jetzt-Dasein-Dieses-Ich	197
c) Angst und Zorn	206
§ 22: Das Hier	207
a) Absolute und relative Örtlichkeit	207
b) Angst und Furcht	211
§ 23: Das Jetzt	213
§ 24: Das Dasein	216
§ 25: Das Dieses (principium individuationis)	223
§ 26: Das Ich	227
§ 27: Einteilung der Angst im Hinblick auf Gegenwart	232
§ 28: Der Unterschied zwischen Angst und Schmerz	237
4. KAPITEL: CHAOS UND INDIVIDUATION	241
§ 29: Die Aufgabe dieses Kapitels	241
§ 30: Die Problematik des Selbstbewußtseins	245
a) Erste Paradoxie: Die Zweieinigkeit	245
b) Zweite Paradoxie: Die Identität des Unvereinbaren	247

c)	Dritte Paradoxie: Der regressus in infinitum	249
d)	Die bisherigen Lösungsversuche	251
α)	Der statische Lösungsversuch (Aristoteles)	252
β)	Der dialektische Lösungsversuch (Plotin, Hegel, Sartre)	255
§ 31:	Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit, Identität	264
a)	Identisches und verschiedenes Mannigfaltiges	264
α)	Aufweis des identischen Mannigfaltigen	264
β)	Theologischer Exkurs	269
b)	Auflösung der ersten und dritten Paradoxie des Selbst- bewußtseins	275
c)	Der Zahlbegriff	279
α)	Präzisierung des herkömmlichen Anzahlbegriffs	280
β)	Übergang zu den Anzahlen identischer Mannig- faltigkeit	291
d)	Die Identität	299
§ 32:	Das Ding und seine Eigenschaften	305
§ 33:	Chaotische Mannigfaltigkeit	311
a)	Grundbegriffe	311
b)	Aufweis des chaotischen Mannigfaltigen	313
c)	Logische Fragen	325
d)	Die Identität	333
e)	Zur allgemeinen Relationstheorie	335
§ 34:	Das Kontinuum	339
a)	Das räumliche Kontinuum	339
b)	Qualitative und intensive Farbenkontinuen	344
c)	Definition des Kontinuums	346
α)	Kritik der mengentheoretischen Definition des Kontinuums	346
β)	Neue Definition des Kontinuums	351
d)	Die Dauer als Kontinuum	354
§ 35:	Die Möglichkeit	360
a)	Aufgabe dieser Untersuchung	360
b)	Modale und chaotische Möglichkeit	364
α)	Modale und chaotische Möglichkeit bei Aristoteles	365
β)	Das Mißverständnis der modalen Möglichkeit nach Aristoteles	370
c)	Die Arten des chaotisch Möglichen	377
α)	Das Kontinuum	377

β) Das Gemöge	382
d) Auflösung der zweiten Paradoxie des Selbstbewußtseins	392
§ 36: Die Zahlfähigkeit des Mannigfaltigen und die Grenze möglicher Anwendung von Mathematik	395
a) Grundbegriffe und Programm der Untersuchung	395
b) Die Zahlunfähigkeit des chaotischen Mannigfaltigen	398
c) Die Mathematikfremdheit des zahlunfähigen Mannig- faltigen	401
d) Bewußtsein als mathematikfremdes Mannigfaltiges	405
e) Kritik der transfiniten Mengenlehre	413
f) Zahlstiftung als Individuation	419
§ 37: Absolutes Chaos; die Vorzeit und die Erschaffung der Welt	426
5. KAPITEL: DIE REINE MODALZEIT UND DIE APPRAESENZDIMENSION	
§ 38: Übergang der modalen Lagezeit zur reinen Modalzeit	435
§ 39: Dasein in der reinen Modalzeit	444
§ 40: Individuation in der reinen Modalzeit	450
§ 41: Die Appraesenzdimension	457
Personenregister	463
Sachregister	469
Anhang I	
Kritische Revision meines Werkes	477
Anhang II	
Bücher von Hermann Schmitz	495

Vorwort zur Neuauflage 2019

Mein Werk *System der Philosophie*, das jetzt in einer Neuauflage des Verlages Karl Alber vorliegt, ging aus einer Zündung durch eine zufällige Lese Frucht 1959 hervor, die mich auf mein Motiv der primitiven Gegenwart brachte und so schnell Gedankenfortschritte zuließ, dass schon 1964 der erste Band und bis 1967 drei weitere Bücher im Verlag Bouvier (Bonn) erscheinen konnten. Dahinter stand mein Missbehagen an der von der Philosophie seit der griechischen Klassik und danach dem Christentum und später der Naturwissenschaft durchgesetzten Weltspaltung, die ich als psychologisch, reduktionistisch und introjektionistisch charakterisiert habe. Im Interesse der menschlichen Selbstbeherrschung wurde die Welt zerlegt in eine Außenwelt und psychische Innenwelten als ein Haus, in dem die Vernunft in der Oberstufe Herrschaft über die unwillkürlichen Regungen auf tieferen Stufen führen sollte. Der Gehalt der Welt, der dieser Autonomie gefährlich werden konnte, wurde aus der Außenwelt zugunsten handfesterer Merkmale in den Innenwelten abgelegt, ohne ihn zum großen Teil zur Kenntnis genommen zu haben. Mich trieb die Sorge, dass wichtige Gehalte der unwillkürlichen Lebenserfahrung bei dieser Gelegenheit übersehen worden sind, so dass die Menschen von dieser ihnen ständig gegenwärtigen Erfahrung gedanklich abgehalten werden. Von diesen Gehalten fielen mir zunächst die Atmosphären des Gefühls und der spürbare Leib als das Organ des menschlichen Betroffenwerdens auf; dieser Leib war durch Verteilung auf Körper und Seele entrückt, teils durch Vergegenständlichung, teils durch Rückzug in die Intimität der Seele. Die ersten fünf Bücher des *Systems* sind daher dem Leib und seinen Weiterungen sowie dem Gefühl gewidmet, wobei aber schon im ersten Band auch andere Motive anklingen. Im Jahr 1967 brachte mich eine weitere Lese Frucht, diesmal aus einem Brief, ganz zufällig auf den Begriff des Sachverhaltes und davon ausgehend auf die Unterscheidung von subjektiven und objektiven Tatsachen sowie auf die Situationen als einen Hauptbegriff meines *Systems*. In dessen weiteren Verlauf fiel das Motiv der Halbdinge, das mich später zur Abwendung der Gefahr einer Verdinglichung der Gefühle führte. Diese Motive und viele weitere logische und ontologische Entdeckungen führten zur relativen Unübersichtlichkeit

und unerwarteten Ausdehnung des Textes in einigen Bänden. Andererseits fielen bei der Ausarbeitung manche Perspektiven weg, wie die anfangs zu eng gesehene Anpassung des Rechts an den Raum, die für den eigenartigen Titel *Der Rechtsraum* verantwortlich ist. Weiter stellten sich viele Aufstellungen im Zuge der Ausarbeitung als noch unreif und verbesserungsbedürftig heraus. Ich habe diesen Mängeln auf verschiedene Weise abzuhelfen versucht: der Unübersichtlichkeit durch die übersichtliche Zusammenfassung in meinem 1990 – 10 Jahre nach endgültiger Erscheinung des *Systems* – erschienenen Buch *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*; den nötigen Verbesserungen durch meine Selbstkritik, die zuerst 1999 in meinem Buch *Der Spielraum der Gegenwart* veröffentlicht wurde. Diese Verbesserungen sind auch in die gegenwärtige Neuauflage übernommen worden. Im Übrigen ist meine gesamte philosophische Weiterarbeit der Vervollständigung und Präzisierung meiner anfänglichen Konzeption, die ihren ersten Ausdruck im *System der Philosophie* gefunden hat, gewidmet. Zur fortschreitenden Präzisierung und logischen Durchsichtigkeit trägt insbesondere die seit 1994 allmählich sich entwickelnde allgemeine Mannigfaltigkeitslehre bei, die 2016 durch eine Zusammenhangslehre ergänzt worden ist.

Im Rückblick erscheint mir das vorliegende Werk als Produkt der Schöpfung eines noch etwas rohen Materials aus einem Steinbruch, der mir gleich nach seiner Entdeckung zugänglich wurde. Manche Mängel, die ich aber ausgeglichen habe, müssen in Kauf genommen werden neben der Frische, die dem Werk aus seiner Entstehung unmittelbar nach der Entdeckung zugewachsen ist. Ein Mitarbeiter hat mir kürzlich gesagt, dass er dieses Werk im Unterricht meinen späteren Büchern vorzöge, weil es noch stärker mit Problemen belastet sei und daher so zu lebendigem Nachdenken Anlass gäbe. Es fehlt ihm die von mir später erreichte Geschlossenheit. Das kann auch ein Vorteil sein.

Hermann Schmitz

*Das Höchste wäre: zu begreifen, daß
alles Faktische schon Theorie ist. ...
Man suche nur nichts hinter den
Phänomenen: sie selbst sind die Lehre.
Goethe*

VORREDE

„Wer von irgend einem philosophischen Problem, welches er genügend erklären wollte, ausginge, müßte von diesem auf ein anderes, in seiner Erklärung vorausgesetztes kommen und von diesem wieder auf ein anderes, bis er das Ganze aller philosophischen Probleme dargelegt hätte: und wäre er umgekehrt von dem letzten auf jenem Wege erreichten Problem ausgegangen; so würde er auch jenen ganzen Weg in umgekehrter Richtung zurückgelegt haben und zuletzt bei jenem vorhin als erstes Ziel angenommenen Problem angelangt sein. Daher, wer irgend ein philosophisches Problem erklären soll, ohne ein System der gesamten Philosophie aufzustellen, notwendig nur ein Fragment gibt, indem er abbrechen muß, lange ehe er den größten Teil dessen, was zur Aufhellung desselben beitragen würde, hat sagen können.“

Mit diesen Worten begründet Schopenhauer¹ das Bedürfnis der Systemform für die Darstellung der Philosophie. Wenn nunmehr eine umfangreiche Untersuchung unter den kühnen und strengen Titel „System der Philosophie“ gestellt wird, möge dies nicht als Zeugnis baren Übermuts gelten, sondern als Ausdruck einer begründeten Einschätzung der Art des Sagens und Aufzeigens, die einem sinnvoll nach rationalen Ergebnissen trachtenden Philosophieren gemäß ist. Was ich unter einem System der Philosophie verstehe, wird in §7 erläutert. Manche Teile der Untersuchung hätten sich auch zu gesonderter Darbietung geeignet, in diesem Band namentlich das vierte Kapitel, das als in sich geschlossene Allgemeine Mannigfaltigkeitslehre betrachtet werden kann. Solche Preisgabe einzelner Glieder des Systems in monographischer Form wäre nach meiner Ansicht aber ein Verfehlen der eigentlich philosophischen Aufgabe gewesen.

Was das große Unternehmen eines Systems der Philosophie gegenwärtig zu rechtfertigen scheint, ist nicht allein theoretisches, spekulati-

¹ Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, hrsg. v. E. Grisebach, Band IV: Neue Paralipomena, 3. Aufl., Leipzig 1931, S. 50.

ves Interesse, sondern hauptsächlich das Bedürfnis nach Überwindung der *Introjektion der Gefühle*, d. h. der Neigung, Gefühle als subjektive, private Seelenzustände der einzelnen Menschen aufzufassen, statt als erregende, ergreifende Mächte, die von sich aus wirken und über die Menschen – nicht bloß über Einzelne, sondern ebenso über Mengen und Gruppen – kommen, ohne der Heimstatt in einem Subjekt zu bedürfen und bloß dessen Ausgeburten, Inhalte oder Eigenschaften zu sein. Die Alten waren dieser Introjektion noch nicht oder weniger als wir verfallen. Ein nach Maximus von Tyrus rekonstruiertes sapphisches Fragment lautet:

Ἔρος δ' ἐτίναξέ μοι
φρένας, ὡς ἄνεμος κατ' ὄρος δρύσιν ἐμπέ(τ)ων.²

„Eros erschütterte mir die Eingeweide, wie Sturm im Gebirge in Eichen stürzt.“

In diesem antiken Sinn ist noch bei Klopstock die Freude, bei Goethe die Selige Sehnsucht als von sich aus wirkende Macht verstanden. Ludwig Klages schreibt:

„Kurz, in der Vorzeit waren die Gefühle, um den von den Griechen bevorzugten Namen zu wählen, *Dämonen* (δαίμονες), mit denen der Mensch sich auseinanderzusetzen hatte als mit den seinem Weltbild innewohnenden Wesen.“³

Dem so verstandenen Daimon antwortet das Pathos: das Gepackt- und Mitgerissenwerden von der erregenden Macht, die Empfängnis des als Daimon wirkenden Gefühls. Dieses Ergriffensein muß nicht erhebend, andächtig oder enthusiastisch sein, sondern kann auch schrecklich, grauenhaft und zerstörerisch geschehen, wie beim Phobos der Alten und beim Gorgonenblick. Wenn Ergriffenheit heute unwillkürlich zunächst als erbauliche Andacht bis zur Rührung des Gemüts verstanden wird und in dem Wort „Pathos“ die etwas peinliche Nuance einer sentimental-deklamatorischen Gebärde mitschwingt, so ist das erst eine Folge der Introjektion, die das Wirken des δαίμων, auf den das πάθος antwortet, verdeckt hat. Darunter hat nicht nur der Sinn einiger wesentlicher Worte gelitten, sondern hauptsächlich die Echtheit von Recht und Religion, deren Vollziehbarkeit und Verständlichkeit durch die Introjektion der Gefühle von der Wurzel her zerfressen wird. Um dieser lei-

² nach Max Treu, Sappho, 2. Aufl., München 1958, S. 50 (Frg. 50 Diehl).

³ Die Sprache als Quell der Seelenkunde, 2. Aufl., Stuttgart 1959, S. 226.

der schon zum fast vollendeten Schaden ausgewachsenen Gefahr zu begegnen, ist es nötig, die Introjektion zu entlarven und dahinter die Gefühle in ihrer Ursprünglichkeit wieder aufzudecken. Diese Aufgabe fällt auch der Philosophie zu.

Die bloße Versicherung der Eigenmacht der Gefühle hat aber kaum Aussicht, sich gegen das Selbstbewußtsein einer sich überlegen dünkenden aufklärerischen Psychologie durchzusetzen, solange ihr wesentlicher Inhalt die negative Beteuerung ist, daß Gefühle keine subjektiven Zustände seien. Es bedarf einer positiven, aus umfassender phänomenologischer Besinnung geschöpften Charakteristik, um der Introjektion einen Riegel vorzuschieben. Dazu soll die Einsicht dienen, daß Gefühle nicht subjektiv, sondern räumlich sind. Die Räumlichkeit der Gefühle widerspricht aber so sehr der heute gewöhnlichen, überwiegend von Mathematik und Naturwissenschaft diktierten Meinung über das Räumliche, daß durch jene Einsicht eine weitreichende Untersuchung des Wesens der Räumlichkeit überhaupt erforderlich wird. Diese Untersuchung erzwingt den Rückgang zur Leiblichkeit, denn Räumlichkeit und Leiblichkeit sind an der Wurzel mit einander verwachsen; gemeinsam werden sie erst im Rückgang auf Gegenwart verständlich.

Das Eingehen auf die Gegenwart und den Leib wird durch die Überwindung der Introjektion der Gefühle auch noch in anderer Weise motiviert. Das Wesen des Menschen muß nämlich neu durchforscht werden, um einen Begriff davon zu gewinnen, wie die Gefühle aus seiner Subjektivität herausgenommen werden können, ohne daß er aufhört, Mensch zu sein und als solcher im Bann der Gefühle zu stehen. Für die herkömmliche Anthropologie mit ihrem dualistischen, psycho-somatischen Ansatz ist es ja ausgeschlossen, den Menschen ohne die Subjektivität der Gefühle, die das Kernstück seines seelischen Lebens bilden, zu denken. Wer den Gefühlen solche Subjektivität bestreitet, ist also verpflichtet, die Anthropologie neu zu begründen. Das gelingt höchstens durch Besinnung auf die zentrale Bedeutung der Leiblichkeit und Gegenwart für den Menschen, auch sofern er Person ist. Der Mensch als eingekörperter Leib mit fünffältig entfalteter Gegenwart, der Gefühlen ausgesetzt ist – fähig, durch sie erschüttert zu werden –, erweist sich als ein Wesen, dem in der europäischen Geschichte eigentlich nur die vorphilosophische Anthropologie Homers, die noch in der angeführten Rede Sapphos von ihren *φρένες* gegenwärtig ist, gerecht wird, während die spätere, namentlich dem Diktat Platons unterworfenen Anthropologie mit allen ihren Folgen revidiert werden muß.

Um nicht bloß die Introjektion der Gefühle, sondern auch deren Triebkräfte bloßzustellen und am Weiterwirken zu hindern, ist ferner

eine Untersuchung des chaotischen Mannigfaltigen und seines Verhältnisses zur vereindeutigenden Feststellung erforderlich. Vielleicht das tiefste Motiv der Introjektion ist nämlich darin zu suchen, daß alles festgestellt und so das Chaotische als Bedrohliches oder Hinderliches – nicht Hantierbares – verdeckt und aus dem Umgang mit Begegnendem ausgeschlossen werden soll: Da sich die Gefühle als erregende Mächte, als abgründige *δαίμονες*, der Feststellung besonders hartnäckig entziehen, werden sie in ein verlässlich festgestelltes Subjekt gleichsam eingesperrt, wie in einen Käfig, in dem sie sicher untergebracht sind, damit die durch ihre Abspaltung zu gefühlloser Objektivität gereinigte „Außenwelt“ wehrlos und schrankenlos dem Zugriff der Feststellung offenliegt. Diese Tendenz kann nur durch ausführlichen und sorgfältigen Nachweis des objektiven Vorkommens von chaotischem Mannigfaltigem als irreführend entlarvt und so vielleicht entkräftet oder mindestens gedämpft werden. Die Untersuchung des chaotischen Mannigfaltigen fügt sich hier in den Rahmen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre.

Ein anderes tiefliegendes Motiv der Introjektion der Gefühle ist die Angst des Menschen vor seiner Vernichtung im Tode. Seit dem Durchbruch des orphischen Erlösungsglaubens im Griechentum wird diese Furcht dadurch bekämpft, daß der Mensch gedanklich in Körper und Seele zerlegt und die Seele als unsterblich ausgegeben wird. Diese schon 432 vor Christus in der Inschrift zu Ehren der Gefallenen der Schlacht von Poteidaia belegt⁴ und dann von Platon mit gewaltig prägender Kraft zum Sieg geführte dualistische Anthropologie führt zur Introjektion der Gefühle: Nachdem der Mensch in Körper und Seele zerlegt ist, muß die Seele, um nicht leer zu bleiben, mit allerlei Inhalten besetzt werden, und dazu werden die Gefühle benützt. Um die Neigung zu deren Introjektion erlöschen zu lassen, genügt also nicht die Widerlegung der dualistischen, psychosomatischen Anthropologie, sondern es bedarf einer Wendung der diese erzeugende Triebkraft: der Angst vor Vernichtung im Tode; dieser Angst soll ein anderer Ausweg gezeigt werden. Das ist Aufgabe der im letzten Band dieser Untersuchung zu entwickelnden Eschatologie.

Über den Plan der Ausführung des hiermit umrissenen Programms unterrichtet § 15.

Dem Verleger, Herrn Herbert Grundmann, danke ich für großzügige und mutige Bereitschaft.

Schmitz

⁴ Nr. 12 bei Werner Peek, Griechische Grabgedichte, Darmstadt 1960, S. 50.

1. Kapitel

BEGRIFF UND METHODE DER PHILOSOPHIE

§ 1: Das Sichfinden in der Umgebung

Jeder Mensch findet sich in einer Umgebung. *Umgebung* eines Menschen soll heißen: das Ganze dessen, was in seinem Sichfinden mitgefunden wird. Dazu gehören z. B. der Horizont im Sinne von Husserl¹, das Milieu im Sinne von Scheler², die Welt im Sinne von Heidegger³. Die Rede von der Umgebung soll hier so verwendet werden, daß jeder Mensch als Angehöriger seiner Umgebung verstanden wird; die Umgebung eines Menschen, außer ihm selbst, soll seine *äußere Umgebung* heißen.

Daß jeder Mensch sich in einer Umgebung finde, scheint eine unbedenkliche und triviale Wahrheit zu sein; aber daß er überhaupt sich findet, ist dennoch schwer zu verstehen. Was heißt: *Ich finde mich*? Was wird da gefunden? Descartes antwortet darauf mit dem *cogito*: Ich finde mich im Denken als denkendes Wesen, so, daß einzig die Gewißheit dieses Sichfindens unmittelbar jedem Zweifel standhält. Auf das Fragwürdige dieses Gedankens hat zuerst Lichtenberg hingewiesen:

„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.“⁴

Diesem Einwand hat sich Fichte angeschlossen:

„Ich kann sonach wohl sagen: *es wird gedacht* — doch: kaum kann ich auch dies sagen — also, vorsichtiger, *es erscheint der Gedanke: daß ich*

¹ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, hrsg. von W. Biemel, Haag 1950, S. 113: „Jeder hypothetische Ansatz des praktischen Lebens und der Erfahrungswissenschaft bezieht sich auf diesen wandelbaren, aber immer mitgesetzten Horizont, durch den die Thesis der Welt ihren wesentlichen Sinn erhält.“ Vgl. auch E. Husserl und L. Landgrebe, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948, 2. Aufl. 1954, §§ 8 und 9.

² Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 4. Aufl., Bern 1954, S. 158—162.

³ Heidegger, *Sein und Zeit*. Erste Hälfte, Halle 1927, § 18.

⁴ Georg Christoph Lichtenbergs vermischte Schriften, Band 1, Göttingen 1853, S. 99.

empfinde, anschau, denke: keinesweges aber: *ich empfinde, schau an, denke*. Nur das erstere ist Faktum; das zweite ist hinzu erdichtet.“⁵

Wie schwer es zu verstehen ist, was Sichfinden sei, wie es stattfindet und stattfinden könne, zeigt sich daran, daß hiernach sogar die scheinbar selbstverständliche Gewißheit *cogito* noch sinnvoll in Frage gestellt werden kann. Ich finde Dinge, Vorgänge und allerlei anderes; aber wodurch wird mir die Überzeugung aufgenötigt und verbürgt, daß *ich* etwas von diesem, was ich finde, bin? Dieses Bedenken trifft erst die Gewißheit des Sichfindens; darüber hinaus wird aber schon dessen bloße Möglichkeit abgestritten von scharfsinnigen Denkern, denen es absurd vorkommt, daß ein Findendes (ein Subjekt) mit einem Gefundenen (einem Objekt) je solle identisch sein können, was doch nötig ist, wenn das Finden ein Sichfinden und nicht Finden eines anderen sein soll. Dieses Bedenken hat sich namentlich Rickert in zugespitzter Weise zu eigen gemacht:

„Ich weiß von mir. . . . Das scheint dem Identitätsprinzip zu widersprechen, und in der Tat, *dasselbe* Ich kann nicht sowohl Subjekt als auch Objekt sein. . . . Wie soll dasselbe wissend sein und gewußt? Damit kann niemand einen Sinn verbinden, den er versteht.“ „Wollen wir das nicht annehmen, so bleibt nur die *eine* Möglichkeit, das gegenwärtige *wissende* Ich . . . für einen anderen *Teil* des gesamten Ich zu halten als das gegenwärtige *gewußte* Ich. . . . Soll das Wort „Selbstbewußtsein“ nicht Identität von Subjekt und Objekt, also einen verkörperten Widerspruch bedeuten, so bleibt nur diese Annahme einer Teilbarkeit des psychischen Subjekts übrig, und dann steht seiner Zerlegung in Subjekt und Objekt grundsätzlich nichts im Wege.“⁶

Einer der angesehensten englischen Philosophen unseres Zeitalters, Gilbert Ryle, scheint auch dieser Meinung zu sein, wenn er schreibt:

„Demnach muß mein Urteil über meine Akte immer vor einem Akt verstummen, nämlich vor sich selbst, und dieser Akt kann bloß das Ziel eines anderen Urteils sein. Selbstbeurteilung, Belustigung über sich selbst und Selbstermahnung sind aus logischen Gründen zu ewiger Vorletztheit verurteilt.“⁷

Seltsam ist es, daß ein so scharfsinniger Mann nicht merkt, wie er sich *ipso facto*, durch das bloße Erdenken und Aufschreiben dieser Äußerung, widerspricht. Während der besonnenen Niederschrift der zitierten Sätze

⁵ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Berlin 1800, S. 172.

⁶ Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 6. Aufl., Tübingen 1928, S. 42 f.

⁷ Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949, S. 195: „So my commentary about my performances must always be silent about one performance, namely itself, and this performance can be target only of another commentary. Self-commentary, self-ridicule and self-admonition are logically condemned to eternal penultimacy.“

gibt Ryle über seine eigenen Akte, und zwar genau über alle diejenigen, die ihrerseits Urteile (commentaries) über seine eigenen Akte (performances) sind, ein Urteil ab. Dieses Urteil ist selbst ein Urteil über seine eigenen Akte. Es kommentiert sich also selbst (zusammen mit allen anderen Urteilen dieser Art), und zwar in der Weise der Behauptung, daß es sich nicht selbst kommentieren könne (weil kein Urteil dies vermöge). Dies ist nicht glaubwürdiger, als wenn jemand sagte: „Ich bin stumm.“ Ebenso liegt natürlich die Absurdität der Behauptung von Rickert am Tage: Seine Leugnung des Selbstbewußtseins im Sinne strenger Identität des Subjekts und Objekts beweist vielmehr, was sie leugnen will, weil sie sich des Wörtchens „ich“ bedient. Wer sinnvoll „ich“ sagt oder wenigstens denkt, meint ein Objekt, das mit ihm, dem Meinenden als dem Subjekt, identisch ist, gleichgültig, was die sonstigen Attribute dieses Objekts sein mögen. Durch dieses Meinen wird die Identität von Subjekt und Objekt tatsächlich schon erzeugt, sogar dann, wenn diese Meinung ganz leer bleibt und mit gar keiner Einsicht in das Sosein dieses Subjekt-Objektes verbunden ist. Wer in Sätzen, die das Wort „ich“ enthalten, das Selbstbewußtsein im strikten Sinn bestreitet, widerlegt sich also entweder selbst oder spricht Sinnloses.

Die Gewißheit des Sichfindens ist durch diese Erwägung nähergerückt, aber nicht erreicht. Zwei Lücken halten sie fern: Die Bedeutung des Wörtchens „ich“ erweist zwar eine Identität von Subjekt und Objekt, aber erst im leeren Sichmeinen, das noch kein Sichfinden ist, weil ganz ungewiß bleibt, was dieses gemeinte Subjekt-Objekt ist. Zweitens bleibt gegen den Erweis der Subjekt-Objekt-Identität aus der Bedeutung des Wörtchens „ich“ noch ein möglicher, wenn auch fernliegender und wenig erfolgversprechender Einwand übrig. Der Erweis beruft sich darauf, daß dieses Wörtchen keine sinnlose Silbe sei, sondern in der Tat die Bedeutung habe, die grammatisch kodifiziert ist: irgend etwas zu meinen, von dem durch dieses Wörtchen bloß festgelegt wird, daß es der Meinende (das Subjekt) ist. Obwohl diese Voraussetzung sicherlich von allen Sprachkennern gebilligt wird, könnte sie trügen. Es gibt nämlich sprachliche Ausdrücke, die eine gewisse Bedeutung zu besitzen scheinen und doch nicht wirklich besitzen. Als Beispiel wähle ich das Substantiv „das Nichts“. Dem Anschein nach bezeichnet es etwas, das nicht etwas ist. Da dies Bezeichnete aber doch jedenfalls etwas ist, besitzt dieser Ausdruck nicht wirklich seine scheinbare Bedeutung. Ebenso könnte es sich mit der Silbe „ich“ verhalten.

Diese Bedenken geben Anlaß, den Zweifel an der Gewißheit und Möglichkeit eines Sichfindens abermals zu erwägen. In der Leugnung eines

seiner selbst bewußten Subjektes stimmt mit der inkonsequenten und von vorn herein unhaltbaren Stellungnahme von Rickert und Ryle die kompromißlose von Avenarius und seinen Gesinnungsgenossen, die den Kern der empiriokritischen Lehre bildet, überein. Rickert und Ryle lassen ein Subjekt des Bewußtseins zu, bestreiten aber dessen Fähigkeit, so sein eigenes Objekt zu werden, daß sich jemals bei irgend einem Bewußtseinsakt Subjekt und Objekt genau decken. Indem sie diesen Gedanken ausdenken, meinen sie jedoch das Subjekt (oder die Subjekte) beliebiger Bewußtseinsakte, also namentlich das Subjekt des Gedankens, den sie gerade denken, wobei es allerdings in der Schwebelage bleiben kann, was dieses Subjekt ist, insbesondere, ob es selbst dieser Gedanke oder davon verschieden ist. Auf diese Weise bringen sie in ihrem Gedanken selbst ein Beispiel dessen bei, was sie durch ihn als unmöglich erklären: nämlich der Identität von Subjekt und Objekt eines Bewußtseinsaktes. Dieses Beispiel ist der angegebene Akt des Meinens. Avenarius bestreitet dagegen nicht nur die Identität eines Subjekts mit einem Objekt des Bewußtseins, sondern jedes Recht zur Annahme eines Subjekts überhaupt. Die Überzeugung, daß jemand denkt, erfährt, sich einer Sache bewußt ist, geht hiernach bloß auf die irreführende Konstruktion der Sprache, die wir zufällig sprechen, zurück und verdient, wie jede uneigentliche Ausdrucksweise, eine Umdeutung und Umformulierung. Avenarius nennt es „eine Konzession an den Sprachgebrauch“,

„wenn gesagt wurde: *ich* finde von dem gewählten Standpunkte aus einen Umgebungsbestandteil vor. . . Das *Ich*-Bezeichnete ist selbst nichts anderes als ein Vorgefundenes, und zwar im selben Sinne 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 Vorgefundenes . . . ; und wenn ich sage: Ich erfahre den Baum, so soll das nur heißen: eine *Erfahrung* besteht aus dem einen reichhaltigeren Elementenkomplex ‚*Ich*‘ und dem andern weniger reichhaltigen Elementenkomplex ‚*Baum*‘.“⁸

Gegenüber diesen Behauptungen von Avenarius ist die Überzeugung „*cogito, sum*“ des Descartes, die einem vermeintlichen radikalen Zweifel als unbezweifelbare Gewißheit entsteigen sollte, offensichtlich hilflos, denn nicht erst das Resultat „*sum*“, sondern schon die Praemisse „*cogito*“ wird angefochten. Im Lichte der Einwendung von Avenarius und der früher zitierten von Fichte⁵, die die Stellungnahme von Avenarius vorwegzunehmen scheint, muß die nach bestandnem Zweifel erste Überzeugung

⁸ Richard Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, 3. Aufl., Leipzig 1912, §§ 143 und 147. Vgl. die Kritik von Schuppe und Erwidern von Avenarius ebenda, S. 170, 172, 175-177.

des Descartes überprüft werden, wenn klar werden soll, ob überhaupt und wie gegebenenfalls diese Überzeugung „*cogito*“ oder „Ich bin mir einer Sache bewußt“ Gewißheit hat. Dieser Gewißheit wäre auch zu entnehmen, ob sie bloß einem leeren Sichmeinen oder einem irgendwie gehaltvollen Sichfinden-als-etwas anhaftet. Das Erste ist die eigentümliche Ansicht von Kant, wonach der Satz „Ich denke“ zwar gewisse Wahrheit hat, sein Subjekt aber eine „an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“ ist, durch die wir irgend etwas denken, „ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen, oder zu wissen“⁹. Nach dieser Ansicht bin ich, sofern ich denke, von mir also genau so weit unterrichtet, wie sich der Widerlegung der Ansichten von Rickert und Ryle, also der Voraussetzung, daß das Wörtchen „ich“ seine normale Bedeutung wirklich besitze, entnehmen läßt. Das ist wenig. Daher soll nun in der Auseinandersetzung mit Avenarius die Frage geprüft werden, ob nicht ein gegenüber dem bloßen Sichmeinen reicheres Sichfinden einwandfrei aufgewiesen werden kann.

Wenn dies gelingt, werden die Ansichten von Rickert, Ryle, Avenarius, Fichte, Lichtenberg endgültig widerlegt sein, und dann wird die von Descartes beanspruchte Überzeugung *cogito* einen neu gefestigten Grund und klareren Sinn als vorher besitzen. Mit einer gesicherten Gewißheit des Sichfindens ist ja auch ein Selbstbewußtsein, also auch eine Identität von Subjekt und Objekt und damit (gegen Avenarius) ein Subjekt nachgewiesen; denn all dieses ist in dem Sichfinden enthalten. Allerdings wäre es aussichtslos, zum Zweck dieses Nachweises bei dem bloß vorstellenden und meinenden Bewußtsein, das vielleicht an erster Stelle durch die Formulierung *cogito* nahegelegt wird, anzusetzen. Bloß die stellungnehmenden Akte des Bewußtseins, in denen wir affektiv beteiligt sind, eröffnen eine Gelegenheit dazu. Ein bloß vorstellendes und theoretisch urteilendes Subjekt könnte niemals zur Gewißheit seines Sichfindens gelangen.

Eine erste Aussicht auf solche Gewißheit öffnet sich durch eine eigentümliche Weise des stellungnehmenden Bewußtseins, nämlich die Simultanscham, die sich auf mich als genau den, der ich im Augenblick bin, richtet, wenn etwa jemand von „seines Nichts durchbohrendem Gefühl“ (Schiller) so getroffen wird, daß er gleichsam in Grund und Boden versinken möchte, wie die Hauptfigur in der Novelle „Der Doppelgänger“ von Dostojewski. Die rückblickende und die sympathetische Scham bleiben dabei außer Betracht. Die so umschriebene Simultanscham ist offenbar ein Sichfinden, das die strikte Identität von Subjekt und Objekt verbürgt. Allein in dieser Identität liegt nämlich der Stachel, das ausgezeichnet Peinigende der

⁹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 346 f., 355, 2. Aufl., S. 404 f.

Simultanscham. Ohne solche Identität wäre sie leichter als in Wirklichkeit zu ertragen, weil der Betroffene dann sich selbst (als Subjekt) aus dem, was von seiner Scham getroffen wird (dem Objekt seiner Scham) zurückziehen könnte. Das gelingt einzig deshalb nicht, weil diese Scham genau und unerbittlich das Subjekt selbst trifft. Das Sichfinden in der Simultanscham ist zugleich viel reicher als das leere Sichmeinen, das schon im Vollzug der normalen Bedeutung des Wörtchens „ich“ enthalten ist. Wer sich so schämt, ist auf sich wie auf eine dichte, aufdringliche Masse gleichsam festgenagelt, wenn sich vielleicht auch nicht beschreiben läßt, worauf er da eigentlich festgenagelt ist.

Dieser Erweis des Sichfindens aus der Simultanscham hat zwar eine durchaus tragfähige Gewißheit, aber nur für den, der sich recht lebhaft hineindenkt. Vielleicht ist es unbillig, dies jedem Denkenden zuzumuten. Der gesuchte Erweis soll daher noch einmal unternommen werden, in einer formalen Allgemeinheit, die solche speziellen Zumutungen vermeidet. Diesem neuen Erweis werden sich auch wichtige, weiterführende Ergebnisse über die Art des Sichfindens entnehmen lassen.

Zu diesem Zweck soll die Betrachtung des sprachlichen Ausdrucks wieder aufgenommen werden. Avenarius mußte, um die Existenz eines Subjekts, eines Selbstbewußtseins, eines Sichfindens bestreiten zu können, den üblichen Gebrauch des Wortes „ich“ für irreführend erklären; eigentlich hätte er ihn sogar, um folgerecht zu sein, als sinnlos und unbegreiflich abtun müssen, weil die Existenz eines Subjekts und Selbstbewußtseins schon bewiesen ist, sobald das Wort „ich“ in seiner gewöhnlichen und naiven Bedeutung sinnvoll verwendet wird. Wer „ich“ sagt, meint sich selbst, vollzieht also das Selbstbewußtsein, mithin die strenge Identität von Subjekt und Objekt, die ohne Subjekt unmöglich wäre. Bloß zur Darstellung dieses Verhaltens wird das Pronomen der ersten Person benötigt, während es in jeder anderen Hinsicht durch ein Pronomen der dritten Person ersetzt werden kann, ohne daß der Kontext eine Einbuße an Sinn erlitte. „Er, sie, es“ meinen irgend eine männliche oder weibliche Person oder Sache, „ich“ darüber hinaus eine solche, die mit dem, der gerade denkt oder spricht, identisch ist. Wir können also den Grundgedanken von Avenarius auch so ausdrücken, daß das Pronomen der ersten Person entbehrlich sei, da alles, was uns begegnet, ebenso gut durch die Pronomina der dritten Person oder durch geeignete Namen oder Kennzeichen angegeben werden könne. So verfährt ja das Kleinkind in der Tat, ehe es die Möglichkeit, „ich“ zu sagen, entdeckt¹⁰. So überträgt sich die Frage nach dem

¹⁰ Vgl. J. A. Gheorgov, Die ersten Anfänge des sprachlichen Ausdrucks für das Selbstbewußtsein bei Kindern, in: Archiv für die gesamte Psychologie 5, 1905, S. 329-

Recht oder Unrecht der Ansicht von Avenarius in die Frage, ob wir diese Entdeckung des Kleinkindes rückgängig machen können, ohne in unserer Fähigkeit zur Bezeichnung von Erlebtem Einbuße zu erleiden.

Diese Frage wird bis zur Gegenwart von ernster Gelehrtenseite bejahend beantwortet. So versucht Hans Thomae, den Sinn von Berichten beliebiger Menschen über ihre eigenen Entscheidungen dadurch zu verdeutlichen, daß er „anstelle der Ich-Form der Berichte die unpersönliche Form wählt, für das „ich“ also die 3. Person einsetzt“¹¹. Wie es demnach scheint, erleidet nach seiner Ansicht ein Satz der Art „Ich tue etwas“, „Ich entscheide mich“ keine Einbuße an Sinn, wenn er in einen der Sätze „Er tut etwas“, „Hans Thomae tut etwas“ umgeformt wird. Nach Ansicht von Erwin Straus ist sogar jeder „objektive Psychologe“, der es ernst mit seiner Überzeugung meint, dazu verpflichtet, das Pronomen der 1. Person aus seinen Berichten zu entfernen¹². Wenn das Wort „ich“ ein bloßes Pronomen sein sollte, wäre ein solches Verfahren in der Tat unbedenklich, und die Auffassung von Thomae wäre dann sogar trivial richtig. Ein Pronomen ist ja dadurch charakterisiert, daß es keine eigene Bedeutung besitzt, sondern nur stellvertretend für einen Namen (pro nomine) steht, der ihm selbstverständlich ohne Einbuße des Kontextes an Sinn substituiert werden kann. Somit spitzt sich die Auseinandersetzung mit dem Versuch, das Vorkommen eines Subjekts und eines Selbstbewußtseins im strengen Sinn zu leugnen, auf die Frage zu: Ist das Wort „ich“ ein bloßes Pronomen, das in einem Satz die Stelle für einen Namen des Sprechers besetzt, oder hat es darüber hinaus eigene Bedeutung?

Mit dieser Formulierung ist das empiriokritische Bedenken gegen Subjekt und Selbstbewußtsein so in die Enge gebracht, daß es in präziser und verlässlicher Weise geprüft werden kann. Ehe dies geschieht, soll das gegenwärtige Beweisprogramm der Übersicht halber zusammengefaßt werden: Das Wort „ich“ wird im gewöhnlichen und naiven Sprechen so verwendet, daß es im Gegensatz zu einem Eigennamen oder einem Pronomen der 3. Person die Identität des dadurch bezeichneten Objekts mit dem bezeichnenden (denkenden oder sprechenden) Subjekt anzeigt. Wenn dies wirklich der Fall ist, so wird dadurch die Identität von Subjekt und Objekt, also das tatsächliche Vorkommen eines Subjektes und eines Selbstbewußtseins, sichergestellt. Wenn es hingegen nicht der Fall ist, müßte sich (wie eben

404. Auf S. 391 erwähnt der Verfasser Kinder, die in einer Übergangsphase von sich bloß bei ihnen wichtigen, aufregenden Vorgängen in der ersten, sonst in der dritten Person sprechen.

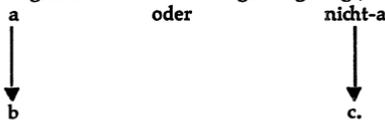
¹¹ Hans Thomae, *Der Mensch in der Entscheidung*, München 1960, S. 54.

¹² Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, 2. Aufl., Berlin 1956, S. 169.

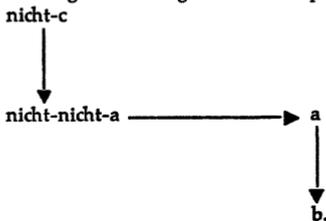
gezeigt wurde) das Wort „ich“ ohne Sinneinbuße des Kontextes, in dem es jeweils vorkommt, durch ein Pronomen der dritten Person oder einen Namen ersetzen lassen. Ob es sich so verhält, soll nun geprüft werden. Wenn diese Prüfung negativ ausfällt, ist also das wirkliche Vorkommen eines Subjekts und eines Selbstbewußtseins erwiesen¹³.

Die angekündigte Prüfung soll an Hand eines Beispiels — unter vielen möglichen — verlaufen, und zwar des Satzes: „Ich bin traurig.“ Dieser Satz soll in eine verarmte Sprache übersetzt werden, die folgendermaßen zustande kommt: Alle Pronomina der ersten Person werden gestrichen und durch die Namen (Eigennamen oder Kennzeichnungen), die sie vertreten, in sprachlich angemessener Weise ersetzt. Mit Rücksicht auf die Möglichkeit sprachfreien Denkens muß ferner beim Verständnis der Sätze der verarmten Sprache auf alle Gedanken verzichtet werden, deren angemessener sprachlicher Ausdruck die verpönten Wendungen enthalten müßte. Im übrigen soll die verarmte Sprache ebenso reich wie die normale sein. Die Frage lautet: Ist diese verarmte Sprache noch ebenso leistungsfähig zur Bezeichnung dessen, was wir erleben, wie die normale? Zur Probe genügt es, einen einzelnen Satz der normalen Sprache zu betrachten, weil nach Annahme der Gegner das Wort „ich“ ja bloßes Pronomen ohne eigene Bedeutung ist, seine Elimination in der angegebenen Weise also nicht einmal den Sinn eines einzelnen Satzes verarmen kann. Wenn diese Annahme

¹³ Die logischen Mittel, die bei diesem Beweis verwendet werden, sind also: der Satz des ausgeschlossenen Dritten und die Schlußform *modus tollens*. Es läßt sich auch eine schematische Beweisfigur angeben, in der drei Sätze a, b und c vorkommen. Satz a lautet: „Das Wort ‚ich‘ bezeichnet tatsächlich Identität des bezeichneten Objekts mit dem bezeichnenden Subjekt.“ Satz b: „Es gibt Selbstbewußtsein.“ Satz c: „Das Wort ‚ich‘ läßt sich überall ohne Sinneinbuße des Kontextes durch ein Pronomen der dritten Person oder einen Namen ersetzen.“ Bisher wurden zwischen diesen Sätzen die logischen Zusammenhänge aufgezeigt, die in folgender Figur dargestellt sind:



Daraus ergibt sich folgender Beweisplan:



als irrig erwiesen ist, wird die Frage entschieden sein. Allerdings müssen dabei alle Möglichkeiten der Umformulierung und Erläuterung, die in der verarmten Sprache den Ausfall der angegebenen Pronomina wettmachen könnten, berücksichtigt werden.

Der Beispielsatz lautet: „Ich bin traurig.“ In der verarmten Sprache heißt es stattdessen etwa: „Hermann Schmitz ist traurig.“ Sagt mir das noch eben so viel? Laut Vorschrift darf ich beim Verständnis dieses Satzes nicht daran denken, daß Hermann Schmitz mit mir identisch ist. Dennoch kann ich den Satz auch unter den Bedingungen des Experiments noch deutlich verstehen, denn Hermann Schmitz als Objekt ist für mich durch mannigfache Kennzeichen eindeutig bestimmt. Aber sagt mir der Satz „Hermann Schmitz ist traurig“ der verarmten Sprache unter der angegebenen Bedingung wirklich noch ebenso viel wie der Satz „Ich bin traurig“ in der natürlichen Sprache? „Ich bin traurig“ — dies meint etwas als solches, das mich angeht, das mir nahegeht, in dem ich befangen bin. Dabei handelt es sich nicht bloß um beiläufige begleitende Gefühle und Haltungen usw., sondern um etwas, das der Satz selbst meint, wenn ich ihn in der natürlichen Sprache ausspreche: um eine wesentliche Nuance seines Sinnes. Diese Nuance fehlt aber im Sinn des Satzes „Hermann Schmitz ist traurig“ der verarmten Sprache, da ich laut Voraussetzung beim Verständnis dieses Satzes die Identifizierung dieses Individuums mit mir unterlassen habe (weil die angemessene sprachliche Formulierung des Gedankens dieser Identifizierung ein Pronomen der ersten Person enthalten würde).

Nun kann versucht werden, diesem Mangel des Sinnes des Satzes „Hermann Schmitz ist traurig“ der verarmten Sprache durch eine geeignete Ergänzung abzuhelpfen, also durch ausdrückliches Nachholen des in ihm vermißten Hinweises auf jenes Engagement bei der Trauer. In der verarmten Sprache entsteht dann ein Satz wie: „Hermann Schmitz ist traurig mit Engagement“ oder „... mit Ichtönung“. Aber sogar dieser ergänzte Satz leistet nicht das Gewünschte. Da ich laut Voraussetzung beim Verständnis dieses Satzes den Hermann Schmitz nicht mit mir identifiziere, liegt im Satzsinne immer noch nicht die gesuchte Nuance, daß diese Trauer mir nahegeht, daß ich in ihr befangen bin. Offenbar hilft dazu auch keine andere Ergänzung; sie könnte bloß dasselbe mit anderen Wendungen umschreiben, aber, so kompliziert diese auch sein mögen, sie kommen doch unter den Bedingungen des Experimentes, wegen der Einschränkung beim Verständnis der Sätze der verarmten Sprache, nie ganz heran an den Sinn der drei schlichten Worte „Ich bin traurig“ der natürlichen Sprache.

Damit ist der angekündigte Beweis zu Ende geführt und die Existenz eines Selbstbewußtseins, also auch eines sich meinenden Subjektes ge-

sichert, wodurch der empiriokritische Einwand hinfällig wird. Es ist sogar noch mehr erreicht. Bis jetzt war die Frage offen, ob Selbstbewußtsein im strengen Sinn der Identität von Subjekt und Objekt nur im leeren Sichmeinen oder auch in einem inhaltlich reicheren Sichfinden vorkomme. Diese Frage ist nun zugunsten der zweiten Möglichkeit entschieden. Wenn das Selbstbewußtsein bloß leeres Sichmeinen wäre, könnte das Wort „ich“, dessen Gebrauch den Vollzug eines solchen Selbstbewußtseins beim Sprecher anzeigt, dadurch keinen Sinn gewinnen, der sich der Umschreibung in der angegebenen verarmten Sprache entzöge. Das Gemeinte des Wortes „ich“ wäre dann etwas ganz Unbestimmtes, so wie es z. B. durch das neutrale Pronomen „es“ der dritten Person angezeigt wird, und das „ich“ der natürlichen Sprache ließe sich in der verarmten ohne Sinnverlust etwa durch „es, das sich meint“ ersetzen. Dies ist hinsichtlich des strengen, reinen Selbstbewußtseins in der Tat die vorhin angeführte Meinung von Kant⁹, der daher auch kein Bedenken hat, das Pronomen der ersten Person durch ein Pronomen der dritten oder durch eine Kennzeichnung zu ersetzen; nennt er doch das Subjekt des Satzes *Ich denke* „dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt“¹⁴. Aus dem vorstehenden Beweis ergibt sich das Irrige dieser Meinung, wenigstens für solche Kontexte, die, wie der Satz „Ich bin traurig“, eine affektive Betroffenheit oder Stellungnahme ausdrücken. Derartige Kontexte bezeugen ein so reiches Sichfinden, daß jeder Versuch, das von dem „ich“ angezeigte Selbstbewußtsein als leeres Sichmeinen eines unbestimmten Subjektes zu deuten, an ihnen scheitert. Dieser Reichtum entsteht nicht etwa dadurch, daß willkürlich etwas Objektives, das nicht im strengen Selbstbewußtsein gefunden wäre, in die Bedeutung des Wortes „ich“ hineingelegt würde, wie wir etwa in die Bedeutung des Wortes „er“ die Einschränkung auf Männer hineinlegen. Wenn es sich so verhielte, müßte der angeblich hineingelegte Überschuß sich in Form von Namen oder Kennzeichnungen wieder herausholen lassen; aber das kann nicht gelingen, wie sich aus dem Nachweis der Unzulänglichkeit der verarmten Sprache ergibt. Bei diesem Überschuß der Bedeutung von „ich“ über die Bedeutung von „Er, der sich denkt“ oder „Hermann Schmitz, der sich denkt“ usw. handelt es sich überhaupt nicht um in Namen explizierbares Material, um Mitbezeichnung geistiger, sozialer, materieller Seiten einer Person u. dgl., sondern dem Sichfinden liegt ein inhaltlicher Reichtum vor, der mit Hilfe eines Pronomens der ersten Person auch angedeutet werden kann, ohne daß es je gelingen könnte, zu benennen und dadurch sprachlich zu explizieren, worum es sich dabei handelt. Wir wissen und

¹⁴ Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., 346, 2. Aufl., 404.

finden in strengem, reinem Selbstbewußtsein also mehr von uns, als Kant zugeben will, aber wir können es nicht sagen, und gerade dieser Umstand, daß wir es nicht sagen können, ermöglicht die Gewißheit, daß es wirklich mehr ist.

Diese Unsagbarkeit ist sehr seltsam, zumal sie nicht von sprachlichen Zufällen abhängt: Wie sehr wir auch unsere Ausdrucksmittel bereichern und geschmeidiger machen mögen, werden wir doch dem Mangel nicht abhelfen können, wie sich vorhin aus dem Versuch mit der verarmten Sprache ergeben hat. Dieser Mangel ist also nicht im Sprachlichen, sondern in der Natur der Sache begründet. Dem eigentlichen Gegenstand unseres Selbstbewußtseins fehlt eine gewisse Sagbarkeit, d. h. die Eignung, durch eine erläuternde Folge benennender Ausdrücke, die als selbst benennende kein Pronomen sein dürfen, beschrieben zu werden. Dies meint nicht, daß jeder Versuch, ihn zu kennzeichnen, unzulässig wäre, wohl aber, daß ein solcher Versuch hinter dem Gemeinten und Erfahrenen, das durch ein Pronomen der ersten Person angedeutet werden kann, in eigentümlicher Weise zurückbleibt. Sicherlich ist es korrekt, wenn in einer Rede das Wörtchen *ich* durch die Kennzeichnung *derjenige, welcher gerade „ich“ sagt* ersetzt wird, aber dennoch geht dabei eine wichtige Nuance des Sinnes verloren; denn der umgebildete Satz läßt sich in die oben skizzierte verarmte Sprache aufnehmen, die, wie sich gezeigt hat, mit ihren sämtlichen Ausdrucksmitteln unzulänglich bleibt vor dem Sinn solcher Kontexte der natürlichen Sprache, die ein Pronomen der ersten Person enthalten. In diesem Sinn ist der eigentliche Gegenstand des Selbstbewußtseins (das Subjekt—Objekt des strengen, reinen Selbstbewußtseins) keiner Kennzeichnung ganz zugänglich oder, wie ich dafür kurz sage, *unsagbar*.

Wenn es gelingt, eine zureichende Bedingung für die Sagbarkeit (im eben bestimmten Sinn) eines Gegenstandes anzugeben, darf also geschlossen werden, daß der eigentliche Gegenstand unseres Selbstbewußtseins diese Bedingung nicht erfüllt. Eine solche zureichende Bedingung der Sagbarkeit eines Gegenstandes besteht darin, daß er vollständig ist. Einen Gegenstand nenne ich *vollständig*, wenn er für sich allein ein wohlbestimmtes Sosein hat. In diesem Fall muß es wenigstens prinzipiell möglich sein, durch geeignete Verwendung, eventuell Bereicherung, der sprachlichen Ausdrucksmittel eine Kennzeichnung zu gewinnen, die dieses Sosein angibt und damit sagt, um welchen Gegenstand es sich handelt. Damit ist natürlich keine vollständige Angabe aller seiner Attribute — die sicher unmöglich wäre — gemeint, sondern nur, daß keins von diesen sich prinzipiell einer solchen Angabe entzieht. Anders bei unvollständigen Gegenständen: Da sie für sich allein kein wohlbestimmtes Sosein haben, stößt die sprachliche

Kennzeichnung, wenn sie den Gegenstand für sich allein hervorhebt und beschreibt, auf eine prinzipielle Grenze bei dem Versuch, dieses Sosein anzugeben. So verhält es sich bei dem eigentlichen Gegenstand unseres Selbstbewußtseins: Da jeder vollständige Gegenstand im angegebenen Sinne sagbar ist, dieser aber nicht, ist er nicht vollständig. *Das Subjekt, das wir meinen, wenn wir „ich“ sagen, ist ein unvollständiger Gegenstand, der für sich allein kein wohlbestimmtes Sosein hat.*¹⁵

Diese Einsicht bietet Gelegenheit, die Stellungnahme zum *cogito* des Descartes zu verschärfen. Das Recht dieses *cogito* wurde gegen das empirio-kritische Bedenken durch den Nachweis verteidigt, daß ein Sichfinden, also auch ein seiner selbst bewußtes Subjekt, tatsächlich vorkommt. Es wäre aber abwegig, zu meinen: dieses Subjekt müsse sich auch heraus-schälen und gleichsam unter die Lupe nehmen lassen, so daß sich an ihm ein Bestand wohlbestimmten Soseins, das es für sich allein hätte, abhobe. So verfährt naiv Descartes, wenn er aus dem *cogito* bedenkenlos eine res cogitans, eine Sache mit dem cogitare als wohlbestimmtem Sosein, entnehmen zu können glaubt, ohne zu erwägen, daß der eigentliche Gegenstand des Selbstbewußtseins auch unvollständig sein könnte.

Nur weil wir, die wir fragen und denken, im strengen Sinn unvollständige Gegenstände sind, hat die Frage „Wer bin ich?“ einen Sinn. Sie hätte keinen Sinn, wenn ich mir vollständig unbekannt wäre; wenn ich als vollständiger Gegenstand mir vollständig bekannt wäre, brauchte ich sie gar nicht aufzuwerfen. Wenn ich als vollständiger Gegenstand mir unvollständig bekannt wäre, könnte ich sinnvoll nach anderweitig bekannten oder neu zu erkennenden Tatsachen Ausschau halten, um die Frage zu beantworten; in diesem Sinn sind Fragen dieser Form gewöhnlich gemeint, z. B. die Fragen: Wer war Caesar? Was ist Mathematik? Aber auch dieser Fall liegt hier nicht vor. Vielmehr muß ich die Bekanntschaft mit mir, aus der allein die Antwort zu gewinnen ist, im Fragen schon mitbringen; Tatsachen, die ich hinzulerne, können bloß zeigen, wer Hermann Schmitz ist,

¹⁵ Auf eine Grenze der Definierbarkeit stößt auch die Mathematik bei der Aufgabe, die Elemente gewisser Mengen, die so groß sind, daß sie den Zeichenvorrat jeder Sprache übersteigen, zu kennzeichnen. Dazu gehört z. B. die überabzählbar unendlich große Menge aller reellen Zahlen eines Intervalls der Zahlengeraden, erst recht die Menge der Teilmengen dieser Menge (vgl. z. B. A. Tarski, On definable sets of real numbers, in: A. Tarski, Logic, Semantics, Metamathematics, translated by J. H. Woodger, Oxford 1956, S. 110 ff., bes. S. 119). Die Lage ist insofern anders, als dort die Menge des zu Bezeichnenden, hier aber seine Eigenart (als unvollständiger Gegenstand) dem Kennzeichnen eine Grenze setzt. Wer aber gemäß der Auffassung vom Unendlichen, die von Aristoteles stammt und sich in der modernen Mathematik als die *intuitionistische* wieder Bahn bricht, solche übergroßen Mengen gar nicht als wohlbestimmt gelten läßt, wird in beiden Fällen etwas Verwandtes entdecken können.

aber nicht, daß ich es bin. Deshalb zeigt sich an der Frage *Wer bin ich?*, daß ich mich als unvollständigen Gegenstand kenne, und nicht, daß ich als vollständiger Gegenstand mich unvollständig kenne. Aber freilich gibt es Lebenserfahrungen, die mir gestatten, mit tieferem Selbstverständnis als in anderen Fällen zu fragen: Wer bin ich?

Die Einsicht, daß das eigentliche Subjekt unseres Selbstbewußtseins zwar Objekt, aber ein unvollständiger Gegenstand ist, erlaubt uns auch, das Verhältnis seines Sichfindens zur Umgebung klarer zu verstehen. An dem Gebrauch des Wortes „ich“ in der natürlichen Sprache fällt ein vager Bedeutungshof auf, der es äußerst schwer macht, mit diesem Wort einen klaren, einheitlichen Sinn zu verbinden. Im strengen Sinn bezeichnet es in der natürlichen Sprache, vom Sprechenden oder Meinenden angewendet, diesen selbst, das Subjekt, als ein Objekt. Tatsächlich aber wird dieses Wort oft so verwendet, daß auch Gegenstände, die nicht ernstlich als Subjekt eines Meinens und sinnvollen Sprechens verstanden werden, davon mitbezeichnet werden, z. B. die Kleider, wenn jemand sagt: „Ich bin bestaubt“, „ich sehe abgerissen aus“. Man sagt wohl *Ich berühre die Wand*, wenn ein Stock, mit dem man tastet, sie berührt. Wo das eigentliche Subjekt im Hof der Bedeutung des Wortes „ich“ aufhört, läßt sich schwer und kaum endgültig entscheiden: Soll der eigene Körper dazu gehören? Der Schmerz, der bald mich überflutet, so daß ich gleichsam in ihm aufgehe, bald in stoischer Haltung als etwas Fremdes ertragen wird? Die soziale Rolle, mit der ich mich identifiziere?¹⁶ Um vom vagen Hof der Bedeutung des Wortes „ich“ nicht ins Uferlose geführt zu werden, war es im Vorigen nötig, vom *eigentlichen* Gegenstand des *strengen, reinen* Selbstbewußtseins zu sprechen. Jetzt wird es aber deutlich, daß dieser vage Hof mehr als ein lästiger Zufall ist und die vielfach unternommenen Versuche, ihn durch sorgfältige Scheidung aller Bedeutungsnuancen zu erhellen, aus einem tiefliegenden Grund nur unzulänglichen Erfolg haben können: *Der eigentliche Gegenstand des Selbstbewußtseins, den das Wort „ich“ im strengen Sinne meint, läßt sich nicht ganz rein heraus Schälen, weil er unvollständig ist.* Er verhält sich wie ein Vampir, indem er Objektives, das nicht mehr Subjekt des Selbstbewußtseins im strengen Sinne ist, ansaugt und der Vereinigung mit diesem seinen unverkennbaren Stempel aufdrückt, so daß wir in dem Verband alles dessen, was wir mit *ich* meinen, den Anteil des eigentlichen Subjektes deutlich spüren und seiner gewiß werden; sobald wir aber versuchen, dieses eigentliche Subjekt rein für sich herauszuschälen, zerrinnt es

¹⁶ Material für die Vieldeutigkeit, mit der das Wort „ich“ verwendet wird, sammeln z. B.: Theodor Lipps, *Das Selbstbewußtsein, Empfindung und Gefühl*, Wiesbaden 1901; William James, *Psychologie*, deutsch von Marie Dürr, Leipzig 1909, Kapitel 12.

uns, da es für sich allein gar kein wohlbestimmtes Sosein hat. In dem vagen Bedeutungshof des Wortes „ich“ spiegelt sich also das unvermeidliche Verdämmern der Konturen des eigentlichen Gegenstandes unseres Selbstbewußtseins: Es ist prinzipiell unmöglich, das Sichfinden gegen das Finden der äußeren Umgebung scharf abzugrenzen. Wer sich findet, findet notwendig mehr als sich. Damit wird der tiefere Sinn des Satzes verständlich, mit dem diese Untersuchung begonnen hat: Jeder Mensch findet sich in einer Umgebung.

§ 2: Der Begriff der Philosophie

Das Sichfinden gibt dem Menschen eine Aufgabe, die er im Sichfinden nicht rein lösen kann. Er findet sich als unvollständigen Gegenstand, der sich nicht herauschälen läßt, ohne zu entgleiten. Sobald er sich als etwas Bestimmtes findet, ist in dieses Gefundene hinein immer auch die äußere Umgebung verschlungen und verflochten, so daß, wer sich so findet, nicht umhin kann (auch wenn er es sich selbst nicht eingesteht), zu fragen: Bin ich das wirklich? So versetzt das Sichfinden den Menschen, der einmal auf sich aufmerksam geworden ist, in Unruhe, weil das Gefundene dieses Findens immer zweideutig ist und er, indem er sich sucht, sich daher nicht damit begnügen kann. Das bezeugt ein alter Spruch:

Ich komme, und weiß nicht, woher?

Ich bin, und weiß nicht, wer?

Ich fahre, und weiß nicht, wohin?

Mich wundert, daß ich so fröhlich bin.

Die Selbstbesinnung findet sich in eine Umgebung verwickelt, an der sie doch auch abgeleitet. Zwar sagt Goethe einmal: „Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weiß gleich, was an dir ist“¹⁷. Aber auch wer die Pflichten, die ihm in seinem Sichfinden in seiner Umgebung offenbar werden, ganz hervorragend erfüllt, kann durch Selbstbesinnung, wenn sie sich übermächtig aufdrängt, so beirrt werden, daß er diese Pflichten gar nicht mehr versteht. Das ist Tolstoi widerfahren:

„Mitten in meinen Gedanken an die Wirtschaft, die mich um diese Zeit sehr beschäftigten, schoß mir plötzlich die Frage durch den Kopf: „Schön, du wirst sechstausend Morgen besitzen in der Provinz Ssamara und dreihundert Pferde, und was weiter? . . .“ Und ich stand regungslos da und wußte nicht, was ich weiter denken sollte. Oder wenn ich darüber nachdachte, wie ich die Kinder erziehe, sagte ich mir: „Wozu?“ Oder wenn ich

¹⁷ Goethe, *Maximen und Reflexionen*, hrsg. von Max Hecker, Weimar 1907, Nr. 442.