

Hermann Schmitz
System der Philosophie
Band III/2

VERLAG KARL ALBER



Das Buch enthält eine umfassende und begrifflich streng durchgebildete Phänomenologie des Gefühlslebens unter völlig neuem Gesichtspunkt. Gefühle werden nämlich nicht mehr als Bestandteile der Innenwelten erlebender Subjekte mißverstanden, sondern als ausgebreitete Atmosphären und ergreifende Mächte erkannt. Das Studium der räumlichen Eigenschaften dieser Atmosphären liefert den Leitfaden einer systematischen Durchforschung und Klassifikation der Gefühle. Diesen tritt als subjektive Seite des Gefühlslebens das affektive Betroffensein gegenüber. Um dessen Natur zu bestimmen und den Irrtum der Innenwelthypothese grundsätzlich aufzudecken, wird der Untersuchung des Gefühlslebens das erste Kapitel vorausgeschickt, worin die Wesen des Bewußtseins und der Subjektivität im allgemeinsten Sinn und neu bestimmt werden. Das letzte Kapitel behandelt im Hinblick auf die Geschichte der Erfahrung des Gefühls als Macht das Gefühlsleben und Gefühlsverständnis im archaischen und klassischen Griechentum sowie im frühen Christentum.

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

Dritter Band: Der Raum
Zweiter Teil

Der Gefühlsraum

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die Erstausgabe erschien 1969 im Bouvier Verlag, Bonn.



Neuausgabe

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

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49085-3

INHALT

Vorrede	XI
1. KAPITEL: Bewußtsein und Subjektivität	1
§ 141: Die Frage nach dem Wesen des Bewußtseins	1
a) Einführung des Problems	1
α) Die grundlegenden Unterscheidungen	1
β) Die Introjektion	6
b) Zur Geschichte der Introjektion	9
c) Stellungnahmen zur Frage nach dem Wesen des Bewußtseins	20
α) Definitionsversuche	20
β) Vermeintliche Nachweise der Undefinierbarkeit	25
§ 142: Nachweis des Bewußtseins im subjektiven Sinn	27
a) Die Aufgabe	27
b) Die empiriokritische Leugnung	29
c) Ansatz des Nachweises	32
d) Linguistische Präzisierungen	35
α) Ichbezogene und strikt ichbezogene Ausdrücke	35
β) Ein Kriterium der Identität von Sachverhalten	40
e) Beweis, daß Bewußtsein im subjektiven Sinne vorkommt	47
§ 143: Die Subjektivität des affektiven Betroffenseins	51
a) Die Aufgabe	51
b) Schranken der Beschreibbarkeit des affektiven Betroffenseins	53
c) Aufweis der Subjektivität am affektiven Betroffensein	58
§ 144: Das Selbstbewußtsein	61

§ 145: Die Subjektivität des menschlichen Soseins	66
a) Der Begriff des Soseins	66
b) Die Subjektivität des Soseins affektiv Betroffener	67
c) Geschichtliche Antizipationen	70
α) Fichte	70
β) Heidegger und Sartre	74
§ 146: Das Wesen des Bewußtseins	77
a) Bewußtsein als Selbstbewußtsein	77
b) Widerlegung der Introjektion	83
§ 147: Die menschliche Natur	86
2. KAPITEL: DAS AFFEKTIVE BETROFFENSEIN UND DIE GE- FÜHLE	
	91
§ 148: Affektives Betroffensein und Affekt	91
§ 149: Gefühle als Atmosphären	98
a) Überpersönliche Atmosphären	98
b) Atmosphären persongebundener Gefühle	106
α) Zeugnisse von verschiedenen Gefühlen	106
β) Die Freude	114
γ) Die Trauer	120
δ) Die Wonne	122
c) Religiöse Atmosphären	127
§ 150: Gefühle im Verhältnis zum affektiven Betroffensein . . .	134
a) Gefühle ohne affektives Betroffensein	134
b) Das affektive Betroffensein von Gefühlen	138
α) Die Ergriffenheit	138
β) Resonanzgebundene Gefühle	145
c) Die Beachtbarkeit von Gefühlen	148
§ 151: Gefühle im Verhältnis zu den leiblichen Regungen	150
a) Der Unterschied zwischen Gefühlen und leiblichen Re- gungen	150
b) Die Leiblichkeit des affektiven Betroffenseins von Ge- fühlen	153

c)	Weisen des leiblichen Betroffenseins durch Gefühle . . .	161
d)	Die Theorie von Lange und James	166
§ 152:	Lust und Unlust	169
a)	Lust und Unlust als Gattungen	169
b)	Lust und Unlust als affektives Betroffensein	175
c)	Lust und Unlust bei Gefühlen	180
3. KAPITEL:	DIE RÄUMLICHKEIT DER GEFÜHLE	185
§ 153:	Der Gefühlsraum	185
a)	Räumlichkeit als Grundzug der Gefühle	185
b)	Akustische Modelle des Gefühlsraums	194
α)	Die Musik	194
β)	Die Stille	201
c)	Zur Geschichte des Wissens vom Gefühlsraum	209
α)	Die Weite des Herzens und der Seele	209
β)	Der Gefühlsraum in der Wissenschaft des 20. Jahr- hundert	213
§ 154:	Die Weite der Gefühle (Stimmungen)	219
a)	Das leere Gefühl (Verzweiflung)	219
α)	Leere als atmosphärisches Gefühl	219
β)	Die Bewegtheit des leeren Gefühls	232
γ)	Leeres und dezentriertes Gefühl	237
b)	Das erfüllte Gefühl (Zufriedenheit)	244
α)	Das reine Gefühl des Daseins	244
β)	Die Zufriedenheit	247
γ)	Die Geschlossenheit des erfüllten Gefühls	253
c)	Die reinen Stimmungen und die Weite	256
§ 155:	Die Richtung der Gefühle (Erregungen)	264
a)	Die Erregungen	264
α)	Ziellos gerichtete Gefühle	264
β)	Die Windnatur der Erregungen	268
γ)	Typen der Richtung von Gefühlen	276
b)	Zentripetale und zentrifugale Erregungen	280
α)	Die Bangnis	280

β) Das Grauen	285
1. Das Wesen des Grauens	285
2. Gegenstandsloses Grauen	290
3. Das Gruseln	293
γ) Zentrifugale Erregungen	294
1. Die Euphorie	294
2. Die Sehnsucht	296
δ) Das Ahnungsvolle (Erwartungsgefühl)	300
c) Die Tendenz zur Zentrierung bei Erregungen	304
§ 156: Die Zentrierung der Gefühle (intentionale Gefühle)	306
a) Die Intentionalität der Gefühle	306
α) Intentionalität als Zentrierung	306
β) Verdichtungsbereich und Verankerungspunkt intentionaler Gefühle	314
γ) Die Ausstrahlung intentionaler Gefühle	320
b) Übergänge von den reinen Erregungen zu den intentionalen Gefühlen	324
§ 157: Die Tiefe der Gefühle	330
a) Kritik	330
b) Tiefe als Weite	335
§ 158: Klassifikation der Gefühle	342
a) Die Problematik einer Klassifikation der Gefühle	342
α) Kritische Bedenken	342
β) Scheidung verschiedener Weisen und Themen der Klassifikation	346
b) Klassifikation der Gefühle vermöge ihrer Räumlichkeit	349
α) Räumliche Faktoren der Gefühle	349
β) Kombinationen der räumlichen Faktoren der Gefühle	353
§ 159: Die Struktur des Gefühlsraums	358
4. KAPITEL: GEFÜHLE IM LEIBLICHEN RAUM	361
§ 160: Gefühl und Wetter	361
§ 161: Gefühle begehrender Objekte	367
a) Objektive Gefühle	367
b) Die Wesen	375

§ 162: Der Blick	378
a) Der Blick als leibliche Regung	378
b) Der Blick als abgründige Erregung	383
§ 163: Die Tageszeiten	389
a) Die Nacht	389
b) Morgen, Mittag und Abend	393
§ 164: Die Landschaft	397
5. KAPITEL: ZUR GESCHICHTE DER ERFAHRUNG DES GE- FÜHLALS ALS MACHT	403
§ 165: Gefühle als ergreifende Mächte	403
§ 166: Die Entwicklung des affektiven Betroffenseins im frühen Griechentum	409
a) Die Ilias	409
b) Die Odyssee	413
c) Die Lyrik	418
d) Die Tragiker	424
α) Aischylos	424
β) Sophokles	427
γ) Euripides	430
§ 167: Gefühle der Griechen	435
a) Der unspezifische Charakter griechischer Gefühle	435
b) ἔρως	440
α) Eros als Drangmacht	440
β) Eros und Aphrodite	446
γ) Die Spezialisierung des Eros	449
c) φόβος	451
α) Phobos als vertreibende Macht	451
β) φόβος und δέος	456
d) ὀργή und θυμός	460
α) ὀργή	460
β) θυμός	464
e) φθόνος	468
f) πόθος	471

§ 168: Das Verständnis des Gefühls in der griechischen Philosophie	474
a) Vor der Introjektion	474
α) Empedokles	474
β) Diogenes von Apollonia	476
b) Gefühl als Lust und Unlust	479
α) Das Gefühl im Zeichen der Introjektion	479
1. Heraklit: ἥθος ἀνθρώπου δαίμων	479
2. Die Lust (ἡδονή)	482
β) ἡδονή als ergreifende Macht	485
γ) Die Auffassung des Gefühls bei Platon	489
δ) Aristoteles	491
1. Lust und Unlust	491
2. Die πάθη im Verhältnis zu Lust und Unlust	495
ε) Epikur	498
c) Die Stoa	500
d) Zusammenfassung	506
§ 169: Das Gefühl als Macht im Christentum	508
a) Die πάθη als Dämonen	508
b) Gott ist Liebe	515
Personenregister	521
Sachregister	529
Stellenregister	543

VORREDE

„Die Frage, was ein Gefühl sei, vor 80 Jahren von W. James gestellt, ist bis heute aktuell und unbeantwortet. Es fehlt nicht nur eine adaequate Gefühlstheorie, die in der Lage wäre, die vielschichtigen Aspekte emotionaler Phänomene zu interpretieren ...; auch das Phänomen selbst ist fragwürdig geworden. Das zeigt sich nirgends deutlicher als bei einer kritischen Durchsicht internationaler Fachbibliographien.

Sieht man von Arbeiten ab, die im engeren Sinn der Neuropsychologie und der Aktivationsforschung entspringen, so kann der Stand der Forschung, so weit die letzten zehn Jahre damit gemeint sind, mit einer gewissen Ungerechtigkeit gegenüber einzelnen, teilweise brillanten Arbeiten, kurz als „Fehlanzeige“ deklariert werden.“

Mit diesen Sätzen beginnt Otto Ewert die kürzlich erschienene Darstellung des Gefühls im *Handbuch der Psychologie*¹. Wenn ich angesichts dieser Lage zu hoffen wage, daß dem vorliegenden Buch ein „qualitativer Sprung“² auf dem Wege der Erforschung des Gefühlslebens gelingt, mag dieses Zutrauen vermessen oder anmaßlich wirken; es ruht aber auf zwei gewichtigen Stützen.

Die erste Stütze meiner Zuversicht ist mein Vertrauen zur phänomenologischen Methode in dem Sinn, der in § 115 (und § 14) dieses Werkes dargelegt ist. Vor der früheren philosophischen Behandlung des Gefühls könnte dieses Verfahren den doppelten Vorzug haben, daß einerseits beständig neu Rücksicht auf möglichst breit gestreute Quellen der Erfahrung genommen wird, die allein das Behaupten theoretisch legitimieren³, und andererseits die begrifflich verwendeten Ausdrücke mit Sorgfalt so eingeführt werden, daß der Normalsinnige einsam und im Gespräch jederzeit fähig sein soll, das Gemeinte zu identifizieren und zu fixieren. Das geschieht in der Weise, daß zunächst relativ triviale, durchschnittlich jedermann jederzeit im frischen Erleben oder in der Erinnerung zugängliche Erfahrungen in freier Beschreibung abgegrenzt und terminologisch

¹ Otto Ewert, *Gefühle und Stimmungen*, in: *Handbuch der Psychologie*, Band 2, Göttingen 1965, S. 229—271.

² Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Vorrede), 5. Aufl. der Philosophischen Bibliothek, Leipzig 1949, S. 15.

³ Vgl. dazu die Vorrede zum 1967 unter dem Titel „Der leibliche Raum“ erschienenen ersten Teil dieses Bandes!

fixiert werden, worauf durch Kombination der so standardisierten Beschreibungsmittel eine begriffliche Rekonstruktion minder bequem zugänglicher Tatbestände versucht wird. Zu diesen gehören, wie das erste Kapitel am Beispiel des Bewußtseins zeigt, allerdings auch solche, die beständig zu Tage treten und gerade darum nur mit größter Mühe eigens abgehoben werden können. Wenn solches Bemühen Erfolg hat, ist wenigstens *ein* Ziel erreicht: Mag das, was ich behaupte, wahr oder falsch sein, so kann sich der Leser doch wenigstens davon überzeugen, daß es die Gegenstände, von denen ich handle, wirklich gibt; dafür sorgt die Zurückführung der Beschreibungsmittel auf relativ triviale Erfahrungen in stets erneuerter Selbstkontrolle beim Behaupten. Für die klassischen philosophischen Darstellungen, auch auf dem Gebiet des Gefühlslebens, kann solche Bürgschaft vielleicht nicht immer geleistet werden.

Auf der anderen Seite scheint mir meine Phänomenologie auch erhebliche Vorteile gegenüber der Beschränkung auf die sonst üblichen empirisch-positiven wissenschaftlichen Verfahren bei der Erforschung des Gefühlslebens zu bieten. Zunächst ist sie besser fähig, den vielfältigen Nuancenreichtum der unbefangenen Erfahrung von allen Seiten aufzunehmen und zu verarbeiten, als die sonstige positiv-wissenschaftliche Betrachtung, die im Interesse handlicher Methoden oft genötigt ist, den Hinblick auf die Phänomene schmal zu schienen. In der modernen Entwicklung des psychologischen Experiments zeigt sich diese Verengung namentlich an der zunehmenden Bevorzugung gebundener Wortwahl der Versuchspersonen zu Gunsten der Möglichkeit statistisch-mathematischer Auswertung. Außerdem sind in die Methoden positiver Wissenschaften gewöhnlich schon Hypothesen investiert, die sich mit Hilfe dieser Methoden nur noch schwer von den zu Grunde liegenden Phänomenen abschälen lassen; dagegen weist die in § 115 beschriebene phänomenologische Reduktion einen — freilich unabschließbaren — Weg zur Aussonderung dieser Tatsachen, die die letzte Instanz für das Urteil über theoretisches Recht oder Unrecht irgend welcher nicht trivialer Behauptungen bilden.

Mit diesen Bemerkungen will ich die großen Verdienste der positiv-wissenschaftlichen Erforschung des Gefühlslebens, namentlich von psychologischer Seite, nicht im Geringsten schmälern. Im Gegenteil, meine eigene Arbeit zehrt beständig davon. Sie begnügt sich nirgends mit bloßer einsamer „Innenschau“. Allerdings schöpft sie beständig aus der Selbstbeobachtung, die von manchen Schulen der Erkenntnistheorie wegen ihrer großen Täuschungsquellen abgelehnt wird. Diese ungünstige Stellungnahme beruht zum großen Teil darauf, daß nur wenige einseitige

Typen von Selbstbeobachtung zur Kenntnis genommen werden, z. B. die bei einsamer Selbstbesinnung und beim psychologischen Experiment. Man macht sich nicht klar, daß es auch Zeugnisse der Selbstbeobachtung von ganz anderer, z. T. viel spontaner und minder künstlicher Art gibt, z. B. Klagen des Patienten gegenüber dem Arzt, Tagebücher von Jugendlichen und von Erwachsenen, Selbstbiographien, religiöse Bekenntnisse, lyrische Gedichte. Jede Weise der Selbstbeobachtung bringt ihre eigentümlichen Täuschungsquellen mit sich und hat dafür auch Stärken, die den anderen fehlen; sobald Zeugnisse verschiedener Typen von Selbstbeobachtung, möglichst auch noch solche aus verschiedenen Zeiten, miteinander übereinstimmen, entsteht daher eine Sicherheit des Ergebnisses, die kein einzelner Bericht verbürgen könnte. Die Fehlerquellen heben sich dann mehr oder weniger gegenseitig auf. Daher möge man, wenn im Folgenden Zeugnisse gehäuft werden, keine Marotte und keine Vorliebe für das Übermaß vermuten, sondern den Versuch erkennen, sich solcher Konvergenz zu versichern.

Die Gründe, die mir von Seiten der Methode die Hoffnung eingeben, daß diesem Buch ein wesentlicher Erkenntnisfortschritt gelingen werde, sind damit zusammengestellt. Noch gewichtiger ist die andere Stütze dieser Erwartung. Sie besteht in meinem Grundgedanken, der den prinzipiell verkehrten Ansatz der Behandlung des Gefühls in der Wissenschaft seit dem 5. vordchristlichen Jahrhundert korrigiert. Dieser Fehler im Ansatz, der eine unbefangene und umfassende Würdigung der einschlägigen Phänomene seither verhindert hat, ist die Introjektion der Gefühle, deren Hineindeutung in die als Seele oder Bewußtsein bezeichneten vermeintlichen Innenwelten erlebender Subjekte. Was ich mit dem Wort „Introjektion“ meine, wird in § 141 a β genau angegeben. Die Introjektion der Gefühle trägt wahrscheinlich die größte Schuld daran, daß neben der Macht und Vielfalt, mit der sich die Gefühle im Leben und Erleben der Menschheit entfaltet haben, die bisher gewonnene Einsicht in ihr Wesen und Treiben wie ein kümmerlicher Schatten anmutet. Und doch sind die Gefühle das Wichtigste im Leben, weil erst sie die Wucht und Zartheit, den Glanz und das Trübe in die Welt bringen, von wo her den Menschen überhaupt erst irgend etwas wirklich wichtig ist.

Die Introjektion der Gefühle wird in diesem Buch gründlich und auf breiter Front überwunden; erst dadurch kann die Einsicht den Weg ins Freie des unbefangenen Hinblicks auf die zuvor nur in verzerrter und geschnürter Form zugänglichen Phänomene des Gefühlslebens finden. Damit dieses Ziel erreicht werden könnte, war es unvermeidlich, zunächst das Wesen des Bewußtseins und der Subjektivität von Grund auf neu

zu bestimmen; nur so konnte die Introjektion an der Wurzel getroffen werden. Nur so war es auch möglich, das affektive Betroffensein als die subjektive Seite des Gefühlslebens reinlich herauszuschälen und dem Gefühl selbst gegenüberzustellen. Gefühle gelten als etwas ausgezeichnet Subjektives, Höchstpersönliches. Worin diese geahnte Subjektivität aber besteht, konnte mit befriedigender begrifflicher Schärfe bisher noch nicht gesagt werden. Mein Begriff des affektiven Betroffenseins soll diesen Mangel beheben, damit zugleich klar wird, daß und wie das Gefühl nicht in Subjektivität aufgeht. Zu diesem Zweck war es gleichfalls erforderlich, prinzipiell auf diese einzugehen. Deswegen wurde der Behandlung des Gefühls das erste Kapitel über Bewußtsein und Subjektivität vorausgeschickt.

Dieses Buch ist das Kernstück meines *Systems der Philosophie*. Schon in der Vorrede zum 1. Band habe ich darauf hingewiesen, welche entscheidende Bedeutung ich dem „qualitativen Sprung“ im menschlichen Selbstverständnis beimesse, der darin besteht, die Introjektion der Gefühle durch die Einsicht in deren Räumlichkeit abzulösen. Die Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses im Bereich der europäisch-vorderasiatischen Kultur umfaßt bisher zwei Hauptzeitalter; der Schnitt zwischen ihnen fällt in das fünfte und vierte vordchristliche Jahrhundert. Damals riß die erste Aufklärung den Schleier des Mythos von der Welt bis auf einen Rest, der sich der distanzierenden Vergegenständlichung entzog und in die Innenwelt, die Seele, das Bewußtsein abgeschoben wurde; aber diese Innenwelt war selber nur ein neuer Mythos, von dem sich die Folgezeit, einschließlich der sogenannten Aufklärung im achtzehnten nachchristlichen Jahrhundert, nicht mehr lösen konnte. Es bedarf einer neuen Aufklärung, um auch noch den Zauber dieses Mythos zu brechen. Wenn die fälschlich als Seelen- und Bewußtseinsinhalte erdeuteten Mächte von dieser Deutung befreit werden, wie die Winde dem Schlauch des Äolus entweichen, ändert sich das Gesicht der Welt, und das menschliche Selbstverständnis gelangt an eine neue Wende. Die Überwindung der Introjektion der Gefühle und die Einsicht in deren Räumlichkeit markiert die Stelle des Übergangs. Die Untersuchungen in den vorausgegangenen Teilen dieses Werkes laufen darauf hin. Die Räumlichkeit der Gefühle kann nur bestimmt werden, indem auf die Topik der Räumlichkeit zurückgegangen wird, die im 1. Teil dieses Bandes³ dem leiblichen Raum abgewonnen worden ist. Diese Topik wird erst durch die in Band II ausgeführte Analyse der Struktur des leiblichen Befindens möglich. Die Aufdeckung und Durchforschung dieses Gegenstandsgebietes des eigenleiblichen Spürens war auch erforderlich, damit die Leiblichkeit des affektiven Betroffenseins

von Gefühlen angemessen gewürdigt werden kann, und erst damit wird verständlich, was das Fühlen von Gefühlen ist. Alle diese Fäden, die an die Gegenwart als Prinzip der Philosophie (§ 16) angeknüpft sind, laufen jetzt zusammen. Ein Zeichen dafür besteht darin, daß es jetzt schon möglich ist, in kurzer Rede die menschliche Natur zu charakterisieren (§ 147).

Von jetzt an wird dieses *System der Philosophie* übersichtlich.

Was bei dieser Gelegenheit geschieht, müßte vielleicht auf lange Zeit unverständlich bleiben, wenn nicht das geschichtliche Bewußtsein in welcher Reflexion den Übergang begleitete. Um diese Besinnung wenigstens ein Stück weit zu vollbringen, habe ich diesem Buch das 5., historische Kapitel hinzugefügt. Es verfolgt das Verständnis des Gefühlslebens in der entscheidenden Phase, die der Introjektion vorausgeht und ihren Eintritt umfaßt, von Homer bis etwa 300 v. Chr.; der letzte § geht über diese Schranke hinaus. Abgesehen von dem Bedürfnis, den Ansatz und Vorgang der Introjektion der Gefühle gleichsam mit der Lupe zu verfolgen und zugleich das davon verschüttete ursprüngliche Gefühlsverständnis wieder freizulegen, haben mich noch einige andere Absichten zu dieser historischen Ergänzung der systematischen Erörterung bestimmt. Ich möchte an einem Musterbeispiel zeigen, in welcher Gestalt eine Geschichte des Gefühls und Gefühlsverständnisses mit Hilfe der von mir systematisch eingeführten Kategorien meines Erachtens sinnvoll und aussichtsreich ist. Ein Blick auf eine schon vorhandene einschlägige Arbeit wie die von Kluckhohn über die Liebe⁴, die bei großer Belesenheit des Verfassers eigentlich nur zwischen mehr oder weniger sinnlicher oder geistiger Liebe zu differenzieren versteht, läßt deutlich werden, wie sehr es noch darauf ankommt, auf diesem Gebiet Maßstäbe zu setzen. Dabei habe ich einen neuen Typus historischer Längsschnitte im Sinn, die sich zu einer umfassenden Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses zusammenschließen könnten. Das 5. Kapitel dieses Buches soll zu diesem Ziel beitragen, ebenso wie auf anderem, aber verwandtem Gebiet das 7. Kapitel des 1. Teils des 2. Bandes, das der Geschichte der Verdeckung und Entdeckung des Leibes gewidmet ist. Zugleich sollen die dort über das menschliche Selbstverständnis im griechischen Altertum gewonnenen Erkenntnisse durch die Untersuchungen im 5. Kapitel dieses Buches ergänzt und gestützt werden. An beiden Stellen möchte ich der isolierenden, monographischen Tendenz entgegenwirken, die nur einzelne Autoren oder Disziplinen berücksichtigt. Im Besonderen läßt sich die griechische Philo-

⁴ Paul Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, 1921, 3. Aufl. Tübingen 1966.

sophie hinsichtlich ihrer Problemstellungen und ihres Ertrages nicht angemessen würdigen, wenn sie nicht in die Geschichte aller literarischen Äußerungen der Griechen eingebettet wird, wie es diese selbst stets getan haben. Damit die Anschauung des geschichtlichen Ganzen, das von der Entwicklung der menschlichen Selbstbesinnung dem rückschauenden Betrachter dargeboten wird, nicht in einem uferlosen Meer von Einzelheiten hin- und hergetrieben wird, bedarf sie des Halts an systematischen Einsichten und dadurch motivierten Fragestellungen. Eine mögliche Bewältigung solcher Aufgaben sollen die historischen Schlußkapitel vorzeichnen, die ich diesem Buch und dem 1. Teil des 2. Bandes eingefügt habe.

Ein Rezensent des 1. Bandes dieses Werkes hat die Räumlichkeit der Gefühle „ein großartiges Thema“ genannt. Ich hoffe, daß die Ausführung dem Format der Aufgabe im Wesentlichen gerecht wird.

Schmitz

1. Kapitel

BEWUSSTSEIN UND SUBJEKTIVITÄT

§ 141: Die Frage nach dem Wesen des Bewußtseins

a) Einführung des Problems

α) Die grundlegenden Unterscheidungen

Was ist Bewußtsein? Diese Frage steht in dem Verdacht, unvernünftig zu sein, wenn sie danach trachtet, eine definierende Kennzeichnung oder Umschreibung dessen, was die Rede vom Bewußtsein im allgemeinsten Sinn meint, zu gewinnen. So oft wir diese oder irgend eine Frage aufwerfen, sind wir bei Bewußtsein; was wir als Bewußtsein verstehen wollen, ist uns dann also immer schon vertraut, vertrauter vielleicht als alles Angebbare, das wir zu einer definierenden Umschreibung des Bewußtseins heranziehen könnten. Sollte ein solches Unterfangen nicht eher eine von Anfang an vorhandene Klarheit vernebeln als eine Dunkelheit erhellen? An Warnungen fehlt es nicht ¹. Dieser Einwand versteht die Aufgabe einer phänomenologisch aufweisenden Kennzeichnung aber nicht genug. Eine solche soll, um das Gemeinte zu präzisieren und dessen Auffindung anzuleiten, charakteristische Züge zusammenstellen aus scharf umschriebenen Lebenserfahrungen, die im Allgemeinen jedermann, und dem einzelnen Denker annähernd beliebig oft, zugänglich sind, damit er sich an Hand dieser Erfahrungen deutlich vor Augen halten kann, was gemeint ist; die

¹ Henri Bergson z. B. sagt in einem Vortrag: „Mais, qu'est-ce que la conscience? Vous penserez bien que je ne vais pas définir une chose aussi concrète, aussi constamment présente à l'expérience de chacun de nous. Mais sans donner de la conscience une définition qui serait moins claire qu'elle, je puis la caractériser par son trait le plus apparent" pp. (Henri Bergson, Oeuvres, édition du centenaire, 2e éd., Paris 1963, S. 818). Hermann Cohen: „Alle Welt ist darüber allmählich zur Besinnung gekommen, daß wir nicht verstehen, an sich und unmittelbar begreifen können, was Bewußtsein sei." (Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., Berlin 1918, S. 102) Sir William Hamilton: „Consciousness cannot be defined: we may be ourselves fully aware what consciousness is, but we cannot without confusion convey to others a definition of what we ourselves clearly apprehend. The reason is plain: consciousness lies at the root of all knowledge." (Lectures on Metaphysics I 191, nach: Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Band 1, Paris 1926, S. 128)

Kunst phänomenologischer Definition erweist sich an der Leistung, durch passende Kombination solcher Grundzüge auch schwer zugängliche und nicht schon von sich aus deutlich hervortretende Phänomene eindeutig zu umschreiben. Schwer zugänglich ist in diesem Sinn aber nicht nur das Seltene, sondern auch umgekehrt gerade das, was allzu beständig und trivial am Tage liegt; denn dann kann zwar jede beliebige Lebenserfahrung als Beispiel des Gemeinten vorgewiesen werden, aber desto schwieriger ist einzusehen, welcher Zug daran in Frage kommt: Dank der Ubiquität des aufzuweisenden Phänomens schwindet die Gelegenheit, es von anderem abzuheben und so aus dem jeweils vorliegenden Erfahrungsstoff deutlich herauszuschälen. Daher ist die anschaulich und begrifflich genaue Kennzeichnung des immer schon mitgegebenen Bewußtseins im allgemeinsten Sinn sogar eine besonders schwierige und umständliche Aufgabe der Phänomenologie. Das Eingehen auf diese Aufgabe könnte man sich vielleicht ersparen, wenn Anlaß wäre, darauf zu vertrauen, daß die Rede vom Bewußtsein sich wenigstens von vorn herein auf ein verlässliches, wenn auch ungesichtetes Phänomen zu stützen vermöchte und nicht der Gefahr verfiere, als dämmeriges Asyl ungeprüfter Vorurteile von unabsehbarer Tragweite zu dienen. Gerade diese Gefahr ist aber augenscheinlich. Die Alten hatten weder in der griechischen noch in der lateinischen Sprache ein mit unserem „Bewußtsein“ gleichsinniges Wort² und scheinen trotz ange-

² Das lateinische „*conscientia*“ entwickelt sich zwar in den Spuren von griechisch „*συνείδησις*“ allmählich nach dieser Richtung, bezeichnet aber eigentlich und dem Wortlaut nach vielmehr das Mitwissen, das die eigenen Vollzüge überwachend begleitet, strebt daher eher der Bedeutung *Gewissen* zu, während aus unserm Wort „Bewußtsein“ diese Bedeutungskomponente ausgeschieden ist. Dagegen haftet noch dem modernen französischen Wort „*conscience*“ der aus der Wortgeschichte zu erklärende Hinweis auf ein Sich-verhalten zu sich selbst an, und z. B. die Philosophie von J. P. Sartre, die *conscience* als *être pour-soi* versteht, wird nahezu unverständlich, wenn man ohne Rücksicht darauf „*conscience*“ einfach mit „Bewußtsein“ übersetzt. Zur Bedeutungsgeschichte der einschlägigen Worte nenne ich folgende Literatur: Ruth Lindemann, *Der Begriff conscience im französischen Denken*, Jena Leipzig 1938 (auch für die lateinische Antike wichtig); Gertrud Jung *Συνείδησις Conscientia Bewußtsein*, in: *Archiv für die gesamte Psychologie*, Band 89, Leipzig 1933; H. R. Schwyzer, „Bewußt“ und „Unbewußt“ bei Plotin, in: *Les Sources de Plotin*, Fondation Hardt Entretiens tome V, Genève 1960; K. J. Grau, *Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes im 17. und 18. Jahrhundert*, Halle 1916. Für die verzögerte Entwicklung der Vorstellung vom Bewußtsein ist eine Bemerkung über die „*affective psychology of the Renaissance*“, die ich einer Geschichte der Gefühls- und Emotionstheorien entnehme, sehr bezeichnend: „The conception of consciousness, so familiar to ourselves, is not yet developed, the consequence being that to us much of the writing of the time, while in principle in accord with modern physiological tendencies, appears from the psychological point of view confused and unintelligible.“ (Harry M. Gardiner, Ruth C. Metcalf, John G. Beebe-Center: *Feeling and Emotion. A History of Theories*, New York 1937, S. 135)

strengster erkenntnistheoretischer Aufmerksamkeit auch nichts dergleichen vermißt zu haben. Schon diese Beobachtung sollte das Bedenken wecken, ob nicht die Rede vom Bewußtsein, auch und gerade wenn sie uns wie selbstverständlich vom Munde geht, eher eine geistesgeschichtlich bedingte und vergängliche, fragwürdige Deutung vertritt als eine klare Tatsache, auf die man sich ohne mißtrauische, sorgfältige Prüfung ruhig verlassen könnte. In der Tat läßt sich das denkende Sprechen, wenn es sich bei der Rede vom Bewußtsein auf vermeintliche Selbstverständlichkeit beruft, meist ahnungslos auf eine in der Geschichte höchst mächtige, aber auch höchst problematische und fragwürdige Selbstdeutung des Menschen ein, nämlich auf die gleich zu besprechende Introjektion, die diesen mit einer Innenwelt ausstattet, in der sich Gedanken, Gefühle, Empfindungen usw. als vermeintliche „Inhalte des Bewußtseins“ entweder selbstgenügsam abschließen oder doch auf eine umgebende Außenwelt bloß richten sollen. Kein Weg zu dem Ziel, sich von dieser undurchsichtigen Gängelung zu befreien und die Besinnung auf das menschliche — auch das affektive und gefühlshafte — Erleben kritisch und sachgemäß neu zu begründen, führt an der Aufgabe vorbei, durch eine phänomenologisch aufweisende Kennzeichnung oder Definition das Wesen des Bewußtseins eigens in Augenschein zu nehmen³. Wie dringlich diese Aufgabe ist, wird von selbst einleuchten, wenn einige für das Verständnis des Bewußtseins und die Rolle dieses Verständnisses im modernen Denken maßgeblichen Bedeutungsschichten säuberlich auseinandergelegt worden sind. Diesen grundlegenden Unterscheidungen wende ich mich jetzt zu.

Das Wort „Bewußtsein“ kann im objektiven und im subjektiven Sinn verstanden werden. Bewußtsein im objektiven Sinn ist die Eigenschaft eines Objekts, daß es Bewußtsein davon gibt; Bewußtsein im subjektiven Sinn ist die Eigenschaft eines Subjekts, Bewußtsein von etwas zu haben oder zu nehmen, und kann auch geradezu als Bewußthaben bezeichnet werden, während das Wort „Bewußtsein“ streng genommen besser für das Bewußtsein im objektiven Sinne paßt, wie sich schon am Schriftbild abzeichnet, wenn man das Wort mit Bindestrich „Bewußt-sein“ schreibt. Unbestreitbar ist das Vorkommen des Bewußtseins im objektiven Sinn, des Sich-zeigens oder Zu-Bewußtsein-Kommens von etwas; das Vorkommen des Bewußthabens ist dagegen zwar bewährbar und jedermann mindestens im praktischen Leben als selbstverständlich geläufig,

³ Ludwig Klages hat eine Schrift *Vom Wesen des Bewußtseins* (1921, 4. Aufl. München 1955) veröffentlicht, die aber das Thema eigentlich nur im Titel behandelt, während der Inhalt — wie geistreich auch immer — mit spezielleren Materien (z. B. Empfindung, Schauung, Wahrnehmung, Auffassung) befaßt ist.

bedarf aber gleichwohl des Nachweises, da es in einer nicht von vorn herein sinnlosen und unvernünftigen Weise in Zweifel gezogen wird⁴. Zwar scheint auf den ersten Blick schon der Ansatz eines solchen Zweifels einen Widerspruch einzuschließen, nämlich die Annahme, daß etwas zu Bewußtsein kommt, ohne daß es doch jemanden gibt, der Bewußtsein davon hat, dem es zu Bewußtsein kommt. Dieser Widerspruch ist aber nur scheinbar. Das zeigt sich, wenn der alte Vergleich des Bewußtseins mit dem Licht, der z. B. in der Lehre des Aristoteles vom Geist⁵ und neuerdings bei Heidegger⁶ anklingt, herangezogen wird: Wir sagen ohne Widerspruch, daß etwas hell ist oder im Licht steht, ohne daß es jemandem hell ist oder in jemandes Licht steht. Warum soll nicht das Stehen im Lichte des Bewußtseins so impersonal möglich sein, daß wir das Bewußtsein ohne Rücksicht auf ein Subjekt schon durch den Satz „Es ist bewußt“ beschreiben könnten, im selben Sinn, in dem wir sagen „Es ist hell“? In der Tat ist das Vorkommen von Bewußtsein im subjektivem Sinn nicht durch die bloßen Regeln des widerspruchsfreien Denkens aus dem Vorkommen von Bewußtsein im objektiven Sinn abzuleiten, sondern bedarf eines umsichtig sichernden Nachweises, der im folgenden § 142 geführt werden soll, im Rahmen des durch § 1 vorgezeichneten Gedankengangs. Wenn aber auch das Bewußtsein im subjektiven Sinne zugestanden wird, erhebt sich erst die Frage, wie es seiner allgemeinsten Beschaffenheit nach bestimmt werden soll, und nun sind grundsätzliche Entscheidungen von großer Tragweite für das menschliche Selbstverständnis fällig. Das Bewußtsein im objektiven Sinn gilt im Allgemeinen als einfacher, keiner Zergliederung fähiger Tatbestand, so, wie etwa das Gegenwärtigsein: Ebenso, wie jeweils mit *einem* Schlage ein Teil der durch die Zeit erstreckten Welt gegenwärtig wird, ohne daß ihm dadurch ein mehr oder weniger kompliziertes Gefüge von Funktionen oder Inhalten irgend welcher Art anwüchse, so soll auch ein Teil der Welt jeweils irgend einem Subjekt bewußt werden können. Auf ein solches Geschehen paßt die bereits erwähnte Lichtmetaphorik; denn das Licht und die Lichtung — als Hellwerden und als bestehende Helligkeit — ist phänomenal einfach, nicht aus unterscheidbaren Gliedern zusammengesetzt. Dagegen wird das Bewußtsein im subjektiven Sinn merkwürdiger Weise gewöhnlich als ein gegliederter Apparat vorgestellt, der gleichzeitig viele verschiedene Akte, Empfindungen oder Inhalte anderer Art umfassen soll. Zu diesem komplexen Gebilde

⁴ Vgl. z. B. die Bedenken von Lichtenberg und J. G. Fichte, die in Band 1 auf S. 1 f. angeführt worden sind!

⁵ *De anima* III 5, 430a 14–17.

⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, 5. Aufl. Halle 1941, S. 133

paßt nicht mehr die metaphorische Veranschaulichung durch das einfache Licht, sondern ein Bündel sonderbar überkreuzter und miteinander verwobener Lichtstrahlen — falls so etwas vorstellbar sein sollte — müßte als Bild gewählt werden. Der gegliederte Apparat, der jeweils das Bewußtsein eines Subjektes bilden soll, wird dann weiterbestimmt zu einem — vielleicht nur partiellen — mehr oder weniger umfassenden und deutlichen Spiegel der Welt oder Mikrokosmos, besonders nachdrücklich in der Monadenlehre von Leibniz, die in dieser Hinsicht nur eine verschärfte Ausprägung der üblichen Auffassung vom Wesen des Bewußtseins ist. Das geschieht in folgender Weise: Die einzelnen Inhalte des als gegliederter Apparat gedachten Bewußtseins im subjektiven Sinn werden sämtlich oder teilweise den einzelnen Objekten der Welt, soweit diese dem betreffenden Subjekt zu Bewußtsein kommt, als Repräsentanten (in hinlänglich allgemeinem Sinn dieses Wortes) zugeordnet, wobei jedes repräsentierte Objekt von seinem Repräsentanten im Bewußtsein mindestens dann verschieden ist, wenn es nicht selbst einen Bestandteil oder Inhalt des betreffenden Bewußtseins ausmacht. Unter dieser Voraussetzung zerfällt die Welt für jedes Subjekt eines Bewußtseins in eine Innenwelt — nämlich dieses Bewußtsein als gegliederten Apparat mit mindestens teilweise repräsentierenden Gliedern oder Inhalten irgend welcher Art — und den Rest, die sogenannte Außenwelt, die normaler Weise wenigstens zum Teil besetzt ist mit Objekten, die in der Innenwelt jenes Subjekts einen oder mehrere ihnen entsprechende Repräsentanten haben. Diese Auffassung des Bewußtseins im subjektiven Sinn als gegliederter Apparat, der dank einer Korrespondenz zwischen seinen Teilen und den im objektiven Sinn bewußten Gegenständen ganz oder teilweise als Spiegel der Welt oder eines Ausschnitts von ihr fungiert, ist so volkstümlich und scheinbar selbstverständlich, daß sie kaum je als problematische Hypothese durchschaut und einer grundsätzlichen Nachprüfung unterworfen wird. Es ist ein Verdienst von Carl Stumpf, wenigstens einen solchen Versuch unternommen zu haben⁷. Er bezeichnet die einem Subjekt bewußten Objekte, sofern sie in einem nicht näher bestimmten Sinn „unmittelbar“ gegeben sind, als Erscheinungen und die Repräsentanten dieser Erscheinungen unter den Gliedern des Bewußtseinsapparats als psychische Funktionen. Den Nachweis der Verschiedenheit beider Seiten und der paarweisen Korrespondenz zwischen Erscheinungen und Funktionen sucht er im Wesentlichen so zu führen, daß er an dem, was einem Subjekt im objektiven

⁷ Carl Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen, in: Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Berlin 1906

Sinn bewußt ist, Änderungen aufweist und diese Änderungen — z. B. Zerlegung von Komplexen, die vorher in ungegliederter Ganzheit bewußt waren, oder Hervortreten vorher unbemerkt gewesener Verhältnisse — als Änderungen im Bereich der psychischen Funktionen, nicht der diesen korrespondierenden Erscheinungen, deutet. Da diese Deutung sowohl die Verschiedenheit als auch die Korrespondenz von Erscheinungen und Funktionen und damit das, was erst bewiesen werden soll, schon voraussetzt, bewegen sich Stumpfs einschlägige Ausführungen im Kreise. Nicht einmal den Verschiebungen, die sich bei Änderung des Grades oder der Richtung der Aufmerksamkeit ergeben, wird heute noch zugestanden werden dürfen, daß es sich bloß um „Einstellungsänderungen“ von „Funktionen“ des Bewußtseins im subjektiven Sinne handle⁸. Ein weitergehendes Argument scheint mir Stumpf nur an einer Stelle vorzutragen, indem er darauf hinweist, daß beim Denken die Funktion (eben das Denken als Bewußtseinsinhalt) wirklich stattfindet, das gedachte Objekt aber auch unwirklich sein könne und dann von seinem Repräsentanten im Bewußtsein — dem Denkakt — sicherlich verschieden sei⁹. Daß wirklich stattfindendes Denken ein wirkliches Ereignis ist, steht allerdings fest, und ebenso, daß es als solches von seinem Gegenstand, wenn dieser nicht wirklich ist, verschieden ist; aber mit solchen Tautologien ist nichts darüber ausgemacht, ob dieses Denken eine „psychische Funktion“, ein Glied eines Bewußtseins im subjektiven Sinne ist oder nicht vielmehr das Sichereignen eines Gedankens, der — wie man sagt — aufsteigt oder einfällt und ebenso wenig als Funktion in das Bewußtsein eines Subjekts hineingeht, wie z. B. ein Stein, der diesem Subjekt auf den Kopf fällt.

β) Die Introjektion

Das Bewußtsein eines Subjekts wird üblicher Weise aufgefaßt als ein gegliederter Apparat, dessen Glieder den diesem Subjekt bewußten Objekten sämtlich oder teilweise so entsprechen, daß jedes solche Objekt in diesem Apparat mindestens einen ihm korrespondierenden Repräsentanten besitzt, der überdies gleichzeitig mehreren von ihnen korrespondieren kann. Diese Repräsentanten oder Vertreter der bewußten Objekte im Bewußtsein sollen mit den von ihnen vertretenen Objekten höchstens dann, wenn diese selbst Glieder dieses Bewußtseins sind, zusammenfallen dürfen. Als Repräsentanten von dieser Art kommen ebensowohl intentionale

⁸ Vgl. Band III, 1, Anmerkung 455 auf S. 322!

⁹ loco sub 7) citato, S. 31 f.

Akte oder Funktionen in Frage, wie Bilder, Empfindungen, impressions und ideas im Sinne der englischen Philosophie oder irgend etwas anderes; ferner dürfen diese Repräsentanten sowohl Kenntnisaufnahmen als auch affektive oder willentliche Stellungnahmen sein. Das wesentliche Konstruktionsprinzip für die Ausgestaltung des so erdeuteten Bewußtseins im subjektiven Sinn besteht in dem Postulat, daß jedem bewußten Objekt im Bewußtsein des Subjekts, dem es bewußt ist, mindestens ein Vertreter entsprechen soll. So wird z. B. jedem Klang, der sich einem Subjekt als wirklich bewußt aufdrängt, ein Akt oder eine Funktion des Hörens oder eine Gehörsempfindung im Bewußtsein dieses Subjekts zugeordnet, und Entsprechendes soll gelten, wo immer ein optischer oder thermischer Eindruck sich anbietet oder ein Wunschbild vorschwebt oder etwas als schlecht und verabscheuungswürdig oder als falsch oder wahr oder möglich oder notwendig charakterisiert und so dem betreffenden Subjekt bewußt ist, wie auch in allen anderen einschlägigen Fällen. Die auf solche Weise postulierten Vertreter der bewußten Gegenstände im Bewußtsein sind großenteils nicht als Phänomene aufweisbar, sondern können nur mit Hilfe des angegebenen Konstruktionsprinzips erschlossen werden. So habe ich an anderer Stelle ¹⁰ z. B. gezeigt, daß bei schlichter Wahrnehmung keineswegs ein von dem wahrgenommenen Objekt verschiedener Wahrnehmungsakt des Subjekts der Wahrnehmung angetroffen werden kann. Inhalte des Bewußtseins im subjektiven Sinn, die bloß auf Grund der beschriebenen Deutung des Bewußtseins gemäß dem angegebenen Konstruktionsprinzip eingeführt werden, sich aber nicht als Phänomene von selbst aufdrängen, bezeichne ich als *primäre Inhalte des Bewußtseins*. Dahin gehören die meisten Akte, Empfindungen, immanenten Bilder usw., von denen die herkömmliche Bewußtseinstheorie zu erzählen weiß. Sie sind indessen nicht die einzigen Bestandteile, die von der herkömmlichen Auffassung dem Bewußtsein im subjektiven Sinn zugeschrieben werden. Dasselbe Schicksal erleiden nämlich auch Phänomene, die nicht erst im Dienst einer Hypothese — wie der beschriebenen Deutung des Bewußtseins — eingeführt werden, sondern als Phänomene im strengen Sinn von § 115 noch bei jeder Variation beliebiger Annahmen unveränderlich so sich aufdrängen, daß ihr Vorkommen nicht im Ernst abgestritten werden kann ¹¹. Dazu gehören z. B. Gedanken, Gefühle und Entschlüsse. Sie werden von der üblichen Auffassung als Inhalte des Bewußtseins im subjektiven Sinn verstanden, die sich in der Innenwelt des von

¹⁰ in meinem Buch *Subjektivität. Beiträge zur Phänomenologie und Logik*, Bonn 1968, Teile I und II, 1.

¹¹ Vgl. Band III, 1. S. 1!

ihnen betroffenen Subjektes abspielen, obwohl sie in vielen Fällen so gut wie irgend welche Objekte der Außenwelt dem Menschen begegnen und widerfahren; sagt man doch, daß Gedanken ihm einfallen, Gefühle ihn ergreifen und überwältigen, Entschlüsse sich ihm anbieten und aufdrängen. Auch sind Gedanken und Gefühle oft ebenso wie wahrgenommene Dinge vielen Personen zur selben Zeit zugänglich: Derselbe Gedanke fällt Vielen ein; dasselbe Gefühl ergreift die Liebenden, die Gemeinde beim Gebet in der Kirche, erregte Massen bei einem Menschaufmarsch, im Theater usw. Gleichwohl werden diese Phänomene von der üblichen Ansicht den Innenwelten der Subjekte, dem Bewußtsein im subjektiven Sinne, vorbehalten, im Gegensatz zu jenen, die als räumlich erstreckte Dinge oder sonstige Bestandteile der Außenwelt gedeutet werden. Sie würden sich aber ihre Anerkennung als wirklich auch dann noch erzwingen, wenn von der Interpretation des Bewußtseins im subjektiven Sinn als gegliederter Apparat und Innenwelt abgegangen würde. Ich bezeichne sie als *sekundäre Inhalte des Bewußtseins*. Sie unterscheiden sich von den primären also dadurch, daß der Grund für die Annahme ihres Daseins von der angegebenen Interpretation des Bewußtseins im subjektiven Sinn unabhängig ist.

Die Auffassung der sekundären Inhalte des Bewußtseins als Glieder oder Inhalte des Bewußtseins im subjektiven Sinn und damit als Bestandteile der Innenwelt eines Subjektes bezeichne ich als *Introjektion*. Dieser Begriff nimmt — mit polemischer Nuance — eine zentrale Stellung in meinen philosophischen Untersuchungen ein¹². Hier handelt es sich zunächst darum, den Sinn dafür zu wecken, daß die Introjektion eine fragwürdige Hypothese und nicht etwa schlichter Ausspruch evidenter, unwidersprechlich bezeugter Tatsachen ist. Die Introjektion hat in den letzten zweieinhalb Jahrtausenden das menschliche Selbstverständnis sowie die Schicksale von Recht und Religion maßgeblich bestimmt, Hand in Hand mit dem Glauben an eine Seele des Menschen, der nur gleichsam ihre Kehrseite bildet. Ich habe die entscheidenden Stadien der Ausbildung beider Überzeugungen im 7. Kapitel meines Buches *Der Leib* (*System der Philosophie* Band II, 1) sorgfältig in Augenschein genommen und dabei die hintergründigen Motive analysiert, die dieser eigentümlichen und folgenreichen Weise menschlicher Selbst- und Weltdeutung zum Siege verholfen haben. Zum Erben der Seele in der Rolle der von der Introjektion geforderten Innenwelt des Subjektes ist inzwischen das Bewußtsein geworden, seit — namentlich dank der von Kant geübten Kritik — der Glaube an die Existenz von

¹² Vgl. die in den Registern der vorausgegangenen Teile dieses Systems sub verbo verzeichneten Stellen!

Seelen in der wissenschaftlichen und öffentlichen Meinung erschüttert worden ist. Schon Hegel behandelt das Bewußtsein als selbständig handelndes und leidendes Wesen, das eine „dialektische Bewegung“, die „Erfahrung“ heißt, „ausübt“ und dabei gebildet wird¹³; nach Husserl ist das Bewußtsein eine „für sich abgeschlossene Seinssphäre“¹⁴, die das „wahrgenommene Sein“ sich „gegenüber“ hat¹⁵ und mit den Worten der Substanzdefinition von Descartes charakterisiert wird¹⁶. Vor Kant hätte man wohl höchstens von der Seele, nie vom Bewußtsein so gesprochen. Die Introjektion behauptet also ihre Macht über die Erschütterung des Seelenbegriffs hinaus und zwingt nun die Vorstellung vom Bewußtsein in ihren Dienst. Sie prägt dabei dieser Vorstellung jene problematische Deutung auf, die vorhin im Umriß beschrieben wurde und, wie sich dabei ergab, das Bedürfnis nach einer eventuell korrigierenden phänomenologischen Aufklärung der Natur des Bewußtseins im allgemeinsten Sinn dringlich werden läßt. Daher wird es an dieser Stelle zweckmäßig sein, vor den folgenden systematischen Untersuchungen noch einmal, gestützt auf die ausführlichen Darlegungen im 7. Kapitel des 1. Teils des 2. Bandes dieses Werkes, auf die Geschichte der Introjektion einzugehen und die hintergründigen Motive hervorzuheben, die dieser Regel menschlichen Selbstverständnisses ihre gewaltige geschichtliche Macht verschafft haben. Dabei werden sich Kräfte enthüllen, die die herkömmliche Bewußtseinsvorstellung eingeschliffen haben, und Paradoxien, die dieser auf Grund ihrer Herkunft aus solchen Tendenzen bis heute anhaften; ist sie doch nicht nur systematisch, sondern in einer höchst schicksalhaften Weise auch historisch ein Problem.

b) Zur Geschichte der Introjektion

„Ein Tier heranzüchten, das versprechen darf“: das ist nach Nietzsche die Aufgabe, „welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat.“²⁰ Am Ende eines langen und grausamen Prozesses geschichtlicher Bildung der Menschheit soll dieses Ziel erreicht sein: Wir finden dann „das

¹³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 5. Aufl. der Philosophischen Bibliothek, Leipzig 1949, S. 73, 67

¹⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band 1 (Husserliana Band III), Haag 1950, S. 72 (Originalausgabe 1913, S. 59)

¹⁵ I. c., S. 89 (71)

¹⁶ I. c., S. 115 (92)

²⁰ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Zweite Abhandlung, § 1

souveräne Individuum, . . . den Menschen des eigenen, unabhängigen, langen Willens, der versprechen darf“²¹. Im Dienst dieser Bildung steht die Introjektion; sie ist das wichtigste Werkzeug des geschichtsmächtigen Strebens, das Verständnis des Menschen von sich selbst der praktischen Aufgabe personaler Emanzipation unterzuordnen, d. h. der souveränen Erhebung der menschlichen Person über das Konzert der leiblichen und sonstigen Regungen, denen sie ausgesetzt ist, zu der Meisterschaft, die dann u. a. auch eine über ablenkende Wallungen des Augenblicks erhabene Zuverlässigkeit beim Halten von Versprechungen verbürgt. Daß in der Tat hauptsächlich dieses praktische Bedürfnis der Introjektion ihren prägenden Einfluß auf das menschliche Selbstverständnis verschafft und gesichert hat, habe ich an der Ausbildung dieser Deutung der menschlichen Natur im griechischen Altertum zwischen Homer und Platon im 7. Kapitel meines Buches *Der Leib* (Band II, 1 dieses Werkes) sorgfältig nachgewiesen. Ich will dasselbe Ergebnis jetzt aus einem kurzen Seitenblick auf die Geschichte des Selbstgesprächs gewinnen. In der *Ilias* finden wir statt echter Selbstgespräche höchst fremdartige Surrogate, die an mehreren Stellen nach einem übereinstimmenden Schema gebaut sind: Eine Person, die abgesondert etwas überlegen will, spricht zu diesem Zweck nicht sich, sondern ihren autonomen Regungsherd θυμός an und verliert sogar an diesen die Initiative, so daß sie schließlich ihre eigene Ansprache an den θυμός in eine Rede des θυμός selbst umdeutet²³. Am Ziel der Entwicklung des Selbstgesprächs, die von dieser Vorstufe ausgeht, steht Platons Deutung des stillen Denkens, der διάνοια: Sie ist ein ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς²⁴, eine innerhalb der Seele an sie selbst gerichtete Unterredung ohne Stimme. Es ist wichtig, die Tragweite dieser Deutung des einsamen Denkens für das menschliche Selbstverständnis genau zu erwägen. Ich fasse sie in fünf Punkten zusammen: 1. Die zur Seele (ψυχή) emanzipierte Person hat die Initiative der Überlegung²⁵. 2. Sie ist dabei mit sich allein, weil sie sich selbst anspricht, ohne daß ein Regungsherd — wie der homerische θυμός — eine Rolle spielt. 3. Was sie denkt, ist ihrem eigenen Urteil unterworfen, denn im stummen Dialog des

²¹ I. c., § 2

²³ Band II, 1, S. 412–414

²⁴ Sophistes 263e. Wolfgang Schadewaldt ist hiernach nicht ganz im Recht, wenn er sein Buch *Monolog und Selbstgespräch* (Berlin 1926) mit der Behauptung abschließt, „daß erst antikes Menschentum versunken und neues Menschentum entstanden sein mußte, ehe der Monolog als die geheime Zwiesprache der Seele mit sich selbst . . . zu völlig neuer Bedeutsamkeit gelangen konnte“ (S. 262).

²⁵ Das griechische „πρὸς αὐτὴν“ meint sowohl „zu ihr (der Seele) selbst“ als auch „zu sich selbst“, so daß die Seele nicht nur als Adressat, sondern auch als Urheber des stimmlosen Zwiesgesprächs gekennzeichnet ist.

Denkens ist ihr als dem Adressaten ja auch die antwortende Stellungnahme zu diesem Zuspruch anvertraut. 4. Das Selbstgespräch, das das Denken sein soll, spielt sich in einem Bereich ab, der zugleich Sprecher, Angesprochener und Raum des Gespräches ist: in der Seele. Diese ist für Platon zugleich die Person selbst²⁶ und der Raum, in den sich diese aus dem konkret gespürten Leibesinneren, wo sie dem Diktat der leiblichen Regungen ausgesetzt ist, zurückzieht: die Innenwelt. Die Vorstellung von der Seele als einem Raum mit nicht mehr leiblichem Innerem entspringt also dem Bedürfnis der sich emanzipierenden Person, ein Haus zu haben, in dem sie Herr ist. So innig ist dieser Zusammenhang, daß die Innenwelt mit der Person, in deren Interesse sie konstruiert worden ist, geradezu verwechselt wird: Die Seele ist zugleich Bereich und Autor des Selbstgesprächs. Diese Verwechslung führt zu verwirrenden Scheinproblemen, die ich gleich in die neueste Philosophie hinein verfolgen werde. 5. Das gesamte Gedankenleben ist für Platon ein solches Sprechen der Seele in sich zu sich; die Gedanken sind also vollständig introjiziert und dadurch sowohl der Autorschaft als auch dem Urteil der Person unterworfen, dem Einwirken außerpersonaler Mächte (z. B. leiblicher Regungsherde und numinoser Impulsgeber) aber entzogen.

Eben habe ich darauf hingewiesen, welche abenteuerliche Kontamination vorliegt, wenn die Seele sowohl mit der Innenwelt als einer Art von Bühne identifiziert wird, als auch mit dem Schauspieler, der dort spricht, und dem Publikum, zu dem er spricht. Es ist so, wie wenn jemand sagen wollte: Das Zimmer spricht im Zimmer zu dem Zimmer. Diese Kontamination wird erst verständlich, wenn man sich davon überzeugt hat, daß die Bühne eigens geschaffen worden ist, damit der Schauspieler, der dort spricht, selbständiger Urheber seiner Worte — der Gedanken — und zugleich sein eigenes kritisches Publikum sein kann. Die gewaltige, durch die Jahrtausende fortwirkende Macht der von diesem Motiv bestimmten Introjektion ist daran abzulesen, daß noch hervorragende Philosophen unseres Jahrhunderts in diesen verwickelten Bahnen denken, ohne auch nur zu bemerken, daß sie sich dabei falscher, anschaulich unvollziehbarer Bilder bedienen, wie Johannes Volkelt, wenn er schreibt: „Gerade die dunkle Innigkeit, die den Erregungszustand des Gefühls charakterisiert, führt die Gewißheit mit sich, daß ich so tief als nur möglich in mein Ich gleichsam hinabgetaucht bin.“²⁷ Das „gleichsam“ ist hier fehl am Platz: Taucht doch kein Schwimmer in sich selbst hinab, sondern vielmehr in die

²⁶ Band II, 1 S. 470 f., ebenso schon bei Sophokles: ebd. S. 461

²⁷ Johannes Volkelt, Versuch über Fühlen und Wollen, München 1930, S. 28

Flut, die ihn umgibt! Wenigstens bemerkt Volkelt noch, daß ein bloßer Vergleich vorliegt. Auch von dieser Einschränkung befreit und ins Gigantische gesteigert liegt derselbe Denkfehler der Erkenntnistheorie von Nicolai Hartmann zu Grunde, aus dessen einschlägigen Ausführungen ich zur Orientierung das Folgende zitiere:

„Vom Subjekt aus gesehen ist Erkenntnis ein Erfassen des Objekts. Nun kann das Subjekt seine eigene Sphäre nicht bis auf das Objekt erweitern, kann es nicht selbst erfassen und in sich einbeziehen. Es muß vielmehr über seine Sphäre hinaustasten nach ihm, muß aus sich heraustreten und außer sich sein, um es erfassen zu können. . . . Wie kann das Subjekt aus sich heraustreten? Zum Wesen des Bewußtseins gehört es, daß es nie etwas anderes als seine eigenen Inhalte zu fassen bekommt, nie aus seiner Sphäre heraustreten kann. Dieser Grundsatz, den man den „Satz des Bewußtseins“ genannt hat²⁸, . . . steht in offener Antinomie zum Erkenntnisphänomen, sofern dieses von einem Erfassen des Transzendenten spricht. Diese Antinomie ist zu lösen.“²⁹ „Unmittelbar erfaßt das Subjekt nur seinen Bewußtseinsinhalt; sofern dieser aber Repräsentation eines transzendenten Objekts ist, erfaßt es eben dadurch mittelbar auch dieses.“³⁰

Ich will mich nicht dabei aufhalten, daß die Lösung, die Hartmann für sein Problem findet, der Aufgabe kaum angemessen ist; um nämlich den Repräsentanten des transzendenten Objekts als solchen zu erkennen, muß das sogenannte Bewußtsein mit diesem Objekt schon irgendwie vertraut sein, und mit der Voraussetzung dieser Vertrautheit kehrt das vermeintliche Rätsel des Erfassens zurück, so daß nicht einzusehen ist, was der Umweg über einen Repräsentanten helfen soll. Interessanter scheint mir, daß ein Bedenken von der Art des Hartmann'schen überhaupt noch auftaucht. Die Fragestellung macht von Anfang an einen verdächtigen Eindruck. Die Berechtigung der räumlichen Bilder vom Insichsein, Inhalt, Heraustreten, Hinausgreifen pp. wird nicht begründet. Wenn davon die Rede ist, daß das Subjekt oder Bewußtsein aus sich selbst heraustritt, zerbricht das Bild; ein solches Geschehen ist unvorstellbar, wohl gar widerspruchsvoll. Gerade auf diesem Widerspruch beruht aber der Anschein des Problems, der natürlich, da es sich um einen Widerspruch handelt, durch die Einschlebung eines Repräsentanten nicht gemildert werden kann. Die Schuld an diesem Widerspruch trägt die von Platon übernommene Identifizierung zwischen dem Subjekt und der Sphäre oder Innenwelt, worin dieses sich aufhalten und agieren soll, um sie beim Er-

²⁸ Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl., Berlin 1949, S. 61 f.

²⁹ I. c., S. 327

³⁰ I. c., S. 328

fassen „transzendenter“ Objekte zu verlassen; beide Rollen überträgt Platon der Seele, Hartmann dem Bewußtsein. Daran zeigt sich der unter a bemerkte Vorgang in der Geschichte der Introjektion, daß seit Kant das Bewußtsein zum Erben der Seele wird. Als Sphäre hat das Bewußtsein im Sinne von Hartmann Inhalte, die es als in der Sphäre beheimatetes Subjekt „zu fassen bekommt“, während es durch die Aufgabe, über diese Sphäre hinauszugreifen, in Verlegenheit versetzt wird, da es selbst nicht nur Subjekt, sondern auch Sphäre ist und also dann über sich selbst hinausgehen müßte. Die unter a beschriebene fragwürdige Auffassung des Bewußtseins im subjektiven Sinn, die der Introjektion zu Grunde liegt, zeichnet sich bei Hartmann in großer Reinheit ab, kompliziert noch durch eine aporetische Verstrickung, die, wie gezeigt wurde, erst aus der Geschichte der Introjektion verständlich wird.

Im entscheidenden Stadium dieser Geschichte steht Heraklit zwischen Homer und Platon³¹. Die Erstarkung der sich emanzipierenden Person ineins mit der Fähigkeit reflektierender Selbstzuwendung, die später dem Platon die Deutung des Denkens als stummes Selbstgespräch gestattet, verrät sich z. B. an Heraklits Bekenntnis, er habe sich daran gemacht, sich selber zu erforschen³². Heraklit gibt diesen großen geschichtlichen Tendenzen das Stichwort, indem er zum schwierigen Kampf gegen den θυμός, der durch seine Regungen der Seele Abbruch tut, aufruft³³; ich habe gezeigt, wie diese Parole in der philosophischen Selbstbesinnung des 5. vorchristlichen Jahrhunderts weitergegeben wird³⁴. Der θυμός widersetzt sich der Introjektion, da er als autonomer Regungsherd der Person partnerschaftlich oder gar überlegen³⁴ gegenübersteht. Im Interesse personaler Emanzipation vom Diktat der Regungen wird nun die Seele (ψυχή) gegen ihn ausgespielt und zu der von der Introjektion benötigten Innenwelt ausgebildet. Schon Heraklit scheint diesen Weg zu betreten, wenn er die Seele als ausgedehnten Bereich behandelt, dessen Grenzen man, jegliche Straße abstreitend, nicht finden könne³⁵. Ein noch unvollendetes Stadium derselben Entwicklung ist bei Sophokles erreicht, der zwar stellenweise die Seelenvorstellung schon rückhaltlos im Dienst der Introjektion verwendet³⁶, andererseits aber auch einmal³⁷ die Seele eines Menschen diesen ansprechen läßt, also als dessen Partner behandelt,

³¹ Vgl. Band II, 1, S. 454 f.!

³² Diels und Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 8. Aufl., Berlin 1956, Band 1, 22 B 101

³³ I. c., 22 B 85

³⁴ so noch in der *Medea* des Euripides, vgl. Band II, 1, S. 455 f.!

³⁵ loco sub 32) citato, 22 B 45

³⁶ Vgl. Band II, 1. S. 459!

wie es dem θυμός gemäß sein würde. In diesem Fall ist von Introjektion keine Rede; die Seele ist nicht schon Bereich und Adressat dessen, was für uns — nach Platons Vorgang — das Selbstgespräch ist. Erst bei Platon ist die Ausbildung der Seele zur Innenwelt im Sinne der Introjektion vollendet.

Meine gegenwärtige These lautet, daß das praktische Interesse an personaler Emanzipation vom Diktat der Regungen die Introjektion hervorgerufen und die Seelenvorstellung in einem dazu passenden Sinn ausgebildet hat. Diese These gewinnt bedeutend an Gewicht, wenn man sich klar macht, daß die Seelenvorstellung und mit ihr zusammen die Introjektion keineswegs allein die Richtung möglicher Entwicklung des menschlichen Selbstverständnisses im 5. vorchristlichen Jahrhundert vorzeichnete, sondern neben ihr ein völlig anderer Ansatz verfügbar war, ihr an Ergiebigkeit für wissenschaftliche Ausarbeitung und dichterische Darstellung einer Ansicht der menschlichen Natur mindestens ebenbürtig, in rein theoretischer Hinsicht vielleicht sogar überlegen. Um dieses Ansatzes, der meines Wissens bislang noch nicht bemerkt worden ist und ganz ohne Seele und Introjektion auszukommen scheint, habhaft zu werden, ist es notwendig, von einem sehr schwierigen Fragment des Parmenides auszugehen, das ich nun — mit Ausnahme der letzten Zeile, die hier unwichtig ist und allein schon zu dem Zweck, eine Übersetzung zu verteidigen, lange Ausführungen erfordern würde — zitiere und erörtere:

ὥς γὰρ ἑκάστοις ἔχει καρῶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν · τὸ γὰρ αὐτό
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι . . .

„Wie es sich jeweils verhält mit der Mischung der vielfältig herumirrenden Glieder, so ist der Geist den Menschen zur Seite getreten; das Selbe nämlich mit dem, was sie vergegenwärtigt, ist Leiblichkeit den Menschen.“³⁸

Um diese zuerst sehr dunkel wirkenden Sätze verständlich zu machen und damit zugleich das Eigenwillige meiner Übersetzung zu rechtfertigen, muß ich mehrere Fragen anschneiden. Die Glieder (μέλεα), von denen zweimal die Rede ist, vertreten den Leib, d. h. in jener frühen Zeit — so

³⁷ Antigone 227

³⁸ loco sub 32) citato, 28 B 16. In manchen Fragen der Textgestaltung und Übersetzung richte ich mich nach Hermann Fraenkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 2. Aufl., München 1960, S. 174–177. Zu meiner Übersetzung von „φρονέειν“ hat mich der Umstand veranlaßt, daß Gert Plamböck in seiner Dissertation *Erfassen Gegenwärtigen Innesein. Aspekte homerischer Psychologie* (Kiel 1959) das Wort durch „gegenwärtigen“ wiedergibt.

wie später noch beim Apostel Paulus — gern in dieser pluralischen Weise bezeichnet wird. Die merkwürdige Auffassung des menschlichen Leibes als lockerer Gliederhaufen, die darin zum Ausdruck kommt und in der griechischen Frühzeit weit verbreitet ist, habe ich an anderer Stelle erörtert und mit Hilfe meiner Lehre von der Inselstruktur des körperlichen Leibes verständlich zu machen gesucht³⁹. Daß wir dem Parmenides eine solche Ansicht unbefangen unterstellen dürfen, ergibt z. B. ein Blick auf das Werk des etwas jüngeren Pindar. Einen vierfachen Sieg im Ringkampf stellt dieser so dar, daß er sagt, der Sieger habe die Schmach unglücklicher Heimkehr auf vier Knabenglieder abgewälzt, womit natürlich ganze Leiber gemeint sind⁴⁰; in der Tat nennt eine Parallelstelle, in der er einen gleichartigen Fall behandelt, Leiber statt Glieder⁴¹. Warum aber sollen diese Glieder, wie Parmenides will, „vielfach herumirren“? Die Antwort erlaubt ein Vergleich mit einem Fragment des Empedokles, der dem älteren Parmenides zeitlich, örtlich sowie durch inhaltliche Anklänge und Entlehnungen so nahe steht, daß eine Übereinstimmung der Anschauungsweisen beider Denker im Zweifel vermutet werden darf. In diesem Fragment⁴² beschreibt Empedokles das Schicksal der menschlichen Glieder, die auf dem Gipfel des Lebens, zusammengeschart durch die Liebe, einen Körper bilden, bisweilen aber, getrennt von bösen Streitdämonen, am Rand des Lebens herumirren⁴³. Offenbar liegt hier die eben besprochene, für uns fremdartige, aber im archaischen Griechenland selbstverständliche Vorstellung vom menschlichen Leib als locker gefügtem Gliederhaufen vor, und mit Rücksicht darauf vermute ich, daß Parmenides mit der Rede von der Mischung der vielfach herumirrenden Glieder nicht die Mischung von Licht und Nacht in den Gliedern, sondern die lockere Zusammenfügung der Glieder selbst meint. In der dritten Zeile des Parmenides-Fragments ist die Erwähnung der μέλεα sicher ebenso wie in der ersten zu verstehen; es handelt sich um den Haufen, in dem die Glieder zum Leibe gemischt sind. Was ist aber die μελέων φύσις? Sie verhält sich zu den μέλεα vermutlich ebenso, wie nach einer anderen Parmenides-Stelle⁴⁴

³⁹ Band II, 1, S. 443.

⁴⁰ 8. olympische Ode 68, vgl. ferner die von Fraenkel, loco sub 38) citato, genannten Stellen!

⁴¹ 8. pythische Ode 82

⁴² loco sub 32) citato, 31 B 20

⁴³ Dieses Herumirren bezeichnet Empedokles durch dasselbe Verbum (πλάζεσθαι, Z. 5), das auch Parmenides anwendet, indem er von vielfach herumirrenden Gliedern spricht. Diese Beobachtung scheint mir, zusammen mit dem Kontext bei Empedokles, für Parmenides „πολυπλάγκτων“ statt des gleichfalls überlieferten „πολυκάμπτων“ zu sichern.

⁴⁴ loco sub 32) citato, 28 B 10 Z. 1 f.

die ätherische φύσις zu allen Sternbildern im Äther. Diese φύσις scheint die umgreifende Wesenseinheit zu sein, das Element, in das die einzelnen Gebilde, die der Art und dem Bereich nach zusammengehören, eingebettet sind. Mit Rücksicht darauf übersetze ich „μελέων φύσις“ nicht mit dem farblosen Ausdruck „Natur der Glieder“, sondern prägnanter mit „Leiblichkeit“.

Die Auslegung der zitierten Parmenides-Stelle ist nun so weit fortgeschritten, daß die Aussagen der beiden Sätze, die die drei Verszeilen ausmachen, wenigstens umschrieben werden dürfen. Nach dem ersten Satz richtet sich der „Geist“ in der Weise, wie er den Menschen zur Seite steht, nach der Mischung, die ihre vielfach herumirrenden Glieder zum Leibe (oder Licht und Nacht in diesen Gliedern) vereinigt. Nach dem zweiten Satz ist die Leiblichkeit, in der die Glieder geeint sind, das Subjekt, dem etwas gegenwärtig, d. h. gedanklich oder anschaulich praesent ist, und dieses gegenwärtig Vorschwebende ist sogar mit ihr identisch; diese Identität dient zur Begründung dessen, was im ersten Satz gesagt wird. Meine Aufgabe ist es nicht, diese wunderlichen Vorstellungen vollständig zu analysieren; ich will nur zeigen, wie sich darin ein Verständnis der menschlichen Natur ohne Introjektion und Seele vorbereitet. Das erkennende Subjekt ist nach der Angabe des Parmenides wesentlich leiblich, aber in seiner Leiblichkeit nicht autark, sondern angewiesen auf eine hinzutretende Macht, den „Geist“. Die Wiedergabe von „νόος“ mit „Geist“ ist natürlich bloßes Symptom der Verlegenheit; wir könnten auch „Sinn“ oder „Gedanke“ sagen, doch ohne Zuversicht, mit diesen Übersetzungen das zu treffen, was Parmenides meint, der das Wort „νόος“ sparsamer als das zugehörige Verbum verwendet. Deutlicher wird dagegen das Verhältnis dieses Geistes zum leiblichen Subjekt der Erkenntnis: Er tritt oder steht diesem zur Seite; das von Parmenides gewählte Verbum „παριστάναι“ bringt die Bedeutung des Dabei- oder Danebenseins mit sich. Demnach ist dieser Geist kein Organ der Erkenntnis, das dem leiblichen Subjekt ein- oder untergeordnet wäre, sondern eine hinzutretende und selbständig bleibende Macht, deren Hinzutritt freilich jeweils auf die Konstellation des leiblichen Befindens — die Art der Mischung der Glieder — abgestimmt ist. Parmenides scheint das menschliche Erkennen somit als ein Betroffenwerden des leiblichen Befindens von einer sich darauf abstimmenden Macht des Geistes oder Gedankens zu verstehen, wodurch die Leiblichkeit zum Subjekt wird, dem etwas vorschwebt oder als gegenwärtig gegeben ist. Diese Deutung des angeführten Fragments wird von der Art bekräftigt, wie Parmenides konkrete Erkenntnissituationen darstellt. So beschreibt er die wahre Einsicht als den Pfad der Peitho, die der Aletheia (Wahrheit)

folgt ⁴⁵. Peitho, die Überredung, ist sicherlich das numinose Wesen, das nicht nur als Begleiterin Aphrodites ⁴⁶, sondern auch ohne Beziehung zum Liebesleben in der archaischen und klassischen Literatur häufig erwähnt wird ⁴⁷, aber auch Aletheia kann nicht einfach als sachliche Wahrheit gelten, da sie bei Pindar gleichfalls als göttliche Herrin vorkommt ⁴⁸. Bei den schwankenden Durchschnittsmenschen, die nicht von wahrer Einsicht begnadet sind, tritt dagegen an die Stelle der Peitho und Aletheia bestimmend eine andere Macht: die Ratlosigkeit (Amechania), die den herumirrenden *vóos* in ihren Brüsten richtet ⁴⁹. Im Hinblick auf die Rede vom Geist (*vóos*) in den oben angeführten Zeilen aus Fragment 16 könnte es verblüffen, hier den *vóos* in den Brüsten der Durchschnittsmenschen unter dem Regime der Ratlosigkeit anzutreffen; doch ist die Rede vom *vóos* in den Brüsten bei Homer und später (z. B., zur Zeit des Parmenides, bei Theognis) formelhaft ⁵⁰. Wichtiger ist die Beobachtung, daß solche charakteristischen Färbungen der Bewußtseinslage, wie die zwingend überredende Kraft wahrer Einsicht oder die Ratlosigkeit, bei Parmenides nicht als bloße Zustände und Eigenschaften, wie wir sie gewöhnlich verstehen, sondern als selbständig bestimmende, richtunggebende Mächte gelten. Dazu paßt es, daß ihm seine Weisheit von einer Göttin, die ihn am Ziel einer ekstatischen Ausfahrt empfängt, vorgesprochen wird; wenn ich richtig verstehe, deutet er in einer Anspielung sein Verhältnis zu dieser Göttin sogar nach Art des Verhältnisses von Odysseus zu Athene ⁵¹. Dabei dürfte es sich keineswegs bloß um allegorischen Schmuck handeln, sondern um eine anschauliche Konkretisierung der eigentümlichen Auffassung vom Wesen der menschlichen Erkenntnis, die in abstrakter Form im Fragment 16 wenigstens andeutungsweise entwickelt wird.

Bei Parmenides scheint sich also eine ungewöhnliche Deutung der menschlichen Natur anzubahnen, wobei Gedanken und Impulse nicht als

⁴⁵ I. c., 28 B 2 Z. 4

⁴⁶ Z. B. bei Sappho, Fragmente 1 Z. 18 und 28 Z. 29 Diehl, und bei Pindar, 4. pythische Ode 219 und Fragment 122 Snell

⁴⁷ Herodot VIII, 111, 2; Alkman fr. 64 Page (44 Diehl), Aischylos fr. 161 (Nauck), Euripides fr. 170 (Nauck), vgl. Archippos fr. 45 B Edmonds (The Fragments of Attic Comedy I) und Pseudo-Phokylides Gnomon V. 78! In Athen gab es einen Peitho-Kult mit Priesterin, Opfern und Götterbild.

⁴⁸ Fragment 205 Snell

⁴⁹ loco sub 32) citato, 28 B 6 Z. 5 f. Auch bei Herodot steht VIII, 111 der Peitho eine konträre Göttin Amechania gegenüber.

⁵⁰ Vgl. Band II, 1, S. 422!

⁵¹ Die Worte der Göttin 6,2 „τά σ' ἔγω φράξεσθαι ἔνωγα“ sind ein Zitat aus *Odyssee* v 43, wo Odysseus seiner Göttin Bedenken wegen des bevorstehenden Freiermordes zu erwägen gibt.

Vorkommnisse in einer seelischen Innenwelt gelten, sondern als eigenständige Mächte, die dem wesentlich leiblichen Subjekt, abgestimmt auf das jeweilige leibliche Befinden, eingegeben werden. Diese Deutung hat sich gegenüber der anderen, die die Introjektion und die Seele einführt, nicht behaupten können; sie ist aber auch nicht ganz folgenlos geblieben. Empedokles beschreibt in seiner Dichtung über die Reinigungen die mühsame Auseinandersetzung mit der Wahrheit als „ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή“, Andrang der πίστις an die φρήν⁵². Πίστις — weder Glaube noch Treue, sondern eine die verlässliche Überzeugung spendende Kraft — kommt bei Theognis (Vers 1137) als große Göttin vor, und wenn wir die φρήν — was freilich nicht sicher ist — bei Empedokles noch, wie bei Homer, als leiblich verstehen dürfen⁵³, ergibt sich für das Verhältnis des Menschen zur wahren Einsicht eine Auslegung, die dem Ansatz des Parmenides nahe steht. Viel wichtiger ist eine spätere, wenn auch wohl unabsichtliche Wiederaufnahme dieses Ansatzes, nämlich durch Aristoteles. Dieser versteht in der endgültigen, reifen Fassung seiner Anthropologie die Seele als wesentlich leiblich, nämlich als Aussehen des Körpers⁵⁴ und das Was-war-dem-derartigen-Körper-zu-sein⁵⁵. Der Geist — von Aristoteles wie von Parmenides als νόος (νοῦς) bezeichnet — tritt dagegen nicht nur von außen als das einzig Göttliche in den Körper ein⁵⁶, sondern wirkt auch in der Seele als ein an sich (nur nicht für den Menschen) immerwährend-unsterbliches Licht, das, obwohl es in die Seele hineinscheint, doch kein Teil von dieser ist⁵⁷. Aristoteles, der viel archaischer und manchmal vielleicht sogar tiefer als Platon denkt, scheint hier im Begriff, den längst verschollenen Faden der eleatischen Anthropologie neu anzuspinnen; dabei kann er aber nicht folgerichtig verfahren, weil die unwiderstehlich durchschlagende Wucht der anthropologischen Konzeption Platons ihn zwingt, seine Idee vom Menschen der Seelenvorstellung und der Introjektion, die mit jener Idee im Grunde wohl unverträglich sind, anzupassen.

Wenn meine Ermittlungen stichhaltig sind, wurden dem griechischen Denken im fünften vorchristlichen Jahrhundert zwei grundverschiedene Ansätze eines möglichen Verständnisses des Menschen von sich angeboten.

⁵² loco sub 32) citato, 31 B 114 Z. 3

⁵³ Für Homer vgl. § 79b in Band II, 1!

⁵⁴ εἶδος σώματος, 412a 20, vgl. § 83c in Band II, 1!

⁵⁵ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι 412b 11, 1035b 16

⁵⁶ 736b 28

⁵⁷ 430a 10—25. Die richtige Auslegung dieses umstrittensten Stückes der philosophischen Weltliteratur bietet, wie im Altertum Alexander von Aphrodisias, neuerdings François Nuyens in seinem wichtigen Buch *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain Paris La Haye 1948. Auf die Gründe meiner Stellungnahme kann ich hier natürlich nicht eingehen.