

## 5. Kapitel: Natorps Theorie des Bewußtseins als Beispiel einer asymmetrischen zweistelligen Relation

### 1. Ein neuer Versuch

Die bisherigen Bemühungen, das Bewußtsein zu definieren, lassen sich allesamt als Versuche klassifizieren, Bewußtsein durch Bewußtsein, d. h. durch sich selbst auszulegen. So verschieden die Varianten auch sein mögen, die sich historisch herausgebildet haben und deren Grundkonstellationen in Platons Theorie der ἐπιστήμη ἐαυτῆς und Aristoteles' Theorie der νόησις νοήσεως vorgezeichnet sind, so erweisen sich doch alle zum Scheitern verurteilt. Sowohl die Kantische Theorie des Selbstbewußtseins als Beispiel einer Selbstbeziehung wie die Fichtesche als Beispiel einer Selbstproduktion unterliegen der Kritik. Ob Selbstbewußtsein als Selbstverhältnis oder als Selbsterzeugnis genommen wird und ersteres als statische, ruhige Selbstbeziehung, sei es in Form einer instantan sich einstellenden oder *ab initio* bestehenden Selbsthabe, oder als dynamisches Selbstverhältnis, ob als anschauliches oder als begriffliches, die Einwände sind im Prinzip dieselben, da es sich stets um Selbstzuwendungen handelt. Wegen ihres Scheiterns legt sich ein prinzipiell anderer Erklärungstyp nahe, nämlich der, der den Grundsachverhalt „Bewußtsein“ durch eine asymmetrische zweistellige Relation, durch die Beziehung eines auf ein anderes, zu fassen sucht. Mit dem vorhergehenden Programm der Selbstzuwendung stimmt dieser insofern überein, als es sich auch hier um ein Relationsmodell handelt. Jedoch geht es nicht mehr um eine Selbst-, sondern um eine Fremdbezeichnung, nicht mehr um die Beziehung eines zu sich selbst, das zugleich als Subjekt und als Objekt fungiert, sondern um die Beziehung eines zu einem anderen, wobei das eine Relat das Subjekt und das andere das Objekt ist. Bewußtsein wird hier als Verhältnis zweier differenter Elemente verstanden.

Zum Programm erhoben wird diese Interpretation vom Neukantianismus. Sie findet sich bei Heinrich Rickert in seiner Schrift *Der*

*Gegenstand der Erkenntnis*<sup>1</sup> und bei Paul Natorp in seiner Schrift *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*<sup>2</sup>. Freilich begegnet diese Konzeption auch außerhalb des Neukantianismus, so bei Karl Jaspers, der am Gedanken einer reinen Selbstbeziehung gleichen Anstoß nimmt wie die Neukantianer und an ihre Stelle die Differenzbeziehung setzt. In der *Philosophie* heißt es:

„Ich bin auf mich gerichtet, bin eins und doppelt ... Zwar nimmt diese Gegenüberstellung in psychologischer Selbstbeobachtung die Gestalt an, daß das als erlebt Gewußte und das Wissen davon so aufeinander gerichtet sind, daß im gleichen Bewußtsein doch zwei Verschiedene im Wissen und Gewußten bestehen. Aber im Zentrum steht das Ichbewußtsein, in welchem in der Tat das ‚ich bin mir meiner bewußt‘ das eine identische Ich verdoppelt. Das ‚ich denke‘ und das ‚ich denke, daß ich denke‘ fallen so zusammen, daß eins nicht ohne das andere ist. Was logisch widersinnig scheint, ist hier wirklich: daß eins nicht als eins, sondern als zwei ist, und doch nicht zwei wird, sondern grade dieses einzigartige eins bleibt. Es ist der Begriff des formalen Ich überhaupt.“<sup>3</sup>

Der Gedanke der Nicht-Identität von Subjekt und Objekt ist übrigens ein uralter, der sich auch außerhalb des abendländischen Denkkreises findet, beispielsweise in der *Brihadâraṇyaka-Upaniṣhad* IV, 5, 13–15:

„Nach dem Tode ist kein Bewußtsein, so, fürwahr, sage ich.‘ Also sprach Yājñavalkya.

Da sprach Maitreyī: ‚Damit, o Herr, hast du mich in einen Zustand der Verwirrung gesetzt; diesen [Âtman] begreife ich freilich nicht.‘ – Er aber sprach: ‚Nicht Verwirrung, wahrlich, rede ich; unvergänglich, wahrlich, ist dieser Âtman, unzerstörbaren Wesens. Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den andern, da riecht einer den andern, da schmeckt einer den andern, da redet einer den andern an, da hört einer den andern, da versteht einer den andern, da betastet einer den andern, da erkennt einer den andern; wo hingegen einem alles zum eigenen Selbste geworden ist, wie sollte er da irgendwen sehen, wie sollte er da irgendwen riechen, wie sollte er da irgendwen schmecken, wie sollte er da irgendwen anreden, wie sollte er da irgendwen hören, wie sollte er da irgendwen verstehen, wie sollte er da

---

<sup>1</sup> H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Einführung in die Transzendentalphilosophie, Freiburg i. Br. 1892, 3. völlig umgearbeitete und erw. Aufl. Tübingen 1915.

<sup>2</sup> P. Natorp: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912, repr. Amsterdam 1965.

<sup>3</sup> K. Jaspers: *Philosophie*, Bd. 1: *Philosophische Weltorientierung*, 4. Aufl. Berlin, Heidelberg, New York 1973, S. 7 f.

irgendwen betasten, wie sollte er da irgendwen erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen?“<sup>4</sup>

Auf diesen Definitionsversuch von Bewußtsein als zweistelliger, asymmetrischer Relation soll jetzt die Aufmerksamkeit gelenkt werden, wobei es ratsam erscheint, das Programm paradigmatisch an einem Exempel zu erläutern. Hierzu eignet sich besonders Natorps Theorie. Die Darstellung wird zwei Schritte umfassen, deren erster der Exposition und Explikation der Natorpschen Theorie dient und deren zweiter ihrer Kritik gilt; denn auch dieses Konzept entgeht Schwierigkeiten nicht.

## 2. Die sprachliche Analyse von „etwas ist mir bewußt“

Natorp beginnt seine Erörterungen in dem genannten Buch mit einer Analyse des Begriffs „Bewußtsein“, in dem er eine Kontamination des ausführlicheren Satzes „etwas ist mir bewußt“ sieht.

„Diese sehr nötige Klärung kann füglich ihren Ausgang nehmen von der Besinnung darauf, was schon das Wort ‚Bewußtsein‘, in dem ja die Grundfrage der Psychologie sich zusammenfaßt, an Problemgehalt in sich birgt ...

Der Infinitiv ‚Bewußtsein‘ enthält in sich gleichsam verdichtet den allgemeinen Sinn der Aussage: ‚Etwas ist – mir oder irgendwem – bewußt‘.“<sup>5</sup>

Die Analyse führt ihn auf drei Bewußtseinsmomente, die zwar *realiter* im Bewußtsein stets verbunden auftreten, sich aber *in abstracto* voneinander separieren lassen. Es sind dies *erstens* das Etwas, das einem bewußt ist, *zweitens* das Etwas, welchem etwas bewußt ist, und *drittens* die Beziehung zwischen beiden: daß irgend etwas irgendwem bewußt ist. Natorp sagt:

„In der Tatsache des Bewußtseins lassen sich mehrere Momente unterscheiden, die in derselben zwar wirklich untrennbar vereint, in der Betrachtung jedoch notwendig auseinanderzuhalten sind: erstens der Inhalt, dessen man sich bewußt ist (Bewußtseinsinhalt); zweitens das Bewußtsein desselben, oder seine Beziehung auf das Ich; welches letztere man durch fernere Abstraktion als drittes Moment der Bewußtseinstatsache von der Beziehung selbst unterscheiden mag.

Jene Beziehung ist für allen noch so mannigfach wechselnden Inhalt of-

---

<sup>4</sup> P. Deussen: *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1897, S. 484f.

<sup>5</sup> P. Natorp: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, a. a. O., S. 24.

fenbar eine und dieselbe; sie ist es eigentlich, welche das Gemeinsame und Spezifische des Bewußtseins ausmacht.“<sup>6</sup>

Diese Analyse gibt das Bewußtsein als zweistellige Relation zu erkennen, deren eines Relat repräsentiert wird durch das Objekt bzw. den Inhalt, der kraft seiner Beziehung auf das Subjekt ein bewußter genannt wird, und deren anderes Relat repräsentiert wird durch das Subjekt oder das Ich. Die Beziehung zwischen Objekt und Subjekt macht die Bewußtheit oder das Bewußtsein aus.

Auf drei Punkte dieser Beschreibung ist aufmerksam zu machen:

(1) Bewußtsein wird hier als pure Relation gefaßt, die mit anderen Relationsarten, etwa zeitlicher Aufeinanderfolge oder räumlicher Koexistenz, unter den generellen Begriff „Relation“ fällt.

(2) Die Beziehung zwischen Objekt und Subjekt ist eine asymmetrische, d. h. ihre Glieder sind unvertauschbar, so daß das Objekt *qua* Objekt niemals in die Funktion des Subjekts *qua* Subjekt rücken kann und auch umgekehrt das Subjekt *qua* Subjekt niemals an die Stelle des Objekts *qua* Objekt. Damit hängt zusammen, daß die Beziehung eine einseitige, einsinnige, keine umkehrbare ist. Bewußtheit versteht sich immer nur als Beziehung des Objekts oder Inhalts auf das Ich, nicht aber umgekehrt als Beziehung des Ich auf das Objekt. Bewußt sein kann nur der Inhalt dem Ich, nicht das Ich dem Inhalt.

(3) Die Beziehung, die zwischen den Bewußtseinsinhalten als solchen besteht, sofern sie miteinander verbunden sind, ist inkomparabel mit der Beziehung des Inhalts auf das Ich. Wo immer eine solche Beziehung zwischen Daten stattfindet, findet sie zwischen solchen statt, die bereits aufgrund ihrer Beziehung auf das Ich bewußt sind. Das bedeutet: Bevor eine Beziehung der Daten untereinander zustande kommt, stehen diese schon in Beziehung auf das Subjekt; sie sind immer schon bewußte.

Natorps Ausführungen wollen nicht nur ein Hinweis auf die Existenz von Bewußtsein sein, sondern auch eine Strukturbeschreibung desselben geben, eine Charakteristik von dessen formal invarianten Zügen. Welche Gründe und Motive legen gerade eine solche Konzeption nahe? Es lassen sich zwei anführen.

(1) Das eine Argument ist ein sprachliches. Daß die Beschreibung des Bewußtseins als Beziehung von etwas auf etwas uns so eingängig erscheint und auch von Theoretikern des Bewußtseins so leicht

---

<sup>6</sup> P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. Br. 1888, S. 11; vgl.: ders.: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, a. a. O., S. 24.

akzeptiert wurde, hängt mit unserer Sprachstruktur zusammen, die Bewußtsein als ein meinendes Gerichtetsein von etwas auf etwas versteht, wie es sich sprachlich in den Ausdrücken „ich habe Bewußtsein von diesem oder jenem Gegenstand“ oder „dieser oder jener Gegenstand ist mir bewußt“ manifestiert. Die Sprache wiederum ist orientiert an äußeren, räumlichen Verhältnissen, und hier speziell am physikalischen Modell des von einer Lichtquelle ausgehenden und auf ein gegenüberliegendes Objekt treffenden Lichtstrahls. In Analogie zu diesem Modell, dem die räumliche Struktur eines Richtungsstrahls mit Anfangs- und Endpunkt zugrunde liegt, wird auch das Bewußtsein gedeutet, und zwar als Bewußtseinsstrahl, der in den diversen Bewußtseinszuständen, mag es sich um ein Beschäftigtsein mit etwas, ein Stellungnehmen zu, ein Urteilen über, ein Erfahren von usw. handeln, von einem Ausgangs- auf einen Zielpunkt gerichtet ist. Für die Übertragung äußerer Verhältnisse auf die Innenwelt des Geistes spricht nicht zuletzt auch die Tatsache, daß so, wie die Lichtquelle gegenüber der Vielzahl wechselnder Objekte stets eine und dieselbe ist, die sich im Wechsel erhält, so auch das Subjekt gegenüber der Pluralität wechselnder Inhalte stets als ein und dasselbe in den Bewußtseinsakten verharret. Während die Inhalte wechseln, bleiben der Bezugspunkt und der Bezug zwischen beiden identisch.

Daß es tatsächlich die Sprachstruktur ist, die Natorp wie auch andere Theoretiker, so später Husserl, zu dieser Beschreibungsweise des Bewußtseins veranlaßte, sagt er zwar nicht *expressis verbis*. Wohl aber geht es daraus hervor, daß er seine Erörterungen mit einer sprachlichen Analyse des Wortes „Bewußtsein“ bzw. des in ihm komprimierten vollständigeren Satzes „etwas ist mir bewußt“ beginnt.

(2) Das zweite Argument ist ein sachliches. Es ist der bewußte und willentliche Versuch, den Widersprüchen, Zirkeln und Regressen zu entkommen, die sich aus der Interpretation des Bewußtseins als Selbstbewußtsein und damit als Selbstbeziehung ergeben. Diese Schwierigkeiten waren Natorp zur Genüge bekannt. Sein Modell versteht sich somit als ausdrückliches Antimodell zur selbstreferentiellen Interpretation des Bewußtseins.

### 3. Schwierigkeiten und Ausweichmanöver

Freilich gerät auch Natorp in Komplikationen, die nicht geringer sind als diejenigen, denen er zu entkommen sucht, begibt er sich doch in ein höchst paradoxes Verhältnis zum Faktum „Selbstbewußtsein“. Denn wird Bewußtsein als zweistellige Relation interpretiert – als Beziehung zwischen Differenten – und wird auf der Asymmetrie dieser Relation und der Unvertauschbarkeit ihrer Glieder bestanden, dann baut sich folgende Alternative auf: Entweder kann das Relat, dem etwas bewußt ist, also das Ich oder Subjekt, niemals in die Stellung des anderen Relats, jenes, das bewußt ist, des Objekts also, gelangen oder aber nur in der Weise, daß es sich dabei wieder in der ersten Stellung voraussetzt, weil Bewußtsein von etwas hier so definiert ist, daß es nur aus der Beziehung des Objekts auf das Subjekt zustande kommt. Als Konsequenz der ersten Alternative ergibt sich die Unmöglichkeit eines strikten Selbstverhältnisses und damit des Selbstbewußtseins. Aus der zweiten Alternative, die scheinbar so etwas wie ein Selbstverhältnis zuläßt, folgt ebenfalls, daß sich dasselbe nicht so erklären läßt, wie dies gewöhnlich zu geschehen pflegt.

Der Befremdlichkeit seines Ansatzes ist sich Natorp durchaus bewußt gewesen, versucht er doch, Subsidiärstrategien zu entwickeln, um das Paradoxe der Konsequenz zu mildern. Diese Strategien gehen in zwei Richtungen: Einmal bemüht er sich retrospektiv, seinen bewußtseinstheoretischen Ansatz einer zweistelligen Relation mit differenten Relata durch den ausdrücklichen Aufweis der Widersprüche und Zirkelstrukturen der strikt selbstbezüglichen Theorien zu rechtfertigen, zum anderen ist er bemüht, unter Anerkennung einer Art von Selbstbewußtsein, das sich ja schwerlich leugnen läßt, eine Interpretation für dasselbe zu geben, die gleichwohl mit seiner Theorie einer Differenzbeziehung kompatibel ist. Doch auch diese Strategien erwiesen sich als fragwürdig.

#### *a) Die Widersprüchlichkeit im strikten Selbstbezug*

Selbstobjektivierung, wie sie im Selbstbewußtsein vorliegt, kann für Natorp aufgrund seines Bewußtseinsmodells, der asymmetrischen Relation, nichts anderes bedeuten, als daß in diesem signifikanten Fall das, was die Funktion eines Subjekts hat, dem etwas bewußt ist, nun in die Funktion eines Objekts gelangt, das bewußt ist. Hierin sieht er einen evidenten Widerspruch, nicht anders als Platon in

einer seiner Argumentationen. Nicht ist gemeint, daß der Widerspruch dadurch zustande kommt, daß so, wie das Objekt dem Subjekt bewußt ist, nun umgekehrt das Subjekt zum bewußten Inhalt des Objekts würde, sondern der Widerspruch soll sich aus der Selbstbeziehung des Subjekts ergeben, indem dieses gleicherweise als Subjekt wie als Objekt auftritt. Zunächst und oberflächlich betrachtet ist ein Widerspruch gar nicht erkennbar; denn die Eigenschaft, Subjekt zu sein, und die, Objekt zu sein, mögen zwar verschiedene Bestimmungen darstellen, doch sind sie damit noch keine gegenseitig sich ausschließenden. Sie könnten als differente Bestimmungen an einem und demselben oder innerhalb eines identischen Ganzen auftreten. Die Widersprüchlichkeit resultiert erst aus dem spezifischen Ansatz der Natorpschen Theorie, die es verbietet, daß das, was Bewußtsein hat, jemals in die Stellung dessen, das bewußt ist, gebracht werden kann. Geschieht dies dennoch, so ist der Widerspruch unvermeidlich.

Aber nicht nur an einem eklatanten Widerspruch krankt nach Natorp die Theorie der Selbstbeziehung, sondern auch an einem unendlichen Regreß. Diesen stellt Natorp folgendermaßen vor:

„Das Ich stellt sich selber vor. Was heißt: sich selber? Natürlich eben das Ich, oder das sich selber Vorstellende; denn es soll ja Subjekt und Objekt dieses Vorstellens Eins und dasselbe sein. Also: das Ich stellt vor das sich selber Vorstellende. Natürlich erneuert sich die Frage: was heißt sich selber? Offenbar wieder das Ich oder das sich selber Vorstellende. Also: das Ich stellt dasjenige vor, welches vorstellt das sich selber Vorstellende, und so in infinitum. Das Ich löst sich also auf in die unendliche Reihe: das Vorstellen des Vorstellens des Vorstellens etc.“<sup>7</sup>

Man erkennt in diesem Zitat die fast wörtliche Wiedergabe der Ausführungen Herbarts in seiner Schrift *Psychologie als Wissenschaft*, mit denen er dort auf eine Schwäche in der Definition des Selbstbewußtseins aufmerksam gemacht und sie als Einwand gegen Fichtes Interpretation des Selbstbewußtseins als Ich = Ich benutzt hatte. Bei Herbart lautet die Stelle:

„Zuvörderst: Wer, oder Was ist das Objekt des Selbstbewußtseins? Die Antwort muß in dem Satze liegen: das Ich stellt *Sich* vor. Dieses *Sich* ist das Ich selbst. Man substituiere den Begriff des Ich, so verwandelt sich der erste Satz in folgenden: das Ich stellt vor das *Sich vorstellende*. Für den Ausdruck

---

<sup>7</sup> P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, a. a. O., S. 14f.

*Sich* wiederhole man dieselbe Situation, so kommt heraus: das Ich stellt vor das, *was vorstellt das Sich vorstellende*. Hier kehrt der Ausdruck *Sich* von neuem zurück; es bedarf der nämlichen Substitution. Dieselbe ergibt den Satz: das Ich stellt vor das, *was vorstellt das Vorstellende des Sich-Vorstellens*. Erneuert man die Frage: was dieses *Sich* bedeute? Wer denn am Ende eigentlich der Vorgestellte sei? so kann wiederum keine andere Antwort erfolgen, als durch die Auflösung des *Sich in sein Ich*, und des *Ich* in das *Sich vorstellen*. Der Zirkel wird ins Unendliche fort durchlaufen werden, ohne Angabe des eigentlichen Objekts in der Vorstellung Ich.“<sup>8</sup>

So sehr sich die beiden Zitate äußerlich gleichen, so sehr differieren sie ihrer Intention und Schlußfolgerung nach. Herbart geht es lediglich darum, mittels der Zirkularität auf die Unmöglichkeit einer begrifflichen Definition und theoretischen Bewältigung des hinsichtlich seiner Existenz unstrittigen Sachverhalts „Selbstbewußtsein“ zu weisen. Natorp hingegen macht sich anheischig, aus der Unmöglichkeit der Definition auf die Unmöglichkeit der Existenz des Selbstbewußtseins zu schließen. Die Pointe der Herbartschen Argumentation wird von Natorp verkannt; denn diese besteht nicht darin, daß aus der Definition des Ich als eines sich selbst Vorstellenden eine unendliche Reihe einander sich vorstellender Vorstellungen folge, sondern daß sich vermittels dieser plausibel erscheinenden Definition gar nicht angeben lasse, was Ich und Selbstbewußtsein eigentlich bedeuten. Dieser Einwand ist völlig legitim, besagt er doch nichts weiter, als daß die Kenntnis des Ich von sich durch die Definition des Ich als eines sich selbst Vorstellenden weder beschrieben noch erklärt werden könne. Damit ist der Einwand aber auch in seine Grenzen verwiesen; er erweist nicht die Unmöglichkeit der Existenz des Selbstbewußtseins, sondern lediglich die Inadäquatheit seiner Beschreibung. Natorp hingegen zieht daraus die Folgerung der Unmöglichkeit des Faktums „Selbstbewußtsein“. Er konstruiert einen Regreß in der Selbstvorstellung des Ich und behauptet implizit die Unvermeidlichkeit desselben unter allen möglichen Bedingungen, nicht nur unter denen der begrifflichen Rekonstruktion, sondern auch unter denen der Existenz. Hieraus folgert er, daß sich eine Theorie nicht in die Situation bringen lassen dürfe, in der der Regreß unvermeidbar werde. Da diese Situation

---

<sup>8</sup> J. F. Herbart: *Psychologie als Wissenschaft* neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, erster synthetischer Teil, §27, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, 12 Bde., Langensalza 1887–1912, Bd. 5, S. 242 f.



eben die der Selbstbeziehung und Selbstvorstellung des Ich ist, sieht er einen Ausweg nur darin, sie durch einen prinzipiell anderen Ansatz des Bewußtseins zu vermeiden, nicht durch die Beziehung eines zu sich selbst, sondern durch die Beziehung eines zu einem anderen.

Man wird Natorp vorhalten müssen, die Pointe der Herbartschen Argumentation mißverstanden und die Kluft zwischen der zirkulären theoretischen Erfassung des Sachverhalts und dem evidenten, unbestreitbaren Sachverhalt gar nicht gesehen zu haben; denn niemand wird die Faktizität des Selbstbewußtseins bestreiten wollen, allenfalls die Möglichkeit seiner Definition und theoretischen Erklärung durch eine redundante Struktur. Natorp importiert jedoch diese theoretische Aporie in die Existenz des Selbstbewußtseins und schließt aus ihr auf die Unmöglichkeit desselben. Damit erweist er sich blind für eine Erwägung, die in der unendlich in sich kreisenden Selbstbeziehung bzw. Selbstvorstellung nur das Explikat eines originären Selbstverhältnisses sieht und gerade nicht ein Ich-Subjekt, das die kontingente oder essentielle Eigenschaft hat, in einer reflexiven Wendung auf sich als Objekt zurückzukommen. Hier stehen sich zwei unterschiedliche und miteinander konkurrierende Modelle gegenüber: das Subjekt-Objekt-Modell Natorps, das auf dem Gedanken einer Differenz- oder Fremdbeziehung basiert, und das Modell, das von einer ursprünglichen Selbsthabe, einer originären Subjekt-Objekt-Einheit, ausgeht und im Fall der Explikation derselben in den unendlichen epistemologischen Regreß gerät. Für Natorp wird das letztere Modell nur deswegen absurd, weil er es ausschließlich aus seiner eigenen Perspektive zu betrachten vermag, in der Selbstbeziehung und Selbstvorstellung nicht der paradigmatische Ausdruck des Ich sind, gleichsam das, in dem sich der Sachverhalt „ich“ manifestiert, sondern die paradoxe Folge eines sich zum Objekt machenden Subjekts.

### b) *Das Repräsentationsmodell*

Wenngleich Natorp durch den Aufweis von Widersprüchen und Zirkeln im bewußtseinstheoretischen Ansatz eines echten Selbstverhältnisses nachträglich eine Legitimation für seinen eigenen, als Gegenmodell konzipierten Ansatz zu gewinnen sucht, so kann er doch nicht umhin, das Phänomen des Selbstbewußtseins zuzugeben. Insbesondere nachdem Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen* Natorps Theorie einer fundamentalen Kritik unterzogen hatte,

sieht sich Natorp genötigt zu konzedieren, daß es „vielleicht unvermeidlich“ sei, ein Selbstbewußtsein anzunehmen und das Ich in die Rolle eines Subjekts und Objekts zu bringen, „wenn man überhaupt von ihm reden und es zum Gegenstand (Vorwurf) einer eigenen Reflexion machen will“<sup>9</sup>. Die Erfahrung von Selbstbewußtsein und das Sprechen über Selbstbewußtsein zwingen auch Natorp, dasselbe in irgendeiner Form zuzugeben. Um jedoch zu verhindern, daß diese Konzession in Widerspruch zu seiner Grundannahme einer zweistelligen Relation differenter Relata und der aus ihr folgenden Unmöglichkeit echter Selbstbeziehung gerät, entwickelt er eine Interpretation, die einerseits den Anschein einer Selbstbeziehung erweckt und andererseits seinem Grundtheorem der Fremdbeziehung genügt. Dies gelingt ihm durch die Annahme eines Spiegelbildes des objektivierenden, thematisierenden Ich im objektivierten, thematischen Ich. Das Ich, von dem man spricht, ist seiner Meinung nach „nicht mehr ganz es selbst ..., sondern gleichsam sein Spiegelbild, sein Reflex, sein Repräsentant in seinem Gegenüber, dem Inhalt oder Objekt d. h. dem bewußten Etwas“<sup>10</sup>. Da das Ich *qua* Objekt nicht zugleich das Ich *qua* Subjekt sein kann und umgekehrt, wohl aber mit ihm zu tun haben muß, kann das objektivierte Ich nur als Ableitungsprodukt des ursprünglichen Ich gedacht werden, als sein Stellvertreter. Da hier ein Urbild-Abbild- oder Repräsentationsverhältnis vorliegt, läßt sich dieses Modell auch als Repräsentationsmodell charakterisieren.

Auf den ersten Blick scheint dieses Lösungsangebot überzeugend zu sein. Einerseits erklärt es die im Selbstbewußtsein supponierte Zusammengehörigkeit von Ich *qua* Subjekt und Ich *qua* Objekt durch ein Repräsentationsverhältnis, bei dem das Ich-Objekt den Status eines Repräsentanten hat und damit auf das Ich-Subjekt verweist. Denn jedes Repräsentationsverhältnis lebt von einer Verweisung des Repräsentierenden auf das Repräsentierte: Das Abbild verweist auf das Urbild, der Stellvertreter auf das von ihm Vertretene. Auf der anderen Seite wird durch das Urbild-Abbild-Verhältnis die von Natorp postulierte Grundannahme einer Differenzbeziehung zwischen Ich-Subjekt und Ich-Objekt gewahrt; denn das Urbild ist nicht das Abbild und das Abbild nicht das Urbild. Das Urbild-Abbild-Verhältnis basiert auf einer Relation differenter Relata, die gerade durch Nicht-Identität charakterisiert sind. Von Ab-

---

<sup>9</sup> P. Natorp: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, a. a. O., S. 30.

<sup>10</sup> A. a. O.

bildung kann nur dort gesprochen werden, wo das, was abbildet, nicht das Abgebildete selbst ist. So scheinen in diesem Modell Identität und Differenz, Zusammengehörigkeit und Trennung gewahrt zu sein.

Bei genauerem Hinsehen jedoch decouvriert sich die Fragwürdigkeit auch dieses Modells, die prinzipiell von derselben Art ist wie bei der echten Selbstbeziehung; denn im einen wie im anderen Fall resultiert aus der Differenz der Relata die Schwierigkeit ihrer Identifikation. Wie soll eines, das sich auf ein anderes bezieht, in diesem sich selber wiedererkennen, wie soll es das Fremde, dem es begegnet, als das Eigene oder zum eigenen Selbst Gehörige ansprechen können? Dieses Identifikationsproblem, bezüglich dessen nur die beiden Alternativen eines Wissens oder eines Nicht-Wissens um die Zugehörigkeit von Subjekt und Objekt möglich sind, führt auf jeden Fall in ein Dilemma: Im letzten Fall, in dem kein Wissen vom Repräsentations- oder Abbildcharakter des Objekts in bezug auf das Subjekt vorliegt, bleibt die Zuschreibung des einen zum anderen unerklärlich. Denn wenn es kein Kriterium gibt, das die Redeweise rechtfertigt, daß das eine der beiden Relata Repräsentant des anderen sei, kraft welches Indizes soll man dann eine Zuordnung vornehmen? Im ersteren Fall, in dem man ein solches Wissen unterstellt, ist ein unendlicher Zirkel bzw. *regressus ad infinitum* unausweichlich; denn da die Zusammengehörigkeit von Objekt und Subjekt durch das Repräsentationsverhältnis gerade erklärt werden soll, dessen Funktionieren aber von der Kenntnis einer bereits bestehenden Zusammengehörigkeit abhängt, iteriert sich das Argument. Immer wieder kann gefragt werden, woher das Wissen von der Zuordnung des Ich-Objekts zum Ich-Subjekt stamme, worauf *per definitionem* geantwortet werden muß: aus dem Repräsentationsmodell. Das Repräsentationsmodell seinerseits setzt aber dieses Wissen voraus und so beliebig fort. Sobald man versucht, das Wissen von der Zuordnung des einen zum anderen als ein repräsentatives zu definieren, taucht die Frage nach dem Kriterium der Repräsentation auf. Das heißt nichts anderes, als den Regreß, den Natorp als Konsequenz eines grundsätzlich unzulässigen Gedankens bestimmt hatte, in den eigenen Lösungsvorschlag einzuleiten, und zwar in der Form, daß sich das repräsentative Wissen vom Ich in ein Repräsentieren des Repräsentierens des Repräsentierens des Repräsentierten usw. auflöst. So zeigt sich, daß auch Natorps Repräsentationsmodell, ursprünglich konzipiert zur Vermeidung epistemologischer und metaphysischer Zirkel, denselben erliegt.

Natorps bewußtseinstheoretischer Ansatz einer asymmetrischen zweistelligen Relation endet, was das Verhältnis zum Selbstbewußtsein betrifft, gänzlich unbefriedigend, zum einen, weil er die Möglichkeit echter Selbstbeziehung aufgrund seines Ansatzes einer Differenzbeziehung leugnet, zum anderen, weil sein Ersatzmodell, nämlich das Repräsentationsverhältnis, den Identifizierungsschwierigkeiten des Selbstbeziehungsmodells nicht zu entgehen vermag.

#### 4. Rickerts Lösung durch das Teil-Ganzes-Verhältnis

An dieser Stelle sei noch ein weiteres Modell angeführt, das über Natorp hinausgeht. Natorp hat nicht als einziger Theoretiker das Bewußtsein als Fremdbeziehung gedeutet und damit auf die Problematizität der im Selbstbewußtsein unterstellten Selbstbeziehung aufmerksam gemacht. Ein anderer hier zu nennender Philosoph ist Heinrich Rickert, der das mit dem Selbstbewußtsein gestellte Problem dadurch zu lösen versucht, daß er nicht von einem Urbild-Abbild-Verhältnis und damit einer Repräsentationstheorie ausgeht, sondern von einem Teil-Ganzes-Verhältnis, in dem das Ich-Subjekt und das Ich-Objekt die Teile des Ich ausmachen. In seiner Schrift *Der Gegenstand der Erkenntnis* heißt es:

„Ich weiß von mir. Den Satz versteht jeder, und ihn wird niemand bestreiten, der selbst ein Ich ist. Er ist ebenso gewiß, wie daß ich bin. Ja, nur weil ich von mir weiß, weiß ich, daß ich bin ... Ich bin wissendes Subjekt und zugleich gewußtes Objekt. Das scheint dem Identitätsprinzip zu widersprechen, und in der Tat, *dasselbe* Ich kann nicht sowohl Subjekt als auch Objekt sein. Aber danach fragen wir ja gerade: ist das wissende Ich dasselbe wie das gewußte? Das gestrige und heutige wissende Ich sind nicht identisch, sondern nur der *eine Teil* des Ich ist das gewußte gestrige, der *andere Teil* ist das wissende heutige Ich, und nun sehen wir: auch mit meinem gegenwärtigen Ich *kann* es nicht anders stehen, falls ich mit Recht sage, daß ich jetzt von mir weiß. Dieser Satz *muß* einen Sinn haben, und es wäre gänzlich sinnlos, in ihm die Identität von Wissendem und Gewußtem zu behaupten. Müßten wir das, dann wäre das von sich wissende Ich allerdings die ewige Paradoxie, der unlösbare Weltknoten, die Grenze aller Philosophie überhaupt. Wollen wir das nicht annehmen, so bleibt nur die *eine* Möglichkeit, das gegenwärtige wissende Ich ... als einen andern *Teil* des gesamten Ich zu betrachten als das gegenwärtige gewußte Ich. So kommen wir zu dem Ergebnis: Das *ganze* Ich kann nie wissendes und zugleich gewußtes sein ... Soll das Wort ‚Selbstbewußtsein‘ nicht Identität von Subjekt und Objekt, also einen verkörperten Widerspruch bedeuten, so bleibt nur die Annahme einer Teilbarkeit des

psychischen Subjekts übrig, und dann steht seiner Zerlegung in Subjekt und Objekt grundsätzlich nichts im Wege.“<sup>11</sup>

Aber auch die hier anvisierte Lösung, das Verhältnis zwischen Ich-Subjekt und Ich-Objekt im Sinne zweier Teile eines Ganzen zu deuten, entgeht nicht den aufgezeigten Identifikations- bzw. Zuordnungsschwierigkeiten; denn für den Fall, daß man noch kein vorgängiges Wissen von der Teilstruktur des Ich hat, vermag man die Zuordnung der Teile zum ganzen Ich auch nicht zu leisten, und für den Fall, daß man ein vorgängiges Wissen mitbringt, gerät man in den berüchtigten Regreß, da die Teil-Ganzes-Struktur die Zuordnung erst erklären soll, sich aber zeigt, daß dieselbe nur gelingt aufgrund einer vorgängigen Annahme eines Wissens von ihr.

Wie immer man das Verhältnis zwischen Ich-Subjekt und Ich-Objekt deutet, ob wie Natorp im Sinne eines Urbild-Abbild-Verhältnisses oder wie Rickert im Sinne eines Verhältnisses zweier Teile eines Ganzen, stets gerät man in dieselbe Aporie, da die Grundschwierigkeit einer Zuordnung zweier Differenter dieselbe bleibt.

## 5. Die Schwierigkeit der puren Relationalität

Bisher wurde lediglich *ein* Aspekt der Natorpschen Bewußtseinstheorie näher ins Auge gefaßt und kritisch erwogen, und zwar der, der das Verhältnis dieser Theorie zum Problem des Selbstbewußtseins betrifft. Es gibt aber noch einen anderen, der einer Kritik bedarf, und dieser betrifft das Natorpsche Grundtheorem als solches, das Bewußtsein als Relation ansetzt. Hier muß die Frage auftauchen, ob sich eine pure Relation zwischen zwei Relata überhaupt zur Definition von Bewußtsein qualifiziert. Bewußtsein wird von Natorp weder als Vollzug bzw. Akt des Subjekts noch als Zustand des Subjekts gedacht, sondern als bloße Beziehung des Objekts auf das Subjekt. Was aber unterscheidet eine solche Beziehung in charakteristischer Weise von anderen Beziehungen lokaler oder temporaler Art, von Koexistenz und Sukzession, mit denen zusammen sie unter den Generalbegriff „Relation“ fällt? Kann diese Relation so gefaßt werden, daß aus ihr das Spezifikum einer Bewußtseins-

---

<sup>11</sup> H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, a. a. O., S. 42 f.

relation hervorleuchtet? Was an dieser Relation macht den spezifischen Wissenscharakter aus?

Die Schwierigkeit einer Beantwortung dieser Frage resultiert daraus, daß das Bewußtsein als Relation eines Objekts auf das Subjekt so angesetzt ist, daß es selbst nicht ins Bewußtsein fällt. Wenn Bewußtsein die Beziehung zwischen Inhalt und Ich ist, so ist klar, daß zwei Momente dieser Relation selbst nicht bewußt werden können, *erstens* die Relation „Bewußtheit“, *zweitens* das Subjekt dieser Relation, ersteres deshalb nicht, weil das Bewußtsein selbst die Beziehung ausmacht, letzteres deshalb nicht, weil das Subjekt das ständige Korrelat und Referens der Beziehung ist. Entfällt so im eigentlichen Sinne die Möglichkeit einer Objektivation und Thematisierung der Bewußtseinsrelation, dann läßt sich weder für noch gegen eine solche Konzeption mit Argumenten streiten. Es lassen sich dann keine Beweise für die Verifikation oder Falsifikation dieser Theorie erbringen. Läßt man jedoch so etwas wie Plausibilitätskriterien als vorläufige Entscheidungsinstanzen zu, so spricht alles gegen diese Theorie; denn es ist nicht verständlich, wie das Subjekt durch eine bloße Beziehung zu einem Inhalt als gewußtem kommen kann, da ihm nicht nur der Inhalt, sondern auch die Beziehung äußerlich bleiben. Ein bloßes Gegenüberstehen, das einer unbewußten räumlichen Koexistenz ähnelt, erklärt noch nicht Bewußtsein. Dem Subjekt könnte nur dann ein solches konzidiert werden, wenn es Bewußtseinsleistungen erbrächte, und hierzu müßte es die Fähigkeit zum Erleben haben, sei es zum Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Wollen u. ä. Da nach Natorps Theorie zwar die Inhalte des Bewußtseins wechseln, die Bewußtseinsrelation wie auch das bewußte Subjekt jedoch invariant gegenüber den wechselnden Inhalten sind, vermag diese Konzeption nicht nur nicht das Zustandekommen von Bewußtsein überhaupt zu erklären, sondern auch nicht das diverser Bewußtseinszustände; denn hierzu müßte etwas am Subjekt vorhanden sein, das die Differenzen repräsentierte. Durch bloßen Richtungswechsel der Relation auf den je besonderen Inhalt werden weder die Relation noch das Subjekt tangiert.

Unzureichend begründet ist nicht nur die Konzeption des Bewußtseins als pure Relation, sondern auch die des Subjekts, das den Bewußtseinsdaten äußerlich und fremd gegenübersteht, und gleichwohl dieselben im Wissensmodus haben soll. Wie kann ein Subjekt, das die Daten nur aus der Position eines Gegenüber betrachtet, überhaupt zu einem Wissen von denselben gelangen? Wie

kann etwas, das der Gesamtheit der Bewußtseinsdaten transzendent ist, dennoch im Besitz eines Wissens von ihnen sein? Zur Auflösung dieser Problematik bleibt nur ein Ausweg, nämlich der, daß das Subjekt, kraft dessen die Daten bewußte sind, selbst mit zu den bewußten Daten gehört. Das Subjekt muß, sofern es Wissendes ist, mit allen seinen Vollzügen im Gewußten aufgehen, womit die Trennung zwischen wissendem Subjekt und gewußtem Inhalt entfällt. Das Subjekt ist dann nichts Zusätzliches mehr am Bewußtsein, sondern mitsamt seinen Wissensvollzügen im Gewußten integriert. Die Konsequenz ist die Identifizierung des wissenden Subjekts mit dem gewußten Inhalt.

Wenn das Subjekt den Status eines zum Bewußtsein Hinzukommenden verloren hat, dann ist nicht mehr klar, was die Rede eines Bewußtseinssubjekts noch besagen soll. Es wäre irritierend, dasjenige Subjekt zu nennen, was mit allen seinen Vollzügen in der Menge des Gewußten aufgegangen ist. Angesichts des Zusammenfalls von Subjekt und Gesamtbestand gewußter Daten ist das Subjekt nichts anderes als die Komplexion des Gewußten. Da die sprachliche Gewohnheit besteht, Komplexe von Entitäten als Gegenstände zu bezeichnen, muß auch der Bewußtseinskomplex, mit dem das Subjekt identisch ist, als Gegenstand angesprochen werden. Es mag zunächst merkwürdig erscheinen, die Gesamtheit des Wissens als Gegenstand zu deklarieren; denn mit dieser Rede ist ja nicht gemeint, daß es im Bewußtsein irgendwelche Einheitsbildungen gäbe, die eine Analogie zu Entitäten aufwiesen, die wir als Gegenstände bezeichnen, etwa zur Einheit der Persönlichkeit, sondern diese Rede meint, daß das Subjekt, da es als Referent der bewußten Daten entfällt und mit diesen identisch ist, selbst den Gegenstand ausmacht. Diese Konzeption ist eine notwendige Konsequenz aus den Schwierigkeiten des Natorpschen bewußtseinstheoretischen Ansatzes; und in der Tat gibt es in der Geschichte der Bewußtseinstheorie eine ganze Tradition, die empiristisch-sensualistische und phänomenologische, die Bewußtsein als Gegenstand, als Ganzes aus Teilen, als Komplex von Daten deutet. Konkret greifbar ist sie in den Fluß- und Strommodellen des Bewußtseins, wie sie auf Hume zurückgehen, von James, Russell, Whitehead und Husserl aufgenommen und weitergeführt worden sind und sich bis zu Sartre fortsetzen. Von ihnen vertreten die einen, die unter dem Namen „neutrale Monisten“ bekannt sind, zu denen insbesondere James und Russell zählen, die These, daß die bloße Beziehung zwischen Daten als Bewußtsein anzusprechen sei, während die anderen –

Hume, Husserl, Sartre – davon ausgehen, daß die einzelnen Daten, bevor sie in Verbindung miteinander treten, bereits mit der Qualität oder dem Prädikat „Bewußtsein“ ausgestattet sein müssen. Diese Modelle, die das Bewußtsein als Gegenstand, und zwar als fließenden auffassen, sind Thema des folgenden Kapitels.