

Karen Gloy

Bewußtseins- theorien

Zur Problematik und
Problemgeschichte
des Bewußtseins und
Selbstbewußtseins

ALBER PHILOSOPHIE



<https://doi.org/10.5771/9783495997024>, am 20.08.2024, 15:24:00
Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

ALBER PHILOSOPHIE



Zu diesem Buch:

Im ersten, systematischen Teil werden die bewußtseinstheoretischen Modelle und ihre Implikate entfaltet: das Reduktionsprogramm der Übersetzung des Psychischen ins Physische, das Selbstbeziehungsmodell, das Relationsmodell, das Flußmodell. Im zweiten, historischen Teil des Buches wird die Geschichte der Bewußtseins- und Selbstbewußtseinstheorien seit der Antike bis in die Gegenwart verfolgt. Die These ist, daß Bewußtsein und Selbstbewußtsein nicht erst mit Descartes ins Zentrum des philosophischen Interesses rücken, sondern daß bereits mit Platons „Charmenides“ die Weichen für die später explizierten und differenzierten Theorien gestellt werden.

In the first part of the book, which is systematically organized, theoretical models of consciousness and their implications are unveiled: the reduction program for the translation of the psychological into the physical, the self-relation model, the relation model and the flow model. In the second part, which is the historical part, the history of the theories of consciousness and of self-consciousness is followed from antiquity up to the present. The thesis is that consciousness and self-consciousness were not a center of philosophical interest first beginning with Descartes, but that Plato's "Charmenides" gave the direction for the later, explicit and differentiated theories.

Die Autorin:

Dr. phil. Karen Gloy ist ordentliche Professorin für Philosophie und Geistesgeschichte an der Universitären Hochschule Luzern.

Karen Gloy

Bewußtseinstheorien

Alber-Reihe Philosophie

Karen Gloy

Bewußtseinstheorien

Zur Problematik und
Problemgeschichte
des Bewußtseins und
Selbstbewußtseins

Verlag Karl Alber Freiburg / München

2. Auflage als Studienausgabe 2004

Textfassung: Autorin
Registererstellung: Kim Landgraf, Freiburg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1998
Satzherstellung: SatzWeise Trier
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 2004
ISBN 3-495-48117-6

Inhalt

Einleitung: Die Problematik des Bewußtseins und Selbstbewußtseins	13
Erster Teil: Theorien des Bewußtseins und Selbstbewußtseins	25
1. <i>Kapitel: Bewußtsein als Grundsachverhalt</i>	26
1. Umfang und Grenze des Bewußtseins	26
2. Existenz des Bewußtseins oder Selbsttäuschung?	29
3. Objektives – subjektives Bewußtsein	33
2. <i>Kapitel: Definitionsversuche des (subjektiven) Bewußtseins</i>	43
1. Klassische Definition	43
2. Phänomenologische Deskription	44
3. Reduktionsprogramme	46
a) Metaphysischer Behaviorismus	47
b) Unvernünftigkeitsthese	52
c) Expressivitätsthese	54
d) Identitätsthese	55
e) Sprachanalytische These	58
3. <i>Kapitel: Das Leib-Seele-Problem</i>	62
1. Wahl des Namens	62
2. Arten der Beziehung zwischen Leib und Seele	64
a) Interaktionismus	65
b) Okkasionalismus	68
c) Prästabilisierte Harmonie	69
d) Zwei-Aspekte-Theorie	71
e) Parallelismus	72
f) Epiphänomenalismus	72
g) Geisttheorien	75

4. <i>Kapitel: Der Begriff des Selbstbewußtseins</i>	77
1. Definition des Bewußtseins durch sich selbst	77
2. Der Begriff „Selbstbewußtsein“: seine theoretische und praktische Konnotation	78
3. Bewußtsein des Selbst und Bewußtsein von sich selbst	86
4. Selbstbewußtsein als Ich-Bewußtsein	90
5. Die Arten von Selbstverhältnis	100
a) Naturales und bewußtes Selbstverhältnis	100
b) Präreflexives und reflexives Selbstverhältnis	101
c) Statisches und dynamisches Selbstverhältnis	101
d) Reflexions- und Produktionsmodell	102

Zweiter Teil:

Geschichte der Bewußtseins- und Selbstbewußtseinstheorien	105
---	-----

1. <i>Kapitel: Platons Theorie der ἐπιστήμη ἑαυτῆς im Charmides</i>	106
1. Selbstbewußtsein erst ein Thema der Neuzeit?	106
2. Die Explikation der Momente des Selbstbewußtseins	110
3. Der Status der Aporien	116
4. Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς als Selbstproduktion oder Selbstrelation?	119
5. Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς in ihrem Für-sich-Sein als Selbst- und Fremdbezug	123
a) Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς als reiner Selbstbezug	125
b) Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς als Objektbezug	129
6. Selbsterkenntnis (ἐπιστήμη ἑαυτῆς) und Objekterkenntnis	132
7. Selbsterkenntnis (ἐπιστήμη ἑαυτῆς) und Tun des Guten	138
8. Geschichtliche Perspektive	142
2. <i>Kapitel: Aristoteles' Theorie der νόησις νοήσεως und die weitere Geschichte</i>	145
1. Die Ambivalenz der Aristotelischen Selbstbewußtseinstheorie	145
2. Selbstbewußtsein als Begleitwissen	146
3. Selbstbewußtsein als absolutes Wissen	151

4. Weiterführung der Problematik im Peripatos	155
5. Der Weg von der Antike zur Neuzeit	157
3. <i>Kapitel: Kants Theorie des Selbstbewußtseins als Beispiel für Selbstbeziehung</i>	161
1. Die Mittlerfunktion der Kantischen Selbstbewußtseinstheorie	161
2. Das „ich denke“ muß alle meine Vorstellungen begleiten können	163
3. Das Selbstbewußtsein in seinem reinen Für-sich-Sein	164
a) Das Selbstbewußtsein als „ich denke“	165
b) Die egologische Struktur des Selbstbewußtseins	172
c) Die Aktivität (Spontaneität) des Selbstbewußtseins	180
d) Das Selbstbewußtsein als Reflexion	186
4. Das Selbstbewußtsein in seinem Objektbezug	190
5. Schwierigkeiten des Objektbezugs	195
4. <i>Kapitel: Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins (des wissenden Wissens) als Beispiel für Selbstproduktion</i>	202
1. Fichtes Selbstbewußtseinsanalyse als Weiterentwicklung der Kantischen Theorie	202
2. Das traditionelle reflexionstheoretische Modell des Selbstbewußtseins und seine Schwierigkeiten	204
3. Fichtes Produktionsmodell	209
4. Schwierigkeiten des Produktionsmodells	216
5. Die Formulierung des Selbstbewußtseins mit „als“	222
6. Fichtes Spättheorem	228
5. <i>Kapitel: Natorps Theorie des Bewußtseins als Beispiel einer asymmetrischen zweistelligen Relation</i>	238
1. Ein neuer Versuch	238
2. Die sprachliche Analyse von „etwas ist mir bewußt“	240
3. Schwierigkeiten und Ausweichmanöver	243
a) Die Widersprüchlichkeit im strikten Selbstbezug	243
b) Das Repräsentationsmodell	246
4. Rickerts Lösung durch das Teil-Ganzes-Verhältnis	249
5. Die Schwierigkeit der puren Relationalität	250

6.	<i>Kapitel: Humes Theorie des Bewußtseins als Beispiel für Strommodelle</i>	254
1.	Grundlagen der rationalistischen und empiristischen Erkenntnis- und Bewußtseinstheorie	254
2.	Kritik an der rationalistischen Seelensubstanz-Metaphysik	259
3.	Humes Identitätsbegriff	261
4.	Bewußtsein als Strom	265
5.	Zusammenfassung	268
7.	<i>Kapitel: Husserls Theorie des Bewußtseins als Verbindung von Humes und Brentanos Theorie</i>	271
1.	Allgemeine Charakteristik der Phänomenologie	271
2.	Die drei Bewußtseinsbegriffe Husserls. Der erste Begriff: der Bewußtseinsstrom	274
a)	Exposition	275
b)	Schwierigkeiten	279
3.	Brentanos Theorie als Hintergrund für Husserls zweiten Bewußtseinsbegriff	285
a)	Exposition der Theorie	285
b)	Schwierigkeiten	290
4.	Der zweite Husserlsche Bewußtseinsbegriff: die innere Wahrnehmung	293
5.	Die Selbsterscheinung des Bewußtseinsflusses in der „Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“	297
6.	Der dritte Husserlsche Bewußtseinsbegriff: der Akt	300
8.	<i>Kapitel: Sartres Theorie des Bewußtseins als Nachfolge- theorie der Husserlschen</i>	303
1.	Parallelität der Konstitutionsstufen zu Husserls Schichtentheorie	303
2.	Das präreflexive Bewußtsein	308
a)	Die nicht-egologische Struktur	308
b)	Die Selbstgegebenheit	312
3.	Das reflexive Bewußtsein	316

9. <i>Kapitel: Lacans Theorie des „moi“ und „je“</i>	321
1. Einordnung der Theorie in die Tradition	321
2. Das Spiegelstadium („stade du miroir“)	325
3. Das symbolische Verhältnis	330
 Schluß	 341
 Literaturverzeichnis	 343
Personenverzeichnis	351
Sachverzeichnis	355

Einleitung: Die Problematik des Bewußtseins und Selbstbewußtseins

Wenn Augustin im 11. Buch der *Confessiones*, Kapitel 14, über die Zeit feststellt:

„Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio“ („Wenn niemand mich fragt, was die Zeit sei, so weiß ich es; will ich es einem Fragenden erklären, so weiß ich es nicht“)¹,

dann läßt sich entsprechend vom Bewußtsein sagen:

„Wenn niemand mich fragt, was Bewußtsein sei, so weiß ich es; soll ich es aber einem Fragenden erklären, so weiß ich es nicht.“

Bewußtsein ist uns das Allerselbstverständlichste von der Welt und gleichwohl das einer theoretischen Erfassung und Bestimmung Widerstrebendste, hierin durchaus vergleichbar der Zeit wie auch allen anderen Fundamentalbegriffen unserer Alltagserfahrung, unserer Wissenschaften und nicht zuletzt der Philosophie. Wie sich respektive der Zeit eine Reihe von Eigentümlichkeiten konstatieren läßt, die dieselbe als Fundamentalbegriff ausweist, so lassen sich auch respektive des Bewußtseins mehrere für einen Basalbegriff charakteristische Merkmale angeben:

Zum einen ist die Zeit universeller als jeder andere kompatible Begriff, etwa der Raum. Wo und auf welche Weise etwas erfahren wird, wird Zeit miterfahren. Man kann die Zeit aus keiner unserer Erfahrungen wegdenken, während es zumindest möglich erscheint, vom Raum und von der Gegenständlichkeit zu abstrahieren.

Die Zeit ist kein sinnliches Datum, sondern die Bedingung aller sinnlichen Daten, die Form, in der diese arrangiert werden. Sie ist nicht selbst eine sinnliche Erfahrung, sondern die Bedingung für jede Art sinnlicher Erfahrung.

¹ Augustin: *Confessiones / Bekenntnisse*, lateinisch-deutsch, hrsg. von J. Bernhart, München 1955, 3. Aufl. 1966, S. 628f. (lib. 11, 4).

Und schließlich tritt die Erfahrung von Zeit stets zusammen mit der zeitlichen Erfahrung eben dieser Erfahrung auf. Anders ausgedrückt: Die Erfahrung von Zeit ist selber zeitlich, sie geschieht in der Zeit. Auch das scheint wiederum nur für die zeitliche, nicht für die räumliche Erfahrung zu gelten, stellt sich doch unsere Erfahrung vom Raum und von den Gegenständen in ihm nicht *eo ipso* als räumlich oder gegenständlich dar. Demgegenüber ist die Erfahrung von Zeit stets ein zeitliches Geschehen, so daß jede Erfahrung und Bestimmung von Zeit immer schon im Horizont von Zeit erfolgt.

Alle diese Merkmale gelten analog auch für das Bewußtsein: Auch Bewußtsein ist ein schlechthin universaler Begriff unseres mentalen Lebens, den wir aus diesem nicht wegdenken können, ohne es selbst aufzuheben. Gleichgültig, an welche Schichten des geistigen Lebens wir denken, ob an Gefühle und Empfindungen wie Freude, Trauer, Schmerz, ob an Wahrnehmungen, Phantasie, Bildbewußtsein oder an die Akte des Denkens und Sprechens, des Urteilens, Wünschens, Erwartens und dergleichen, stets sind sie von Bewußtsein begleitet. Sie erfolgen immer schon im Modus der Bewußtheit. So oft wir eine Frage aufwerfen, so oft wir eine Antwort geben und uns mit Gesprächspartnern unterreden, immer sind wir bei Bewußtsein. Und selbst dem Aphasen läßt sich ein bestimmtes Bewußtsein nicht absprechen. Zu unserem geistigen Leben gehört eben als essentielles und es von allem Nicht-Geistigen unterscheidendes Merkmal Bewußtheit, in welchen höheren und niederen Graden diese auch vorkommen mag.

Wie von der Zeit gilt, daß sie nicht selbst ein sinnliches Datum, sondern die Bedingung der Möglichkeit aller sinnlichen Daten ist, so gilt auch vom Bewußtsein, daß es nicht selbst ein erfahrbares Datum ist, sondern die Voraussetzung aller möglichen Erfahrung. Alle geistigen Leistungen vollziehen sich im Horizont des Bewußtseins und sind nichts anderes als dessen spezifische Ausformungen und Modifikationen. Das Bewußtsein ist eine schlechthin unhintergehbare Bedingung, in deren Rahmen die spezifischen Bewußtseinsakte erfolgen.

Und wie für die Zeit charakteristisch ist, daß die Erfahrung von Zeit zugleich eine zeitliche Erfahrung ist, so läßt sich Entsprechendes auch vom Bewußtsein konstatieren, indem die Thematisierung des Bewußtseins selbst eine bewußte Leistung ist und Bewußtsein voraussetzt. Wiewohl hier ein epistemologischer Zirkel vorliegt, so handelt es sich doch um keinen *circulus vitiosus*, vielmehr, mit Hei-

deger zu sprechen, um einen notwendigen Kreisgang, der für ausnahmslos alle unsere Grundbegriffe gilt, insofern die Aufklärung derselben nur im Rahmen und mit Mitteln derselben geschehen kann, also in Form einer Selbstaufklärung.

Die Herausstellung dieser Eigentümlichkeiten, die für alle Grundbegriffe charakteristisch sind, mag genügen, um die Fundamentalität des hier zu thematisierenden Bewußtseinsbegriffs zu verdeutlichen.

Wie alle Grundphänomene, so hat auch das Bewußtsein von jeher das Nachdenken und philosophische Forschen auf sich gezogen. Es gibt eine Vielzahl theoretischer Konzepte, die als Versuche zu werten sind, die eigentümliche Struktur des Bewußtseins zu erfassen, ohne daß man sagen könnte, daß es einem einzigen gelungen wäre, eine überzeugende und allseitig abgesicherte, in sich konsistente und kohärente Erklärung zu liefern. Im Gegenteil, alle Konzepte werden heimgesucht von Inkonzinnitäten, Widersprüchen und Unzulänglichkeiten, die sie letztlich scheitern lassen. Die Situation ist heute so gut wie einst eine aporetische, die aber keineswegs nur für den Grundsachverhalt „Bewußtsein“ gilt, sondern für alle philosophischen Grundsachverhalte und daher auch das ständige *Movens* in der Philosophie zu Revisionen und Neukonstruktionen ist.

Überblickt man die Untersuchungen der letzten fünfzig Jahre, so lassen sich drei Richtungen eines neuerlichen Interesses am Bewußtsein konstatieren, allerdings mit je unterschiedlichen Konsequenzen. Die eine Richtung ist durch ein wiedererwachtes Interesse an den insbesondere formalen Schwierigkeiten, den strukturellen Aporien, Zirkeln, Regressen und Progressen, den Paradoxien der Internverfassung des Bewußtseins sowohl in seiner reflexiven wie präreflexiven Gestalt, sowohl in seiner reflexions- wie in seiner produktionstheoretischen Fassung gekennzeichnet. Richtungweisend wurden hier die programmatischen Arbeiten Dieter Henrichs, zunächst seine 1966 erschienene Fichte-Interpretation², dann der systematische Aufsatz *Selbstbewußtsein* von 1970³, in dem sich die diversen Theorieansätze mit ihren immanenten Schwierigkeiten ex-

² D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für W. Cramer, Frankfurt a. M. 1966, S. 188–232 (selbständig wieder abgedruckt Frankfurt a. M. 1967).

³ D. Henrich: *Selbstbewußtsein*. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: *Hermeneutik und Dialektik*. Aufsätze I, Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte, Festschrift für H.-G. Gadamer, hrsg. von R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Tübingen 1970, S. 257–284.

poniert finden, welche später in Arbeiten wie *Fluchtlinien*⁴ und *Selbstverhältnisse*⁵ ihre Ausarbeitung fanden. Hieran anschließend rollte Ulrich Pothast in seiner grundlegenden Dissertation mit dem eher bescheidenen Titel *Über einige Fragen der Selbstbeziehung* (1971)⁶ die Probleme in ihrer ganzen Dimension auf, indem er die idealistischen, neukantianischen und phänomenologischen Theorien einer genaueren Analyse unterwarf. Mit speziellen Untersuchungen zu Natorp, Brentano, Husserl, Dilthey und Hegel schloß sich Konrad Cramer in seiner Abhandlung *Erlebnis*⁷ an. Seither sind die Thesen der genannten Autoren in einer Reihe von Publikationen wiederholt worden.⁸ Auch die von Manfred Frank in dem Büchlein *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*⁹ zusammengefaßten Essays nehmen Bezug auf diese Richtung ebenso wie meine eigenen Arbeiten über Kants, Fichtes und Hegels Theorie des Selbstbewußtseins¹⁰. Zum weiteren Umfeld, das durch diese Thematik mehr oder weniger beeinflusst ist oder sich kritisch zu ihr verhält, zählen u. a. die Arbeiten von Klaus Düsing über das Selbstbewußtsein¹¹, die auf reflexionslogische Zirkularitäten bei Hegel

⁴ D. Henrich: *Fluchtlinien*. Philosophische Essays, Frankfurt a. M. 1982.

⁵ D. Henrich: *Selbstverhältnisse*. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982.

⁶ U. Pothast: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt a. M. 1971.

⁷ K. Cramer: *„Erlebnis“*. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 11 (1974), S. 537–603.

⁸ Vgl. z. B. *Theorie der Subjektivität*, hrsg. von K. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Horstmann, U. Pothast, Frankfurt a. M. 1987.

⁹ M. Frank: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1991.

¹⁰ K. Gloy: *Der Streit um den Zugang zum Absoluten*. Fichtes indirekte Hegel-Kritik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 36 (1982), S. 25–48; dies.: *Kants Theorie des Selbstbewußtseins*. Ihre Struktur und ihre Schwierigkeiten, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. 17 (1985), S. 29–58 (wieder abgedruckt in: dies.: *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*, Würzburg 1990, S. 115–148); dies.: *Die Weiterentwicklung der Theorie des Selbstbewußtseins bei Fichte*, in: *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*, a. a. O., S. 149–176; dies.: *Selbstbewußtsein als Prinzip neuzeitlichen Selbstverständnisses*. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten, in: *Fichte-Studien*, Bd. 1 (1990), S. 41–72.

¹¹ K. Düsing: *Constitution and Structure of Self-Identity: Kant's Theory of Apperception and Hegel's Criticism*, in: *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 8: *Contemporary Perspectives on the History of Philosophy*, ed. by P. A. French, Th. E. Uehling, H. K. Wettstein, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, S. 409–431; ders.: *Typen der Selbstbeziehung*. Erörterungen im Ausgang von Heideggers Auseinandersetzung

und Heidegger eingehen, sowie die Untersuchungen von Dieter Wandschneider¹².

Der Grundtenor aller dieser Arbeiten ist die Rettung des Selbstbewußtseins in seinem signifikanten Status und mit seinem privilegierten Zugang zu sich trotz aller nicht zu leugnenden Schwierigkeiten. Da sich für die meisten der genannten Autoren mit dem Selbstbewußtsein zugleich ein Ich-Bewußtsein verbindet, läuft ihre These darauf hinaus, daß mit dem privilegierten Zugang des Bewußtseins zu sich auch ein solcher des Ich zu sich erfolge. Die Erfahrung, die jeder einzelne von seinem Ich habe, sei nicht nur unbestreitbar, sondern auch individuell von ihm allein und von keinem anderen vollziehbar.

Eine Generalattacke gegen diese Grundüberzeugung der sogenannten Heidelberger Schule, die es allerdings nie zu einer wirklichen Schulbildung gebracht hat, unternahm 1979 Ernst Tugendhat mit seinem Buch *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*¹³, indem er aus der Perspektive der sprachanalytischen Philosophie eine Kritik an den drei klassischen Modellen des Selbst- oder Ich-Bewußtseins, der Substanz-Akzidens-Beziehung, der Subjekt-Objekt-Relation und dem inneren Gewahren vollzog und durch einen eigenen Ansatz, in dem sich Denkmotive Wittgensteins, Heideggers und Meads verbinden, die Schwierigkeiten der traditionellen idealistischen Theorien von Descartes bis Hegel zu überwinden trachtete. Mittels dieses *ordinary-language-approach* bestreitet er die Sonderrolle des Ich und dessen privilegierten Zugang zu sich und macht das Ich zu einem allgemein und öffentlich zugänglichen, von jedermann beobachtbaren Objekt, ohne zu bedenken, daß seine eigene Reduktion des hypostasierten und substantiierten Ich auf das schlichte Indexwort „ich“, mit dem der Sprechende jeweils sich selbst bezeichnet, auch wieder auf die Frage führt, wieso man überhaupt dazu kommen kann, ein solches auf sich zu beziehen. Trotz aller offenkundigen Polemik verfährt die Arbeit von Tugendhat naiv und unreflektiert, was den kritisierten Punkt betrifft.

Von ganz anderer Art ist die Beschäftigung mit der Bewußtseinstheorie und insbesondere die Kritik am Ich, die seitens der Postmo-

mit Kant, in: *Systeme im Denken der Gegenwart*, hrsg. von H.-D. Klein, Bonn 1993, S. 107–122.

¹² D. Wandschneider: *Selbstbewußtsein als sich selbsterfüllender Entwurf*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 33 (1979), S. 499–520.

¹³ E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a. M. 1979.

derne geübt wird. In ihr verbinden sich heterogene Denkansätze, die teils aus dem Strukturalismus und Neostrukturalismus Frankreichs kommen, teils aus der Rezeption und Radikalisierung von Nietzsche, Freud und Heidegger bei Foucault, Derrida, Lacan, Deleuze, Guattari und Lyotard¹⁴, teils aus der Marx-Rezeption und der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule (Habermas). Die Kritik zielt hier nicht auf die formalen, strukturellen Aporien des Selbstbewußtseins, sondern auf die Anmaßungen, die mit dem materialen Ich in der Subjektivitätstheorie seit der Aufklärung verbunden sind. Sie zielt auf den Status des Ich als vernünftiges, freies, autonomes Ich. Die Sonderrolle des Vernunftsubjekts, sein Prinzipienstatus, seine Einschätzung als absolutes, sich selber wissendes und begründendes Ich, seine Funktion als schlechthin universelles identisches Selbst werden radikal in Zweifel gezogen angesichts der Ausliefertheit des Einzelnen an anonyme und unkontrollierbare Prozesse und angesichts der historischen Kontingenz aller Bedingungen des Denkens und Handelns. Der Anspruch auf Wahrheit und normative Verbindlichkeit des Ich, der die Logik des Abendlandes hervorbrachte mit der Folge der schrankenlosen technischen Verfügung über Natur und Mensch, wird decouviert und zurückgewiesen. Die Entlarvung des Ich, insbesondere des ideologischen, *der Tod des Subjekts*, wie ein Buchtitel von Herta Nagl-Docekal und Helmuth Vetter¹⁵ lautet, ist zum Schlagwort dieser Dekonstruktionsversuche geworden, wobei allerdings übersehen wird, daß die Alternative eines rigorosen Pluralismus und Individualismus, wenn sie selbst Anspruch auf Wahrheit und Verbindlichkeit erheben will, ein allgemeines transzendentes Ich der kritisierten Art zur Voraussetzung hat. Analoges gilt für die radikale Ideologiekritik, die sich selbst als ideologisch-totalitär geriert.

Im wesentlichen sind es sechs Punkte, die einer Kritik unterzogen werden:

(1) Lacan, Foucault und Derrida monieren vor allem in theoretischer Hinsicht den Anspruch des Bewußtseinssubjekts auf vollständige Transparenz. Sie sehen in der absoluten Wissensreklamation

¹⁴ Zur französischen Debatte vgl. L. Ferry und A. Renault: *Antihumanistisches Denken*. Gegen die französischen Meisterphilosophen (Titel der französischen Originalausgabe: *Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1985), aus dem Französischen von U. Bokelmann, München, Wien 1987.

¹⁵ *Tod des Subjekts?*, hrsg. von H. Nagl-Docekal und H. Vetter, Wien, München 1987.

eine logozentrische Anmaßung, die ihre eigene Abkünftigkeit verdränge. Der Gegenentwurf decouvriert gerade die unbewußten, insbesondere sprachlichen Voraussetzungen des Selbstbewußtseins und zielt damit auf die Endlichkeitsbedingungen des Erkennens.

(2) In praktischer Hinsicht steht das „totale Handlungssubjekt“, dem keine Schranken in der Praxis gesetzt sind, auf dem Prüfstand. Der Anspruch des Subjekts auf absolute Praxis wird mit analogen Argumenten zurückgewiesen wie im theoretischen Kontext, indem auf die Endlichkeitsbedingungen verwiesen wird.

(3) Unter explizitem Rekurs auf Nietzsche begegnet ein Argument, das das Subjekt mit seinen Wahrheits- und Gerechtigkeitsansprüchen als Instrument der Durchsetzung von Machtinteressen entlarvt. Das Subjekt als machthungriges wird hier unter Kritik gestellt. Dieses Argument spielt im Kontext der Ideologiekritik eine Rolle, die, wenn sie selbst mit einem Wahrheitsanspruch auftreten will, nicht wieder Vehikel strategischer Interessen sein darf. Foucault hat diese Ambivalenz in seinen Vorlesungen *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte* (1976)¹⁶ aufgezeigt, indem er einerseits den ideologischen Mißbrauch von Wahrheits- und Gerechtigkeitsansprüchen als solchen kritisiert, andererseits aber konzedieren muß, daß seine eigene Theorie einer bloß strategischen Interpretation nicht entgeht.

(4) Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die Insistenz auf dem Subjekt, die im Rahmen der Subjektivitätstheorie der Neuzeit als Ausdruck bürgerlichen Egoismus aufgefaßt wird. Das Subjekt fungiert hier als Ort bürgerlicher Besitz- und Herrschaftsverhältnisse. In dieser Interpretation gewinnt es Aktualität auch im Kontext technologischer Orientierungen und deren Kritik.

(5) In einer anderen Variante der Subjektkritik geht es um die Zurückweisung aller Ansprüche auf Universalität mit der Begründung, daß sie auf Egalität und Uniformität der Menschen hinausliefen und daher „terroristische“ Implikationen enthielten. Der Affront resultiert aus der Erfahrung der Zerstörung der Vielfalt lokaler und nationaler Traditionen unter den Bedingungen des sich weltweit ausbreitenden und durchsetzenden kapitalistischen Wirtschaftssystems, wie z. B. Lyotard in seinem Buch *Le mur du Paci-*

¹⁶ Deutsch hrsg. von W. Seitter, Berlin 1986.

*fique*¹⁷ zeigt. Ebenso wie Lyotard haben auch Derrida und Foucault einen „Affekt gegen das Allgemeine“¹⁸.

(6) Nicht selten muß das Subjekt als Hypostasierung abstrakter Identität erhalten, wobei Pluralität, Differenz, Einzelheit, Individualität ausgeschlossen werden. Das subjektkritische Argument, das sich bei verschiedenen Denkern wie Deleuze, Guattari und Lyotard findet¹⁹, erfolgt dann aus der Position der Individualität heraus, die auf die Diversität und Kontingenz der Zustände Wert legt.

Nicht *negativ-destruktiv*, sondern *positiv*, wenngleich *kritisch*, spielt die Bewußtseinstheorie heute im Rahmen des unter den Auspizien der künstlichen Intelligenz und der Kognitionswissenschaften neu entfachten Interesses an der Leib-Seele-Problematik eine Rolle. Den Ausgang bildet der cartesianische Dualismus von Geist und Körper, Bewußtsein und Materie, auf dem auch der Gegensatz von Natur- und Geisteswissenschaften beruht. Teils wird er akzeptiert und in moderner Terminologie und unter Heranziehung neuer Erkenntnisse aus den Natur- und Geisteswissenschaften neu formuliert, wobei allerdings die Probleme auch im neuen Gewande die alten bleiben²⁰, teils wird er aufgrund des Fortschritts der Wissenschaften, insbesondere der Medizin, Gehirnphysiologie, Informatik, Spieltheorie, Kybernetik, kurzum der kognitiven Wissenschaften, zugunsten einer materialistischen Auslegung überwunden. Das menschliche Gehirn wird nach dem Modell von Computern erklärt, womit die angeblich genuinen Funktionen desselben auf Beschreibungs- und Erklärungsweisen der Informatik und Computertheorie reduziert werden. Die Ausführung dieses Programms erlaubt die Simulation kognitiver Fähigkeiten durch die Maschine. Außer dem bekannten Turing-Test legt sich generell die modellhafte Abbildung mentaler, eventuell sogar emotionaler Prozesse auf das Verhalten von Maschinen nahe. Die Künstliche-Intelligenz-Forschung wähnt sich damit in der Lage, selbst philosophische Konzepte auf ihre Beschreibungs- und Erklärungskompe-

¹⁷ In: H. Vachey: *Toil*, Bourgois 1975, deutsch: *Die Mauer des Pazifik*, Wien 1985.

¹⁸ A. Honneth: *Der Affekt gegen das Allgemeine*. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne, in: *Merkur*, Bd. 38 (1984), S. 893–902, bes. S. 900; vgl. L. Ferry und A. Renault: *Antihumanistisches Denken*, a. a. O., S. 34.

¹⁹ Z. B. G. Deleuze und F. Guattari: *L'Anti-Oedipe*, Paris 1972, deutsch: *Anti-Ödipus*. Kapitalismus und Schizophrenie I, Frankfurt a. M. 1977, 5. Aufl. 1988.

²⁰ Vgl. H. Hastedt: *Das Leib-Seele-Problem*. Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität, Frankfurt a. M. 1988, 2. Aufl. 1989.

tenz hin überprüfen und damit die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften überwinden zu können. Sie verlangt von der Philosophie nichts geringeres als die Akzeptanz der Informationstheorie und -technologie und das Sich-Einlassen auf das Projekt „Naturwissenschaft“, das alle Erklärung bereitstellen soll.²¹ Daß damit einseitig ein materialistisch-positivistisch-naturwissenschaftlicher Standpunkt bezogen wird, der die eigenen Voraussetzungen unreflektiert und unbewußt läßt, entgeht der Künstliche-Intelligenz-Forschung.

Angesichts dieser Situation stellt sich die Frage, welcher Sinn einer neuerlichen Beschäftigung mit der philosophischen Bewußtseinstheorie noch zukommen könne. Wenn formale wie materiale Schwierigkeiten das Ich-Bewußtsein in Abrede zu stellen scheinen, wenn gar die Künstliche-Intelligenz-Forschung das Bewußtsein auf Computermodelle zu reduzieren beansprucht, welche Absicht kann dann eine nochmalige Untersuchung des Bewußtseins haben.

Zur Klärung dieser Aufgabe ist zu unterscheiden zwischen der bisher angeführten Subjektivitätstheorie, die auch unter dem Namen „Selbstbewußtseinstheorie“ geläufig ist, in der ein Ich-Subjekt unterstellt wird, und dem in der vorliegenden Arbeit thematisierten Bewußtsein, das prinzipiell ohne Ich-Instanz gedacht werden kann und dessen Name „Selbstbewußtsein“ sich nur aus dem reflexiven Zurückkommen des Bewußtseins auf sich *qua* Bewußtsein erklärt. Bewußtseinstheorie ist nicht *eo ipso* identisch mit der oben beschriebenen Selbstbewußtseins- oder Subjektivitätstheorie, auch wenn sie eine Reihe von Problemen mit dieser teilt und mit ihr in enger Verbindung steht. Die bislang anvisierten Theorien verstehen das Ich aus einer Opposition zur Welt heraus, was mit einer Ermächtigung des Ich gegenüber der Welt einhergeht. Das Subjekt findet sich in Abgrenzung und Distanzierung von der Welt, sei es in Form einer unmittelbaren Selbstvertrautheit oder einer vermittelten, expliziten Selbstreflexion. Ob als individuelles oder allgemeines, jedem individuellen Selbstbewußtsein zugrundeliegendes transzendentes Ich-Bewußtsein, stets stellt es eine eigenständige Instanz gegenüber der Welt dar, so daß Selbst- und Welterkenntnis in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen.

²¹ Vgl. G. Heyer: *Kognitive Wissenschaft*. Ein Überblick, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 41 (1987), S. 279–290; *Bewußtseinstheorien in der Gegenwart*. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, hrsg. von Th. Metzinger, Paderborn, München, Wien, Zürich 1995, 2. Aufl. 1996.

Das hier thematisierte Bewußtsein wird jedoch als eine Grundstruktur der Welt selbst angenommen, ohne daß zusätzlich ein Subjekt angesetzt werden müßte, und zwar als eine Totalitätsstruktur, die bei einer Aufklärung notwendig auf sich selbst zurückgeworfen wird. Nur so läßt sich rechtfertigen, daß im historischen Teil nicht von der Moderne, sondern von der Antike ausgegangen wird. Denn Platon, der gewiß nicht im Ruf steht, ein Subjektivitätstheoretiker zu sein, hat gleichwohl erstmals das Bewußtsein in seiner Reflexivität und seinen immanenten Komplikationen zum Untersuchungsobjekt gemacht. Ich und Ich-Bewußtsein sind der gesamten Antike fremd und erst mit dem Christentum und seiner Gewissensmetaphysik aufgekommen.

In der folgenden Untersuchung geht es um den Aufweis der prinzipiellen und unvermeidbaren Schwierigkeiten, die sich beim Versuch einer Bestimmung dieses Fundamental- und Totalitätsbegriffs einstellen. Denn als Grundstruktur läßt sich das Bewußtsein nicht auf anderes reduzieren, und bei einer Selbsterfassung verwickelt es sich in unausweichliche Zirkel und Regresse. Da diese jedoch nicht als logisch fehlerhaft anzusehen sind, sondern als konstitutive Mängel jeder Selbsterfassung, geben sie keinen Anlaß zu einem Eskapismus. Das Selbstbewußtsein stellt in dieser Hinsicht keinen Sonderfall dar; denn das hier auftretende Defizit trifft, wie aus Platons *Charmides* deutlich wird, ebenso auf alle anderen Selbstverhältnisse natürlicher, wahrnehmungstheoretischer, mengentheoretischer Art zu.

Dieser Problematik können letztlich auch die Ausweichmanöver der Fluß- und Stromtheorien, die Bewußtsein als mentale Geschichte deuten, nicht entkommen, da auch sie wegen des Totalitätsanspruchs der Erklärung auf sich selbst zurückverwiesen werden und in sich selbst zu begründen sind.

Daß bis heute die Theorien des Bewußtseins und Selbstbewußtseins der Aporie erliegen, daß historisch jede neu auftauchende Theorie die vorangehende zu revidieren sucht, ihrerseits aber der Revision durch eine neue verfällt, ist Indiz für diese Fundamentalschwierigkeiten.

Bei der Exposition der diversen Theorien und ihrer konstitutiven Schwierigkeiten soll so verfahren werden, daß im ersten Teil der Untersuchung die verschiedenen sachlichen Fragestellungen und theoretischen Möglichkeiten einschließlich der erforderlichen Distinktionen aufgezeigt und erwogen werden. Um die Theoriemöglichkeiten aber nicht im Abstrakten zu belassen, sollen sie, soweit

möglich, im zweiten Teil anhand historischer Paradigmen exemplifiziert werden, jedoch so, daß auch in den konkreten geschichtlichen Ausgestaltungen ihr Modellcharakter dominant bleibt; d. h. die zur Sprache kommenden historisch realisierten Theorien sollen nicht um ihrer selbst willen das Interesse auf sich ziehen, sondern vorzüglich um der impliziten systematischen Theoriemöglichkeiten willen. Das Vorgehen wird daher von der Art sein, daß die Positionen in ihrer sachlich bedingten Aufeinanderfolge exponiert werden, und zwar so, daß jede nachfolgende Position als Versuch einer Kritik und Revision der ihr vorangehenden verstanden werden kann.

Erster Teil: Theorien des Bewußtseins und Selbstbewußtseins

1. Kapitel: Bewußtsein als Grundsachverhalt

1. Umfang und Grenze des Bewußtseins

Wo beginnt Bewußtsein, wo hört es auf, was alles gehört zum Bewußtsein? Es versteht sich, daß derlei Umfangs- und Grenzfragen vom Verständnis des Bewußtseins abhängen und von jeder philosophischen Position in eigener Weise beantwortet werden. In der Literatur finden sich vier Definitionen des Bewußtseins, die sich von einer weitgefaßten auf eine immer enger werdende zuspitzen.

(1) Die allgemeinste und umfassendste Definition ist die, die jede elementare Sensibilität als Bewußtsein bezeichnet. Die Fähigkeit, auf einen bestimmten Stimulus zu reagieren, wird hier mit der monadischen Eigenschaft „bewußt“ versehen. Jedes Erleben einer Qualität, und sei es in der rudimentären Form, daß stets nur eine und dieselbe Qualität erlebt wird, wird hier als bewußt beschrieben. Nach dieser Auffassung muß bereits den primitivsten Formen des Organischen in Abhebung vom Anorganischen, der Materie, die Auszeichnung der Bewußtheit zukommen.

Hiergegen aber erhebt sich ein Einwand, den bereits Thomas Hobbes in seiner Schrift *De corpore* formuliert hat:

„Sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt.“ („Immer dasselbe zu empfinden und nicht zu empfinden, laufen auf dasselbe hinaus.“)¹

Die Fähigkeit, stets eine und dieselbe Qualität zu empfinden, die als allgemeinste und notwendige, nicht mehr verzichtbare Bedingung des Bewußtseins zu nennen ist, unterscheidet sich nicht vom Nicht-Empfinden und damit vom Nicht-Bewußtsein. Wer stets dieselbe Qualität empfindet, ohne sich je der Differenz derselben zu anderen bewußt werden zu können, erfäßt noch nicht diese Qualität als

¹ Th. Hobbes: *De corpore*, in: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, in unum corpus nunc primum collectis Gulielmi Molesworth, 5 Bde., Aalen 1961 (Nachdruck der Ausgabe 1839–1845), Bd. 1, S. 321.

diese. Es fehlt noch das Spezifikum dessen, was gemeinhin unter Bewußtsein verstanden wird, nämlich Bewußtsein von etwas zu sein, was ein unterscheidendes Abheben von anderem bedeutet. Theorien, die aller Materie eine Art Empfindung konzедieren, sind weder beweisbar noch widerlegbar; sie entsprechen jedoch nicht unserem Normalverständnis von Bewußtsein.

(2) Eine andere, schon höherstufige Theorie versteht eine bestimmte Klasse von Reaktionsweisen, und zwar die im wachen Normalzustand, als bewußte. Dabei umfaßt der Wachzustand sowohl unser helles, klares Tagesbewußtsein wie auch das Traumbewußtsein, nicht mehr jedoch die Zustände des traumlosen Tiefschlafes, der Ohnmacht und des Komas, jene Zustände also, die durch wirkliche oder angebliche Bewußtlosigkeit charakterisiert sind. Denn sowenig es Sinn macht, von einem Stein zu sagen, daß er Schmerz empfinde, mithin Bewußtsein habe, sowenig macht es Sinn, von einer Person, die sich im traumlosen Tiefschlaf oder Koma befindet, zu sagen, daß sie Schmerzen empfinde. Da sie keinen Zugang zu diesen Schmerzen hat, kann ihr auch kein Bewußtsein davon zugesprochen werden.

Gegenüber der ersten Definition zeichnet sich diese zweite dadurch aus, daß sie mehr Bedingungen für das Vorliegen von Bewußtsein formuliert. Sollte im ersten Fall Bewußtsein bereits dann vorliegen, wenn stets eine und dieselbe Qualität empfunden wird, so wird hier verlangt, daß entweder ein Komplex von Qualitäten erfahren wird oder eine Sukzession von Qualitäten bzw. eine Sukzession von Komplexen von Qualitäten, wobei jede Qualität oder Qualitätskomplexion irreversibel an die Stelle der anderen tritt. Simultaneität oder Sukzession stellen hier die Minimalbedingungen für Bewußtsein dar. Man kann sich diesen Fall am besten am Übergang von traumlosem Schlaf zu Bewußtsein beim Aufwachen oder in umgekehrter Weise beim Einschlafen verdeutlichen. Was zunächst beim Aufwachen konstatiert wird, ist eine Welt von Qualitäten, Eindrücken, Körperempfindungen, die, wiewohl diffus und ununterschieden, zugleich begegnen, also eine Pluralität simultaner Eindrücke, die auftauchen oder bei umgekehrter Perspektive verschwinden.

Auch gegen diese Auffassung von Bewußtsein erhebt sich der Einwand, daß sie nicht an unsere Normalvorstellung von Bewußtsein heranreicht; denn was die simultane Komplexität von empfundenen Qualitäten betrifft, die als eine der Minimalbedingungen formuliert wurde, so unterscheidet sie sich nicht von einer einzigen

Qualität, die immer als dieselbe erfahren wird wie in der ersten Festlegung. Und was die reine Sukzession von empfundenen Qualitäten oder Qualitätskomplexen betrifft, so stellt sie einen irreversiblen Prozeß der Verdrängung dar, in dem eine Qualität an die Stelle der anderen tritt, ohne daß die erste im Bewußtsein aufbewahrt würde und mit der an ihre Stelle getretenen verglichen werden könnte.

(3) Es gibt gute Gründe zu sagen, daß Bewußtsein mehr verlange als nur die Konstatierung komplexer Daten oder das Erleben einer reinen Sukzession, daß es zumindest Differenzierung und mit ihr Analyse und Synthese, Komparation, Kombination u. ä. erfordere, was Erinnerung als Fähigkeit, Vorstellungen aufzubewahren, voraussetzt. Leibniz hat daher in seiner Schrift *Principes de la Nature et de la Grâce*² das Bewußtsein erst mit der Fähigkeit zur Erinnerung beginnen lassen. Nach dieser dritten Auffassung ist Bewußtsein erst im Kontext höherer geistiger Akte wie Urteilen, Schließen, Wünsen, Wollen usw. anzutreffen, d. h. im Kontext von Akten, die die Fähigkeit zur Unterscheidung von Qualitäten in Raum und Zeit haben, dadurch daß sie eine bestimmte Qualität aus einem Feld auszugrenzen und gegen andere abzugrenzen vermögen. Man pflegt diese Aktivitäten als zielgerichtet zu charakterisieren, da sie Aufmerksamkeit auf etwas Bestimmtes verlangen und damit eine Auswahl aus einer Vielheit von Daten zu treffen vermögen. Sie begegnen bei Entscheidungen zugunsten dieses oder jenes Plans, bei Konzentration auf einen Sachverhalt oder bei gespannter Erwartung auf den Eintritt eines Ereignisses.

Je nachdem, ob man diese Aktivitäten, die unser diskursives Vermögen – unser Denken und Sprechen – kennzeichnen, nur dem Menschen oder auch den Tieren, mindestens einigen, zuschreibt, kommt Bewußtsein nur den ersteren oder auch den letzteren zu, mithin allen Lebewesen, die diese Bedingungen erfüllen.

(4) Es gibt noch eine vierte Theorie, die den Bewußtseinsbegriff für den Menschen reserviert, die Bewußtsein nur in der höchsten geistigen Aktivität, der Rationalität, realisiert sieht und folglich nur den Menschen als *animal rationale (sapiens)* mit der Qualität des Bewußtseins ausstattet.

² G. W. Leibniz: *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, in: *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875–1890, Nachdruck Hildesheim, New York 1978, Bd. 6, S. 599f. (§ 4).

2. Existenz des Bewußtseins oder Selbsttäuschung?

Es wurde behauptet, daß das Bewußtsein das Allerselbstverständlichste und Allervertrauteste sei, zumindest vertrauter als alles, was zu seiner möglichen Definition herangezogen werden könne. Denn sofern nur die Frage nach seinem Wesen aufgeworfen wird, geschieht dies schon im Horizont von Bewußtsein, also unter der Voraussetzung der Vertrautheit mit ihm. Doch verhält es sich wirklich so, oder unterliegen wir hier einer Selbsttäuschung? Ist der vertraute Sachverhalt wirklich ein unbezweifelbares, absolut gewisses Faktum oder vielleicht nur eine höchst problematische Prämisse, die nur aufgrund ihrer geschichtlichen Tradition für uns den Status einer Selbstverständlichkeit gewonnen hat? In der Tat geschieht es oft, daß wir auf Sachverhalte, die historisch bedingt sind, insbesondere dann, wenn sie auf eine lange und wirkungsmächtige Tradition zurückblicken können, wie auf Selbstverständlichkeiten rekurren, ohne ihre historische Bedingtheit und Problematizität zu durchschauen. Unbestreitbar untersteht auch der Sachverhalt „Bewußtsein“ einer bestimmten Selbstdeutung, die historische Wurzeln hat, vor allem in der cartesianischen Philosophie, und damit keineswegs so fraglos ist, wie sie *prima vista* erscheint. Nur durch die Relevanz dieser Tradition, die bis heute unser Denken bestimmt, hat diese Deutung die Selbstverständlichkeit erlangt, die sie als Faktum erscheinen läßt.

Wir pflegen Descartes an den Anfang der neuzeitlichen Philosophie zu stellen, weil er in der Selbsterfassung des Bewußtseins eine Evidenz gefunden zu haben glaubte, die alle andere Evidenz von Sachverhalten übersteigt und sich daher zur Begründung aller anderen eignet. Mit der Selbstergreifung des Bewußtseins ist ein absolut unbezweifelbares Evidenzkriterium benannt, das sich zum Grundprinzip der Philosophie qualifiziert. Der Nachweis dieser Evidenz wird von Descartes in den *Meditationes de prima philosophia* durch einen methodisch angestellten Zweifel erbracht, der sämtliche Bewußtseinsinhalte und – wie sich über Descartes hinausgehend ergänzen läßt – auch sämtliche Bewußtseinsformen und -modi in Frage stellt, der jedoch als Grund seiner eigenen Möglichkeit die Unbezweifelbarkeit des Bewußtseins voraussetzt. Bei diesem Zweifel handelt es sich nicht um einen tatsächlichen, sondern nur um einen prinzipiell möglichen, einen sogenannten methodischen. Gezeigt wird, daß prinzipiell alles der Kritik und Bezweifelbarkeit ausgesetzt werden kann, nicht allein die Gegebenheiten

der sinnlich wahrnehmbaren Welt, von denen vor allem Sinnestäuschungen und Irrtümer herrühren, etwa die optischen Täuschungen, die eine aus der Ferne betrachtete Kugel, z. B. den Mond, als runde Fläche erscheinen lassen. Dem prinzipiellen Zweifel unterworfen werden auch die angeblich so gewissen und unbezweifelbaren Wahrheiten der Mathematik, Logik und Metaphysik, etwa der geometrische Satz, daß die Winkelsumme eines Dreiecks in der ebenen Geometrie 180 beträgt, oder der arithmetische Satz, daß $2 + 3 = 5$ ist, oder das logische Identitätsprinzip, daß $A = A$ ist. Und nicht nur die Bewußtseinsinhalte, auch die Bewußtseinsweisen unterliegen dem generellen Zweifel. Wer garantiert denn, daß ich hier und jetzt wirklich ein Buch schreibe und dies nicht nur träume? Wer garantiert überhaupt, daß ich lebe und dies nicht nur Phantasie oder Traum ist? Die Unsicherheit, ja die prinzipielle Unmöglichkeit der Unterscheidung von Wach- und Traumbewußtsein hat Descartes sehr plastisch in seiner ersten Meditation vorgeführt:

„Indessen – mögen uns auch die Sinne mit Bezug auf zu kleine und entfernte Gegenstände bisweilen täuschen, so gibt es doch am Ende sehr vieles andere, woran man gar nicht zweifeln kann, wenngleich es aus denselben Quellen geschöpft ist; so z. B. daß ich jetzt hier bin, daß ich mit meinem Winterrock angetan, am Kamin sitze, daß ich dieses Papier mit den Händen betaste und ähnliches; vollends daß diese Hände selbst, daß überhaupt mein ganzer Körper da ist, wie könnte man mir das abstreiten? Ich müßte mich denn mit ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen vergleichen, deren ohnehin kleines Gehirn durch widerliche Dünste aus ihrer schwarzen Galle so geschwächt ist, daß sie hartnäckig behaupten, sie seien Könige, während sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet, während sie nackt sind, oder sie hätten einen tönernen Kopf, oder sie seien gar Kürbisse oder aus Glas; – aber das sind eben Wahnsinnige, und ich würde ebenso wie sie von Sinnen zu sein scheinen, wenn ich mir sie zum Beispiel nehmen wollte.

Vortrefflich! – Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der des Nachts zu schlafen pflegt, und dem dann genau dieselben, ja bisweilen noch weniger wahrscheinliche Dinge im Traume begegnen, als jenen im Wachen! Wie oft doch kommt es vor, daß ich mir all diese gewöhnlichen Umstände während der Nachtruhe einbilde, etwa daß ich hier bin, daß ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze, während ich doch entkleidet im Bette liege! Jetzt aber schaue ich doch sicher mit wachen Augen auf dieses Papier, dies Haupt, das ich hin und her bewege, schläft doch nicht, mit Vorbedacht und Bewußtsein strecke ich meine Hand aus und fühle sie. So deutlich geschieht mir dies doch nicht im Schlaf. – Als wenn ich mich nicht entsänne, daß ich sonst auch schon im Traume durch ähnliche Gedankengänge genarrt worden bin! Denke ich einmal aufmerksamer hierüber nach, so sehe ich ganz

klar, daß Wachsein und Träumen niemals durch sichere Kennzeichen unterschieden werden können, – so daß ich ganz betroffen bin und gerade diese Betroffenheit mich beinahe in der Meinung bestärkt, ich träumte.“³

Läßt sich auch alles Dasein und Sosein, aller Bewußtseinsinhalt und alle Bewußtseinsform in Zweifel ziehen, so gibt es doch eine unbezweifelbare Instanz, die sich diesem prinzipiellen Zweifel entzieht, der Zweifelnde selbst. Sofern und solange ich zweifle, bin ich im Akt des Zweifelns vorhanden und unwegdenkbar, da ich die Bedingung für den Vollzug des Zweifelns bin. Verallgemeinern läßt sich dieser Sachverhalt dahingehend, daß ich, sofern ich Bewußtsein habe und es vollziehe, unbezweifelbar existiere. „*Dubito, ergo sum*“ oder „*cogito, ergo sum*“, lautet Descartes' Formel.⁴ Gemeint ist damit kein vermittelter Schluß von der Art:

Alles, was zweifelt, ist.

Nun zweifle ich.

Also bin ich,

sondern ein unmittelbares Gewißheitserlebnis von der Art: ich denke (= ich bin mir bewußt) und, indem ich dies tue, existiere ich, zumindest im Modus des Denkens, oder: denkend bin ich. Was mit adäquater Evidenz gegeben ist, ist der Denk- oder Bewußtseinsakt des Ich.

Gleichwohl handelt es sich hier um ein cartesianisches Theorem. Und nichts hindert, dieses und seine Begründung in Frage zu stellen und damit den Sachverhalt „Bewußtsein“ in seiner historischen Bedingtheit zu decouvrieren. Dies ist in der Tat geschehen, und zwar in der empirio-kritischen Tradition. Ein Aufsatz von William James von 1904 trägt den Titel: *Does 'Consciousness' Exist?*⁵

³ R. Descartes: *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, lateinisch-deutsch, auf Grund der Ausgaben von A. Buchenau neu hrsg. von L. Gäbe, Hamburg 1959, S. 33 ff. (1. Meditation, §§ 4 und 5).

⁴ R. Descartes: *Œuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 11 Bde., Paris 1897–1909, Bd. 10, S. 523; vgl. auch *Principia philosophiae*, Part I, § 7, in: *Œuvres*, Bd. 8, S. 7; *Discours de la méthode*, Part 4, in: *Œuvres*, Bd. 6, S. 32; *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, hrsg. von L. Gäbe, a. a. O., S. 42 ff. (2. Meditation, § 3), S. 46 f. (2. Meditation, § 6), S. 50 f. (2. Meditation, § 9).

⁵ W. James: *Does 'Consciousness' Exist?*, in: *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, Bd. 1 (1904), Nr. 18 (wieder abgedruckt in: *Essays in Radical Empiricism*, New York 1912, 2. Aufl. 1922, S. 1–38).

In diesem Aufsatz stellt James die Existenz des Bewußtseins in Frage, zumindest jenes Bewußtseins, das nach der herkömmlichen cartesianischen Interpretation als Akt eines Subjekts verstanden wird und sich selbst mit absoluter Evidenz erfäßt. James vertritt hier ein typisches Reduktionsprogramm, indem er das Bewußtsein im Sinne Descartes' wie auch seiner Nachfolger, mögen sie Kant, Natorp, Rehmke oder Münsterberg heißen, schlichtweg negiert und Bewußtsein nur noch als Beziehung zwischen Daten gelten läßt, die aufgrund dieser Beziehung den Charakter des Bewußtseins haben, ohne daß gesagt werden dürfte, daß dieses Bewußtsein durch die Beziehung der Daten auf ein Drittes, das als Subjekt oder Wissendes oder Bewußtseiendes fungiert, zustande käme.

Bewußtsein ist für James und die von ihm vertretene Richtung, die unter dem Namen „neutraler Monismus“ bekannt ist, nichts anderes als „a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter“⁶, also eine bestimmte Art von Relation, die, wenn sie den neutralen Daten – von James „pure experience“⁷ genannt – oktroyiert wird, zur Welt des Bewußtseins führt, während dieselben Daten, nach einer anderen Art von Beziehung genommen, etwa nach räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, die Welt der äußeren Dinge ergeben.⁸ Aufgrund dieser Beschreibung gelangt James zu einer Auffassung, nach der Bewußtsein ein bestimmtes Arrangement von Daten, ein Stellenverhältnis, ist. Die Daten gelten nur kraft dieser Relation als bewußte.

Um die von James vertretene These und ihre implizite Descartes-Kritik in ihrer Tragweite abschätzen zu können, sind einige begriffliche Distinktionen vorzunehmen. Der Terminus „Bewußtsein“ ist semantisch äquivok. Dies läßt sich bereits seinem äußeren Schriftbild entnehmen, sobald Bewußt-Sein mit Bindestrich geschrieben wird. Je nach Akzentuierung der ersten oder zweiten Wortkomponente erhält man unterschiedliche Bedeutungen. Der ersten zufolge meint Bewußtsein soviel wie Bewußtheit, Bewußthaben, das einem Subjekt zugesprochen wird, welches durch die Eigenschaft dieses Bewußtseins charakterisiert ist. Der zweiten zufolge meint Bewußtsein das Bewußtsein von Objekten, das, im Kontext von Objekten gebraucht, diese zu bewußten macht. Bewußtsein in diesem letzteren Sinne bedeutet soviel wie das Sich-Zeigen, Sich-Offenbaren der

⁶ A. a. O., S. 4.

⁷ Von Ernst Mach auch „Sinnesdaten“ genannt, von Bertrand Russell „sensibilia“.

⁸ W. James: *Does 'Consciousness' Exist?*, a. a. O., S. 12.

Gegenstände, das Zu-Bewußtsein-Kommen von etwas.⁹ Diese beiden Bedeutungen lassen sich auch als subjektive und objektive Bedeutung klassifizieren oder als Bewußtsein im subjektiven und im objektiven Sinne. Andere mit dem Bewußtseinsbegriff verwandte Termini markieren diese Differenz noch deutlicher, etwa das Gewahren, wo es dann ein Gewahrendes und ein Gewahrtes gibt, oder das Denken, wo ein Denkendes bzw. ein Denkakt und ein Gedachtes auftreten.

Während Descartes das Bewußtsein im subjektiven Sinne im Auge hat, das im übrigen auch unserem Normalverständnis entspricht und den Vollzug des Bewußthabens oder den Zustand der Bewußtheit bezeichnet, mithin eine Eigentümlichkeit des Subjekts, wird dieses Bewußtsein und die Möglichkeit seiner Selbsterfassung von James negiert und statt dessen nur der objektive Bewußtseinsbegriff zugelassen, der das In-Erscheinung-Treten der Gegenstände meint, ohne daß ein Subjekt bei der Erfassung der Gegenstände eine Rolle spielte. Die im Titel von James' Schrift angedeutete Infragestellung der Existenz des Bewußtseins erweist sich also nicht als totale, sondern nur als partiale. Negiert wird lediglich die Existenz von Bewußtsein im traditionellen, cartesianischen Sinne, nicht die von Bewußtsein überhaupt, und mit dieser Negation verbindet sich zugleich eine Reduktion auf den objektiven Bewußtseinsbegriff.

3. Objektives – subjektives Bewußtsein

Eine Theorie, die Bewußtsein im Kontext von Objekten zuläßt, ohne daß ein Subjekt supponiert werden müßte, das ein Bewußtsein derselben hat, erscheint zunächst absurd und widersprüchlich, da doch etwas, das zu Bewußtsein kommt oder bewußt ist, nicht ohne jemanden angenommen werden kann, dem dies bewußt wird oder ist. Der Widerspruch ist jedoch nur ein scheinbarer und hat seinen Grund in der spezifischen Struktur der Sprache, die bei einer Beziehung immer eine Relation zwischen einem Objekt und einem Subjekt unterstellt. Daß die anvisierte Theorie nicht von vornherein absurd ist, sei mit Hilfe einer Reflexion auf eine Metapher de-

⁹ W. James, a. a. O., S. 6, spricht von „*awareness of content*“ oder „*that fact comes to light*“.

monstriert, mit der in der Tradition häufig das Bewußtsein umschrieben wurde, nämlich die Lichtmetapher.

Im Deutschen verbinden wir mit dem Begriff „Licht“ zwei wohlunterschiedene Konnotationen. Einmal verstehen wir darunter den Lichtstrahl, der von einer Lichtquelle ausgeht und auf ein von ihr entferntes Objekt trifft und es erhellt. Zum anderen verstehen wir darunter die Helle, das Hellwerden oder die bestehende Helligkeit. In diesem Sinne ist die Redewendung zu nehmen: „es wird Licht“, was soviel bedeutet wie: „es wird hell“, „das Dunkel lichtet sich“. Gemeint ist, daß die Konturen der Objekte, die zunächst verschwommen waren, hervortreten, sich entwirren, klar und deutlich zur Erscheinung kommen. Für diese beiden Konnotationen hat die lateinische Sprache zwei gesonderte Termini: *lux* und *lumen*, von denen der erste den Funken, den aufspringenden, von etwas ausgehenden und auf etwas anderes überspringenden Strahl bedeutet und der letzte die Helligkeit und Klarheit, in der etwas steht. Mit dem ersten ist eine personale Struktur verbunden, mit dem zweiten eine impersonale. Licht im Sinne von Lichtstrahl impliziert ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, das durch die Lichtquelle, von der das Licht ausgeht, und das gegenüberliegende Objekt, auf das das Licht trifft, repräsentiert wird. Licht im Sinne von Helligkeit negiert eine solche Subjekt-Objekt-Relation. Wollte man jene gleichwohl im Ausgang von der Subjekt-Objekt-Relation beschreiben, so könnte man dies nur in Form einer Koinzidenz von Subjekt und Objekt. Das Subjekt ist hier entweder von Anfang an nicht vorhanden oder im Objekt aufgegangen und ausgelöscht. Es läßt sich widerspruchslos sagen, daß etwas hell ist oder im Licht steht, ohne daß jemand anwesend sein müßte, der dies konstatierte.

Bei Verwendung dieser Lichtmetaphorik zur Paraphrasierung von Bewußtsein ist das Bewußtsein entweder in Analogie zum physikalischen Modell des Lichtstrahls mit Importation der Subjekt-Objekt-Relation oder in Analogie zur Helligkeit mit Importation der impersonalen Struktur zu deuten. Im letzteren Fall müßte man so, wie man bezüglich der Helligkeit sagt: „es ist hell“, auch bezüglich des Bewußtseins sagen: „es ist Bewußtsein“ oder „es besteht Bewußtsein“, nicht aber: „ich habe Bewußtsein von diesem oder jenem Sachverhalt“ oder „ich bin mir dieses oder jenes Sachverhalts bewußt“.

Die letztere Version, der James' These im obigen Aufsatz zuzurechnen ist, hat in der Tradition seit der Antike immer wieder Vertreter gefunden. Entweder wurde sie als die einzig adäquate Form

zur Beschreibung von Bewußtsein betrachtet oder als eine unter anderen Möglichkeiten, zumeist als die höchste. So ist Aristoteles' Theorie der νόησις νοήσεως von der Art, daß sie die höchste Form von Bewußtsein darstellt, in der Bewußthabendes und Bewußtseiendes koinzidieren. Die gesamte mystische Tradition basiert auf dem Gedanken einer koinzidentellen Einheit von Subjekt und Objekt, genauer, eines Aufgehens des Subjekts im Objekt. Aber nicht nur auf seiner höchsten Stufe, sondern auch auf seiner niedersten, elementarsten läßt sich Bewußtsein als impersonales Gegenwärtigsein deuten. So hat Georg Christoph Lichtenberg, ein Vertreter der Aufklärungsphilosophie, der allerdings mit vielen Zügen auf den Deutschen Idealismus vordeutet, in einer Kritik an Descartes auf die Möglichkeit eines apersonalen, anonymen Bewußtseins hingewiesen. Nicht mit „ich denke“ wird nach ihm die Struktur des Bewußtseins richtig wiedergegeben, sondern mit „es denkt“.

„*Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, so bald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.“¹⁰

Auch in Fichtes Philosophie findet sich diese Theoriemöglichkeit, und zwar nicht allein auf der höchsten Stufe des Bewußtseins, auf der nach Art einer *unio mystica* das Subjekt und seine Bewußtheit im Objekt und in dessen Bewußtsein aufgehen, sondern bereits auf der untersten Stufe, die nur den Gedanken „es wird gedacht“, „es erscheint ein Gedanke“ zuläßt. Wörtlich heißt es in der *Bestimmung des Menschen* von 1800:

„Ich kann sonach wohl sagen: *es wird gedacht* – doch: kaum kann ich auch dies sagen – also, vorsichtiger, *es erscheint der Gedanke: daß ich empfinde, anschau, denke*; keinesweges aber: *ich empfinde, schaue an, denke*. Nur das erstere ist Faktum; das zweite ist hinzu erdichtet.“¹¹

Und bei Avenarius begegnet eine der radikalsten Ausgestaltungen dieser Konzeption, die nicht nur die Annahme eines letztendlichen Aufgehens und Auslöschens des Subjekts im Objekt bestreitet, sondern überhaupt das Recht zur Annahme eines Subjekts und einer ihm zukommenden Bewußtheit. Die Überzeugung, daß da jemand

¹⁰ G. Ch. Lichtenberg: *Vermischte Schriften*, neue vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Original-Ausgabe, Bd. 1, Göttingen 1844, S. 99.

¹¹ J. G. Fichte: *Die Bestimmung des Menschen* (1800), in: *Fichtes Werke* (Nachdruck von *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin 1845/1846), Bd. 2, S. 244f.

sei, der sich einer Sache bewußt sei, der denke, erfahre u. ä., geht seiner Meinung nach nur auf die irreführende Konstruktion der kontingenterweise von uns gesprochenen Sprache zurück und bedarf daher wie jede uneigentliche Ausdrucksweise einer Umformulierung. In seinem Buch *Der menschliche Weltbegriff* nennt Avenarius es „eine Konzession an den Sprachgebrauch“, wenn gesagt wird:

„Ich finde von dem gewählten Standpunkte aus einen Umgebungsbestandteil vor ... ein Umgebungsbestandteil ist mein Vorgefundenes. Das *Ich*-Bezeichnete ist selbst nichts anderes als ein Vorgefundenes, und zwar im selben Sinn Vorgefundenes wie etwa ein als Baum Bezeichnetes. Nicht also das *Ich*-Bezeichnete findet den Baum vor, sondern das *Ich*-Bezeichnete und der Baum sind ganz gleichmäßig Inhalt eines und desselben Vorgefundenes ...“¹²

„Genau so wie in meiner Erfahrung, d. h. in der Erfahrung, der mein *Ich* zugehört, – genau so also wie in meiner Erfahrung ich bin, ist auch der Baum in meiner Erfahrung. Ich erfahre den Baum in genau demselben Sinne wie mich – als zugehöriges Einer Erfahrung; und wenn ich sage: Ich erfahre den Baum, so soll das nur heißen: eine *Erfahrung* besteht aus dem einen reichhaltigeren Elementenkomplex ‚*Ich*‘ und dem andern weniger reichhaltigen Elementenkomplex ‚*Baum*‘.“¹³

Hier findet eine radikale Umdeutung des Sachverhalts „ich bin mir einer Sache bewußt“ statt, und zwar in zwei bewußte Sachverhalte, zum einen in die bewußte Sache, zum anderen in das bewußte *Ich*, die zusammen eine Erlebniskomplexion bilden.

Die Interpretation des Bewußtseins im objektiven Sinne, die mit *Lichtung*, *Hellwerden* und *Hellsein* ein Geschehen oder einen Zustand an den Gegenständen beschreibt und gerade nicht vom bewußten Subjekt ausgeht, hat eine Parallele in Heideggers Ontologiekonzeption, die das Seiende unter den Begriff der *Lichtung*, des *Sich-Zeigens*, des *Sich-Offenbarens* bringt. Mit dieser Ontologie setzt Heidegger eine antike Tradition fort, die im Unterschied zur neuzeitlichen cartesianischen beim Objekt ansetzt und das Bewußtsein als höchste Stufe der Objektivität versteht, gleichsam als *Zu-sich-selbst-Kommen* der Dinge, während die neuzeitliche cartesianische Tradition vom Subjekt als letzter, unhinterfragbarer Instanz ausgeht und von ihm aus die Welt konzipiert. Die Wiederaufnahme

¹² R. Avenarius: *Der menschliche Weltbegriff*, 3. Aufl. Leipzig 1912, S. 82 (§ 143).

¹³ A. a. O., S. 83 (§ 147).

dieser antiken Konzeption verbindet Heidegger daher notwendig mit einer Kritik an der cartesianischen Position.

Angesichts dieser beiden Interpretationsmöglichkeiten von Bewußtsein stellt sich die Frage, welche die angemessenere sei. Ein Beweis hierüber steht noch aus. Selbst wenn sich zeigen sollte, daß die subjektive Interpretation unverzichtbar ist, so wäre damit noch kein Exklusivitätsanspruch verbunden. Es wäre denkbar, daß Bewußtsein im objektiven Sinne neben dem Bewußtsein im subjektiven Sinne vorkäme und beide in einem Gesamtsystem ihren systematischen Ort hätten, etwa dergestalt, daß die objektive Bewußtseinsform die Basis oder auch die höchste Stufe der subjektiven bildete. In der Tat ist so in der Tradition argumentiert worden, und zwar überall dort, wo es um die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Mystik geht oder, um andere Begriffe ins Spiel zu bringen, um die Bestimmung des Verhältnisses von Rationalität und Irrationalität, Reflexion und Spekulation, Begriff und Anschauung.

Rationalität, Reflexion, Begrifflichkeit, welche Wesensmerkmale der Philosophie sind, beruhen auf Diskursivität, und diese wiederum setzt unser normales diskursives Denken und Sprechen voraus, das mit Begriffen operiert und sich in Urteilen von der Form: „ich denke etwas“, „ich erfahre etwas“, „ich nehme etwas wahr“, kurzum, „ich bin mir dieser oder jener Sache bewußt“ artikuliert. Ihre Struktur ist eine intentionale, bestehend aus einem Subjekt, das Bewußtsein hat, und einem Objekt, das bewußt ist.

Mystik hingegen basiert auf einem Bewußtseinsbegriff, der das Ende jedes rationalen Diskurses anzeigt infolge der Koinzidenz von Subjekt und Objekt. Indem das Subjekt im Objekt aufgeht, leuchtet das Objekt von sich her ein. Diese höchste oder ursprünglichste Form von Bewußtsein ist monistisch konzipiert und als Einleuchten der Sache von sich her zu verstehen, als Evidenz oder Anschauung.

Die Tradition hat zwei grundsätzliche Formen entwickelt, diese beiden Bewußtseinsarten miteinander in Einklang zu bringen. Nach der einen bildet die Mystik die höchste Stufe und den Abschluß der Philosophie. Konzeptionen dieser Art sind unter dem Namen „Aufstiegsphilosophien“ bekannt, da die höchste Bewußtseinsform, das intellektuelle Anschauen, nur in Form eines Aufstiegs im Ausgang vom diskursiven Verstehen, metaphorisch gesprochen, auf einem Weg von unten nach oben erreichbar ist. Das Modell für diese Theorie haben der Platonismus und Neuplatonismus abgegeben.

Sie lassen das ichhafte, ichbezogene Verstandesbewußtsein in einem ichlosen Vernunftbewußtsein gipfeln. Der Überstieg von einer Bewußtseinsart zur anderen verlangt bestimmte Techniken, entweder Ekstase, die, wie das Wort ἔκστασις besagt, einen Hinausgang des Subjekts über sich meint, der mit einem Wegfall des Subjekts und einer Aneignung dessen, worauf das Subjekt geht, verbunden ist, oder meditative Praxis, die umgekehrt einen Hineingang in sich bezeichnet.

Die andere, entgegengesetzte Konzeption ist die, wonach das rationale, diskursive Bewußtsein nicht auf die höchste Einsicht hinführt, sondern von ihr ausgeht und eine Explikation des ursprünglichen Wissens vornimmt. Zu diesem Zweck muß man sich in den Zustand des ursprünglichen Wissens versetzen oder versetzen lassen, sei es, daß man auf eine Botschaft, eine Offenbarung oder einen Meister hört wie in der Theologie und religiösen Praxis, sei es, daß man durch Initialriten in das Geheimwissen eingeweiht wird wie in der Kabbala oder in der Mystik Meister Eckharts, Taulers, Seuses und Jacob Böhmes. Da das rationale Wissen hier nichts anderes ist als ein Abstieg in Gestalt einer Exegese des intuitiv Erfassten, ist diese Konzeption auch als „Abstiegsphilosophie“ oder gelegentlich als „Ursprungsphilosophie“ bekannt. Paradigmen für sie finden sich in der Mystik des Mittelalters, aber auch in einigen Systemkonzeptionen des Deutschen Idealismus, etwa in derjenigen Schellings.

Wie immer es sich mit dem systematischen Verhältnis von objektivem und subjektivem Bewußtsein verhalten mag, ein eigentlicher Beweis für das Vorhandensein des Bewußtseins im subjektiven Sinne steht noch aus. Die Überlegungen waren ja gerade von der von James bestrittenen Existenz des subjektiven Bewußtseins und der alleinigen Akzeptanz des objektiven ausgegangen. Der Beweis für die Faktizität des subjektiven Bewußtseins wird dann erbracht sein, wenn es gelingt, unabhängig von der cartesianischen Argumentation diese Bewußtseinsart einzuführen. Unabhängig von allen traditionellen Meinungen und Vormeinungen muß aufgrund rein sachlicher Argumente gezeigt werden können, daß das Phänomen „Bewußtsein“ im Sinne von „ich bin mir meiner bewußt“ existiert. Sobald sein Vorkommen nachgewiesen sein wird, wird damit auch nachgewiesen sein, daß, da Selbstbewußtsein nur gedacht werden kann unter der Voraussetzung von jemandem, der Bewußtsein von etwas hat, ein bewußtes Subjekt existieren muß. Es mag dann immer noch gefragt werden können, ob dieses Subjekt als reale Sub-

stanz oder als grammatikalisches Subjekt oder als räumlich-zeitliche Person oder auch nur als selbstbezüglicher Akt zu denken ist.

Für den Nachweis des Vorkommens von Selbstbewußtsein gibt es ein einfaches, wiewohl nicht weniger effizientes Verfahren, nämlich die Besinnung auf die Bedeutung und den sinnvollen Gebrauch des Wortes „ich“. Bekanntlich ist der Mensch erst von einer bestimmten Lebensphase an fähig, sich mit diesem Wort zu bezeichnen, dann nämlich, wenn er gelernt hat, sich als eigenständiges Wesen seiner Umwelt gegenüber zu begreifen und sich von den umgebenden Objekten wie auch von anderen Subjekten abzuheben. Das Kleinkind, das sich noch als integrativer Bestandteil der Welt fühlt, artikuliert die Gegenstände und sich selbst in einer rein objektiven Sprache, indem es nicht sagt: „ich sehe den Ball“, sondern „Fritz sieht den Ball“. Wer sinnvoll „ich“ sagt, meint sich selbst und hat also ein Bewußtsein von etwas, das mit ihm, dem meinenden Subjekt, identisch ist. Hieran ändert sich auch nichts, wenn der intendierte Gegenstand, das Ich, nur undeutlich und verschwommen bewußt ist.

Bei diesem Argument handelt es sich um keine rein semantische Analyse, sondern in und mit dieser um einen Existenzbeweis, bei dem vom sinnvollen Gebrauch des Wortes „ich“ auf die Existenz desselben geschlossen wird. Der Beweis zeigt eine gewisse Analogie zum ontologischen Gottesbeweis, wenngleich in umgekehrter Richtung; denn wenn dort aus einem Totalitätsbegriff – der *omnitudo realitatis* – auf ein Individuum in Gestalt des *singulare tantum* geschlossen wird, so wird hier aus einem Begriff, der inhaltlich der abstrakteste und leerste ist, nämlich reine Selbstbeziehung besagt, auf die Gesamtheit der Individuen, die zu sich selbst „ich“ sagen und damit die Anwendung des Wortes „ich“ verstehen, gefolgert.

Das Indexwort „ich“ hat die Eigentümlichkeit, Individualität und Allgemeinheit – hegelisch gesprochen, Einzelheit und Allgemeinheit – in sich zu vereinen. Seine Einzelheit manifestiert sich darin, daß jede Person, die das Wort auf sich anwendet, immer und überall damit nur sich selbst meint. Zwar bezeichnen auch andere Indexwörter wie „dieses“, „hier“ und „jetzt“ jeweils Individuelles, jedoch im Unterschied zum Indexwort „ich“ kann jedes derselben zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Situationen Verschiedenes indizieren. Mit „ich“ aber meint jeder immer nur sich selbst. Die Allgemeinheit dieses Wortes dokumentiert sich darin, daß das Wort von einer Pluralität von Individuen verwendet werden kann. Sein Gebrauch ist ein schlechthin allgemeiner und uneingeschränkter.

Hierin stimmt es mit den übrigen Begriffen, mit Ausnahme von Personennamen, überein, die durch die Eigenschaft charakterisiert sind, für alle Entitäten ihrer Klasse zu gelten.

Noch ein zweiter Beweis für die Existenz von Selbstbewußtsein läßt sich denken, den Hermann Schmitz in seinem Buch *System der Philosophie* angeführt hat.¹⁴ Der Beweis besteht darin zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit „ich“ formulierte Sätze wie „ich bin traurig“ adäquat in ichlose Sätze zu transformieren, die sich ausschließlich objektiver Termini bedienen. Die Unmöglichkeit einer adäquaten Transformation kann als positives Kriterium für die notwendige und unaufgebbare Existenz des durch den Ich-Satz ausgedrückten Selbstbewußtseins dienen. Denn wenn sich zeigen läßt, daß keine objektive Formulierung an den Sinn des Ich-Satzes heranreicht, muß als erwiesen gelten, daß das Ich und die ihm zugehörige Bewußtheit vorhanden sind und nicht geleugnet werden können.

Was besagt der Satz: „Ich bin traurig“? Er drückt ein affektives Betroffensein aus. Obwohl auch andere Gemütsbewegungen und leibliche Regungen wie Hunger, Schmerz, Wohlbehagen ein affektives Betroffensein anzeigen, haben doch lastende Gefühle wie Trauer die Spezifität, sich besonders nachhaltig einzuprägen. Die Frage ist nun, ob sich dieses im Ich-Satz implizierte affektive Betroffensein in einer objektiven, anonymen, ich- und subjektlosen Sprache adäquat wiedergeben lasse.

Zur Erreichung des Ziels müssen aus der jeweils gesprochenen Sprache alle strikt ichbezogenen Ausdrücke eliminiert werden. Hiermit hat es aber nicht sein Bewenden, gibt es doch eine Vielzahl von Ausdrücken, die äußerlich ohne Ich-Konstruktion auftreten, jedoch einen impliziten oder schwachen Ich-Bezug haben. Ein Beispiel hierfür ist der Ausruf: „das ist schrecklich!“ oder „das ist entsetzlich!“ Obzwar diese Ausrufesätze keinen strikt ichbezogenen Terminus enthalten, besagen sie in normaler Sprache doch soviel wie: „mir, dem Sprecher, erscheint das schrecklich“, „ich leide darunter“, „ich bin verstört“. Die Tilgung auch dieser Ausdrücke geht offensichtlich sehr weit; denn selbst ein scheinbar so neutrales Indexwort wie „heute“ erschließt sich in der Normalsprache nur,

¹⁴ H. Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 3, 2. Teil, 2. Aufl. Bonn 1981, S. 47 ff. Vgl. auch H.-N. Castañeda: *Indicators and Quasi-Indicators*, in: *American Philosophical Quarterly*, Bd. 4 (1967), S. 85–100, bes. S. 86f.; ders.: *Er: Zur Logik des Selbstbewußtseins*, in: *Ratio*, Bd. 8 (1966), S. 117–142; ders.: *The Self and the I-Guises*. Empirical and Transcendental, in: *Theorie der Subjektivität*, hrsg. von K. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Horstmann, U. Pothast, Frankfurt a. M. 1987, S. 105–140.

wenn der Benutzer dieses Wortes es auf seine eigene Situation bezieht, etwa: „heute ist mein gegenwärtiger Lebenstag“. Gleichwohl bleiben nach der Restriktion in der Rumpfsprache noch genügend Mittel, Sachverhalte eindeutig zu beschreiben. Das Wort „heute“ aus unserer normalen Sprache läßt sich in der verarmten objektiven Sprache z. B. durch Datumsangaben wiedergeben. Die Berücksichtigung von Daten und Uhrzeiten ersetzt in leicht nachkonstruierbarer Weise den Gebrauch der finiten Verbformen, soweit diese auf die eigene Gegenwart des Sprechers anspielen. Auf diese Weise erhält man schließlich eine vollkommen objektive Sprache, in der all das und nur das beschrieben wird, was ohne die Ichhaftigkeit des Sprechers beschrieben werden kann. Im Rahmen dieser verobjektivierten ichlosen Sprache müßte dann der Satz: „ich bin traurig“ wiedergegeben werden als „Hermann Schmitz ist traurig“, wobei laut Vorschrift Hermann Schmitz jedoch nicht mit dem Ich des Ich-Satzes identifiziert werden darf.

Besagt der transformierte Satz der objektiven Sprache noch genau dasselbe wie der Ich-Satz in der normalen Sprache? Offensichtlich nicht. „Ich bin traurig“ meint etwas, was mich angeht, was mir nahegeht, worin ich gefangen bin. Die Tatsache, daß ich traurig bin, bedeutet, daß mir das Herz schwer wird und nicht bloß einer gewissen Person, die nicht mit dem Ich des Ich-Satzes identisch gedacht werden darf. Bei der fraglichen Emotion, die sich im Ich-Satz ausdrückt, handelt es sich nicht nur um ein kontingentes, beiläufiges Gefühl, sondern um einen Zustand, den der Satz wesentlich beschreibt. Diese Nuance fehlt in der verarmten Sprache.

Man könnte nun versuchen, diesen Mangel durch einen ausdrücklichen Hinweis auf das Betroffen- und Beteiligtsein zu beheben. In der objektiven Sprache entstünde dann ein Satz von der Art: „Hermann Schmitz ist traurig mit Engagement oder mit Ich-Tönung.“ Aber auch der so komplettierte Satz leistet nicht das Gewünschte; denn da laut Voraussetzung beim Verständnis dieses Satzes Hermann Schmitz nicht mit dem Ich des Ich-Satzes identifiziert werden darf, existiert im Satzsinne der objektiven Sprache auch nicht die intendierte Nuance des Befangenseins in der Trauer. Hierzu verhilft auch keine andere Ergänzung. Sie könnte den subjektiv empfundenen Sachverhalt immer nur mit anderen objektiven Wendungen umschreiben. So kompliziert diese auch sein mögen, sie reichen, wie die variierten Bedingungen des Sprachexperiments zeigen, nie ganz an den Sinn der schlichten Worte: „ich bin traurig“ heran. Das Experiment beweist, daß affektives Betroffensein sich

einer vollständigen Objektivierung entzieht. Es gibt in der objektiven Sprache keine geeigneten Repräsentanten, um den vollständigen Gehalt des Ich-Satzes aus der natürlichen Sprache wiederzugeben. Die Unmöglichkeit einer adäquaten Transformation dokumentiert, daß das durch den Ich-Ausdruck indizierte subjektive Bewußtsein „ich habe das Bewußtsein der Traurigkeit“ ein Faktum ist, das ebenso unleugbar existiert wie das objektive Bewußtsein.

2. Kapitel: Definitionsversuche des (subjektiven) Bewußtseins

1. Klassische Definition

Angesichts des Vorhandenseins des subjektiven Bewußtseins geht es als nächstes um seine definitorische Erfassung. Wie läßt sich sein Wesen mittels einer exakten und präzisen Definition bestimmen?

Um das Anliegen einer definitorischen Kennzeichnung zu erfüllen, lassen sich, unabhängig von dem speziellen Umstand, daß es sich um die Definition des Bewußtseins handelt, mehrere Wege denken.

Den ersten macht die begriffliche Definition im herkömmlichen Sinne aus. Will man sich respektive einer Sache nicht mit einer bloßen Nominaldefinition begnügen, die lediglich aufgrund sprachlicher Konvention einen Terminus durch einen anderen ersetzt, in unserem Fall den Terminus „Bewußtsein“ durch Synonyme wie „Psychisches“, „Geistiges“, „Mentales“, so stellt sich die Frage nach einer Realdefinition, die die Wesensmerkmale der Sache angibt, und zwar den Gesamtkomplex der für die Konstitution des Betreffenden notwendigen und hinreichenden Merkmale. Hierfür bietet sich das klassische Definitionsschema nach *genus proximum per differentiam specificam* an, bei dem der nächsthöhere Begriff hinsichtlich seiner Inhalts- und Umfangssphäre spezifiziert und das Gesuchte der einen Hälfte subsumiert wird, sein kontradiktorisches Gegenteil der anderen. Der übergeordnete Gattungsbegriff fungiert hier als der allgemeinere und umfassendere, die Artbegriffe als die spezielleren, eingeschränkteren. Das Ideal einer solchen Einteilung ist die Dichotomie, bei der der Gattungsbegriff in zwei und nur zwei Artbegriffe zerfällt.

Wollte man dieses Definitionsschema auf den Bewußtseinsbegriff applizieren, so hieße das, daß man nach einem höheren Gattungsbegriff Ausschau halten müßte, um durch eine geeignete spezifische Differenz den Bewußtseinsbegriff als subordinierten Artbegriff zu gewinnen. Die Applikation führte allerdings in

Schwierigkeiten, da der Bewußtseinsbegriff als schlechthin universeller Begriff stets nur als Gattungs-, niemals als Artbegriff auftreten kann. Da Bewußtsein schlechthin allgemein ist, bei allem Denken und Sprechen, bei allem Wahrnehmen und Vorstellen, bei allem Empfinden, Wollen und Wünschen vorkommt, gibt es nichts, was noch allgemeiner und umfassender wäre. Es selbst fungiert als der höchste und allgemeinste Begriff, als Genus, nicht als Spezies.

Der Einwand, daß sich Bewußtsein von seinem Oppositum „Nicht-Bewußtsein“ abgrenzen lassen müsse, unterliegt der Selbsttäuschung; denn um Nicht-Bewußtsein als kontradiktorisches Gegenteil von Bewußtsein begrifflich zu fixieren, muß dieses bereits einen Bezug zum Bewußtsein haben, wenngleich in der paradoxen Konstruktion eines Bewußtseins vom Nicht-Bewußtsein. Das Bewußtsein erweist sich als der letzte, unübersteigbare Horizont, in dem selbst noch die vermeintliche Abgrenzung von Nicht-Bewußtsein erfolgt.

Die Erkenntnis, daß sich das Bewußtsein mittels des klassischen, mit über- und untergeordneten Begriffen operierenden Definitionsschemas nicht einfangen läßt, hat bereits Salomon Maimon in seinem *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* ausgesprochen:

„Es ist aber vergebens, nach einem *bestimmten Begriff vom Bewußtsein überhaupt* zu fragen. Das *Bewußtsein* ist der *allgemeinste Gattungsbegriff* im Erkenntnisvermögen. Es kann *daher* durch keinen *höhern Gattungsbegriff* erklärt werden, und muß also seiner Natur nach, unbestimmt bleiben ...“¹

2. Phänomenologische Deskription

Nach dem offenkundigen Scheitern dieses Definitionsprogramms legt sich als zweites, weniger anspruchsvolles die phänomenologische Deskription nahe. Sie begnügt sich mit dem Aufweis einiger, nicht aller charakteristischen Züge der zu definierenden Sache. Der Aufweis – und das ist das Typische für die phänomenologische Kennzeichnung – basiert auf einer Analyse des Gegenstands, die den rein deskriptiven Befund zu generellen Aussagen verwendet. Die aufgefundenen Eigenschaften erheben den Anspruch, charak-

¹ S. Maimon: *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus, hrsg. von B. C. Engel, Berlin 1912, S. 365f.

teristische Eigenschaften zu sein. Die phänomenologische Definition stellt aus scharf umrissenen Erfahrungen, die im allgemeinen jedermann zugänglich sind, charakteristische Züge zusammen, um das Intendierte zu präzisieren und dessen Auffindung in Zukunft anzuleiten. Die Kunst der phänomenologischen Definition erweist sich speziell an der Leistung, durch passende Kombination von Grundzügen auch schwer zugängliche und nicht schon von vornherein deutlich hervortretende Phänomene präzise zu umreißen. Als schwer zugänglich sind nun aber nicht die seltenen und fremdartigen Phänomene zu betrachten, vielmehr die selbstverständlichen, die allzu offenkundig am Tage liegen; denn da jede beliebige Erfahrung als ein Beispiel für das Gemeinte gewertet werden kann, ist es hier um so schwerer einzusehen, welche deskriptiven Züge zur Wesensbeschreibung in Frage kommen. Dank der Ubiquität des aufzuweisenden Phänomens schwindet die Gelegenheit, es von anderen eindeutig abzuheben und so aus dem jeweils vorliegenden Erfahrungsstoff sicher herauszuschälen. Aus diesem Grunde ist die anschaulich und begrifflich genaue Kennzeichnung des immer schon mitgegebenen Bewußtseins für die Phänomenologie eine besonders schwierige Aufgabe.

Gegen diesen phänomenologischen Versuch sprechen zwei Argumente: Das eine besteht in der Selbstbeschränkung auf *einige* charakteristische Züge. Solange nicht die Gesamtheit der relevanten Merkmale benannt ist, die an jedem Fall von Bewußtsein prägnant auftreten und es überhaupt erst als solches anzusprechen erlauben, besteht die Gefahr, daß neu hinzukommende Informationen die bisher für relevant gehaltenen Bestimmungen erweitern oder einschränken. Solange keine vollständige deskriptive Typik der invarianten Züge des Bewußtseins vorliegt, solange nicht alle Informationen über das Bewußtsein vorhanden und in einer entsprechenden Zusammenstellung artikuliert sind, besteht keine Sicherheit, die zu definierende Sache herauszufinden.

Der zweite Einwand ist das schon bekannte Argument, daß sich das Bewußtsein aufgrund seiner Universalität nicht von einem möglichen kontradiktorischen Gegenteil abgrenzen läßt; denn da das Bewußtsein immer und überall vorkommt, kann es in keiner spezifischen Weise von einer Situation, in der es fehlt, unterschieden werden. Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß wir Situationen kennen, die wir als unbewußte von solchen, die mit dem Prädikat „bewußt“ zu versehen sind, abgrenzen könnten, so daß kraft einer solchen Gegenüberstellung das, was Bewußtsein ausmacht, anschaulich her-

vorträte und die nachfolgende Begriffsbildung anleitete; denn selbst vermeintliche Situationen, wie sie beim Aufwachen, beim Übergang von Nicht-Bewußtsein zu Bewußtsein, oder beim Einschlafen, beim Übergang von Bewußtsein zu Nicht-Bewußtsein, oder in Fällen des Zu-Sich-Kommens aus Ohnmacht, Koma oder anderen Arten tiefer Bewußtlosigkeit vorkommen, setzen zwecks Begriffsbildung ein Bewußtsein des Nicht-Bewußtseins einschließlich seiner Abgrenzung vom bewußten Zustand voraus. Jede nachträgliche reflexive Betrachtung, die sich schon nicht mehr im Akt des Übergangs befindet, sondern diesen voraussetzt, operiert bereits mit dem Begriff des Bewußtseins und findet im Horizont der Bewußtheit statt.

3. Reduktionsprogramme

Nach dem Scheitern der bisherigen Definitionsversuche legt sich ein grundsätzlich anderer Versuch nahe, der das Grundübel der bisherigen Lösungen, das Zurückkommen auf sich selbst und die Selbstdefinition, durch eine totale Reduktion des Bewußtseins auf anderes zu umgehen sucht. Mit diesem Weg sind die Reduktionsprogramme gemeint, die Bewußtsein auf Nicht-Bewußtsein, Psychisches auf Physisches, Subjektives auf Objektives, Geistiges auf Materielles zu reduzieren und aus diesem zu erklären versuchen.

Ihrer Exposition ist eine Überlegung genereller Art vorauszuschicken, die den Zweck hat zu verdeutlichen, daß die materialistischen Reduktionstheorien nicht *a limine* absurd sind.

Die Erklärung eines Sachverhalts geschieht oft am Leitfaden der Kausalität – Kausalität hier in weitester Bedeutung genommen als Angabe von Gründen, Motiven, Bedingungen für die Entstehung eines Sachverhalts. Letztere gewinnen dann den Status einer *ratio essendi* und *cognoscendi*, d. h. eines Seins- und Erklärungsgrundes. Der hier beschrittene Weg führt vom faktischen Befund, der hinsichtlich seines Verständnisses zunächst ungeklärt ist, auf die Gründe, die zwar weniger offenkundig, dafür aber um so entscheidender für das Vorliegen des betreffenden Sachverhalts sind. Der Weg läßt sich somit charakterisieren als Ausgang vom *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, von dem, was für uns das Erste im Gange der Erkenntnis ist, zum *πρότερον φύσει*, zu dem, was naturgemäß das Erste im Begründungsprozeß ist. Um dies an einem Beispiel zu demonstrieren: Bei einem Autounfall haben wir zunächst das schlichte Faktum des Zu-

sammenpralls zweier Wagen vor uns, wie es auch von der Polizei bei ihrer Ankunft registriert wird. Unaufgeklärt noch ist die Art und Weise des Zustandekommens des Unfalls, die erst recherchiert werden muß. Erst die Eruiierung der Ursachen, etwa das Übersehen einer Vorfahrtsstraße oder Alkoholgenuß, der zur Fahruntüchtigkeit führte, hellt die näheren Umstände auf und erklärt den Zusammenprall. Hierbei gehen wir vom Offenkundigen, aber noch Undurchschauten zum weniger Offenkundigen, aber allein Aufschlußreichen über.

Diese Idee des Rückgangs vom Bedingten auf die Bedingungen liegt auch den reduktionistischen Programmen zugrunde, für die das Faktum „Bewußtsein“ etwas Unverständliches ist und daher auf etwas Verständlicheres, nach Meinung der Reduktionisten auf Physisch-Materielles, reduziert und aus diesem erklärt werden müsse. So verschiedenartig die materialistischen Reduktionsprogramme in ihren Ausgestaltungen sein mögen, überein stimmen sie darin, daß für sie das einzig Reale das Materielle, Stoffliche, Physische ist, so daß alles andere, auch und gerade das Bewußtsein, darauf reduziert werden muß. Den alleinigen Erklärungsgrund für Bewußtsein liefern die physikalischen und chemischen Vorgänge, die in der entsprechenden Terminologie der Naturwissenschaften beschrieben werden. Hier wird der Versuch unternommen, alles Mentale auf Physisches zu reduzieren und damit letztlich auch die mentalistischen Termini unserer Sprache durch physikalistische zu substituieren. Die Grundthese der materialistischen Positionen ist die, daß es Bewußtsein als ein von materiellen Vorgängen und Zuständen phänomenal Verschiedenes überhaupt nicht gibt.

a) Metaphysischer Behaviorismus

Eine solche Position liegt im Behaviorismus vor, einer zu Beginn des Ersten Weltkrieges begründeten und insbesondere im angelsächsischen Raum verbreiteten Richtung der Psychologie, die bald über die psychologische Methode hinausging und mit erkenntnis- und bewußtseinstheoretischen Ansprüchen auftrat. Vom methodologischen Behaviorismus, der nichts weiter als eine bestimmte Methode innerhalb der Psychologie ist mit dem Ziel, gewisse Probleme des Verhaltens und insbesondere der Verhaltensstörung anzugehen, ist der sogenannte metaphysische Behaviorismus oder, wie er gelegentlich auch genannt wird, der logische oder analytische strikt zu unterscheiden, der mit erkenntnistheoretischen Ambitionen auf-

tritt und Aussagen über das Bewußtsein in Form einer Reduktion desselben auf körperliche Verhaltensweisen und -dispositionen macht.² Der Name „Behaviorismus“ leitet sich von englisch „behaviour“ mit der Bedeutung „Verhalten“, „Betragen“ ab. Die körperlichen Verhaltensweisen und Ausdrucksformen sind für ihn der Grundsachverhalt, auf den alles Mentale und Psychische zu reduzieren ist.

Der metaphysische Behaviorismus läßt sich durch Angabe dreier Merkmale charakterisieren. *Erstens*: Er macht sich anheischig, in Form einer Reduktion auf körperliche Verhaltensweisen und -dispositionen Aussagen über die Natur unserer Bewußtseinsvorgänge und -zustände zu machen. *Zweitens*: Aufgrund der Reduktion des Psychischen auf Physisches stellt er sich als eine materialistische Position dar. *Drittens*: Er ist eine Theorie mit einem sogenannten *third-person-account*, nicht mit einem *first-person-account*. Dadurch daß er alle psychischen Vorgänge, die sich nach unserem gängigen Verständnis nur intrasubjektiv kraft eines privilegierten Zugangs des Subjekts zu sich selbst erschließen, auf objektive, intersubjektiv observable und kommunikable Prozesse reduziert, vermeidet er eine Auszeichnung des Ich-Subjekts, das sich sprachlich in der ersten Person manifestiert. Der Umstand, daß alle Verhaltensweisen jedermann zugänglich sein und von allen anderen ebensogut wie von mir sollen beobachtet werden können, findet seinen sprachlichen Ausdruck in der dritten Person „er“, „sie“, „es“. Eine Differenz zwischen Selbst- und Fremdbeobachtung entfällt im Behaviorismus, da das Selbstverhältnis nach dem Modell der dritten Person interpretiert wird. Ich stehe zu mir in keinem anderen Verhältnis als jeder andere. Ich verhalte mich zu mir wie eine fremde Person, indem ich meine inneren Zustände und Vorgänge, die auf allgemein observable Verhältnisse reduzierbar gedacht werden, in Gestalt objektiver Zustände und Prozesse beschreibe. Und nicht nur ich habe einen Zugang zu den Bewußtseinszuständen aller anderen Personen, sondern auch diese zu meinen eigenen.

Zur Begründung seiner These kann sich der Behaviorismus auf Beobachtungen stützen. Wir nehmen wahr, daß bestimmte Bewußt-

² Zum Behaviorismus vgl. u. a. J. B. Watson: *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, Philadelphia 1919; ders.: *Behaviorism*, New York 1924; K. S. Lashley: *The Behavioristic Interpretation of Consciousness*, in: *Psychological Review*, Bd. 30 (1923), S. 237–272, 329–353. Zur Kritik vgl. W. Köhler: *GestaltPsychology*, New York 1947; J. A. Shaffer: *Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs, N. J., 1968, bes. S. 15–21.

seinszustände mit bestimmten körperlichen Verhaltensweisen verbunden sind. So bekundet sich ein Schmerzgefühl, beispielsweise ein Kopfschmerz, darin, daß der Betreffende die Stirn krauszieht, Runzeln wirft, den Kopf in die Hand stützt oder stöhnt. Ebenso äußert sich ein Angstgefühl in Bläßwerden, Schweißausbruch, Zittern, Gänsehaut, Herzklopfen.

Wie sehr sich Bewußtseinszustände und -prozesse in äußeren Verhaltensweisen widerspiegeln, zeigt die Tatsache, daß wir auf bestimmte Stimuli bestimmte Reaktionen erwarten. Richtet jemand an einen anderen eine Frage, so erwartet er daraufhin eine bestimmte Reaktion, etwa daß der Angesprochene aufhorcht, sich ihm zuwendet und eine Antwort gibt. Unterbleibt dies, so läßt dies darauf schließen, daß der Betreffende die Frage nicht verstanden hat, sei es, daß er die Frage nicht gehört oder ihren Sinn nicht erfaßt hat.

Zweifellos gibt es Bewußtseinszustände und -vorgänge, die sich relativ leicht mit körperlichen Verhaltensweisen in Verbindung bringen lassen, so daß auch umgekehrt der Schluß von diesen auf jene erlaubt ist. Doch gibt es auch kompliziertere Fälle. Wenngleich sich im Normalfall ein Schmerzgefühl in Verzerrung, Stöhnen, Winseln äußern wird, braucht dies nicht der Fall zu sein. Es lassen sich Situationen denken, beispielsweise bei extremer Selbstbeherrschung oder im Zustand der Paralyse, in denen nichts dergleichen geschieht. In diesen Fällen bleibt die natürliche körperliche Reaktion aus oder wird unterdrückt. Wie wird der Behaviorismus mit solchen Situationen fertig, wenn er an seiner Generalthese von der prinzipiellen Umsetzung der Bewußtseinszustände in körperliche Verhaltensweisen, ja der Reduktion der ersteren auf die letzteren festhalten will?

Außer der genannten Schwierigkeit gibt es noch eine zweite. Nicht alle Bewußtseinszustände und -vorgänge setzen sich so leicht in physische Reaktionsweisen um wie in den bisherigen Beispielen. Wie steht es mit Wahrnehmungen, Vorstellungen, Denkakten, mit der Gesamtheit der höherstufigen geistigen Leistungen, die sich nicht *eo ipso* in einem äußeren Verhalten dokumentieren. Wünsche und Willensentscheidungen können unterdrückt werden und damit verborgen bleiben, Erwartungen können gehegt werden, Erinnerungen auftauchen, ohne daß irgendeine äußere Reaktion erfolgt.

Um mit diesen Problemen, die den Behaviorismus schon im Ansatz erschüttern, fertig zu werden, hat derselbe mehrere Lösungsvorschläge unterbreitet, die von unterschiedlicher Valenz sind.

Analysiert man ihre Struktur, so machen sie von Zeitmodi Gebrauch, insbesondere von der Zukunft, indem sie auf die Bedeutung nicht des gegenwärtigen, sondern des zukünftigen Verhaltens hinweisen, zwischen Aktualität und Potentialität unterscheiden oder, im Fall des Rekurses auf die Gegenwart, zwischen offenen und verdeckten Verhaltensweisen differenzieren.

Der erste Lösungsvorschlag läuft darauf hinaus, daß nicht die gegenwärtigen, sondern die zukünftigen Verhaltensweisen entscheidend sind, das, was eine Person tun will oder wird oder zu tun beabsichtigt und wofür ein allgemein zugängliches Dokument etwa Aufzeichnungen in Tagebüchern, Bekenntnisse u.ä. sind. Dieser Behebungsversuch ist freilich von geringem Wert; denn es lassen sich Situationen konstruieren wie im Fall der Paralyse, in denen sich ein Schmerzgefühl niemals, auch in Zukunft nicht, in äußeren Verhaltensweisen zeigt. In die Zukunft verlagerte und in der Zukunft erwartete Äußerungen können grundsätzlich unterbleiben.

Ein zweiter Lösungsvorschlag unterscheidet zwischen offenen („overt“) und verdeckten („covert“) Verhaltensweisen.³ Offene sind solche, die öffentlich zugänglich und von jedermann beobachtbar sind, verdeckte solche, die entweder zu gering sind, um wahrgenommen werden zu können, oder innerhalb des Körpers vorkommen, insbesondere als Gehirnprozesse und muskuläre Bewegungen, und damit nicht ohne weiteres registrierbar sind, es sei denn durch Enzephalogramme oder Kardiogramme oder ähnliche Messungen. Gemäß diesem Lösungsvorschlag wäre etwa ein Denktakt eine sehr leichte, kaum merkliche Bewegung der Lippen oder der Zunge und der Stimmbänder oder auch einfach ein Gehirnprozeß.

Selbst wenn man eine solche kraß materialistische Erklärung akzeptierte, müßte man sich doch fragen, ob ein Denktakt adäquat durch eine muskuläre Bewegung oder einen physikalischen Gehirnprozeß beschrieben werden kann, ob es nicht vielmehr um den Aussagegehalt, um den Sinn des Gedankens geht.

Der dritte und einzig ernstzunehmende Lösungsvorschlag tendiert dahin, zwischen aktuellen und potentiellen Verhaltensweisen zu unterscheiden, wobei die letzteren als Dispositionen bezeichnet werden, als Veranlagungen und Fähigkeiten eines Wesens, unter bestimmten Umständen auf bestimmte Stimuli zu reagieren. In die-

³ Vgl. B. F. Skinner: *Verbal Behavior*, Englewood Cliffs, N. J., 1957, S. 141 f.; ders.: *Reflections on Behaviorism and Society*, Englewood Cliffs, N. J., 1978, S. 100.

sem Sinne ist der Behaviorismus eine Theorie nicht nur der wirklichen Verhaltensmodi, sondern auch der möglichen. Gedanken, Gefühle, Wünsche wären hiernach bestimmte Verhaltensdispositionen. Bewußtsein müßte zugestanden werden, wenn für eine Reaktion, z. B. auf eine an jemanden gerichtete Frage, bereits eine Disposition vorliegt.

Doch auch in dieser Modifikation ist der Behaviorismus gravierenden Einwänden ausgesetzt, was seine Grundthese betrifft, wonach sich alle Bewußtseinszustände und -vorgänge in äußeren, körperlichen Verhaltensmodi oder -dispositionen manifestieren sollen. So verschiedenartig die Einwände im einzelnen sein mögen, sie haben eine gemeinsame Grundstruktur. Sie argumentieren gegen den Behaviorismus von der Erkenntnis einer Nicht-Äquivalenz zwischen psychischen und physischen Zuständen und Ereignissen her. Es läßt sich nämlich nachweisen, daß eine und dieselbe psychische Situation unterschiedliche Körperreaktionen zur Folge haben kann und daß umgekehrt ein und derselbe physische Zustand auf unterschiedlichen psychischen Zuständen basieren kann. So wird zwar im Normalfall das Schmerzgefühl mit Stöhnen und Aufschreien verbunden sein, es kann aber auch wie im Fall stoischer Selbstbeherrschung oder Paralyse mit vollkommener Ruhe und dem Fehlen jeder Reaktion einhergehen. Ebenso können Tränen sowohl auf Freude wie auf Leid deuten. Es besteht keine Eins-zu-Eins-Relation. Vielmehr gibt es eine Vielzahl von Fällen, bei denen eine Diskrepanz besteht, nicht nur in dem Sinne, daß ein und dasselbe körperliche Verhalten den Schluß auf diverse Bewußtseinszustände zuläßt, sondern auch in dem, daß es den Schluß auf wahre wie vorgetäuschte, also echte wie unechte Bewußtseinszustände erlaubt, und drittens in dem, daß es den Schluß auf das Vorliegen von Bewußtsein wie Nicht-Bewußtsein gestattet.

Wir kennen die Situation, daß jemand sich verhält wie bei einem wirklichen Schmerz, auch wenn dieser vorgetäuscht ist. Die gesamte Schauspielkunst, die Nachahmung, Pantomime, Verstellung beruhen hierauf. Weiter sind Situationen bekannt, die nicht nur Zweifel an der Echtheit des Vorliegens eines spezifischen Bewußtseinszustands aufkommen lassen, sondern Zweifel am Vorliegen von Bewußtsein überhaupt. Das sind Situationen, in denen etwas automatisch, spontan, impulsiv geschieht – wir pflegen zu sagen: gedankenlos, ohne Begleitung eines Bewußtseins. So kann jemand im Traum ein lateinisches Gedicht rezitieren oder einen englischen Text sprechen, was nicht anormal ist, insbesondere wenn man sich

am Vortage intensiv damit beschäftigt hat, gleichsam als Nachwirkung, ohne daß dies zu dem Schluß berechtigte, daß hier ein Bewußtsein der Latein- oder Englischkenntnis vorliegt. Gewöhnlich mag dies zwar der Fall sein, da das Operieren mit Wörtern einer Sprache ein Indikator für die Kenntnis der Sprache ist, aber es verhält sich nicht notwendig so. Nach diesem Modell sind übrigens Automaten, Computer, Rechenmaschinen, Tonbandgeräte, Schallplatten u.ä. konstruiert. Sie sind völlig identisch mit physischen Zuständen und Prozessen, welche im Normalfall auf Bewußtseinsleistungen schließen lassen, hier jedoch nicht mit solchen gekoppelt werden dürfen. Obwohl ein Computer gleiche oder sogar bessere mathematische Leistungen erbringt als ein Mathematiker, obwohl es Roboter gibt, die nicht nur eingefütterte Daten wiedergeben, sondern lernfähig sind und Freiheitsgrade für selbständige Operationen haben, sich also ähnlich wie Menschen verhalten, kann man ihnen doch schwerlich Bewußtsein zusprechen, welches der erste Anlaß für ihre Produktion war.

Faßt man diese Argumente zusammen, so ergibt sich als Fazit, daß ein bestimmtes physisches Verhalten weder eine notwendige noch eine zureichende Bedingung für den Rückschluß auf einen bestimmten mentalen Zustand ist, weder eine notwendige, weil es, wie sich am Beispiel der Tränen zeigte, auf unterschiedliche, ja gegensätzliche Bewußtseinszustände weisen kann, noch eine zureichende, weil, wie die Imitation lehrt, der Schluß auf echte wie unechte Gefühle möglich ist. Eine Wahrheits- oder Falschheitsentscheidung ist behavioristisch nicht möglich. Der Behaviorismus scheitert an der Unmöglichkeit, einen durch äußerliches Verhalten indizierten Bewußtseinszustand eindeutig zu verifizieren oder zu falsifizieren. Ein solcher ist nur in Form eines privat-subjektiven Zugangs ermittelbar. Wegen des Entfalls einer Identitätsrelation ist eine eindeutige Reduktion des Psychischen auf Physisches unmöglich. Das behavioristische Programm, das nicht nur die schwächere These eines Kausalverhältnisses zwischen Physischem und Psychischem vertritt, sondern die stärkere These einer Reduktion, ist damit zum Scheitern verurteilt.

b) Unvernünftigkeitsthese

Das unter dem Namen „Behaviorismus“ auftretende Reduktionsprogramm, das für sich in Anspruch nimmt, die Natur des Bewußtseins aus der Natur des Physischen zu erklären, hat verschiedenerlei

Gestalt je nach dem Reduktionsgrad. Entsprechend begegnen mehr oder weniger radikale Programme.

Die extremste Form, in der sich ein krasser Materialismus äußert, ist die sogenannte Unvernünftigkeitsthese, die im Englischen unter dem Namen „unintelligibility-thesis“ auftritt. Sie ist dadurch charakterisiert, daß für sie die mentalen Termini unserer Sprache keinerlei reale Bedeutung haben und daher zu eliminieren sind. Mentale Termini erscheinen ihr als unverständlich und unvernünftig – daher die Bezeichnung „Unvernünftigkeitsthese“. Diese skurrile Auffassung resultiert aus dem Umstand, daß alles Mentale im Horizont von Magie, Schwarzkunst, Hexerei, Dämonie gesehen wird. Wie in der magischen Weltauffassung hinter jeder äußeren Erscheinung Geister und Intelligenzen stehen, in jedem Blitz ein böser Dämon sich bekundet, in jedem galoppierenden Pferd ein unsichtbarer Geist wirksam ist, der das Pferd antreibt, so sollen auch die in unserer Sprache vorkommenden Ausdrücke von Gedanken, Gefühlen, Wünschen geistige Kräfte sein und ein Relikt dieser magischen Vorstellungswelt bilden. Die Entstehung und Entwicklung der Naturwissenschaften mit ihrer mechanistischen Erklärungsweise hat – so die Theorie – mit diesen geistigen Kräften aufgeräumt, und der Opportunismus und Fortschrittsglaube beflügeln die Vermutung, daß selbst die Fälle, die heute noch nicht physikalisch oder chemisch erklärt werden können, dereinst Beschreibungen in der Terminologie der Naturwissenschaften zulassen werden.

Es ist schwer, diese Position eindeutig einem Philosophen zuzuordnen. Gelegentlich wird sie D. M. Armstrong in *A Materialist Theory of the Mind*⁴ zugesprochen. Zumeist tritt sie nicht ausschließlich, sondern in Kombination mit anderen Vorstellungen auf.

Angesichts der Unvernünftigkeitsthese stellt sich die Frage, welche Auffassung unvernünftiger ist, diejenige, die Geister annimmt, oder diejenige, die alles Geistige leugnet. Gegen diesen Materialismus läßt sich wie gegen jeden anderen das erkenntnistheoretische Argument formulieren, daß der Gewißheitsgrad des Physischen um nichts größer, ja im Gegenteil geringer ist als der des Psychischen, das sich in der Selbstwahrnehmung und im Selbstbegreifen erschließt. Für die materialistischen Positionen ist im Gegensatz zu den idealistischen der Zugang und die Verstehbarkeit des Materiel- len eine unhinterfragbare Prämisse. Wieso aber soll das, was außerhalb meiner ist, einen gesicherteren Besitz abgeben als das, was in

⁴ D. M. Armstrong: *A Materialist Theory of the Mind*, London 1968.

mir ist? Setzt nicht das Verständnis des Äußeren vielmehr Begriffe, mentale Kategorien, voraus? Sind nicht physikalische und chemische Erklärungen Produkte des Geistes, spezifische Interpretamente und Verständnisarten des Bewußtseins? Außer diesem General einwurf läßt sich noch die spezielle kritische Frage stellen, welche Entdeckungen wohl zeigen sollten, daß es so etwas wie Gedanken, Empfindungen, Gefühle, Wünsche nicht gibt. Würde aus der Sprache die Gesamtheit mentaler Termini und Aussagen getilgt werden, so implizierte dies den Bankrott der Sprache.

c) *Expressivitätsthese*

Eine etwas gemäßigte materialistische Position begegnet in der sogenannten Expressivitätsthese, die im Englischen auch den Namen „*avowal theory*“ hat. Sie unterscheidet sich von der ersten Position dadurch, daß sie den mentalen Termini Sinn und Bedeutung konzidiert, dieselben also nicht gänzlich aus der Sprache verbannt wissen will, jedoch nur für immediate Ausdrücke, sogenannte *expressions* von physischen Vorgängen, hält. Alles Mentale gilt ihr lediglich als unmittelbarer Effekt körperlicher Vorgänge, ohne jemals den Rang von Aussagen, Urteilen, Feststellungen, von sogenannten *statements*, erlangen zu können. Um ein Beispiel zu nennen: Gähnt jemand, so verbindet der Betreffende damit zumeist ein Recken und Strecken der Glieder, ein Mundaufreißen und ein Ausstoßen wenig differenzierter Laute wie „ho“ und „hum“. Die Lautgebilde sind unmittelbarer Ausdruck (*expression*) eines körperlichen Vorgangs. Sie bilden aber kein Urteil, das als wahr oder falsch bezeichnet werden könnte und eine Überprüfung zuließe. „Ho“ und „hum“ sind immer wahr, genauer gesagt, für sie gilt die Alternative von wahr und falsch noch gar nicht; der Dualismus von wahr und falsch ist hier immer schon zugunsten des ersteren entschieden. Nach dem Vorbild des Gähnens werden auch die anderen sprachlichen Äußerungen von Emotionen, Imaginationen und Gedanken interpretiert. „Ich fühle mich gelangweilt“, „ich habe gerade den und den Gedanken“, „ich wünsche mir das und das“ usw. stellen für diese Theorie einen unmittelbaren expressiven Ausdruck von Körperbewegungen und -zuständen dar.

Mag diese Theorie auch einige Phänomene abdecken, in ihrer Allgemeinheit ist sie unhaltbar. Zwei Gegenargumente liegen auf der Hand. *Erstens*: Die Theorie wird unverständlich, sobald es nicht mehr um Ich-, sondern um Er-Sätze geht, nicht mehr um *first-per-*

son-, sondern um *third-person-statements*. Ein Satz wie: „er (sie, es) ist gelangweilt“ kann nicht mehr als immediater Ausdruck einer körperlichen Befindlichkeit gelten, der mit absoluter Wahrheit verbunden ist, sondern er stellt ein Urteil dar, das der Falsifikation ausgesetzt ist. *Zweitens*: Auch bei der Restriktion auf Ich-Sätze gibt es etliche Aussagen, die nicht als unmittelbarer Ausdruck gewertet werden können, sondern als Urteile, Feststellungen, Beschreibungen. Mag der Satz: „ich fühle mich gelangweilt“ noch als unmittelbare Äußerung eines Körperzustandes gelten, so doch nicht mehr das Urteil: „ich schaue auf die Uhr, weil ich mich gelangweilt fühle“. In diesem Kausalsatz dokumentiert sich eine Feststellung mit einer Begründung, wobei beide im Prinzip falsch sein können, dann nämlich, wenn ich lüge oder mich täusche, wenn ich gar nicht auf die Uhr schaue, sondern dies nur meine, oder wenn der Grund für den Blick auf die Uhr nicht die Langeweile, sondern irgend etwas anderes ist.

d) *Identitätsthese*

Eine weitere Version des materialistischen Standpunktes ist die Identitätstheorie, die nach der ausführlicheren Bezeichnung „mind-brain-identity-theory“ heißt. Behauptete die Unvernünftigkeitsthese nicht nur eine faktische, sondern auch eine logische Identität von Psychischem und Physischem in der Absicht, alles Psychisch-Geistige auf publike, allgemein observable Körperzustände zu reduzieren und damit alle mentalen Termini aus unserer Sprache zu eliminieren, so beschränkt sich die jetzige Theorie auf die Behauptung einer faktischen Identität bei Akzeptanz einer logischen Differenz zwischen Psychischem und Physischem. Während im realen Bereich ein Monismus unterstellt wird, herrscht im sprachlichen ein Dualismus. Mentale und physikalische Terminologie werden als zwei gleichberechtigte, wiewohl verschiedene Beschreibungsweisen eines und desselben physischen Sachverhalts aufgefaßt. Zwar wird von einer Identität von mentalen Prozessen und Zuständen wie Gedanken, Empfindungen, Gefühlen, Wünschen usw. und körperlichen Prozessen und Zuständen speziell des Nervensystems und des Gehirns ausgegangen unter Anerkennung eines Primats des Körperlichen, jedoch wird die mentale Terminologie als eine der physikalischen gleichwertige anerkannt.

Durch zwei Merkmale unterscheidet sich diese Theorie in spezifischer Weise von den vorangehenden. *Erstens*: Während die frühe-

ren Theorien Bewußtseinszustände in physikalischen und chemischen Termini zu beschreiben versuchten, beschreibt die jetzige Theorie die Bewußtseinszustände in Termini, die lediglich mit Verhältnissen aus dem Bereich der Physik und Chemie identifizierbar sind. Sie benutzt weiterhin mentale Termini, aber in der Absicht, diese auf Vorgänge und Zustände der körperlichen Organe und Zellen abzubilden. *Zweitens*: Während die früheren Theorien die Bedeutung mentaler Terme durch Reduktion auf physische Verhaltensweisen analysierten, z. B. den Gedanken von etwas durch Reduktion auf bestimmte Vorgänge im Nervensystem und Gehirn, analysiert diese Theorie die Bedeutung mentaler Termini als solcher; denn ihrer Meinung nach weiß ich zwar von der Bedeutung eines bestimmten Gedankens, nicht aber von den neurophysiologischen Vorgängen in meinem Gehirn. Folglich kann ich in der Bedeutungsanalyse nicht etwas meinen, wovon ich im Grunde gar nichts weiß.

Vertreten wird diese Theorie u. a. von J. J. C. Smart in der Abhandlung *Sensations and Brain Processes*⁵, von David K. Lewis in *An Argument for the Identity-Theory*⁶ und von Herbert Feigl in frühen Studien wie *The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism*⁷.

Schwierigkeiten resultieren für diese Theorie insbesondere dann, wenn man zu einer Verständigung über den Identitätsbegriff zu gelangen versucht. Ist die Identität zwischen dem Psychischen und Physischen hier so zu verstehen wie in bezug auf den Planeten Venus seine beiden Erscheinungsweisen, Morgen- und Abendstern, die eine Identität bilden? Offensichtlich nicht. Mentale und physikalische Termini lassen sich nicht in der Art wie Morgen- und Abendstern als Phasen der Bewegung eines Objekts deuten, eher als Erscheinungs- und Auftrittsweisen eines Sachverhalts, wie elek-

⁵ J. J. C. Smart: *Sensations and Brain Processes*, in: *The Philosophical Review*, Bd. 68 (1959), S. 141–156; vgl. ders.: *Materialism*, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 60 (1963), S. 651–662.

⁶ D. K. Lewis: *An Argument for the Identity Theory*, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 63 (1966), S. 17–25.

⁷ H. Feigl: *The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism*, in: *Revue internationale de philosophie*, Bd. 4 (1950), S. 64–83; vgl. ders.: *The 'Mental' and the 'Physical'*, in: *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, Bd. 2: *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, ed. by H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell, Minneapolis 1958, S. 370–497; ebenso J. A. Shaffer: *Could Mental States Be Brain Processes?* in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 58 (1961), S. 813–822; ders.: *Mental Events and the Brain*, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 60 (1963), S. 160–166.

tromagnetische Entladung und Blitz. Doch auch diese Auffassung führt zu Komplikationen. Würde man Psychisches und Physisches als Aspekte eines und desselben Sachverhalts nehmen, z. B. als Innen- und Außenansicht, wobei das psychische Phänomen die Innenansicht und das physische die Außenansicht wiedergäbe, so ließe sich hier die kritische Frage stellen, was innen und außen eigentlich bedeuten. Die Begriffe sind relativ, was sich daran zeigt, daß man fragen kann, ob ein Chirurg, der mit Skalpell, Elektroden und anderen Instrumenten bis ins Innere des Gehirns dringt, dieses von außen oder von innen betrachtet. Angemessener erscheint jene Interpretation von Identität, derzufolge Psychisches und Physisches nicht vom Objekt oder Sachverhalt her als verschiedene Erscheinungsweisen, sondern vom Subjekt her als verschiedene Betrachtungsweisen bestimmt werden. Sie sind dann als diverse begriffliche Schemata auf verschiedenen Ebenen der Analyse oder als diverse Sprachspiele zu interpretieren. Hier läßt sich die Frage nicht umgehen, ob die Beschreibungsweisen gleichwertig oder ungleichwertig seien. Behauptete man ersteres, so läge das Gegenargument auf der Hand, daß nicht alle psychischen Zustände in physische umsetzbar seien und umgekehrt. Behauptete man letzteres, weil man die physiologische Beschreibung für exakt und präzise, die mentale für unbestimmt und vage hält, so könnte eingewendet werden, daß viele Prozesse, etwa Wahrnehmungs- und Denkprozesse, keine adäquate Beschreibung in Gehirnprozessen, Nervenenerregungen oder muskulären Bewegungen fänden.

Ein weiteres Identifikationsproblem besteht darin, die Koexistenz von Psychischem und Physischem in Zeit und Raum zu erklären. Bezüglich der Zeit fragt sich, ob die mentalen Ereignisse – Gedanken, Erinnerungen, Empfindungen – zu genau derselben Zeit stattfänden wie die entsprechenden Gehirnprozesse oder ein wenig später oder früher, also in zeitlicher Differenz; und bezüglich des Raumes erhebt sich die Frage, ob die mentalen Fakten an demselben Ort wie die physischen anzutreffen seien oder nicht. Mag es noch angehen, ein Schmerzgefühl an einer bestimmten Körperstelle zu lokalisieren, unsinnig wird ein solches Vorgehen im Fall von Gedanken und Wünschen. Schon die Frage, ob sie im Kopf oder im Arm oder im Fuß auftauchen, erscheint absurd. Neurophysiologisch ist zu wenig bekannt, als daß Empfindungen, Gedanken, Wünsche an bestimmten Gehirnstellen lokalisiert und mit bestimmten physikalischen Ereignissen identifiziert werden könnten. Doch nicht erst der Versuch, einen speziellen Bewußtseinszustand, einen

Gedanken etwa, an einer bestimmten Körperstelle zu lokalisieren, ist absurd, sondern bereits der Versuch, Psychisches generell, das stets immateriell und unräumlich ist, mit materiell Räumlichem in Zusammenhang zu bringen, da hier stillschweigend das Psychische materialisiert und verräumlicht wird.

e) Sprachanalytische These

Eine Abart des metaphysischen Behaviorismus stellt die sprachanalytische Theorie dar, wie sie von Gilbert Ryle in seinem Buch *The Concept of Mind*⁸ vertreten wird. Man kann diese Theorie auch als verbalen Behaviorismus etikettieren; denn das Spezifikum dieses Reduktionismus besteht darin, daß er das Bewußtsein nicht auf körperliche Leistungen, insbesondere Gehirnprozesse, reduziert, sondern auf Sprache, Ausdruck und Handlung. Hiernach reduzieren sich Bewußtseinsituationen auf äußerst komplizierte Phänomene physischen Verhaltens, die allerdings ein Verstehen eigener Art erfordern, nämlich mittels entsprechender Kategorien. Ryles These sei kurz erläutert.

Ryle beginnt sein Werk mit einer Kritik dessen, was er das „Dogma vom Gespenst in der Maschine“⁹ nennt. Auf Descartes führt er die gängige, allgemein akzeptierte Lehre zurück, wonach jedes menschliche Wesen sowohl Körper wie Geist ist. Diese dualistische Konzeption unterstellt einen unsichtbaren Geist in einem sichtbaren Leib, um bestimmte menschliche Verhaltens-, insbesondere Bewußtseinsweisen zu erklären. Unterschieden werden zwei Bühnen oder Lebensbahnen: eine geistige, bewußte, private und eine materielle, nicht mit Bewußtsein ausgestattete, öffentliche. Diese Konstruktion, die für psychisches und intelligentes Benehmen wie Empfindungen, Denkvorgänge, Willensentscheidungen usw., die sich nicht auf mechanische Weise erklären lassen, bestimmte Bewußtseinskategorien, Begriffe wie Geist, Intelligenz, immaterielle Seele, annimmt, beruht nach Ryle auf einer „Kategorienverwechslung“ („category mistake“)¹⁰. Was mit einer solchen fehlerhaften Applikation gemeint ist, kann ein Beispiel vergegenwärtigen.¹¹

⁸ G. Ryle: *The Concept of Mind*, London 1949, deutsch: *Der Begriff des Geistes*, aus dem Englischen übersetzt von K. Baier, Stuttgart 1969.

⁹ A. a. O., S. 13, 22, 36 u. ö.

¹⁰ A. a. O., S. 13 ff.

¹¹ A. a. O., S. 14f.

Jemand, der erwartet, man könne ihm die Universität Oxford ebenso vorführen wie ihre einzelnen Colleges, Bibliotheken, Sportplätze, Museen, Laboratorien und Verwaltungsgebäude, verfällt einem Kategorienfehler, weil er die Institution auf derselben Ebene sucht und mit denselben Kategorien erfassen möchte wie die Gebäude und Plätze. Einen solchen Fehler unterstellt Ryle auch der traditionellen dualistischen Theorie, da sie Begriffe wie Geist, Intelligenz, Bewußtsein auf derselben Ebene anzusiedeln sucht wie das Körperliche, sie aber gleichwohl als vom Körperlichen phänomenal Verschiedenes, Nicht-Körperliches, beibehält. Bewußtsein ist nach Ryle aber nichts anderes als Tätigkeit („doing“)¹² oder eine körperliche Disposition dazu. Bewußtseinsmäßiges dokumentiert sich in „offenbarem Benehmen“ („overt behaviour“)¹³, das jedermann zugänglich ist. Wenn wir sagen, jemand sei intelligent, so meinen wir nach Ryle nicht, daß diese Person irgendeines mysteriösen Verstehens fähig sei, sondern daß sie sich faktisch in einer bestimmten Weise körperlich verhält oder verhalten kann, beispielsweise eine komplizierte Rechenaufgabe auf dem Papier mit Bleistift zu lösen oder beim Schachspielen bestimmte Züge auf dem Schachbrett auszuführen vermag. Diese Verhaltensweisen körperlicher Art lassen sich nicht in mechanistischen Kategorien beschreiben und erklären¹⁴, vielmehr fordern sie Kategorien und Beschreibungsweisen, die der Analyse der normalen Sprache (*ordinary language*) entstammen. In diesem Sinne deutet Ryle in einem detaillierten Verfahren alle Bewußtsein explizierenden Ausdrücke wie Wissen, Denken, Wollen, Gefühle, Vorstellungen. Die Sätze über Bewußtes, die sogenannten „mind-sentences“, werden von ihm in drei logische Gruppen eingeteilt, in kategorische, hypothetische und semihypothetische, deren jede zwar Bewußtsein ausdrückt, nicht aber auf eine Bewußtseinsentität verweist. Die kategorischen Sätze verwenden episodische Zeitwörter, entweder Aufgaben- oder Erfolgswörter. Die hypothetischen oder dispositionellen Sätze drücken Fähigkeiten, Vermögen, Tendenzen, Neigungen aus, die sich auf hypothetisches körperliches Verhalten beziehen. Und um eine Mischform handelt es sich, wenn man z.B. von einem Kraftfahrer sagt, er fahre vorsichtig, da er sich in diesem Fall bei einer

¹² Vgl. z. B. a. a. O., S. 14, 19 u. ö.

¹³ A. a. O., S. 36.

¹⁴ Vgl. a. a. O., S. 20f.

gegebenen Tätigkeit auf Zukünftiges bezieht, genauer, auf etwas, wozu eine Disposition besteht.¹⁵

Mag auch der sprachanalytische Materialismus *prima vista* weniger drastisch und daher plausibler erscheinen als die bisherigen materialistischen Positionen, so ist er doch bei genauerer Betrachtung denselben Einwänden ausgesetzt wie sie. Gegen ihn spricht das erkenntnistheoretische Argument, daß seine Prämisse, nach der körperliche Verhaltensweisen und -dispositionen und die sie indizierenden Sprachformen etwas absolut Gewisses und Unbezweifelbares sind, um nichts plausibler ist als die Prämisse der Geistphilosophien, die von der Annahme des Bewußtseins als letzter, unhintergebar Instanz ausgehen. Daß physische Zustände und Veränderungen klarer und deutlicher und damit unbezweifelbarer erfahren werden sollen als Bewußtseinsprozesse, ist mitnichten einleuchtend. Ryle selbst scheint einem viel größeren Kategorienfehler aufzusitzen als die von ihm kritisierte dualistische Konzeption; denn die Beschreibung so offenkundiger Bewußtseinsarten wie Denken, Wahrnehmen, Empfinden, Fühlen durch physikalische Kategorien der Tätigkeit und der Disposition dazu ist eine viel größere Irritation kategorialer Verwendung als die Applikation dieser Termini auf einen vom Physisch-Körperlichen phänomenal verschiedenen Bereich, die Seele. Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch Ryle um den Gebrauch von Bewußtseinstermi der Sprache nicht herumkommt. Der Vorwurf, den er anderen macht, fällt auf ihn selbst zurück. Sein Programm einer Grundlegung eines sprachanalytischen Monismus, der alles bewußte Leben auf körperliche Verhältnisse reduzieren und durch die Alltagssprache explizieren will, muß als gescheitert angesehen werden.

Die Darstellung und Kritik der materialistischen Reduktionsprogramme führt *via negativa* in Form der Unhaltbarkeit der materialistischen Ansätze zu dem Resultat, daß Bewußtsein unaufgebbar ist, mag es ausschließlich existieren oder als eine gleichrangige Entität neben dem Physischen.

Da Fragen, die den Status und das Verhältnis von Bewußtsein und Materie betreffen, letztlich metaphysischer Art sind und den Rahmen der hier aufgeworfenen bewußtseinstheoretischen Problematik sprengen, die sich ausschließlich mit der Analyse des Be-

¹⁵ Vgl. a. a. O., S. 58.

wußtseins befaßt, sollen sie nur in Form eines Exkurses behandelt werden. Dabei geht es nur um modelltheoretische Expositionen, nicht um historische Details.

3. Kapitel: Das Leib-Seele-Problem

1. Wahl des Namens

Die Beziehung zwischen Bewußtsein und Materie ist traditionell als Leib-Seele-Problematik bekannt.¹ Mit diesem Begriffspaar ist eine Terminologie aufgegriffen und an die Stelle der bisher verwendeten von Psychischem und Physischem, Geistigem und Materiellem gerückt, die heute antiquiert erscheint und weitgehend überholt ist. Noch bis ins 18. Jahrhundert hinein trat die Bewußtseinstheorie unter dem Namen „rationale Seelenlehre“ oder „rationale Psychologie“ bzw. *psychologia rationalis*² auf unter Verwendung des griechischen Namens für Seele, ψυχή. Heute hingegen sind an seine Stelle Termini wie Bewußtsein, Geist, Mentales, Psychisches u. ä. getreten. Im Angelsächsischen wird die Bewußtseinstheorie unter dem Titel „theory of mind“ oder „Theorie des Geistes“ abgehandelt.

Für die Suspendierung des traditionellen Seelenbegriffs und seine Substitution durch neutralere, historisch weniger belastete Begriffe sprechen zumindest drei Argumente:

(1) Die Leib-Seele-Problematik ist nahezu so alt wie die Philosophie und Religion selbst und in dem Augenblick entstanden, als

¹ Zum traditionellen Leib-Seele-Problem vgl. den Artikel von J. A. Shaffer: *Mind-Body Problem*, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, New York, London 1967, Bd. 5, S. 336–346; ders.: *Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs, N. J., 1968, S. 37f., 60ff.; B. Kolb: *Philosophische Grundlagen der empirischen Psychophysik mit Ausblicken auf die neuere ‚Philosophy of Mind‘*, Diss. Heidelberg 1974/75, S. 88 ff.; J. Seifert: *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*. Eine kritische Analyse, Darmstadt 1979; H. Hastedt: *Das Leib-Seele-Problem*. Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität, Frankfurt a. M. 1988, 2. Aufl. 1989; K. Gloy: *Leib und Seele*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von G. Krause und G. Müller, Berlin, New York, Bd. 20 (1990), S. 643–649.

² Vgl. A. G. Baumgarten: *Metaphysica*, darin: „Psychologia rationalis“, in: I. Kant: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [abgekürzt: Akad.-Ausg.], Bd. 17, Berlin 1926, S. 140. Vgl. auch I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 334 B 391, A 342 B 400, A 347 B 406, A 847 B 875 u. ö.

man zwischen zwei Seinsbereichen, dem sichtbaren, materiellen und dem unsichtbaren, immateriellen, zu differenzieren begann. Es versteht sich, daß der unsichtbare, weniger evidente Bereich zunächst nach dem Modell des sichtbaren, zugänglichen interpretiert wurde, nämlich als fein-, ja feinststofflicher Bereich, als Ätherisches. Demzufolge wurde die Seele gleichsam als ein zweiter Körper im (sichtbaren) Körper aufgefaßt. In diese Vorstellungswelt gehören die hebräische und alt-griechische Auffassung von der Seele als Atem, Hauch, stoffliches Lebensprinzip, wie sie aus der Redewendung bekannt ist, daß der Mensch mit seinem letzten Atemzug seine Seele aushauche. Noch Descartes steht in dieser Tradition, wenn er zwischen *res extensa* und *res cogitans* unterscheidet und das *cogitare* als denkendes Ding bzw. als denkende Substanz in Analogie zum ausgedehnten, materiellen Ding bezeichnet.

Eine tiefere philosophische Reflexion und nicht zuletzt der wissenschaftliche Fortschritt, z. B. in der Anatomie, haben deutlich gemacht, daß im Körper nicht noch ein zweiter Körper anzutreffen ist. Zur Vermeidung materialistischer Vorstellungen erscheint es daher geboten, den Seelenbegriff, der aufgrund seiner Tradition derartige Anklänge zuläßt, durch einen neutraleren Terminus wie Bewußtsein oder Mentales zu ersetzen.

(2) Der traditionelle Seelenbegriff enthält starke Assoziationen an theologische Vorstellungen und Glaubenssätze, zumal in der Theologie die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele sowie nach der Art und Weise ihrer Weiterexistenz im Himmel oder in der Hölle eine Rolle spielt. Da solche religiösen Vorstellungen heute weitgehend nicht mehr geteilt werden, besteht ein Interesse, Assoziationen dieser Art zu vermeiden und den von Religion und Theologie okkupierten Seelenbegriff gegen einen neutraleren Terminus auszutauschen.

(3) Ein weiterer Grund für die Substitution des Seelenbegriffs hängt mit seinem Bedeutungsumfang zusammen. Der Begriff „Seele“ hat traditionell zwei Konnotationen: Zum einen bezeichnet er ganz allgemein das Lebensprinzip, das dem Körper Leben verleiht – wir pflegen Lebendiges als Beseeltes vom Nicht-Lebendigen als Unbeseeltem zu unterscheiden –, zum anderen bezeichnet er einen spezifischen Bereich der Lebensäußerung, die Sphäre des Intelligenten. Unser heutiger Bewußtseinsbegriff setzt die engere Konnotation fort und schließt die weite aus. Die schwierigen, vielleicht unlösbaren Probleme der Grenzziehung zwischen Intelligentem und Nicht-Intelligentem sowie zwischen Lebendigem und Nicht-

Lebendigem, Organischem und Anorganischem sollen hier übergangen werden. Sollten sie lösbar sein, dann wahrscheinlich nur über konventionalistische Festlegungen.

Auch wenn heute der Seelenbegriff vermieden und statt dessen andere Begriffe präferiert werden, so leben die damit verbundenen Probleme fort, obzwar in moderner Explikationsweise.

2. Arten der Beziehung zwischen Leib und Seele

Was die Beziehung zwischen Psychischem und Physischem betrifft, so lassen sich drei Grundmodelle denken, die in vielfachen Varianten auftreten. Das erste basiert auf der Annahme einer Gleichrangigkeit von Psychischem und Physischem. Das Verhältnis beider als selbständig und unabhängig voneinander unterstellten Bereiche wird als Interdependenz gedacht. Die beiden anderen Grundmodelle basieren auf dem Gedanken der Dominanz einer der beiden Sphären und der Dependenz der anderen, wobei der Primat sowohl der physischen wie der psychischen zukommen kann. Geht man von einer Priorität des physischen Bereichs und einer Dependenz des psychischen aus, so gelangt man zum Epiphänomenalismus, für den, wie der Name andeutet, das Psychische lediglich eine Art Aufsatz, ein geistiger Überbau, eine Begleiterscheinung des Physischen ist. Die Priorität des Psychisch-Geistigen sowie die Abhängigkeit des Physischen liegt allen idealistischen Philosophien zugrunde, wohingegen das vorangehende Modell die Grundstruktur materialistischer Philosophien bildet. Was den Grad der Dependenz betrifft, so sind verschiedene Stufen möglich; es kann sich lediglich um eine formale Dependenz physischer Strukturen vom Psychischen handeln, was zu einem formalen Idealismus führt, es kann sich aber auch um eine formale wie materielle Dependenz handeln, deren Folge ein absoluter oder materieller Idealismus ist, bei dem die Außenwelt als Produkt des Geistes erscheint, als etwas, das nur für das Bewußtsein und im Bewußtsein existiert. Die extremste Form erklärt die Außenwelt nicht allein zur Erscheinung, sondern zum bloßen Schein, wie Berkeley dies getan hat, wie es aber auch aus der indischen Religion, etwa aus der Maya-Theorie Shankaras, bekannt ist.

Im folgenden sollen die einzelnen Grundtypen einschließlich ihrer Modifikationen kurz skizziert und in ihrem *pro* und *contra* erörtert werden.

a) Interaktionismus

Der psycho-physische Interaktionismus, der unter dem Namen *influxus physicus* oder, korrelativ dazu, *influxus psychicus* bekannt ist, geht von der Annahme einer völligen Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit des psychischen und des physischen Bereichs aus, und er interpretiert das Verhältnis beider im Sinne einer Wechselwirkung unter Zugrundelegung der Kausalvorstellung, die ursprünglich dem physikalischen Gebiet entstammt, hier jedoch für die Beziehung zwischen physischem und psychischem Bereich benutzt wird. An drei Stellen innerhalb dieser Theorie treten Kausalreihen auf: *erstens* innerhalb des physischen Bereichs, *zweitens* innerhalb des psychischen – auch hier lassen sich Kausalitäten zwischen den einzelnen Bewußtseinszuständen denken: so evoziert beispielsweise die Vorstellung eines Kuchens den Appetit darauf – und *drittens* zwischen dem physischen und psychischen Bereich, dergestalt, daß sowohl Bewußtseinszustände als Effekte körperlicher Vorgänge aufgefaßt werden können wie auch umgekehrt Körperzustände als Wirkungen von Bewußtseinsprozessen.

Bei der Suche nach historischen Paradigmen für diese Theorie sieht man sich auf den cartesianischen Dualismus verwiesen. Hier werden nicht nur zwei Seinsbereiche unterschieden, sondern ihre Wechselbeziehung auch im Sinne des naturwissenschaftlichen Modells von *actio = reactio* gelöst. Auf die Frage, wo denn im Körper die Transformation zwischen Physischem und Psychischem und umgekehrt stattfindet, wußte Descartes allerdings keine bessere Antwort als die, daß dies in dem seiner Meinung nach einzig unpaarigen Organ des Körpers, der Hypophyse, einer Gehirnanhangsdrüse, geschehe.³ So ridikul diese Lösung heute erscheinen mag, ihre moderne Fortsetzung hat sie in neurophysiologischen Theorien gefunden, die die Umsetzung im Gehirn oder in gewissen Gehirnzentren und letztlich in Zellen annehmen.

Beobachtungen, die einen Interaktionismus nahelegen, lassen sich in reicher Zahl angeben. So führt die Affektion des Gehörs durch Schallwellen zur Gehörswahrnehmung, die Affektion des Auges durch Lichtwellen oder -korpuskeln zur visuellen Wahrnehmung, Körperverletzungen rufen Schmerzzustände hervor, die Einnahme von Drogen evoziert Halluzinationen usw. Schon die ganz

³ R. Descartes: *Passions de l'âme*, partie 1, art. 31f., in: *Œuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 11 Bde., Paris 1897–1909, Bd. 11, S. 351 ff.

banale Alltagserfahrung des Öffnens und Schließens der Augen läßt die Welt jeweils „entstehen“ und „vergehen“. Umgekehrt kann auch Seelisches die Ursache von Körperreaktionen sein. Das Gefühl der Angst treibt, für jedermann sichtbar, Angstschweiß hervor und verursacht Blaßwerden und Zittern; Schmerzempfindungen führen zur Verzerrung des Gesichts, zum Sich-Krümmen, zum Schreien. Als Ursache körperlicher Reaktionen kommen nicht nur Empfindungen und Gefühle in Betracht, sondern auch der Wille, etwas zu tun oder zu unterlassen, ebenso Gedanken, Pläne, Entwürfe, sofern sie in die Realität umgesetzt werden.

So viele Gründe für eine Interaktion zwischen Leib und Seele sprechen, so viele sprechen auch dagegen. Die letzteren betreffen insbesondere das Kausalverhältnis:

(1) Angesichts der totalen Differenz zwischen physischem und psychischem Bereich erscheint ein Kausalgeschehen zwischen beiden unverständlich, bereitet doch schon die Ausdeutung desselben in der physikalischen Sphäre, wie Hume gezeigt hat, beträchtliche Schwierigkeiten. Beim Kausalbegriff handelt es sich offensichtlich nicht um ein logisches, sondern um ein reales Verhältnis. Ein logisches Grund-Folge-Verhältnis von der Art, daß das Bedingte in der Bedingung bereits impliziert ist und nur noch expliziert zu werden braucht, scheidet aus. Doch auch ein reales Verhältnis zwischen ungleichartigen Instanzen, das nur aus der Erfahrung stammt, stößt auf Schwierigkeiten. Seine Entstehung ließe sich nur so erklären, daß wir des öfteren bestimmte Sukzessionen apprehendieren und aus ihrer oftmaligen Wiederholung mittels eines Induktionsschlusses auf die Allgemeinheit dieser Folgen schließen. Durch wiederholte Beobachtung bestimmter Sukzessionen gewöhnen wir uns an spezielle Kausalverhältnisse und, *ad genus* erweitert, an eine generelle Kausalität, die uns schließlich so vertraut wird, daß wir beim Auftritt einer bestimmten Erscheinung nach Assoziationsgesetzen die ihr gewöhnlich folgende wie selbstverständlich assoziieren. Die sich hierin dokumentierende Notwendigkeit ist keine strikte, sondern lediglich eine Wahrscheinlichkeit oder, wie Hume sich ausdrückt, eine hypothetische, die sich nur auf eine psychologische Legitimation durch Gewöhnung und Assoziation berufen kann. Ist aber schon die gewöhnliche Kausalität innerhalb des äußeren Bereichs derart problematisch, um wieviel mehr die Kausalität zwischen differenten Bereichen wie dem äußeren und inneren.

(2) Experimentell nachweisen läßt sich eine psycho-physische Interaktion nicht, da beide Bereiche nicht hinreichend isolierbar und

nach ihrer Wirkung überprüfbar sind. Zwar ist es möglich, zumindest scheint es möglich, physische Ereignisse zu isolieren und auf ihre Effekte zu überprüfen. So läßt sich ein Geräusch, beispielsweise ein Glockengeläut, das über Schallwellen an das Ohr dringt und durch Affektion desselben eine Gehörs wahrnehmung hervorruft, eindeutig als die Ursache ausmachen. Umgekehrt aber sind psychische Ereignisse nicht ebenso separierbar. Jeder mentale Zustand oder Vorgang ist von unzähligen physischen und chemischen Erscheinungen im Nervensystem und Gehirn begleitet, so daß die Ursache für etwas gleichermaßen eine psychische wie eine physische sein könnte. Geht das Schreien auf einen Bewußtseinszustand „Schmerz“ oder auf eine Körperbefindlichkeit, etwa einen bestimmten Gehirnzustand, zurück?

(3) Den gravierendsten Einwand gegen eine psycho-physische Interaktion bildet von jeher der Vorwurf, gegen den Energieerhaltungssatz oder, in traditioneller Formulierung, den Bewegungserhaltungssatz zu verstoßen, der als naturwissenschaftliches Fundamentalgesetz akzeptiert wird. Denn bei Einwirkung des einen Bereichs auf den anderen werden Energien abgegeben, die im einen zur Minimierung, im anderen zur Maximierung führen.

Zur Behebung dieses Einwands sind eine Reihe von Rettungsversuchen unternommen worden, freilich ohne Überzeugungskraft. So hat man beispielsweise argumentiert, daß auf lange Sicht ein Energieausgleich stattfindet, indem verlorengegangene Energie im einen Bereich im Laufe der Zeit zurückgewonnen und hinzugewonnene im anderen wieder abgegeben werde. Oder man hat argumentiert, daß die Energieminimierung bzw. -maximierung derart gering sei, daß sie praktisch nicht ins Gewicht falle, mithin als irrelevant beiseite gesetzt werden könne, zumal sie sich auch experimentell nicht konstatieren lasse. Und zum dritten ist behauptet worden, daß die Wechselwirkung der Bereiche ohne Extraabgabe von Energie denkbar sei. So könnten mentale Veränderungen als Epiphänomene physikalischer Veränderungen interpretiert werden, die bei deren Wechselwirkung mitevoziert würden. Ein Wechsel von Energie fände nur im physikalischen Bereich statt, nicht aber in bezug auf dessen mentale Oberfläche. Und ebenso könnten auch physikalische Veränderungen als Wirkungen oder Beiprodukte mentaler Veränderungen erklärt werden ohne jeglichen Energieverlust. Man denke an die Emission eines Partikels einer radioaktiven Materie. Die Energie ist dieselbe, ob die Emission jetzt oder später erfolgt, der Effekt aber ist jeweils ein anderer und systemverän-

dernder. Obwohl die Energie des Systems dieselbe bleibt, verläuft die Geschichte des Systems je nach dem Zeitpunkt der Emission total verschieden. Entsprechend denkt man sich die Wirkung mentaler Ereignisse, die die Ränder der Gehirnneutronen beeinflussen und damit das Verhalten des Organismus jeweils total verändern. – Abgesehen davon, daß dieser Rettungsversuch abstrus ist, tendiert er auch zur Aufhebung der Wechselkausalität, indem er entweder mentale Ereignisse als Oberflächenerscheinungen, gleichsam als Schatten oder Beiprodukte physikalischer Vorgänge interpretiert oder physikalische Vorgänge als variierbar und manipulierbar durch mentale Ereignisse unterstellt, die an den Rändern der atomaren Bausteine des Körperlichen stattfinden.

b) *Okkasionalismus*

Die hier systematisch exponierten Schwachstellen des Interaktionismus erregten schon bald nach seiner Entstehung und Ausbildung durch Descartes die Gemüter, und die nachcartesischen Philosophen suchten nach Verbesserungsvorschlägen. Ein solcher ist der sogenannte Okkasionalismus, der insbesondere in der französischen Philosophie des 17. Jahrhunderts von Geulincx und Malebranche vertreten wurde, aber auch in Deutschland Anhänger fand, etwa in Crusius, gegen den noch Kant in den *Prolegomena* polemisiert.⁴ Wie schon der Name „Okkasionalismus“ (*occasio* = „Gelegenheit“, „Anlaß“) besagt, ist die Meinung die, daß jedesmal bei gegebenem Anlaß, sei es im physischen, sei es im psychischen Bereich, eine höhere Instanz, Gott oder ein Geist, regulierend eingreift und den dazugehörigen Zustand im korrelativen Bereich herstellt. So soll beispielsweise anlässlich eines Ereignisses in der physikalischen Welt, etwa eines Schalls, dieses höhere, übersinnliche Wesen den dazugehörigen psychischen Zustand, die Geräuschwahrnehmung, herstellen, die dann als vermeintliche Folge jenes Ereignisses erscheint, oder das Wesen soll anlässlich eines Bewußtseinszustands wie des Willens oder des Entschlusses die entsprechende Realisation in der physikalischen Welt herbeiführen. In dieser Theorie ist die physikalische Kategorie der Wechselwirkung in der metaphysischen Annahme eines zwischen beiden Bereichen vermittelnden Dritten aufgefangen.

⁴ I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: Akad.-Ausg., Bd. 4, S. 319 Anm.

Eine solche Theorie erscheint nicht plausibler als der Interaktionismus, ja im Gegenteil noch unverständlicher als dieser, da er auf einer nicht verifizierbaren metaphysischen Hypothese beruht. In den *Prolegomena* hat sich Kant über diese Theorie, die er bei Crusius vertreten fand, mokiert. Seine Kritik richtet sich vor allem gegen die vermeintliche, durch das höhere Wesen garantierte Richtigkeit der Zuordnung der jeweiligen Ereignisse. Sie spielt damit auf das Wahrheits- bzw. Falschheitsproblem, auf die Möglichkeit von Irrtum und Täuschung, an.

„Crusius allein wußte einen Mittelweg: daß nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze [gemeint ist die Kenntnis der Naturgesetze] ursprünglich eingepflanzt habe. Allein da sich doch oft trügliche Grundsätze einmischen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele gibt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den echten Ursprung von dem unechten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr mißlich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeblöht haben möge.“⁵

c) *Prästabilierte Harmonie*

Eine andere Ausflucht sucht Leibniz mit seiner Idee der prästabilierten Harmonie bzw. Präformation. Hiernach greift Gott nicht jedesmal anlässlich eines Ereignisses regulierend in die Prozesse der physischen oder psychischen Welt ein, sondern nur ein einziges Mal bei der Erschaffung der Welt. Zur Demonstration zieht Leibniz das berühmte Uhrenbeispiel heran, das freilich nicht von ihm stammt, sondern aus der Schule des Okkasionalismus.⁶ Wie ein Uhrmacher zwei absolut gleiche Uhren konstruiert und einstellt, so daß sie trotz Selbständigkeit und Trennung völlig synchron ablaufen, so hat auch Gott bei der Erschaffung der Welt zwei selbständige, für sich existenzfähige Welten, die physische und die psychische, eingerichtet, aber so, daß die Vorgänge in beiden in alle Ewigkeit einander korrespondieren. Was uns beispielsweise bei der Entstehung einer Gehörswahrnehmung als deren Ursache erscheint, die Schallwellen, ist in Wahrheit ein völlig selbständiger, davon getrennter Vorgang, der lediglich bei der Erschaffung der Welt so angelegt, so präfor-

⁵ A. a. O.

⁶ Vgl. A. Geulincx: *Annotata ad Ethicam*, p. 33, n. 19, in: *Opera philosophica*, recog. J. P. N. Land, 3 Bde., Den Haag 1891–1893, Bd. 3, S. 211 f.; p. 36, n. 48, a. a. O., S. 220.

miert worden ist, daß er zeitlich unmittelbar vor der Gehörs-
wahrnehmung auftritt. Eine transeunte Kausalität gibt es für
Leibniz nicht.

„Man denke sich zwei Uhren, die mit einander vollkommen übereinstim-
men. Das kann nur auf *drei Weisen* geschehen: denn erstens kann es auf
einem wechselseitigen Einfluß beruhen, den sie auf einander ausüben, zwei-
tens darauf, daß beständig jemand auf sie achtgibt, drittens aber auf ihrer
eigenen Genauigkeit. *Die erste Weise*, d. h. die des Einflusses, hat der verst.
H. Huyghens zu seiner großen Verwunderung kennen gelernt. Er hatte
nämlich zwei große Pendeluhren an ein und demselben Stück Holz be-
festigt; die unaufhörlichen Schläge dieser beiden Uhren hatten nun den
Holzteilchen ähnliche Schwingungen mitgeteilt; da jedoch diese verschie-
denartigen Schwingungen nicht so recht in ihrer Ordnung und ohne wech-
selseitige Hemmung fortbestehen konnten, wofern die Uhren sich nicht ein-
ander anpaßten, so kam es durch eine Art Wunder dahin, daß, wenn man
selbst ihre Schläge mit Willen störte, sie doch bald wieder von neuem zu-
sammenschlugen, ungefähr wie zwei Saiten, die auf denselben Ton ge-
stimmt sind.

Die zweite Art, zwei, wenngleich schlechte, Uhren mit einander in Über-
einstimmung zu bringen, wird die sein, stets einen tüchtigen Handwerker
anzustellen, der sie alle Augenblicke in Übereinstimmung setzt. Dies nenne
ich den Weg des *äußeren Beistandes* (assistance).

Die dritte Art schließlich wird die sein, die beiden Uhren von Anfang an
mit so großer Kunst und Geschicklichkeit anzufertigen, daß man in der Fol-
ge ihrer Übereinstimmung sicher sein kann. Dies ist nun der Weg der *prä-
stabilisierten Harmonie*.

Man setze nunmehr die Seele und den Körper an Stelle dieser beiden
Uhren. Ihre Übereinstimmung oder ihr Einklang wird dann auch in einer
dieser drei Weisen stattfinden müssen. *Der Weg des physischen Einflusses*
ist der, den die gewöhnliche Philosophie einschlägt; da es indessen unbe-
greiflich ist, wie materielle Teilchen oder immaterielle ‚Spezies‘ oder Quali-
täten von einer der beiden Substanzen in die andre übergehen sollten, so
sieht man sich genötigt, diese Ansicht aufzugeben. *Der Weg des äußeren
Beistandes* kommt im System der Gelegenheitsursachen zum Ausdruck; es
heißt dies jedoch, meine ich, einen *Deus ex machina* bei einer natürlichen
und gewöhnlichen Sache einführen, bei der Gott doch, gemäß den Prinzi-
pien der Vernunft, nicht anders eingreifen darf, als in der Art, in der er bei
allen andren Naturereignissen mitwirkt. Es bleibt demnach nur meine Hy-
pothese übrig, d. h. *der Weg der prästabilisierten Harmonie*, der darauf hinaus-
läuft, daß durch göttliche, vorausschauende Kunst von Anfang der Schöp-
fung an beide Substanzen in so vollkommener und geregelter Weise und mit
so großer Genauigkeit gebildet worden sind, daß sie, indem sie nur ihren
eigenen, in ihrem Wesen liegenden Gesetzen folgen, doch wechselseitig mit
einander in Einklang stehen: genau so als ob zwischen ihnen ein gegensei-

tiger Einfluß bestände, oder als ob Gott stets noch neben seiner allgemeinen Mitwirkung im einzelnen Hand anlegte.“⁷

Mit der okkasionalistischen These teilt Leibniz' Theorie die Schwäche, daß sie auf einer metaphysischen und somit letztlich unbeweisbaren Hypothese basiert, nur daß sie die vermittelnde Substanz nicht jedesmal eingreifen läßt, sondern an den Ursprung der Welt versetzt. Sie unterliegt damit derselben Kritik wie jene.

d) *Zwei-Aspekte-Theorie*

Einen noch anderen Lösungsvorschlag bietet Spinoza mit seiner sogenannten Zwei-Aspekte-Theorie, die bei ihm in Form eines ontologischen Dualismus auftritt und in der Moderne eine Fortsetzung in Form eines linguistischen Dualismus gefunden hat. Das Wesentliche dieser Theorie besteht darin, daß die beiden Bereiche des Physischen und des Psychischen als zwei Aspekte einer und derselben Sache betrachtet werden, deren Zusammengehörigkeit durch das gemeinsame Substrat verbürgt ist. Bei Spinoza tritt diese Theorie noch in metaphysisch-ontologischem Gewande auf, derart, daß die cartesianischen Seinsbereiche der *res extensa* und *res cogitans* als Attribute Gottes interpretiert werden und die räumlich-zeitlichen Bestimmungen einerseits, die kognitiven andererseits als Modifikationen dieser Attribute. In seiner *Ethik* heißt es:

„Hieraus erhellt, daß, wenn auch zwei real von einander verschiedene Attribute begriffen werden, das heißt eines ohne Hilfe des andern, wir daraus doch nicht schließen können, daß sie zwei Seiende oder zwei verschiedene Substanzen bilden.“⁸

Die moderne linguistische Variante dieser Theorie beschränkt sich auf die Feststellung, daß es sich bei den physikalischen und psychischen Ausdrücken lediglich um differente Beschreibungsweisen derselben Sache handle. Es sind verschiedene Explikationsformen in bezug auf denselben Referenten.

⁷ G. W. Leibniz: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übersetzt von A. Buchenau, hrsg. von E. Cassirer, 2 Bde., Hamburg 1904–1906, 3. Aufl. 1966, Bd. 2, S. 272 ff.

⁸ B. de Spinoza: *Ethik*, 1. Teil, 10. Lehrsatz, Anmerkung zum Beweis, in: *Opera / Werke*, lateinisch-deutsch, 2 Bde., Darmstadt 1979–1980, Bd. 2, S. 99.

Die Schwierigkeit der Aspekte-Theorie, gleich in welcher Modifikation sie begegnet, besteht darin, die Behauptung eines *tertium comparationis* zu legitimieren. Will sie mehr als ein hypothetisches Konstrukt sein, so muß sie die Identität der beiden Bereiche im vermittelnden Dritten oder in bezug auf dasselbe erweisen, was unweigerlich in die Identifikationsschwierigkeiten führt, die im Kontext der materialistischen Identitätstheorie diskutiert wurden.

e) *Parallelismus*

Da sich die bisherigen Verbesserungsvorschläge aus der Unerklärlichkeit des Kausalnexus zwischen physischem und psychischem Bereich ergaben und im Versuch einer Behebung des Problems durch Rekurs auf einen transzendenten übersinnlichen Erklärungs- und Vermittlungsgrund bestanden, der seinerseits wegen Unausweisbarkeit aber noch unplausibler ist, bleibt nur die Alternative eines bewußten Verzichts auf jede Art von Erklärung. Man gelangt so zu einer Theorie des reinen Parallelismus, die lediglich die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit zweier Entitäten und Entitätsbereiche behauptet sowie deren Parallelität, jedoch auf eine Erklärung ihres Zustandekommens verzichtet. Daß der Verzicht auf jedwede Erklärung das Verhältnis nicht verständlicher macht, versteht sich.

f) *Epiphänomenalismus*

Während die bisher exponierten Modelle darin übereinkamen, daß sie zum einen die Eigenständigkeit des physischen und des psychischen Bereichs behaupteten, zum anderen die Separabilität beider und zum dritten ihre absolute Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit, und nur darin differierten, daß sie die mögliche Beziehung zwischen beiden unterschiedlich beurteilten, sei es im Sinne einer ständigen wechselseitigen Kausalität wie im Interaktionismus, sei es im Sinne eines wiederholten oder einmaligen Eingreifens einer höheren vermittelnden Instanz wie im Okkasionalismus und in der prästabilisierten Harmonie, sei es im Sinne zweier Aspekte wie in der gleichnamigen Theorie oder im Sinne eines reinen Parallelismus, gehen die jetzt zu skizzierenden Theorien von der Dominanz einer der beiden Sphären und der Dependenz der anderen aus.

Handelte es sich bei den vorangehenden Theorien um explizit dualistische, so tendieren die jetzigen zu einem Monismus, ohne freilich diesen schon zu erreichen. Sie stellen eine Zwischenstufe dar. Zu einem Monismus tendieren sie insofern, als sie die Selbständigkeit und Unabhängigkeit nur einer der beiden Sphären behaupten, während sie die andere als Ableitungsprodukt betrachten, was die Aufgabe von deren Selbständigkeit und Unabhängigkeit zur Folge hat. Dualistisch bleiben sie aber insofern noch, als sich die beiden Sphären unterscheiden und in der jeweiligen Terminologie ihres Bereichs beschreiben lassen und als die Abhängigkeit von der dominanten Sphäre keine totale, sondern nur eine partielle ist.

Beim Epiphänomenalismus handelt es sich um eine materialistische Theorie, die dem materiell Physischen eine Dominanz konzediert und das Psychische lediglich als Oberflächenerscheinung physischer Zustände und Abläufe betrachtet, als eine Art Überbau oder Aufsatz, als Nebenprodukt und Randeffekt, vergleichbar einem Schatten. Basierte der Interaktionismus auf der Annahme einer Wechselkausalität und Interdependenz, so stellt der Epiphänomenalismus nur noch ein einseitiges Dependenzverhältnis dar, das vom Physischen in Richtung auf das Psychisch-Mentale geht. Die mentalen Ereignisse sind hiernach Wirkungen physischer Vorgänge, die sich zusammen mit diesen einstellen. Eine Beeinflussung des Physischen durch Psychisches findet nicht mehr statt. So wird z.B. ein Phänomen von der Art des Schreiens aufgrund einer Schmerzempfindung, etwa weil man sich geschnitten hat, nicht in der Weise ausgelegt, daß dem Bewußtseinszustand „Schmerz“ Ursächlichkeit in bezug auf das Schreien zukäme, sondern wie folgt: Das Schneiden evoziert eine Reihe von Prozessen, die sich auf physikalischem und chemischem Wege über die Nervenbahnen bis zum Gehirn fortpflanzen und dort bestimmte Gehirnexcitationen hervorrufen, die ihrerseits das Geschrei auslösen. Die Schmerzempfindung ist lediglich ein Nebenprodukt der Vorgänge und Zustände im Gehirn.

Kausalität läßt der Epiphänomenalismus in zwei Bereichen gelten, *erstens* einseitige und wechselseitige Kausalität im physischen Bereich, *zweitens* einseitige Kausalität zwischen physischem und psychischem Bereich. Zumindest in eingeschränkter Weise kann auch im zweiten Fall von einer Kausalverbindung zwischen einer physischen Ursache und einem psychischen Effekt gesprochen werden; denn jedesmal wenn ein äußerer Stimulus eine physische Veränderung, etwa eine Excitation des Apperzeptionsapparates, er-

zeugt, folgt gleichzeitig mit dieser ein psychischer Zustand, der als Begleiterscheinung der äußeren, sichtbaren Veränderung aufgefaßt werden kann.

Für diese Theorie sprechen zwei Gründe: Zum einen versteht sich dieselbe als Versuch, die Ungereimtheiten zu vermeiden, die sich bei der Erklärung der Wechselbeziehung zwischen physischem und psychischem Bereich nach den bisherigen dualistischen Theorien einstellen. Der Epiphänomenalismus ist aus der Einsicht in die Unzulänglichkeit der interaktionistischen Erklärungsversuche erwachsen. Ein zweiter Grund hängt mit dem Fortschritt der Wissenschaften zusammen, der gezeigt hat, daß sich immer mehr Phänomene, die ursprünglich auf psychische Ursachen zurückgeführt wurden, rein mechanistisch erklären lassen. Wenn in früheren magischen Weltbildern Wettererscheinungen wie Blitz und Donner auf den Einfluß von Geistern und Dämonen zurückgeführt wurden, wenn epileptische Anfälle mit dämonischer Besessenheit in Zusammenhang gebracht wurden u. ä., so hat der Fortschritt der Wissenschaften gelehrt, daß sich solche Erscheinungen auf rein physikalischem Wege erklären lassen. Opportunismus und Fortschrittsglaube nähren die Überzeugung, daß sich dereinst alle Erscheinungen ausnahmslos mittels einer rein mechanistischen Theorie deuten lassen, womit psychische Ursachen entfallen, allenfalls als Begleitphänomene physischer Vorgänge tolerabel bleiben. Der Epiphänomenalismus postuliert die totale und durchgängige Erklärung der Erscheinungen nach physikalischen und chemischen Gesetzen.

Gegen diese Annahme sprechen sowohl die Alltagserfahrung wie auch die linguistische Praxis, in der sich eine solche Erfahrung niederschlägt.

(1) Angesichts der Tatsache, daß der Epiphänomenalismus eine Verursachung durch Mentales bestreitet, erwiese sich unsere Normalsprache als falsch, da sie in etlichen Wendungen eine Kausalität durch Psychisches suggeriert. Z. B. sagen wir, daß jemand aufgrund von Schmerzen schreit, wobei die Schmerzempfindung als Ursache des Schreiens unterstellt wird, während nach Überzeugung des Epiphänomenalismus jemand nicht *aus* Schmerzen, sondern *mit* Schmerzen schreit, da der psychische Zustand lediglich eine Begleiterscheinung physischer Vorgänge sein soll.

(2) Wir pflegen historische Ereignisse menschlichen Plänen, Entwürfen, Entscheidungen zuzuschreiben. Wenn jedoch, wie nach epiphänomenalistischer Ansicht, mentale Kausalität eine Illusion ist,

dann wäre diese Rede- und Denkweise falsch. Alle herausragenden Werke wie der Bau der Pyramiden, die Errichtung des Empire State Building müßten ohne einen einzigen vorhergehenden Gedanken und Plan zustande gekommen sein, da nach epiphänomenalistischer These als alleinige Ursache eine physische, nicht eine psychische in Betracht kommt.

(3) Hätte der Epiphänomenalismus recht, so geschähe alles ohne Bewußtsein. Selbst die Sprache mit ihren mentalen Ausdrücken, selbst die Reden über Wesen und Existenz mentaler Ereignisse wären ohne jeden Einfluß von Mentalem entstanden. Alles geschähe ohne die mindeste Einwirkung von Bewußtsein. Hiergegen ist einzuwenden, daß selbst für den Fall, daß mentale Vorgänge nicht als Ursache ausgemacht werden können, die Menschen doch seit jeher so gehandelt und gesprochen haben, als ob mentale Vorgänge die Ursache wären.

g) *Geisttheorien*

Dem Epiphänomenalismus sowie allen materialistischen Positionen entgegengesetzt sind Geisttheorien, die im Unterschied zu jenen nicht von der Dominanz des Physischen, sondern von der des Psychischen ausgehen und das Physische als mehr oder weniger abhängig betrachten. Wegen des umgekehrten Kausal- und Dependenzverhältnisses werden diese Theorien im Englischen gelegentlich als „reverse epiphenomenalism“⁹ bezeichnet. Das Psychische oder, allgemeiner, das Geistige, das Bewußtsein wird hier nicht nur als logischer Grund und Bedingung genommen, sondern als reale Ursache und das Materielle nicht nur als logische Folge und Bedingtes, sondern als reale Wirkung. Der Grad der Ableitung kann schwächer oder stärker sein. Die Möglichkeiten reichen von partialer bis totaler Dependenz, d. h. das Materielle kann als etwas betrachtet werden, was an sich existiert, freilich, um erkannt zu werden, eine Beziehung auf das Bewußtsein haben muß, also nur unter dessen Voraussetzung zugänglich ist. Die Abhängigkeit kann aber auch den Grad annehmen, daß jede an sich seiende Existenz des Materiellen bestritten wird und dasselbe nicht nur angesehen wird als für ein Bewußtsein, sondern als ausschließlich im Bewußtsein bestehend, mithin als Produkt des Bewußtseins. Dabei kann noch wieder unterschieden werden zwischen einer formalen und einer materia-

⁹ J. A. Shaffer: *Philosophy of Mind*, a. a. O., S. 37.

len Deduktion. Die formale geht nur so weit, die Deduzierbarkeit der Strukturen des Materiellen aus entsprechenden Bewußtseinsstrukturen zu behaupten, während die materielle die totale Produziertheit der Objekte sowohl ihrer Form wie ihrer Materie nach aus dem Bewußtsein annimmt. Die extremste Form dieser Interpretation ist die, die das Materielle nicht als Erscheinung, sondern nur noch als Schein gelten läßt.

Geisttheorien durchziehen die gesamte Geschichte. Sie treten einmal im Zuge der christlichen Religion und Theologie auf, aber nicht nur dieser, sondern im Kontext von Religionen überhaupt, da die Tendenz aller Religionen auf die Dominanz des Geistig-Geistlichen geht, während Leibliches nur den Rang einer Manifestation und Inkarnation desselben hat. Hier besteht ein eindeutiges Stufungsverhältnis, das mit zunehmender Entfernung vom Geistigen eine Dekadenz verbindet. Auf Geisttheorien beruht aber auch die gesamte idealistische Tradition, die eine Gegenströmung zum Materialismus bildet. Idealistische Theorien finden sich vor allem in der Neuzeit seit Descartes, in der gesamten rationalistischen Tradition, so bei Wolff, Baumgarten, Meier, Leibniz, Kant, im Deutschen Idealismus bei Fichte, Schelling, Hegel und, nicht zu vergessen, in der Phänomenologie Husserls und seiner Anhänger, sogar in einer extremen Form, die alles An-sich-Sein, alle Realexistenz der Außenwelt, wie sie sich in natürlicher Einstellung darbietet, auf innersubjektive Vorgänge reduziert. Die Welt hat aus phänomenologischer Perspektive nur Existenz im Bewußtsein und nicht außerhalb desselben. Sie ist etwas von spezifischen Bewußtseinsakten Gemeintes und nur dieses.

4. Kapitel: Der Begriff des Selbstbewußtseins

1. Definition des Bewußtseins durch sich selbst

Zurückblickend auf die Definitionsversuche des zweiten Kapitels, von denen der klassische das Bewußtsein nach dem Schema von *genus proximum per differentiam specificam* durch Angabe eines höheren, das Bewußtsein noch übersteigenden Genus und einer spezifischen Differenz zu gewinnen suchte, der phänomenologisch-deskriptive dasselbe durch Aufweis typischer, invarianter Züge des empirisch-phänomenologischen Befundes erfassen wollte und der reduktionistische das Bewußtsein durch Reduktion auf Physisch-Materielles gänzlich zu eliminieren trachtete, erweisen sich alle Versuche als zum Scheitern verurteilt. Griff der erste zu hoch, indem er nach einem dem Bewußtsein noch übergeordneten Genus Ausschau hielt, so griff der zweite zu tief, indem er mittels eines deskriptiven, kontingenten Aufweises das Postulat der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Wesensbestimmung nicht zu erfüllen vermochte, während der dritte sich zur Definition des Bewußtseins als völlig untauglich erwies und *a limine* ausschied. Folglich bleibt nur der Versuch übrig, das Bewußtsein nicht durch anderes zu erfassen, sondern durch sich selbst. Dies ist der systematische Ort für die Einführung des Selbstbewußtseins; letzteres kann als Versuch beschrieben werden, Bewußtsein durch Bewußtsein zu begreifen. Selbstbewußtsein ist der Terminus für die Selbsterfassung des Bewußtseins.

Wenn das Bewußtsein, das aufgrund seiner intentionalen Struktur auf anderes gerichtet ist in der Absicht, es bewußt zu machen, nicht selbst unbewußt und unaufgeklärt sein soll, diese Aufklärung aber nicht durch anderes, sei es Höher- oder Niederstufiges und damit Über- oder Unterbewußtsein, erfolgen kann, so bleibt keine andere Möglichkeit als die, das Bewußtsein durch sich selbst in Form eines Bewußtseins vom Bewußtsein aufzuklären. Mit diesem Selbstbewußtsein ist ein möglicher Kandidat zur Definition von Be-

wußtsein benannt, der in der Geschichte der Bewußtseinstheorie eine eminente Rolle gespielt hat, wenngleich die involvierten Probleme um nichts geringer sind als in den bisherigen Definitionsversuchen.

Bevor jedoch an eine Darstellung der Theoriegeschichte des Selbstbewußtseins gegangen werden kann, ist die Internverfassung desselben zu exponieren. Dabei ist eine Reihe begrifflicher Distinktionen vonnöten, die überhaupt erst ein adäquates Verständnis und eine Kritik der historischen Paradigmen ermöglichen. Auf mindestens vier Aspekte ist einzugehen: *erstens* auf die theoretische und praktische Konnotation des Selbstbewußtseins, *zweitens* auf seine Auslegung als Bewußtsein des Selbst und als Bewußtsein von sich selbst, *drittens* auf seine egologische oder nicht-egologische Struktur und *viertens* auf die diversen Arten von Selbstverhältnis. Diese Aspekte hat man sich zu vergegenwärtigen, wenn man die Bedeutung und Tragweite der historischen Ausgestaltungen beurteilen und den Gang der Theoriegeschichte richtig einschätzen will.

2. Der Begriff „Selbstbewußtsein“: seine theoretische und praktische Konnotation

Der Begriff „Selbstbewußtsein“ und sein Vorläufer „Bewußtsein“ sind in dieser substantivierten Form philosophische Kunsttermini, die erstmals in der philosophisch-psychologischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts auftauchen, vor allem in der *psychologia rationalis*, der Seelenlehre des Rationalismus. Christian Wolff gebraucht den Begriff „Bewustseyn“ sowohl in Getrennt- wie in Zusammenschreibung in seinen *Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* von 1751, so in Kapitel 3, § 194f.:

„Hingegen wenn wir uns nichts bewusst sind, als z. E. im Schlafe, oder auch wohl zuweilen im Wachen es davor halten, pflegen wir zu sagen, daß wir nicht gedencken.

Solchergestalt setzen wir das Bewust seyn als ein Merckmal, daraus wir erkennen, daß wir gedencken. Und also bringet es die Gewohnheit zu reden mit sich, daß von einem Gedancken das Bewust seyn nicht abgesondert werden kan.“¹

¹ Ch. Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, 9. Aufl. Halle 1751, S. 108f.

Oder in Kapitel 5, § 731:

„Also hebet die völlige Dunckelheit das Bewustseyn auf.“²

Bei der Verwendung des Wortes konnte er sich auf ein Substantiv „der“ oder „die bewust“, bei Opitz und Logau auch einfach „wust“ (z. B. „mit wust und willen“³), stützen, das nach Grimms Wörterbuch schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts gängig war, heißt es doch in den *Magdeburger Weisthümern* „mit syner bewust geschen“⁴, wofür sich „Wissen“ oder, nach Adelung, „Bewußtheit“ einsetzen läßt. Der Begriff „sich einer Sache bewußt sein“ oder in der Umstellung „sich bewußt sein einer Sache“ konnte leicht substantiviert werden zu der Formel „das Sich-bewußt-sein-einer-Sache“.

Die adjektivische Form „selbstbewußt“ und die gebräuchlichere „bewußt“ sind freilich sehr viel älter und gehören der Alltagssprache an. Allerdings hat „selbstbewußt“ zunächst eine von unserem heutigen Sprachgebrauch abweichende Bedeutung. Heute benutzen wir das Wort sowohl in positivem wie negativem Sinne. Sagen wir von jemandem, er sei selbstbewußt, oder gar, er sei ganz schön selbstbewußt, so meinen wir, daß der Betreffende ein großes, ja übertriebenes Bewußtsein von sich habe, daß er große Stücke auf sich halte, an einer Überschätzung seiner Fähigkeiten, Kräfte und Talente leide, daß ihm eine gewisse Selbstkritik und Kritikbereitschaft mangelten. Neben diesem negativen Sinn kennen wir auch den positiven. Heißt es von jemandem, er könne selbstbewußter sein, so nehmen wir Selbstbewußtsein als einen Wert, an dem wir das psychische Verhalten des Beurteilten messen. Zur Lebensführung und -gestaltung gehört eine gewisse Portion Selbstvertrauen, die wir bei demjenigen vermissen, von dem wir sagen, er könne mehr Selbstbewußtsein haben. Die ursprüngliche Bedeutung des Adjektivs „selbstbewußt“ ist ebenso wie die von „bewußt“ von diesen beiden Bedeutungen verschieden; sie meint, wie sich an der Bibelübersetzung Luthers, der Literatur des Rationalismus, der Aufklärung und der Goethezeit zeigen läßt, „gewußt und bekannt sein“. Im Nachdruck von Luthers *Neuem Testament* (Basel 1523)

² A. a. O., S. 457; vgl. auch §§ 732 ff., a. a. O., S. 457 ff.

³ J. Grimm und W. Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 1 ff., Leipzig 1854 ff., Bd. 1, Sp. 1791.

⁴ *Magdeburger Weisthümer*, aus den Originalen des Görlitzer Rathsarchives hrsg. von Th. Neumann, Görlitz 1852, S. 17 (c. 1440); vgl. S. 40 (1455) (siehe J. Grimm und W. Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, a. a. O., Bd. 1, Sp. 1791).

wird der Ausdruck „bewußt“ (= *notum esse*) mit „erkant, erfahren“ erklärt, z. B. heißt es Apostelgeschichte 15, 18:

„gott sind alle seine werke bewusst von der welt her“⁵

oder Luther 3, 5:

„das gotte nichts bewusst sei umb seine sünde“⁶,

und noch bei Goethe sagt Mephisto im *Faust*:

„Allwissend bin ich nicht; doch viel ist mir bewußt.“⁷

Daneben hat das Adjektiv „bewußt“ die Bedeutung „sich einer Sache bewußt sein“ (= *sibi conscium esse alicuius*), die dem heutigen Sinn von Selbstbewußtsein nahekommt, z. B. Luther, 1. Könige 2, 44:

„du weist alle die bosheit, der dir dein herz bewusst ist.“⁸

„Selbstbewußt“ insbesondere meint „bei klarem Bewußtsein sein“, „hellwach sein“, „bei sich sein“, „um sich wissen“. Z. B. führt Grimm eine Stelle aus Goethe an: „sie war natürlich, ruhig und sich völlig selbstbewußt“⁹.

Dort, wo der Ausdruck „Selbstbewußtsein“ erstmals im Deutschen auftaucht, stellt er eine Übersetzung des lateinischen Begriffs *conscientia* dar¹⁰, wie er sich in geringfügiger Abwandlung auch in anderen europäischen Sprachen erhalten hat, so im Italienischen als *coscienza*, im Spanischen als *conciencia*, im Französischen als *conscience* oder im Englischen als *consciousness*. Der lateinische Terminus wiederum ist eine Übersetzung des spätgriechischen Wortes *συνείδησις*, die erstmals von Cicero (106 v. Chr. – 43 v. Chr.) verwendet wurde und sich zur Zeit der Stoa in der Literatur einbürgerte.¹¹

⁵ J. Grimm und W. Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, a. a. O., Bd. 1, Sp. 1790.

⁶ A. a. O., Bd. 1, Sp. 1790.

⁷ J. W. Goethe: *Faust I*, Vers 1582, in: *Werke* [Hamburger Ausgabe], Bd. 3, Hamburg 1949, 6. Aufl. 1962, S. 54.

⁸ J. Grimm und W. Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, a. a. O., Bd. 1, Sp. 1790.

⁹ A. a. O., Bd. 10,1, Sp. 462.

¹⁰ Dasselbe gilt für den Begriff „Bewußtsein“, der z. B. bei Christian Wolff die deutsche Übersetzung des cartesianischen *conscientia* bildet.

¹¹ Vgl. M. T. Cicero: *Epistulae ad Quintum fratrem*, 2,15,2, in: *Epistulae ad Quintum fratrem, epistulae ad Brutum, fragmenta epistularum accedit ... commentariolum petitionis / An Bruder Quintus, an Brutus, Brieffragmente dazu ... Denkschrift über die Bewerbung*, lateinisch-deutsch, hrsg. von H. Kasten, München 1965, S. 108: „*mea conscientia copiarum nostrarum*“. Vgl. *Die Reden gegen Verres / In C. Verrem*, lateinisch-

Wie aus der Zusammensetzung sowohl des griechischen wie des lateinischen Wortes hervorgeht, ist die Grundbedeutung beider „Mit-Wissen“. Das griechische εἶδησις (εἰδέναί) bedeutet „Wissen“ und σύν oder ξύν „mit“, „zusammen“, „gemeinsam mit“. Entsprechendes gilt für das lateinische *scientia* und *con*. Gemeint ist ein Wissen, das in der Wendung συνειδέναί τινί τι oder *scire aliquid cum aliquo* ein Wissen bedeutet, das man zusammen mit jemandem von etwas hat¹², wobei statt der fremden Person auch die eigene einspringen kann in dem Sinne, daß ich mein eigener Mitwisser bin.¹³ In beiden Fällen handelt es sich also um ein Wissen, das sich zusammen mit anderem Wissen einstellt und dieses begleitet und damit ein Wissen vom Wissen ist. Wegen seiner konkomitierenden Funktion könnte man es auch ein Begleit- oder Nebenwissen nennen.

Eine ganz ähnliche Semantik und Etymologie weist der mit dem *conscientia*-Begriff verwandte Begriff *apperceptio* auf, der von Leibniz als Terminus für Selbstbewußtsein philosophisch populär gemacht wurde und auf den auch Kant zur Bezeichnung des Selbstbewußtseins zurückgreift. Apperzeption ist eine Kontamination aus *ad* und *perceptio* und meint das, was zur Wahrnehmung bzw., allgemeiner, Vorstellung (Bewußtsein) mit wahrgenommen bzw. vorgestellt (bewußt) wird: also eine Wahrnehmung der Wahrnehmung bzw. eine Vorstellung der Vorstellung, eine die Vorstellung begleitende Vorstellung. Der Unterschied zwischen *conscientia* und *apperceptio* liegt lediglich darin, daß im ersten Fall der explizite Wissensbegriff, im zweiten der Wahrnehmungsbegriff den Wortstamm bildet.¹⁴

Die hier explizierte Bedeutung von συνείδησις und *conscientia* macht einen Sachverhalt deutlich, der der deutschen Übersetzung „Selbstbewußtsein“ nicht mehr, zumindest nicht so einfach anzuse-

deutsch, hrsg., übersetzt und erläutert von M. Fuhrmann, 2 Bde., Zürich 1955, Bd. 1, S. 442/443 (lib. II, 177), S. 454/455 (lib. II, 189), Bd. 2, S. 148/149 (lib. III, 130), S. 498/499 (lib. V, 73 und 74), S. 576f./577f. (lib. V, 155), S. 606/607 (lib. V, 183).

¹² Vgl. Sophokles: *Antigone*, Vers 266f.: μήτε τῷ ξυνειδέναί τὸ πρᾶγμα βουλευσάντι; ebenso *Ōdipus auf Kolonos*, Vers 948.

¹³ Dieses „Bei-sich-selber-Wissen“ wird griechisch mit σύν ausgedrückt (συνειδέναί ἑαυτῷ τι = „mit sich selber wissen“, entsprechend lateinisch: *sibi [secum] conscium esse*), z.B. Euripides: *Orestie*, Vers 395: Dort fragt Menelaos: τί χοῖμα πάσχεις; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος; worauf Orest antwortet: ἡ σύνεσις, ὅτι σύννοϊδα δεῖν εἰργασμένος. Vgl. Aristophanes: *Wespen*, Vers 999: πῶς οὖν ἑμαυτῷ τοῦτ' ἐγὼ ξυνείσομαι.

¹⁴ Allerdings geht auch das griechische εἰδέναί = „wissen“ (vgl. lateinisch *videre* = „sehen“) auf „anschauen“ zurück, wie es noch im Präteritopräsens οἶδα = „ich habe gesehen, nun weiß ich“ faßbar ist.

hen ist: Mit dem Mit-Wissen ist nicht nur das theoretische Begleitwissen gemeint, sondern auch und sogar vorzüglich das ethische, das sich selbst kontrollierende Wissen, wie es im Gewissen seinen Ausdruck findet; denn unter Gewissen verstehen wir eine Stimme, die zur Intimität des Personseins gehört, allerdings nicht dessen Kern, das Selbstsein, bildet, sondern dieses nur begleitet, indem es beurteilt, anklagt, warnt. Die Stimme des Gewissens muß sich *quasi* mit Gewalt von außen Gehör verschaffen. Dabei tritt das Gewissen in verschiedenen Modifikationen auf, entweder als rückwärtsgewandtes, auf Vergangenes reflektierendes Gewissen, das an frühere Übeltaten und Schuld gemahnt, das in Form von Gewissensbissen, Gewissensangst, Gewissensqualen das Schuldbewußtsein wachhält, oder es begegnet als zukunftsgerichtetes und folglich lenkendes und warnendes Gewissen, das durch Antizipation möglicher Handlungen und ihrer Folgen vor drohender Schuld bewahren will und sich daher in Gewissensforschung, Gewissensbildung, Gewissensprüfung manifestiert, oder es begegnet als ständiges Begleitwissen, das je nach der Form seines Auftretens, etwa als sanftes oder verhärtetes Gewissen, eine Charaktereigenschaft der Person ausmacht. In welcher Form und in welchem Zeitbezug auch immer es auftritt, es wird vorgestellt als eine Begleitinstanz, die ein Mitwissen von den im Persönlichkeitskern vorgehenden Denk- und Handlungsvollzügen hat und damit im Inneren der Person eine Gerichtssituation zwischen dem wissenden Angeklagten und dem Mitwisser herstellt. Das Gewissen schafft gleichsam eine innere Öffentlichkeit, der sich das Selbst nicht zu entziehen vermag. Während sich das theoretische Mitwissen neutral verhält und lediglich den Zustand des Wissens um etwas ausdrückt, den Zustand des Hellseins, verhält sich das moralische Mitwissen stets anklagend, gemahnend, erinnernd an Schuld und Missetaten.

Schon bei seinem ersten Auftreten bezieht sich *συνείδησις*, wie sich anhand der frühgriechischen Literatur, insbesondere Homers, Hesiods, der griechischen Tragödie und Lyrik, nachweisen läßt¹⁵, auf die sittlich zu bewertende gute oder böse Handlung und den aus ihr erwachsenden Zustand, die Gesinnung. Hieran knüpft vor

¹⁵ Vgl. B. Snell: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (σοφία, γνώμη, σύνεσις, ἵστορία, μάθημα, ἐπιστήμη), Berlin 1924 (*Philologische Untersuchungen*, hrsg. von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Bd. 29); W. Schadewaldt: *Monolog und Selbstgespräch*. Untersuchungen zur Formgeschichte der griechischen Tragödie, Berlin 1926 (*Neue Philologische Untersuchungen* 2).

allem die Stoa an¹⁶; zudem wurde die ethische Bedeutung zum Hauptanliegen des Christentums und schließlich zum alleinigen und alles beherrschenden Bedeutungsträger, hinter dem die theoretische Komponente zurücktrat und fast verlorenging, so daß sie erst mit der Übersetzung durch Wolff wiedergewonnen wurde.

Diese beiden verwandten Konnotationen, die theoretische und die ethische, bilden den Bedeutungsfundus von *συνείδησις* und *conscientia*. In vielen europäischen Sprachen, vorzugsweise den romanischen, hat sich die Ambivalenz bis heute erhalten, etwa im Französischen, wo *conscience* nicht nur das Selbstbewußtsein als wissende Selbstbeziehung meint, sondern auch das Gewissen als moralisch kontrollierendes Selbstverhalten. Sartres Philosophie, die *conscience* als *être pour soi* versteht, als „Sein für sich“, würde nahezu unverständlich werden, wenn man *conscience* einfach mit „Bewußtsein“ übersetzte und nicht zugleich das die eigenen Vollzüge moralisch überwachende Gewissen mitdächte. Die Bewahrung beider Bedeutungen gilt auch für den spanischen und italienischen Begriff, wohingegen die germanischen Sprachen die ethische Konnotation weitgehend verloren haben.¹⁷ Der deutschen Übersetzung „Selbstbewußtsein“ ist die ethische Komponente nicht mehr anzusehen, nicht zuletzt deswegen, weil diese im Begriff „Gewissen“ (althochdeutsch „giwizzani“, mittelhochdeutsch „gewizzen“) einen eigenen Ausdruck gefunden hat.¹⁸

Was das ursprüngliche Verhältnis der beiden Bedeutungen zueinander betrifft, der theoretisch neutralen Mitwisserschaft und der moralisch gefärbten, so läßt sich feststellen, daß die ethische Bedeu-

¹⁶ So gebraucht Cicero *conscientia* meist als Ankläger in bezug auf den Angeklagten, der in der *conscientia sceleris sui* erst verstummt und dann gesteht (vgl. *Die Reden gegen Verres*, a. a. O., Bd. 2, S. 498/499 [lib. V, 73]).

¹⁷ Nicht so das Englische, wo *consciousness* beides bedeutet.

¹⁸ Literatur zur Geschichte der Begriffe *συνείδησις*, *conscientia*, Selbstbewußtsein vgl. K. J. Grau: *Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, Halle 1916, Nachdruck Hildesheim, New York 1981; J. Hebing: *Conscientia und conservatio bei den Römern von Cicero bis Hieronymus*, Diss. Bonn 1922; F. Zucker: *Syneidesis – Conscientia*. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewußtseins im griechischen und im griechisch-römischen Altertum, Jena 1928 (*Jenaer akademische Reden*, Heft 6, S. 1–26); G. Jung: *ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ, conscientia, Bewußtsein*, in: *Archiv für die gesamte Psychologie*, Bd. 89 (1933), S. 525–540; R. Lindemann: *Der Begriff der conscience im französischen Denken*, Jena, Leipzig 1938 (*Berliner Beiträge zur romanischen Philologie*, 8,2); G. Krüger: *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*, in: *Logos*, Bd. 22 (1933), S. 225–272 (wieder abgedruckt in: *Freiheit und Weltverwaltung*, Aufsätze zur Philosophie der Geschichte, Freiburg, München 1958, S. 11–69).

tung, mag sie gleichzeitig oder sogar früher aufgetreten sein, nicht wenig zur Ausbildung der theoretischen beigetragen hat. Helmut Kuhn spricht in seinem Buch *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens* sogar „von einer Geburt des Selbstbewußtseins aus dem Gewissen“¹⁹. Das Gewissen und das mit ihm verbundene Schuldbewußtsein bilden das Hauptmovens für die Entdeckung des Selbstbewußtseins und für die geschichtliche Genese desselben. Man kann sich die Bedeutung des Schuldbewußtseins für die Entstehung des Selbstbewußtseins anhand folgender Überlegung verdeutlichen: Das ursprüngliche und natürliche Weltverhalten des Menschen, wie es uneingeschränkt im Alltag, im normalen, vorwissenschaftlichen Verhältnis des Menschen zur Welt gilt, besteht in einer selbstvergessenen Hingabe an die Welt. Dominiert ist die Welt; der Mensch ist in sie eingetaucht, an sie verloren. Er ist beherrscht vom Eindruck der Dinge, die er selbstvergessen auf sich wirken läßt. Mit dieser Haltung lebt er in einer Welt von Vorgegebenheiten, die ihn durch neue Erfahrungen immer wieder in ihren Bann ziehen. Diese sogenannte reale Welt gilt als eine für sich bestehende Einheit und Ganzheit, innerhalb deren das einzelne durch seinen Bezug auf das Ganze verständlich und sinnvoll ist. Die Einsicht, daß das in unreflektierter Selbstverständlichkeit Erfahrene ein Bündel von Erlebnissen, von Bewußtseinszuständen ist und als von uns Erfahrenes nur in bestimmten Gegebenheitsweisen bewußt werden kann, diese Einsicht liegt der Natur der Sache nach jenseits dieses Weltverständnisses. Die Durchschauung der Bedingtheit, der Abhängigkeit der Weltvorstellung von spezifischen Bewußtseinsleistungen entsteht erst, wenn der Mensch in seinem natürlichen Vorwärtsdrang behindert und auf sich selbst zurückgeworfen wird. Erst wenn der Mensch auf Hindernisse stößt und von diesen umgewendet wird, stellt sich die Besinnung auf die Bedingungen seines Weltverhaltens ein, erst dann kommt er, wie der lateinische Ausdruck für Zurückbiegung, nämlich Reflexion, besagt, zu einem reflexiven Bewußtsein. Der Ursprung des Selbstbewußtseins liegt im Differenzbewußtsein, in der unterscheidenden Abhebung seiner selbst von anderen Objekten und Subjekten. Solange der Mensch selbstvergessen und naiv der Welt hingegeben ist, ist sein Ich in dieser aufgegangen und ausgelöscht. Mit dem Zurück-

¹⁹ H. Kuhn: *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, Tübingen 1954, S. 18. Vgl. auch G. Krüger: *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*, a. a. O.

wurf auf sich und der Ausbildung eines Differenzbewußtseins gegenüber der Welt entsteht ihm auch das Selbstbewußtsein, so daß beide Hand in Hand gehen.

Die Widerstände und Hindernisse, die dem natürlichen Vorwärtsdrang Einhalt gebieten und den Menschen auf sich selbst zurückwerfen, können unterschiedlicher Art sein: theoretischer wie beim Forschen, zumeist aber und ursprünglich moralischer, bestehend in der Übertretung des Gesetzeskodex, unter dem eine Sozietät steht; denn übertritt der Mensch die Gesetze, Sitten und Gebräuche seiner Gemeinschaft, so wird er aus deren Ordnung ausgestoßen und erfährt durch diese Aussonderung eine unheimliche, weil nicht mehr heimische, bis dahin unbekannte Selbständigkeit, welche die Grundlage seines neu entdeckten Selbstverständnisses bildet. Auf dem Grunde des Schuldbewußtseins konstituiert sich das Selbstbewußtsein. Überall, wo der Mensch in seinem Dasein in Frage gestellt wird – und eine der tiefsten Infragestellungen ist das Scheitern –, erfährt er sein eigenes Selbst, gleichsam als Gegenüber dessen, an dem er scheitert.

Die Vergegenwärtigung der beiden Grundbedeutungen von Selbstbewußtsein, die etymologisch wie sachlich zusammengehören, ist von größter Relevanz für das Verständnis einer Reihe von Selbstbewußtseinstheorien und nicht zuletzt einer Reihe von Philosophien, die das Selbstbewußtsein in die Stellung und Funktion eines letzten, systembegründenden Prinzips bringen; denn die im Selbstbewußtsein gedachte Einheit von theoretischem und moralischem Wissen auf der Basis einer Mitwisserschaft bietet die Möglichkeit, aus einem solchen Prinzip theoretische wie praktische Philosophie zu deduzieren. Dies gilt nicht allein für Platon, der noch in der Tradition des delphischen γνῶθι σαυτόν stand, das auf dem Apollotempel zu Delphi inskribiert war. Für Platon ist die Selbsterkenntnis (ἐπιστήμη ἑαυτῆς) niemals nur ein rein theoretisches Wissen, sondern immer auch eine praktische Selbstkontrolle, eine Überprüfung des eigenen Handelns auf seine Konformität oder Nicht-Konformität mit generellen und speziellen Gesetzen. Dies gilt auch für die Neuzeit, etwa für Fichte, der im Selbstbewußtsein ein Prinzip zu entdecken glaubte, das gleicherweise theoretische Selbstbesinnung wie praktische Selbstbestimmung und, mit dieser verbunden, Freiheit und Autonomie des Handelns umfaßt, und der dieses qualifiziert sah zur Deduktion der theoretischen und praktischen Philosophie.

3. Bewußtsein des Selbst und Bewußtsein von sich selbst

Nimmt man den Begriff „Selbstbewußtsein“ in seiner heutigen Sprachverwendung und nicht nach seiner wortgeschichtlichen Herkunft, so weist er zwei Konnotationen auf: Zum einen bedeutet Selbstbewußtsein das „Bewußtsein des Selbst“ oder das „Bewußtsein vom Selbst“, wobei das Selbst großgeschrieben wird, zum anderen das „Bewußtsein von sich“, häufig ergänzt durch das kleingeschriebene „selbst“. Letzteres wird aufgrund seiner Reflexivität ebenfalls Selbstbewußtsein genannt, ist doch dasjenige Bewußtsein, welches im reflexiven Sinne ein Bewußtsein vom Bewußtsein ist, ein Bewußtsein von sich oder ein Selbstbewußtsein, sogar in prägnanter Weise. Während in der zweiten Variante das Selbst eindeutig fixiert ist, nämlich als Bewußtsein, von dem gewußt wird, trifft dies für das großgeschriebene Selbst der ersten Variante nicht zu. Damit wird die Frage virulent, was unter diesem Selbst zu verstehen sei – diesem Selbst, das man selber ist.

Das großgeschriebene, substantivierte Selbst ist ein philosophischer Kunstterminus, der in der Umgangssprache nicht vorkommt, vielmehr das Resultat einer bestimmten Theoriebildung ist. Aus der Umgangssprache ist das kleingeschriebene „selbst“ als Verstärkungspartikel eines Nomens oder Pronomens bekannt, so etwa aus der Wortverbindung „die Sache selbst“, „die Person selbst“, „er“ oder „sie selbst“. Mit diesem attributiv verwendeten „selbst“ wird das Eigentliche im Unterschied zum Uneigentlichen, das Wesentliche in Abgrenzung vom Nicht-Wesentlichen ausgedrückt.

Bei genauerer Nachfrage, was das Eigentliche der Sache ausmache, ergeben sich zwei Interpretationsmöglichkeiten: Zum einen weist das „selbst“ auf die Sache als solche im Unterschied zu anderen Sachen. Dieses Verständnis liegt z. B. vor, wenn es vor Gericht heißt, es gehe um die Person selbst, nicht um ihre Mitwisser und Mittäter, oder es interessiere nur die Sache selbst, nicht ihre vielfältigen Verwebungen in die Umwelt. Bezeichnet in diesem Fall das „selbst“ die Sache im Unterschied zu anderen Sachen, so läßt sich das „selbst“ auch noch auf die Sache selbst applizieren und meint dann das Wesentliche an ihr im Unterschied zum Kontingenten. In diesem Sinne sprechen wir vom Selbst des Menschen, vom eigentlichen Selbst, vom lieben Selbst, um das unser Sinnen und Trachten kreist. Hier geht es um das Essentielle einer Person unter Absehung von allem Äußerlichen, Nebensächlichen oder um die notwendigen Merkmale einer Sache unter Ausschluß der kontin-

genten, um das, was eine Sache an sich, ihrer Natur nach ist, nicht, in welchem Zustand oder in welchen Verhältnissen sie sich zufällig gerade befindet.

Wenn bereits der Gebrauch des umgangssprachlichen pronominalen „selbst“ relativ ist, insofern es einmal die Sache in Abgrenzung von anderen bezeichnet, das andere Mal das Wesentliche an ihr in Abgrenzung vom Unwesentlichen, wieviel schwankender muß dann der Theoriebegriff, das substantivierte Selbst, sein. Die Beantwortung der Frage, was man dem Selbst zuzuschreiben habe und was nicht, fällt in der Philosophie unterschiedlich aus und hängt von der jeweiligen anthropologischen und psychologischen Konzeption ab. Ein nicht selten beschrittener Weg zur Bestimmung des Selbst ist die Darstellung durch konzentrische Kreise unterschiedlichen Umfangs. Die weiteste Sphäre würde jenes Selbst einnehmen, das die gesamte leiblich-psychisch-intellektuelle Persönlichkeit mit samt ihren Beziehungen zur Umwelt abdeckte. Man könnte dieses Selbst das soziale nennen. Zu ihm gehörte die Person in ihren Bindungen und Verflechtungen in die Umwelt, ihren Beziehungen zu Familie, Staat, Beruf, gehörte die soziale Anerkennung oder Ablehnung, die der Betreffende bei seinen Mitmenschen findet, sein gesamter sozialer Status, der sich aus seiner gesellschaftlichen Rolle ergibt. Doch wie weit reichen diese Verflechtungen mit der Umwelt? Was alles kann und soll dem Selbst zugerechnet werden und was nicht mehr?

Abstrahiert man von den sozialen Bezügen, dann bleibt als ein schon eingeschränkterer Kreis die noch an den Leib gebundene Persönlichkeit übrig; denn zum Selbst gehört offensichtlich auch der Leib, der dem Selbst einen Ort in Raum und Zeit verschafft.

Freilich läßt sich auch hier nach Umfang und Grenzen dieser Leiblichkeit fragen. Gehört etwa der Bleistift in meiner Hand, mit dem ich schreibe und der beim Schreiben mit dieser eine Einheit bildet, noch zu meinem Körper oder nicht? Das Problem stellt sich vordringlich bei amputierten Körpergliedern und ihrem Ersatz durch künstliche. Aus der Medizin ist bekannt, daß selbst in einem amputierten Arm noch Schmerzen empfunden werden können. Wo sind diese zu lokalisieren, wenn an die Stelle des echten Armes ein künstlicher getreten ist? Muß man sagen, daß man Schmerzen im künstlichen Arm empfinde, so daß dieser dann zu einem integrativen Bestandteil des Körpers geworden wäre?

Das Problem der Grenzziehung führt nicht nur zu Schwierigkeiten bei der Frage, was an Fremdkörpern dem eigenen Körper als

dem Selbst zugerechnet werden könne, sondern auch bei der Frage, ob dieser Körper das eigentliche Selbst des Menschen ausmache oder nicht.

Damit gelangt man zu einem dritten, noch weiter eingeschränkten Kreis, der nur die psychische Sphäre des Menschen als dessen eigentliches Selbst zuläßt. Zu ihm rechnet die Gesamtheit der Fähigkeiten, Kräfte, Veranlagungen, Talente, Charaktereigenschaften des Menschen mitsamt den gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Vorstellungen, die das Innenleben des Betreffenden ausmachen.

Bekanntlich pflegt die Psychologie interne Unterschiede des Psychischen anzunehmen, zwischen Schichten zu differenzieren, sei es, daß sie zwischen Triebshäre, mutigem Teil und Denkvermögen unterscheidet²⁰ oder daß sie als unterste Schicht die sinnlich-emotionale ansetzt, bestehend aus Empfindungen und Gefühlen, darauf basierend Wahrnehmungen, Imaginationen und Vorstellungen, und als oberste Schicht die intellektuelle annimmt, bestehend aus Denk-, Urteils- und Willensakten, den eigentlich prägnanten Bewußtseinsleistungen.²¹ Wie immer diese Schichtungen ausfallen mögen, auch hier stellt sich die Frage, was denn das eigentliche Selbst sei, das zu erkennen und für das zu sorgen das Postulat jeder Ethik und Religion ist. Schwerlich wird man sagen können, daß dieses in irgendeinem Trieb oder in irgendeiner Wahrnehmung bestehe. Und so wird man auch innerhalb des Psychischen einen engsten Kreis ansetzen müssen, gleichsam einen Nukleus, der das Selbst selbst, das eigentliche Selbst, repräsentiert. Dieser wird in nichts anderem bestehen können als in den höchststufigen Leistungen des Psychischen, im Bewußtsein, so daß das Bewußtsein des Selbst hier mit dem Bewußtsein des Bewußtseins, dem Bewußtsein von sich selbst, zusammenfällt. Hier zeigt sich eine Möglichkeit, die beiden Ausdeutungen des Selbstbewußtseins, die durch die Formeln „Bewußtsein des Selbst“ und „Bewußtsein des Bewußtseins“ angegeben wurden, in ein Verhältnis zueinander zu bringen und nicht nur nebeneinander stehen zu lassen, so als ob sie nichts gemein hätten, und zwar in ein solches Verhältnis, das das Bewußtsein des Bewußt-

²⁰ Vgl. Platon: *Politeia* 439 d ff.: ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν.

²¹ Aristoteles gibt in *De anima* 413 a, 413 b, 414 a (2. Buch, Kap. 2) u. ö. eine Aufzählung verschiedener Seelenvermögen, die im wesentlichen auf das vegetative, sensitive und intellektuelle Seelenvermögen hinausläuft, auf denen auch die Einteilung der Lebewesen basiert.

seins als Zentrum des Bewußtseins des Selbst ansetzt. Auf diese Weise wird es möglich, das pure Selbstbewußtsein als Deduktionsgrund aller anderen Formen von Selbstbewußtsein zu benutzen, aus dem sich nicht nur die umfassenderen Sphären deduzieren lassen, sondern aufgrund seiner Integration in die Umwelt auch die Welt selbst.

Die Bestimmung der diversen Selbst und die Klärung ihrer Beziehung untereinander ist das Thema vieler Philosophien und Ethiken, zumal mit der theoretischen Stufung des Selbst und deren Ausrichtung auf ein höchstes oder zentrales Selbst eine ethische Wertung verbunden ist, aus der das Postulat resultiert, die größte Fürsorge auf das eigentliche und wesentliche Selbst zu konzentrieren und sich um die Derivate des Selbst nur nach ihrem jeweiligen Entfernungsgrad vom Zentrum zu kümmern. So unterscheidet die christliche Theologie und Ethik zwei Selbst: die Seele und den Leib des Menschen mit dem Primat der ersteren und leitet daraus die Aufgabe ab, sich um das Seelenheil zu bemühen, gegebenenfalls unter Vernachlässigung des Leibes.²²

Eine Philosophie, die sich aufgrund ihres Ansatzes zu einem nicht unwesentlichen Teil mit der Bestimmung des Selbst befaßt, ist die Platonische. Platon hat in seinem Dialog *Charmides* und noch deutlicher in einem allerdings nicht von allen Forschern für echt anerkannten Dialog, dem *Alkibiades I*, nach dem Modell konzentrischer Kreise eine Bestimmung des Selbst von außen nach innen gehend vorgenommen, wobei er vier Kreise unterscheidet. Zum äußersten, weitesten zählt alles, was zu einem gehört, worüber man verfügen kann, einschließlich der äußeren Güter. Zum nächsten Kreis rechnet die Leiblichkeit des Selbst und zu dem dann folgenden die Psyche, die in ihrem Kern Geistiges ist – griechisch: ἐπιστήμη oder νοεῖν –, dessen Bewußtsein die ἐπιστήμη ἑαυτῆς oder νόησις νοήσεως ausmacht.²³

William James unterscheidet in seinem Hauptwerk *The Principles of Psychology*²⁴ vier Selbst: *erstens* das materiale Selbst, *zweitens* das soziale, *drittens* das spirituale und *viertens* das pure

²² Ganz anders verhält es sich mit der griechisch-römischen Ethik, wie sie dem lateinischen Spruch *mens sana in corpore sano* zu entnehmen ist, die auf eine Harmonie und einen Ausgleich zwischen Leib und Seele abzielt.

²³ Vgl. S. 115f. dieser Arbeit.

²⁴ W. James: *The Principles of Psychology*, 2 Bde., 1890, wiederholter Druck New York 1950, Bd. 1, S. 292ff.

Ego, wobei er mit dem materialen Selbst den Körper des Menschen, mit dem sozialen das Prestige desselben, die gesellschaftliche An- oder Aberkennung, mit dem spiritualen das Innenleben, die gesamte mentale Geschichte des Menschen, und mit dem reinen Ego das reine Bewußtsein meint.

4. Selbstbewußtsein als Ich-Bewußtsein

Der Ausdruck „Selbstbewußtsein“ wird in der heutigen Sprache weitgehend synonym verwendet mit „Ich-Bewußtsein“. Das belegen nicht nur die Redensarten: „der oder die hat aber ein ganz schönes Selbstbewußtsein“, womit gemeint ist, daß der oder die Betreffende ein überzogenes, übertriebenes Ich-Bewußtsein habe, oder „dem oder der mangelt es an Selbstbewußtsein“, womit angedeutet wird, daß die betreffende Person zu wenig Vertrauen in das eigene Ich besitze. Das belegt auch der zuvor exponierte Sachverhalt, wonach eine der Grundbedeutungen des Selbstbewußtseins das Bewußtsein vom Selbst, und das heißt doch wohl: vom Ich ist. Konzediert man die Synonymität von Selbst- und Ich-Bewußtsein, so hat man als Grundverfassung des Selbstbewußtseins eine egologische Struktur anzusetzen, bei der jemand gedacht wird, der Bewußtsein hat, in diesem spezifischen Fall Bewußtsein von sich, nämlich von sich als dem Bewußthabenden. Wir haben es hier mit einem ich-bezogenen Bewußtsein zu tun, wie es sprachlich in dem Satz „ich habe Bewußtsein von mir“, „ich bin mir meiner bewußt“ seinen Niederschlag findet.

Allerdings ist die egologische Auslegung des Bewußtseins weder von der Sprache noch von der Sache noch von der Geschichte her selbstverständlich. Zudem zeigte ja auch die zweite Grundformel des Selbstbewußtseins, daß zwar eine Selbstbeziehung vorliegt, jedoch kein Ich, das diesen Selbstbezug leistet. Die Formel „Bewußtsein des Bewußtseins“ deutet weder äußerlich der Sprachform nach noch innerlich der Sache nach auf ein Subjekt. Vielmehr hat in dieser Formel das Bewußtsein selbst die Funktion des Subjekts inne, mag es dabei als Akt oder Geschehnis oder wie immer gedeutet werden. Hier bezieht sich ein subjektloses Bewußtsein auf sich selbst.

Zu unterscheiden sind mindestens zwei Varianten von Selbstbewußtsein, eine egologische, die einen ichhaften, ichbesetzten selbstbezüglichen Bewußtseinsakt unterstellt, und eine nicht-egologische,

die von einem ichlosen, anonymen, gleichwohl selbstbezogenen Bewußtseinsakt ausgeht.

Ist die Entscheidung für die eine oder andere Variante ins Belieben gestellt, oder gibt es Gründe für eine Präferenz? Im folgenden sollen die Argumente für die Annahme einer bestimmten Konzeption in ihrem *pro* und *contra* erörtert werden. Sie erweisen sich von recht unterschiedlicher Art, teils sprachlicher, teils phänomenologischer, teils logisch-formaler, teils epistemologischer.

(1) Für eine egologische Interpretation des Selbstbewußtseins spricht zunächst ein sprachliches Argument. Unsere Sprache, die der indogermanischen Sprachfamilie angehört, operiert mit der Subjekt-Prädikat-Beziehung als der einfachsten Form eines Satzes. „S ist P“ lautet die Grundstruktur des Urteils, d. h. einem Subjekt S kommt ein bestimmtes Prädikat P zu, mag dieses nun in einer Eigenschaft oder in einer Handlung bestehen. Die Subjekt-Prädikat-Beziehung ist am Modell der Substanz-Akzidens-Beziehung orientiert, d. h. an einem Verhältnis, wie es zwischen einem Träger und seinen Eigenschaften oder einem Handelnden und seinen Handlungen besteht. Gemäß diesem Modell wird auch das Bewußtsein gedeutet und unterstellt, daß ein Subjekt vorhanden sei, das unter anderem die Eigenschaft „Bewußtsein“ habe und hier speziell die des selbstbezüglichen Bewußtseins, wie es in der sprachlichen Form: „ich habe Bewußtsein von mir“, „ich bin mir meiner bewußt“ zum Ausdruck kommt.

Die Verführung durch die Sprache ist groß, und auf Sprachstrukturen haben sich denn auch weitgehend die Theoretiker des egologischen Modells berufen. Sie verweisen darauf, daß wir die Sprache, die wir sprechen, nicht verstehen könnten, wenn wir dem Bewußtsein nicht einen Eigentümer zuschrieben. Dieser Eigentümer, gleich wie er ontologisch bestimmt sein mag, ist ein zusätzlich zum Bewußtsein bestehender, auf den das Bewußtsein angewiesen ist. Die Sprache fordert diese Eigentümerschaft, derzufolge jemand da ist, der neben anderen Qualitäten auch noch die hat, bewußt bzw. sich bewußt zu sein.

Freilich ist das sprachliche Argument nicht einwandsimmun. Zwar fällt die Sprache bestimmte Präjudizien, indem sie die Ausbildung oder Auswahl bestimmter Modelle bevorzugt und andere vernachlässigt, aber sie selbst ist keine Theorie über Sachverhalte und von theoretischen Reflexionen wohl zu unterscheiden. Zwar bedient sich jede Theorie der normalen Sprache mit ihrer Subjekt-Prädikat-Beziehung, was aber nicht heißt, daß die Sachverhalte,

über die die Theorie reflektiert, von eben derselben Struktur sein müssen. Auch wenn alles Denken und Sprechen im Rahmen und mit Mitteln der uns vorgegebenen Sprache geschieht, können wir doch mit eben diesen Mitteln Sachverhalte ganz anderer Art beschreiben und zu Resultaten gelangen, die der sprachlichen Struktur entgegengesetzt sind. Grund dafür ist die Differenz von Inhalt und Form der Sprache, von sachlich Intendiertem und sprachlichen Explikationsmitteln. Die sprachlichen Verhältnisse als solche sind daher noch kein sicheres Indiz für das sachliche Vorliegen eines Ich.

(2) Ein weiteres Argument für die Inanspruchnahme einer ego-logischen Struktur ist das phänomenologische. Es liegt dem cartesianischen Beweis für die Faktizität des Selbstbewußtseins zugrunde und besteht in der Behauptung, daß wir in der Selbstzuwendung mit adäquater Evidenz ein *cogito* im Sinne eines „ich denke“, „ich habe Bewußtsein“ erfassen. Da Klarheit und Deutlichkeit in der cartesianischen Erkenntnistheorie Indizien von Wahrheit sind, gelten sie als Beweis für das Vorliegen eines ichhaften Bewußtseins. Als phänomenologisch ist dieses Argument insofern einzustufen, als hier mittels einer reflexiven Selbstzuwendung und eines mit ihr verbundenen deskriptiven Aufweises ein Befund aufgezeigt wird, der ichhaftes Bewußtsein besagen soll. Hier wird der Anspruch erhoben, durch Beobachtung und Beschreibung ein ichhaftes Bewußtsein aufzudecken.

Auch gegen dieses Argument erheben sich Einwände. Sie sind insbesondere von der dem Cartesianismus entgegengesetzten empiristisch-positivistischen Tradition formuliert worden, aber nicht nur von dieser, sondern auch von Lichtenberg, Nietzsche, Avenarius, Natorp und zuletzt und am ausführlichsten von Rudolf Carnap in seinem Buch *Der logische Aufbau der Welt*²⁵. Nach dieser Auffassung wird in der Selbstzuwendung mit adäquater Evidenz und folglich mit absoluter Gewißheit zwar ein Denken erfaßt, nicht aber zusätzlich zu diesem ein Etwas, das dieses Denken hat. Vielmehr scheint das Ich eine theoretische Zutat zu sein, zu der das pure Erlebnis nicht nötig.

„Die Existenz des Ich ist kein Ur-Sachverhalt des Gegebenen. Aus dem cogito folgt nicht sum; aus dem ‚ich erlebe‘ folgt nicht, daß ich bin, sondern, daß ein Erlebnis ist. Das Ich gehört gar nicht zum Ausdruck des Grunderlebnisses, sondern wird erst später konstituiert, wesentlich zum Zweck der Ab-

²⁵ R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, 1928, 3. Aufl. Hamburg 1961, S. 226 (§ 163), vgl. S. 89 (§ 65).

grenzung gegen die ‚Anderen‘, also erst auf hoher Konstitutionsstufe, nach der Konstitution des Fremdpsychischen. Ein passenderer Ausdruck als ‚ich erlebe‘ wäre also ‚erlebe‘ oder noch besser ‚dies Erlebnis‘. An Stelle des *Descartesschen* Spruches wäre nun zu setzen: ‚dies Erlebnis; also ist dies Erlebnis‘, und das wäre freilich eine bloße Tautologie ... Die philosophische Selbstbesinnung hat bei den Philosophen verschiedener Richtungen zu dem übereinstimmenden Ergebnis geführt, daß die ursprünglichen Bewußtseinsvorgänge nicht als Tätigkeiten eines handelnden Subjektes, des ‚Ich‘, aufgefaßt werden dürfen.“²⁶

Die Kontroverse, die sich zwischen Descartes und Carnap hinsichtlich dessen feststellen läßt, was phänomenologisch konstatierbar ist und was nicht, hat sich auch in der Person Husserls zugetragen, hier nicht auf zwei Philosophen verteilt, sondern in der philosophischen Entwicklung eines und desselben Denkers. Zwischen der ersten und zweiten Auflage von Husserls *Logischen Untersuchungen* ist ein Bruch zu konstatieren, dahingehend, daß Husserl in der ersten Auflage phänomenologisch nur auf einen ichlosen Bewußtseinsstrom zu treffen meint, während er in der zweiten Auflage ein Ich zu finden glaubt, das diesem Strom gegenübersteht und sich desselben bewußt ist. Hierin zeigt sich aber schon, wie unsicher und damit auch untauglich die phänomenologische Methode ist, um etwas Relevantes über die Bewußtseinsstruktur auszumachen. Wenn nicht nur zwischen verschiedenen Philosophen, sondern bereits in der Person eines und desselben Denkers ein Streit darüber entbrennt, was der phänomenologische Befund zu erbringen vermag, so wird man schwerlich dieses Argument als ein relevantes für oder wider eine egologische Struktur anführen können.

(3) Ein weiteres Argument ergibt sich aus der Struktur bestimmter Bewußtseinszustände, und zwar der höherstufigen, der eigentlich prägnanten. Gemeint sind mit diesen die zielgerichteten Aktivitäten, wie sie in den Akten der Aufmerksamkeit, der Auswahl einer bestimmten Sache aus anderen, der Entscheidung für oder wider eine Sache, der Planung, des Willens, der Lösung einer Aufgabe, des Lernens usw. vorliegen. Gemeinsam ist diesen Akten, daß sie aus einem Komplex von Möglichkeiten etwas Bestimmtes auswählen und sich unter Ausgrenzung alles anderen auf dieses beziehen. Diese Ausrichtung auf etwas läßt sich nur durch eine intentionale Struktur ausdrücken. Intentionalität bedeutet ein Gerichtetsein von etwas auf etwas, das äußerlich durch einen Richtungsstrahl

²⁶ A. a. O., S. 226 (§ 163).

mit Ausgangs- und Endpunkt wiedergegeben wird. Es handelt sich um eine Relation zwischen zwei Relata, deren eines Relat das intendierte Datum und deren anderes das Ich ist; denn Gerichtetheit auf etwas, Beziehung auf etwas wird nur verständlich, wenn zwei Bezogene vorhanden sind, eines, das sich bezieht, und eines, auf das sich das andere bezieht. Man kann dieses Argument ein strukturelles nennen, weil hier die Auslegung einer Bewußtseinsleistung eine spezifische Struktur verlangt.

Freilich ist auch dieses Argument nicht ohne Einwand geblieben. Man kritisiert, daß hier ein äußeres, räumliches Verhältnis, das des physikalischen Richtungsstrahls, auf die Innenwelt des Geistes übertragen werde und daß diese Transferierung inadäquat sei. Mag auch das Bewußtsein in bestimmten Zuständen eine Gerichtetheit aufweisen, so steht doch nicht fest, ob diese allein durch das Bild eines Richtungsstrahls mit Ausgangs- und Zielpunkt erklärt werden könne. Das Bewußtseinserlebnis als solches könnte Ausgangspunkt eines Sich-richtens auf das Datum sein, ohne daß zusätzlich zu diesem ein besonderes Relat „ich“ angenommen werden müßte. Man hätte dann statt einer zweistelligen Relation eine einstellige mit nur einem Relat. Auch wenn diese Vorstellung für Verhältnisse der Außenwelt paradox erscheinen mag, so besagt das noch nichts über ihre Absurdität für die Innenwelt.

(4) Für eine egologische Interpretation des Selbstbewußtseins läßt sich außerdem ein epistemologisches Argument anführen, das allerdings nur innerhalb bestimmter Erkenntnistheorien gilt, solcher nämlich, die die Welt der Objekte in eine Pluralität von Sinnesdaten auflösen und dann gezwungen sind, diese zum Zwecke der Objektkonstitution wieder zu vereinen; denn Objekte sind bestimmt gestaltete Materialien. Das die Synthesis leitende Prinzip kann nur ein Ich sein, das als Verbindungsprinzip, als Bezugspol aller Sinnesdaten fungiert, in dem diese ihre Einheit haben. Diese synthetische Einheitsfunktion des Ich, die alle Bewußtseinsakte im Ich vereinigt, entwirft die formale objektive Einheit, die als ihre Extrapolation angesehen werden kann.

In diesen Zusammenhang gehört noch ein weiteres Argument, das das Ich nicht nur als einheitsstiftendes in Anspruch nimmt, sondern als durchgängig einheitliches, das erforderlich ist, nicht nur die synchrone Einheit des Objekts herzustellen, sondern auch die diachrone Einheit der Person. Ein Ich-Subjekt wird hier gefordert, um die Kontinuität der Person zu bewahren, um sagen zu können, daß ich, die ich jetzt existiere, dieselbe bin, die vor einer Stunde oder

einem Tag existierte. Entscheidend ist dies bei der Erklärung, wie über Schlaf, Ohnmacht und Koma, also Zustände der Bewußtlosigkeit, hinwegzukommen ist. Hier wird der Ansatz eines Ich-Subjekts erforderlich, das sich als der Grund der Kontinuierung erweist.

Da die Annahme eines Ich sowohl in der Funktion eines Verbindungsprinzips wie in der eines Garanten der durchgängigen Identität der Person nur innerhalb bestimmter Erkenntnistheorien notwendig wird, der sogenannten Bündeltheorien, zu der auch Kants Theorie zählt, kommt ihr hinsichtlich des Beweises einer egologischen Struktur des Bewußtseins nur eine beschränkte Bedeutung zu.

Was dagegen die Argumente für eine nicht-egologische Interpretation des Selbstbewußtseins betrifft, so sind sie zum Teil schon unter den Argumenten für eine egologische Struktur mitbehandelt worden; denn die Einwände, die sich dort gegen eine egologische Fassung erhoben, können apagogisch zur Begründung einer nicht-egologischen genutzt werden. Gesondert zur Sprache kommen sollen noch zwei Argumente, ein phänomenologisches und ein logisches, von denen das erste einen positiven Beleg für die Unumgänglichkeit einer nicht-egologischen Feldstruktur des Bewußtseins liefert und das zweite zwar nur ein negativer Beweis ist, der sich aus dem Nachweis der Unvermeidbarkeit von Inkonzinnitäten der egologischen Interpretation ergibt, aber als Versuch von deren Vermeidung nicht weniger bedeutsam ist.

Die Vorgänge, die sich beim Aufwachen und Einschlafen abspielen, deuten phänomenologisch auf eine nicht-egologische Struktur.²⁷ Wenn wir vom Schlaf erwachen, so finden wir uns zunächst in einer recht diffusen, ungeordneten Umgebung von Sinneseindrücken, Körpergefühlen, Befindlichkeiten, die oft stimmungsgeladen und symbolbezogen sind. Erst mit zunehmendem Bewußtsein differenziert und konturiert sich dieses Chaos zu einer Welt scharf umrissener Objekte, in der sich zu allerletzt das Ich als Mittelpunkt derselben findet. Die Selbstfindung ist das letzte Stadium eines Bewußtseinsprozesses, den man als Aufwachen bezeichnet. Hätte das Bewußtsein eine durchgängig egologische Struktur, so müßte zuerst oder gleichzeitig mit dem Weltbewußtsein das Ich-Bewußtsein vor-

²⁷ Zu diesen Beispielen vgl. D. Henrich: *Selbstbewußtsein*. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: *Hermeneutik und Dialektik*. Aufsätze I, Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte, Festschrift für H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag, hrsg. von R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Tübingen 1970, S. 257–284, bes. S. 260f.

handen sein. Dies ist mitnichten der Fall. Umgekehrt verhält es sich beim Einschlafen. Was zuerst versinkt, ist das Ich-Bewußtsein, erst dann entzieht sich die uns umgebende Welt, indem ihre Konturen immer mehr verschwimmen, ihre Farben zu einem grauen Einerlei verschmelzen und dann gänzlich verschwinden. Auch hier müßte argumentiert werden, daß, wenn das Selbstbewußtsein eine egologische Grundstruktur hätte, das Ich-Bewußtsein nicht das erste, sondern das letzte sei, was unterginge. Die entgegengesetzte Tatsache zeigt jedoch, daß wir als originäres Bewußtsein ein nicht-egologisches Feld anzusetzen haben – um einen Terminus aus der Quantenphysik zu gebrauchen, der von Aron Gurwitsch in seiner Abhandlung *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*²⁸ in die Psychologie eingeführt wurde – und daß wir erst innerhalb dieses Feldes in einem Teil, möglicherweise im Zentrum, ein egologisches Bewußtsein ansiedeln können.

Für eine Dualität der Bewußtseinsstrukturen – eine originäre, primitive Feldstruktur und eine sekundäre, höherstufige Ich-Struktur – sprechen auch Beispiele, die Husserl und Sartre anführen.²⁹ Es handelt sich um jene Situationen, in denen wir selbstvergessen den Objekten hingegeben und in ihnen aufgegangen sind. Solche Situationen liegen vor, wenn wir in die Lektüre eines fesselnden Buches vertieft, dem Lauschen einer Melodie hingegeben, in den Anblick eines schönen Kunstwerks versunken, im Spiel der Phantasie aufgegangen oder mit der Lösung einer mathematischen Aufgabe beschäftigt sind. Alle diese Fälle wären unangemessen beschrieben, wenn man hier ein den Objekten gegenüberstehendes Ich annehmen wollte; vielmehr ist dieses in die Welt der Objekte eingetaucht und hat seine Eigenständigkeit und Unabhängigkeit diesen gegenüber verloren. Existent ist nur noch die Objektwelt: die Welt des Märchens, des Kunstwerks, der mathematischen Möglichkeiten. Erst wenn wir aus dieser Welt erwachen, etwa dadurch, daß uns jemand auf die Schulter klopf und fragt, womit wir gerade beschäf-

²⁸ A. Gurwitsch: *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie, in: *Psychologische Forschung*, Bd. 121 (1929), S. 279–381, bes. S. 298 ff.

²⁹ Vgl. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., 5. Aufl. Tübingen 1968 (unveränderter Nachdruck der 2., umgearbeiteten Aufl. 1913), Bd. 2, 1. Teil, S. 376 (Abschnitt V, § 12); J.-P. Sartre: *Die Transzendenz des Ego*. Versuch einer phänomenologischen Beschreibung (Titel der französischen Originalausgabe: *La Transcendance de l'ego*, in: *Recherches philosophiques* 6, 1936/37), ins Deutsche übersetzt von H. Schmitt, Reinbek b. Hamburg 1964, S. 13 ff.

tigt seien und was wir bestaunten, und wir dann meist stammelnd antworten: „ich, ich las gerade dieses oder jenes“, stellt sich ein Ich-Bewußtsein ein, das zugleich mit dem Bewußtsein der Differenz zur Welt verbunden ist. Hier bestätigt sich noch einmal, daß das Subjektbewußtsein Hand in Hand mit dem Differenzbewußtsein zur Objektwelt geht. Erst die Distanzierung von den Gegenständen führt zur Entdeckung des Selbst.

(2) Das logische Argument rekurriert auf die konzeptionellen Schwierigkeiten der egologischen Interpretation und zieht daraus den Schluß, daß dieselben nur durch den Ansatz eines nicht-egologischen Bewußtseins vermieden werden können. Denkt man sich das Ego als eine den Daten des Bewußtseins gegenüberstehende Instanz, die gleichsam von außen wie ein Fremdes dieselben erfaßt, so könnte als Bewußtheit nur die Relation zwischen dem Ich und den Daten in Betracht kommen. Wie aber eine bloße Relation zwischen zwei Relata den Modus der Bewußtheit erklären soll, bleibt unergründlich. Ein Subjekt, das außerhalb der bewußten Daten steht, hätte vielleicht mit ihnen zu tun, etwa als Bedingung ihres Auftretens, wäre aber nicht das Subjekt, das sich ihrer bewußt ist.

Denkt man sich das Ich als bewußtes, hält aber an der These einer Differenz zu den bewußten Daten fest, so stellt es gleichsam ein zweites Bewußtsein neben der Bewußtseinsganzheit vor, ein Meta-Ich, das dieselben Daten noch einmal als bewußte hat. Es ist dann aber nicht dasjenige Ich, kraft dessen die Gegebenheiten des Bewußtseins überhaupt bewußte sind. Es gehört nicht zu ihnen als wissendes Subjekt, vielmehr als irgendein anderes, das dasselbe weiß wie sie. Außerdem liegt in dieser Interpretation der Keim eines Regresses *ad infinitum*; denn nimmt man das Wissen des Subjekts als solches, in dem einerseits von den Daten gewußt wird, andererseits vom wissenden Subjekt, dann iteriert sich die aufgezeigte Struktur.

Als sinnvolle Möglichkeit bleibt daher nur, das bewußte Ich-Subjekt mit seinen Vollzügen derart in die bewußte Mannigfaltigkeit zu integrieren, daß es in dieser aufgeht. Durch den Zusammenfall tritt an die Stelle des Ich-Subjekts das subjektlose Bewußtsein, welches nun selbst die Funktion des Subjekts innehat. Genau dies bezeichnet den Übergang von der egologischen zur nicht-egologischen Struktur, wobei jedoch die paradoxe Situation eintritt, daß das Bewußtsein nicht nur Bewußtsein *ist*, sondern auch Bewußtsein *hat*, und zwar von sich selbst.

In der bisherigen Analyse war die Rede von einem Ego, ohne daß dieses detaillierter bestimmt worden wäre. Seine Bestimmung variiert mit der jeweiligen Metaphysik und Erkenntnistheorie. In der neuzeitlichen Philosophiegeschichte wechseln Diskussionsstränge, die auf eine Reduktion des Ich tendieren, mit solchen, die auf eine Expansion zielen. Zu den ersteren zählt jener, der durch die Namen Descartes, Kant und Natorp angezeigt wird. Im Kontext dieses Diskussionsstranges werden nicht nur diverse Auffassungen bezüglich des Ego artikuliert, sondern sie werden so artikuliert, daß jede nachfolgende Interpretation aus einer Kritik der vorangehenden erwächst.

Wenn Descartes hinsichtlich des Seienden zwei Bereiche unterscheidet, die *res extensa* und die *res cogitans*, aber auch die letztere als *res*, als Sache, Ding oder Substanz bezeichnet, so will er damit signalisieren, daß auch die Seele, das Ich, ein Ding, zumindest etwas Dinganalogen ist in Parallelität zu den äußeren, räumlich-materiellen Dingen. Auch wenn eine denkende Substanz anders bestimmt sein muß als eine räumlich-materielle, so erfolgt doch ihre Bestimmung in bezug auf diese. Sind die äußeren Dinge materiell, ausgedehnt, aufgrund ihrer Ausdehnung teilbar und zusammensetzbar, folglich auch zerstörbar, des weiteren aufgrund ihrer Materialität sinnlich wahrnehmbar, dann gilt für die Denksubstanz, daß sie *via negativa* durch die Prädikate der Immaterialität, der Unausgedehnthheit oder Einfachheit, der Unteilbarkeit und Unzusammensetzbarkeit und damit auch der Unzerstörbarkeit, d.h. der Inkorrumpibilität und Immortalität, charakterisiert ist. Wir haben es bei der Denksubstanz mit einer einfachen, unzerstörbaren, immateriellen, übersinnlichen Substanz zu tun, die sich zwar in spezifischer Weise von der räumlich-materiellen Substanz unterscheidet, jedoch wie diese eine reale Substanz ist.

Gegen diese realistische Auffassung wendet sich Kant im Paralogismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* mit Entschiedenheit. Seine Kritik ist allerdings nur auf dem Boden seiner Erkenntnistheorie verständlich, für die Erkenntnis *in sensu stricto* nur dann vorliegt, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: zum einen die Denkbare der Sachen und zum anderen ihre Anschaulichkeit. Mißt man an diesen beiden Kriterien Descartes' Begriff einer Seelensubstanz, so ist dieser zwar denkbar, d.h. logisch möglich, läßt sich aber anschaulich nicht nachweisen. In unserer Anschauung treffen wir immer nur auf räumlich ausgedehnte, materielle Substanzen, niemals auf eine absolut einfache, unteilbare, immaterielle Substanz,

die zudem aufgrund ihrer Unteilbarkeit und Unauflösbarkeit die Bedingung der Unsterblichkeit erfüllte. Alles, was begründeterweise von dieser realen Seelensubstanz übrigbleibt, ist ein logisches Subjekt, von dem freilich analytisch feststeht, daß es in jedem Satz eines und einfach ist. In allen Urteilen ist das Ich das Subjekt, nicht das Prädikat, heißt es doch: „ich denke“, „ich stelle vor“, „ich nehme wahr“ usw. In allen Urteilen ist das Ich-Subjekt aber auch ein Singular und nicht ein Plural, mithin ein einfaches Subjekt, das seine Einfachheit gegenüber der prädikativen Mannigfaltigkeit bewahrt, und in allen Urteilen hält es sich zudem als identisches Subjekt im Wechsel der Bestimmungen durch. Die Kantische Kritik decouvriert den Mystizismus der Substanz-Spekulation Descartes' und reduziert die angeblich reale Substanz auf ein logisch-grammatikalisches Subjekt.

Noch weiter geht die Reduktion des Neukantianers Natorp, indem er im Ich weder eine reale Substanz noch ein logisches Subjekt, sondern nur noch ein theoretisches Konstrukt sieht, einen Bezugspol oder Referenten aller Bewußtseinsakte. Hier wird nicht mehr nach seiner möglichen realen Existenz oder logischen Bedeutung gefragt, sondern allein nach seiner theoretischen Funktion. Das Ich hat Bedeutung allein als Relat einer Relation, dessen anderes Relat die Daten sind und bei der die Relation selbst das Bewußtsein ausmacht.

Wie die vorangehende Theoriediskussion das Programm einer zunehmenden Reduktion des Ich von einem realen über ein logisches zu einem rein theoretischen erkennen läßt, so gibt es andererseits Strömungen, die das Ich anreichern und mit Bestimmungen versehen, die über bloß psychische, sogenannte φ -Prädikate hinausgehen zu räumlich-zeitlichen, sogenannten ψ -Prädikaten. Zu einer solchen Strömung gehört u. a. Peter Strawson, der in seinem Buch *Individuals*³⁰ nicht nur die geistige und psychische, sondern auch die leibliche Sphäre zum Ich rechnet, desgleichen Ernst Tugendhat in seinem Buch *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*³¹. Das Ich ist hier eine Person in der ganzen Fülle ihrer Gegebenheiten, wozu auch der Leib des Subjekts gehört, der dem Subjekt einen festen Ort und feste Grenzen innerhalb der Welt zuweist.

³⁰ P. F. Strawson: *Individuals*. An Essay in Descriptive Metaphysics, London 1959, repr. 1971.

³¹ E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a. M. 1979.

5. Die Arten von Selbstverhältnis

a) *Naturales und bewußtes Selbstverhältnis*

Als Grundstruktur des Selbstbewußtseins muß das Selbstverhältnis oder die Selbstbeziehung angesetzt werden, die gelegentlich auch unter dem Namen „Selbstprädikation“ auftritt. Die bewußte oder wissende Selbstbeziehung ist freilich nicht die einzige Art. Neben ihr gibt es unbewußte Selbstverhältnisse, die dem naturalen Bereich angehören, etwa die Selbstbewegung, die Selbstentzündung, die Selbstnarkose oder jene von Herbart aufgeführten Beispiele: das Wasser bahnt sich selbst den Weg, die Blumen, die Samenkapseln öffnen sich selbst, der brennende Körper zerstört sich selbst.³² Gegen einige dieser Beispiele wird man vielleicht einwenden wollen, daß es sich nicht um totale, sondern nur um partiale Selbstverhältnisse handle; denn schwerlich wird man sagen können, daß die Blume als ganze sich öffne: Es ist nur ihre Blüte, die die Blume öffnet. Näher kommt der bewußten Selbstbeziehung, wie sie im Selbstbewußtsein vorliegt, das Beispiel des Flusses, der sich seinen Weg in den Berg gräbt, wenngleich auch hier gesagt werden kann, daß es nur die Unterseite des Flusses, nicht seine Oberfläche sei, die sich in den Berg eingräbt. Allerdings treten auch bei totalen Selbstverhältnissen wie der Selbstbewegung und dem Selbstbewußtsein Bewegung bzw. Bewußtsein trotz der Einheit und Identität des Selbst in der Funktion des Subjekts wie des Objekts auf, wobei beide stellendifferent sind; denn das Subjekt *qua* Subjekt ist niemals das Objekt und das Objekt *qua* Objekt niemals das Subjekt. Auch hier haben wir gleichsam innerhalb der Einheit und Identität eine unaufheb- bare interne Dualität und Differenz.

Die Vermittlung der genannten beiden Arten von Selbstverhältnis, des bewußten und des unbewußten, ist eines der schwierigsten Probleme der Philosophie und das große Thema der Hegelschen Philosophie gewesen, schwierig deswegen, weil die beiden Arten nicht mehr über ein gemeinsames Genus vermittelt werden können, dessen Spezifikation sie wären; denn das Bewußtsein inklusive des Selbstbewußtseins bildet den letzten Horizont jedes Verständnisses, auch des der Vermittlung. Hegels Lösung sieht deshalb vor, das un-

³² J. F. Herbart: *Psychologie als Wissenschaft*. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, zweiter, analytischer Teil, in: *Sämmtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, 12 Bde., Langensalza 1887–1912, Bd. 6, S. 174 (§ 134).

reflektierte objektive Selbstverhältnis als zwar an sich seiendes, aber noch nicht für sich seiendes, noch nicht zu Bewußtsein gekommenes zu interpretieren. Es handelt sich um ein entäußertes und entfremdetes Selbstverhältnis, das erst zur Bewußtheit gebracht werden muß. Es liegt versteckt in der Natur, aber der Geist vermag es zu ergreifen und zu artikulieren.

b) Präreflexives und reflexives Selbstverhältnis

Innerhalb des bewußten Selbstverhältnisses läßt sich nicht allein zwischen verschiedenen Ausgestaltungen unterscheiden – so sind die Selbstanklage, Selbstermahnung, Selbstermutigung, das Selbstgespräch zweifellos Modifikationen des bewußten Selbstverhältnisses –, es lassen sich auch Stufen und Grade der Bewußtheit ausmachen, deren Extreme das präreflexive Selbstverhältnis und das reflexive bilden. Die hier intendierte Stufung läßt sich auch mittels der Kantischen Termini von Anschauung und Begriff als Selbstanschauung und Selbstbegreifen explizieren oder mittels der Hegelschen von Unmittelbarkeit und Vermittlung als unmittelbares Selbstverhältnis, d. h. als instantane Selbsthabe, und als mittelbares, begrifflich expliziertes Selbstverhältnis, oder mittels der Termini Implikation und Explikation als implizites und explizites Selbstbewußtsein. Welche Gegensatzbegriffe man auch zur Beschreibung benutzt, im einen Fall handelt es sich um ein unmittelbares, anschauliches, begrifflich noch unbestimmtes Selbstverhältnis, eine Vertrautheit mit sich, ein Selbstgewahren, im anderen Fall um ein begrifflich explizites Selbstverhältnis, das unter einer bestimmten Beschreibung steht und das man als Verstehen und Begreifen seiner selbst bezeichnen kann. Es stellt die kognitive Variante gegenüber der anderen nicht-kognitiven dar. Das Verhältnis zwischen dem mißverständlichen präreflexiven und dem reflexiven Selbstbewußtsein besteht darin, daß das erste die Vorstufe des letzten bildet.

c) Statisches und dynamisches Selbstverhältnis

Bezüglich aller Selbstverhältnisse, ob unbewußter oder bewußter, ist noch eine weitere Distinktion angebracht, nämlich die zwischen statischen und dynamischen Selbstverhältnissen. Bei den ersteren handelt es sich um solche, die entweder von Anfang an, also *ab initio*, ein Selbstverhältnis bilden oder zu irgendeinem Zeitpunkt in diesen Zustand gelangt sind, der sich durch eine ruhige Selbsthabe

auszeichnet. Bei den letzteren handelt es sich um aktive, spontane Selbstverhältnisse, die den Zustand des Bei-sich-Seins erst durch die Bewegung des Zu-sich-Kommens erlangen, die somit auf dem Wege sind und den Gedanken der Genese und Evolution einschließen. Könnte man die erste Variante als ein Immer-schon-auf-sich-Bezogensein ausdrücken, so die letzte als ein Sich-auf-sich-Beziehen. Diese beiden Formen sind wichtig zur Unterscheidung des göttlichen und des menschlichen Selbstbewußtseins, von denen das erste immer schon im Besitz seiner selbst ist, eine ruhige Selbsthabe darstellt, das zweite erst in diesen Besitz gelangen muß. Ohne diese Differenz wäre beispielsweise die Aristotelische Lehre von der $\nu\omicron\eta\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ unverständlich, die zwei Arten intellektueller Anschauung kennt, die ewige göttliche und die nur gelegentlich diesen Zustand erlangende menschliche. Weiterhin ist diese Differenz wichtig für das Verständnis der neuzeitlichen Bewußtseinsauffassung, die seit Kant das Selbstbewußtsein als Aktivität und Spontaneität deutet und hierauf die Freiheit und Autonomie der Selbstbestimmung gründet. Ohne die Vorstellung eines dynamischen Selbstverhältnisses bliebe auch die Hegelsche *Wissenschaft der Logik* unverständlich, die auf dem Gedanken des Zu-sich-Kommens des Geistes beruht und einen Explikationsprozeß mit einer Sequenz von Schritten darstellt, welcher nicht nur einen Fortschritt, sondern auch eine Rückkehr in den Grund bedeutet.

d) Reflexions- und Produktionsmodell

Schließlich sind noch das Reflexions- und das Produktionsmodell des Selbstbewußtseins voneinander abzuheben. Wie der Name „Reflexion“ = „Rückbiegung“, „Rückbeugung“ besagt, indiziert Reflexion ein Selbstverhältnis, bei dem wie beim Lichtstrahl, an dem es orientiert ist, eines von sich ausgeht und zu sich zurückkehrt, sei es zum Zwecke der Explikation seiner selbst, sei es zum Zwecke der theoretischen Erklärung seines Zustandekommens. Wesentlich ist, daß das Betreffende ein Vorfindliches ist. Im Unterschied dazu drückt das Produktionsmodell, wie der Name „Produktion“ bereits erkennen läßt, ein schöpferisches Selbstverhältnis aus, bei dem das von sich Ausgehende und auf sich Zurückkommende nur vermeintlich ein Vorfindliches ist, in Wirklichkeit aber ein durch sich selbst Erschaffenes. Ob und wie ein solches Selbstverhältnis gedacht werden könne, sei dahingestellt. Wir bedienen uns seiner zur Explikation des Gedankens der *causa sui*, mit dem wir Gott, die höchste

Schöpfungsursache, beschreiben. Ein in Analogie zur göttlichen Selbstschöpfung gedachtes Ich hätte dann notwendig den Status der Absolutheit.

Die hier aufgezeigte Interpretation des Selbstbewußtseins spielt in der Kontroverse zwischen Kant und Fichte eine Rolle, von denen der erste das verbreitete Reflexionsmodell vertritt, der letzte aufgrund einer Fundamentalkritik an demselben das Produktionsmodell. Fichte ist hiermit allerdings bis heute der einzige geblieben; denn schon die idealistischen Nachfolger, Schelling und Hegel, ganz besonders aber die phänomenologischen und existenzialistischen, die wie Husserl und Heidegger nicht nur eine logische, sondern eine temporale Interpretation des Selbstbewußtseins mit Inklusion der Zeit vertreten, rekurrieren wieder auf das ältere Reflexionsmodell und fallen damit hinter den Fichteschen Ansatz zurück.

Zweiter Teil: Geschichte der Bewußtseins- und Selbstbewußtseinstheorien

1. Kapitel: Platons Theorie der ἐπιστήμη ἑαυτῆς im Charmides

1. Selbstbewußtsein erst ein Thema der Neuzeit?

Nachdem im ersten Teil des Buches systematisch und abstrakt die Fülle möglicher Aspekte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins entwickelt worden ist, deren verschiedene Akzentuierungen zu ganz heterogenen Theoriebildungen führen, sollen im zweiten Teil repräsentative Beispiele von Bewußtseins- und Selbstbewußtseinstheorien aus der Geschichte der Philosophie exponiert werden. Die Auswahl betrifft solche Theorien, die den Gang der Geschichte irreversibel bestimmt haben, die mit grundlegenden Innovationen verbunden sind und die wichtige Wendepunkte markieren.

Begonnen werden soll mit der ersten voll ausgearbeiteten Theorie des Selbstbewußtseins in der Geschichte des abendländischen Denkens, einer Theorie, die richtungweisend für die gesamte spätere Entwicklung geworden ist, die eine Fülle von Ansätzen enthält, die die nachfolgenden Theorien, sei es im bewußten Rückgang oder auch unbewußt, aufgegriffen, aus- und umgebildet haben, so daß man nicht unrecht daran tut zu sagen, daß alle späteren Theorien ihren Ausgang von dieser genommen haben. Gemeint ist Platons Theorie im *Charmides*, in einem seiner Frühdialoge. Auf diese Theorie bezieht sich nachweislich Aristoteles in der *Metaphysik* und in *De anima*. Das aristotelische Gedankengut hinwiederum ist von den Aristotelikern des Mittelalters, insbesondere von Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae*, rezipiert und fortgebildet und in dieser Weise an die Neuzeit, an Descartes und die an ihn anschließenden Philosophen weitergegeben worden.

Heute herrscht weitgehend die Ansicht vor, daß das Selbstbewußtsein erst mit dem Beginn der Neuzeit in den Kreis der beachteten Themen gerückt sei und erst innerhalb ihrer eine zureichende Artikulation erfahren habe. Begründet wird diese Ansicht damit, daß erst mit Descartes' revolutionärem Denkansatz, der Statuierung des Selbstbewußtseins als *fundamentum inconcussum* und

letztbegründendes, systemfundierendes Prinzip, das Interesse an demselben sowohl in seinem reinen Für-sich-sein wie in seiner Beziehung zur Objekterkenntnis aufgekommen sei. Nicht wenig zu dieser Meinung, in der sich das Selbstverständnis der Neuzeit spiegelt, hat Hegel beigetragen, indem er in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* die Neuzeit mit Descartes beginnen läßt.

„Mit ihm [Descartes] treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ‚Land‘ rufen“¹;

und an einer anderen Stelle heißt es:

„René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. Das Denken für sich ist hier von der philosophierenden Theologie verschieden, die es auf die andere Seite stellt; es ist ein neuer Boden.“²

Dieses Diktum hat sich bis heute bewahrt, nicht allein bei Hegel-Anhängern, sondern auch bei Hegel-Kritikern und Nicht-Hegelianern. So attestiert z. B. Radermacher der antiken Philosophie eine „Bewußtlosigkeit“ gegenüber der Thematik von Subjektivität³, und Marcuse, Adorno und Bloch sprechen sogar von einem latenten Materialismus, Objektivismus und Relativismus der Antike im Gegensatz zum Idealismus und zur Subjektivitätstheorie der Neuzeit.⁴ Selbst dort, wo man der klassisch griechischen Philosophie eine Beschäftigung mit dem Selbstbewußtsein nicht abstreitet⁵, sieht man dieses doch nur als die letzte Aufgipfelung einer von den Dingen ausgehenden Entwicklung, in der diese aus dem Zustand unbewußten, unreflektierten An-sich-Seins in den Modus

¹ G. W. F. Hegel: *Werke* (Theorie-Werkausgabe), auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, 20 Bde. und 1 Reg.-Bd., Frankfurt a. M. 1971, Bd. 20, S. 120.

² A. a. O., S. 123.

³ H. Radermacher: *Dialektik*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild, München 1973, Bd. 1, S. 293.

⁴ Vgl. E. Bloch: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, in: *Gesamtausgabe in 16 Bde.*, Frankfurt a. M. 1977, Bd. 7, S. 132 ff.

⁵ Vgl. H.-G. Gadamer: *Hegel und die antike Dialektik*, in: *Hegel-Studien*, Bd. 1 (1961), S. 173–199, bes. S. 193 ff. (wieder abgedruckt in: ders.: *Hegels Dialektik*, sechs hermeneutische Studien, Tübingen 1971, 2. vermehrte Aufl. 1980, S. 7–30, bes. S. 25 ff.). Vgl. auch E. Bloch: *Das Materialismusproblem*, a. a. O., S. 140 ff., bes. S. 143 ff.

verstehenden Für-sich-Seins in Gestalt einer sich selber denkenden Form gelangen, während umgekehrt für die Neuzeit charakteristisch sein soll, daß sie ihren Ausgang von einem sich selber denkenden Denken nimmt und aus ihm heraus die Welt konzipiert, sei es in der Weise, daß sie letztere als für sich existenzfähig lediglich in ein Dependenzverhältnis zum Selbstbewußtsein bringt, sei es in der, daß sie dieselbe als formales oder sogar materiales Produkt des Selbstbewußtseins auffaßt.

Gegenüber dieser weit verbreiteten und dominierenden Meinung bedeutet es einen Fortschritt, wenn ein so bedeutender Kenner der antiken Philosophie wie Klaus Oehler auf der Basis von Untersuchungen Gerhard Krügers in seiner Habilitationsschrift *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*⁶ zu dem Urteil gelangt, daß aufgrund des Umfangs und der Intensität der Beschäftigung mit dem Selbstbewußtsein der klassisch griechischen Philosophie eine Phänomenologie und Theorie des Bewußtseins und Selbstbewußtseins nicht abgesprochen werden könne, und wenn er dieses durch eine Analyse der in der Selbstreflexion auffindbaren Strukturen noetischer und dianoetisch-diskursiver Erkenntnis erhärtet. Gleichwohl hält auch er an der Meinung fest, daß trotz aller Übereinstimmung in der Fragestellung zwischen Antike und Neuzeit, trotz aller Vertrautheit mit den Problemen der Subjektivität in der Antike die letztere aufgrund anderer ontologischer Voraussetzungen vom An-sich-Sein der Objekte und ihrer Formen beherrscht blieb und daher die Möglichkeit einer Konstitution des absoluten Bewußtseins im Geltungshorizont ihrer philosophischen Prämissen verwerfen mußte. Mag auch bei Platon, mehr noch bei Aristoteles, die Möglichkeit eines absoluten Bewußtseins schlagartig aufleuchten, welches den Sinn und die Ein-

⁶ K. Oehler: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962, S. 1 ff. (Einleitung), 103 ff. (bes. S. 110 ff.), 186 ff. Vgl. ders.: *Der höchste Punkt der antiken Philosophie*, in: *Einheit und Vielheit*, Festschrift für C. F. von Weizsäcker, Göttingen 1973, S. 45–59. Zur neueren Forschung und zur These, daß die Entdeckung des Selbstbewußtseins oder zumindest eine gewisse Thematisierung desselben, wenn auch nicht im modernen Sinne, bereits in der Antike stattgefunden habe, vgl. G. Krüger: *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*, in: *Logos*, Bd. 22 (1933), S. 225–272 (wieder abgedruckt in: *Freiheit und Weltverwaltung*, Aufsätze zur Philosophie der Geschichte, Freiburg, München 1958, S. 11–69); H. Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 1, Bonn 1965, S. 37–62; H.-J. Krämer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964; ders.: *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*, in: *Kant-Studien*, Bd. 58 (1967), S. 313–354.

heit der Objekte aus der Freiheit und Autonomie des Selbst stiftet – diese den Nominalismus, Konzeptualismus und die Transzendentalphilosophie antizipierende Möglichkeit versinkt jedoch nach Oehler ebenso schnell wieder im Dunkel.

Entgegen dieser Ansicht soll hier die These vertreten werden, daß nicht allein jene aus den modernen Bewußtseinstheorien bekannten Fragestellungen hinsichtlich des Status und der Struktur des Selbstbewußtseins in der Antike, vorzüglich bei Platon, begegnen, sondern daß sie dort auch Antworten erfahren haben, deren konsequente Entwicklung sich über Aristoteles' Theorie der *νόσις νοήσεως* und der *αἴσθησις κοινή* in der *Metaphysik* und in *De anima*, über Thomas von Aquins Aristoteles-Rezeption in der *Summa theologiae* bis hin zur Neuzeit verfolgen läßt, so daß diese als Fortführung antiken Gedankenguts, nicht als radikale Umwälzung zu verstehen ist. Was sich geändert hat, ist allenfalls die zunehmende Loslösung epistemologischer Fragen von ontologischen, kosmologischen und theologischen, mit denen sie ursprünglich verknüpft waren. Diese zunehmende Reduktion auf rein erkenntnistheoretische Probleme, die bei Thomas von Aquin bereits abgeschlossen ist, erlaubt Descartes direkt den Anschluß an die Tradition mit seiner Lehre vom *cogito*.

Ohne die Kontinuität der Tradition, die, wenngleich nur unterschwellig, fortbesteht, wäre zudem nicht verständlich, wieso der Deutsche Idealismus eine seiner Wurzeln neben der Kantischen Subjektivitätstheorie in der antiken Metaphysik haben konnte. Nicht nur Hegels Theorem des absoluten Geistes versteht sich als direkte Fortsetzung und Radikalisierung des platonisch-aristotelischen Gedankens von der sich selber denkenden Form und ihrer universalen Begründungsfunktion, auch Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins oder, wie der Name seit 1800/1801 lautet, des wissenden Wissens geht, wiewohl ihm selber unbewußt, bis in die Sprache hinein auf Platons *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* im *Charmides* zurück; und gewiß ist es kein Zufall, daß die Wegbereiter der modernen Psychologie und Phänomenologie, allen voran Brentano mit der in seinem Hauptwerk *Psychologie vom empirischen Standpunkt* aufgestellten Theorie des inneren Bewußtseins, die von Husserl in der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* als Theorie der inneren Wahrnehmung fortgesetzt wurde und die auch in Sartres Theorie des präreflexiven Wissens wiederkehrt, direkt auf Aristoteles und seine Theorie des sogenannten Begleitwissens in der *Metaphysik* zurückgehen, die ihrerseits ihren Ursprung in einer von Platon auf-

gezeigten Möglichkeit des Selbstbewußtseins, der reinen Daß-, nicht der Was-Erkenntnis, hat.

Wegen der Vielzahl von Äußerungen zum Selbstbewußtsein in der Antike erscheint es geboten, sich auf das erste Werk, das eine vollständige Theorie vorführt, zu konzentrieren, auf Platons *Charmides*.

2. Die Explikation der Momente des Selbstbewußtseins

Platon behandelt die Theorie des sich selber wissenden Wissens im Kontext einer Wesensbestimmung der Besonnenheit (σωφροσύνη). Auf die auch aus anderen Platonischen Dialogen insbesondere der Frühzeit bekannte τί ἐστὶ-Frage, die auf das durch einen Allgemeinbegriff erfassbare Wesen einer Sache zielt, werden verschiedene Definitionsversuche unternommen, die methodisch einem Gang von außen nach innen im Sinne einer zunehmenden Sublimierung und Verinnerlichung gleichen. Auf die Bestimmung der Besonnenheit als ἡσυχιότης⁷, welche im äußerlichen bzw. veräußerlichten Sinne von Bedächtigkeit, Langsamkeit, Geruhsamkeit ausgelegt wird (I), folgt die tiefere Bestimmung als αἰδώς⁸, die den inneren Habitus von Scham, Ehrfurcht, Zurückhaltung bezeichnet (II).

Da beide Definitionen, gemessen am Wert, den jede Tugend einschließlich der Besonnenheit darstellt, indifferent sind, insofern Langsamkeit wie auch Zurückhaltung gleichermaßen gut wie schlecht sein können – Langsamkeit wird gewöhnlich, z. B. beim Sprechen, für negativ angesehen, beim Buchstabieren hingegen für positiv, und ebenso ist die Selbstbescheidung in einigen Fällen geziemend, in anderen, z. B. im Fall des Bettlers, nicht –, werden sie im folgenden substituiert durch die Redewendung „das Seinige tun“ (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν)⁹ (III), deren Enträtselung Aufgabe des gesamten übrigen Dialogs ist und deren höheres Reflexionsniveau bereits durch das künstlerische Mittel des Wechsels der Dialogpartner von Charmides zu Kritias angezeigt wird. Die Aufklärung gilt vor allem den beiden für die Formel konstitutiven Momenten: dem Seinigen und dem Tun. Da „das Seinige“ im Kontext einer Erörterung der Besonnenheit unmöglich einen äußerlichen Sinn haben

⁷ Platon: *Charmides* 159b.

⁸ A. a. O., 160e.

⁹ A. a. O., 161 b.

kann, derart daß es „das zu einem Gehörige“, „das einem Zukommende“ oder „Zugeeignete“, „das von einem Besessene“ bedeutete und das bezeichnete, was jeder idiopragsmatisch für sich selbst herstellt oder sich aneignet oder besitzt, seine eigenen Kleider und Schuhe, sein eigenes Haus, sein Handwerkszeug oder, noch äußerlicher, seinen eigenen Namen¹⁰ (IV), da vielmehr „das Seinige“ in Richtung auf das innere Selbst des Menschen, die Seele, zu lesen ist, womit notwendig eine Änderung der Bedeutung von „tun“ einhergeht, und zwar von der eines bloßen Herstellens und Produzierens (ποιεῖν) zu der eines moralischen Handelns (πράττειν), wird in einer vertieften Auslegung „das Seinige tun“ als „Gutes tun (gut handeln)“ (ἡ τῶν ἀγαθῶν προᾶξις)¹¹ (V) interpretiert.

Da „Gutes tun“ nach der intellektualistischen Ethik Platons nicht ohne Einsicht in das Gute möglich ist, da insbesondere Besonnenheit niemals ohne Einsicht vorkommt, berücksichtigt die weitere Auslegung diese intellektuelle Komponente dadurch, daß sie Besonnenheit als Erkenntnis seiner selbst (ἐπιστήμη ἑαυτοῦ)¹² (VI)¹³ im Sinne des delphischen Spruchs γνῶθι σαυτόν bestimmt. Zweifellos haben die beiden Formeln „Gutes tun“ und „Erkenntnis seiner selbst“ miteinander zu tun, insofern als die dem sittlichen Handeln zugrundeliegende Einsicht in das Gute aus der Kenntnis der natürlichen Verfassung der Seele des Menschen, ihrer naturhaften Ordnung, resultiert. Die Bestimmung der Selbsterkenntnis bzw. die Bestimmung des innersten Kerns und Wesens des Selbst als Erkenntnis ihrer selbst (ἐπιστήμη ἑαυτῆς)¹⁴, (VII) die den an sich am-

¹⁰ Vgl. a. a. O., 161 dff.

¹¹ A. a. O., 163 e.

¹² A. a. O., 165 e.

¹³ In seinem Buch *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin, New York 1974, S. 42, unterscheidet Th. Ebert zwischen „Erkennen“ als aktuellem Vollzug und „Kennen“ als Disposition und weist darauf hin, daß es in der hier gemeinten „Selbsterkenntnis“ nicht um das Erforschen (Erkennen) des eigenen Herzens, um die Erueirung der Motive des Handelns gehe, sondern um die Sicht (Kennen) des eigenen Handelns aus der Perspektive des Anderen (S. 58).

¹⁴ Platon: *Charmides* 166 c. Der Übergang von ἐπιστήμη ἑαυτοῦ zu ἐπιστήμη ἑαυτῆς wird in der Literatur unterschiedlich bewertet, wobei das Urteil zwischen den Extremen der Illegitimität und der Legitimität schwankt. Für eine logische Subreption und einen schweren Fehler halten ihn M. Pohlenz: *Aus Platos Werdezeit*, Berlin 1913, S. 53, H. von Arnim: *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig, Berlin 1914, S. 111, 117, für eine sprachliche Assoziation H. Bonitz: *Bemerkungen zu dem Abschnitt des Dialogs Charmides p. 165–172*, in: *Platonische Studien*, 3. Aufl. Berlin 1886, S. 243–253, bes. S. 253, und K. Oehler: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken*, a. a. O., S. 106f., und für eine sachlich gerechtfertigte Identifikation

bivalenten Begriff der Selbsterkenntnis nicht im Sinne einer Erkenntnis des Selbst, d. h. einer Erkenntnis seiner selbst, sondern im reflexiven Sinne der Selbstbezüglichkeit, d. h. der Erkenntnis ihrer selbst, auslegt, bildet daher die Grundlage für die Untersuchungen des zentralen Teils des Dialogs, der von 165 b (166 b) bis 176 a reicht und in einer Strukturanalyse der Sich-Erkenntnis sowohl in ihrem Für-sich-Sein wie in ihrer Beziehung zur Objekterkenntnis besteht.

Hierbei wird die Erkenntnis ihrer selbst unter diversen Aspekten bestimmt: im Blick auf ihre Funktionsweise als rezeptives und nicht als spontanes Vermögen im Sinne einer Selbstproduktion¹⁵ (VIII), im Blick auf ihr immanentes Objekt als Erkenntnis von etwas¹⁶, das in diesem signifikanten Fall sie selber ist¹⁷ (IX), wobei auf der Basis der erkannten Erkenntnis noch differenziert wird nach der Erkenntnis ihrer selbst und der Erkenntnis der anderen Erkenntnisse¹⁸ (X). Des weiteren wird die Erkenntnis im Blick auf ihren Erkenntnisstatus fixiert als Erkenntnis der Erkenntnis wie der Nicht-Erkenntnis bzw. Scheinerkenntnis¹⁹ (XI) sowie im Blick auf ihre Rolle als Prüfungskriterium als Erkenntnis der vorgenannten Erkenntnisweisen (Erkenntnis und Nicht-Erkenntnis) bei sich und

P. Friedländer: *Platon*, Bd. 2, 3. verbesserte Aufl. Berlin 1964, S. 290f. Anm. 8. Als unbewußt und ungewollt dürfte der Übergang nur *prima vista* erscheinen, wenngleich für einen assoziativen, logisch allerdings fehlerhaften Übergang der ähnliche, wiewohl umgekehrte Wechsel von γνώσις αὐτῆς zu γνῶσκειν ἑαυτὸν in 169 e spricht. Plausibler erscheint es von der Gesamtkonzeption zunehmender Einschränkung und Verinnerlichung (Verwesentlichung) her, daß der Übergang im Zuge einer Restriktion erfolgt und daher wohlmotiviert ist. Die obige Interpretation gibt Friedländer insofern recht, als die Selbsterkenntnis die Sich-Erkenntnis einschließt, differiert aber von ihm, als sie die Sich-Erkenntnis nicht *eo ipso* mit der Selbsterkenntnis identifiziert, sondern nur mit deren innerstem, wesentlichem Teil. Im Deutschen unterscheiden wir zwischen Selbsterkenntnis bzw. Selbstbewußtsein als Bewußtsein des Selbst und Bewußtsein von sich, welches letztere als rein reflexives auch Selbstbewußtsein genannt wird. Das Indefinitpronomen „selbst“ bezeichnet generell das Wesentliche im Unterschied zum Unwesentlichen. Wie wir in bezug auf Sachen von der Sache selbst im Unterschied zu anderen, ins Umfeld gehörigen sprechen, so unterscheiden wir auch an der Sache selbst zwischen Notwendigem und Kontingentem, indem wir vom „eigenen Selbst“, vom „lieben Selbst“ usw. reden. „Selbst“ meint also einmal die herausgehobene Sache im Unterschied zu anderen, sodann in bezug auf diese Sache ihr Wesen im Unterschied zu ihren kontingenten Merkmalen. Dieser Übergang vom Ganzen zum Teil liegt auch hier vor. Vgl. S. 86f. dieser Arbeit.

¹⁵ Vgl. Platon: *Charmides* 165 bff.

¹⁶ A. a. O., 165 c.

¹⁷ A. a. O., 166 b.

¹⁸ A. a. O., 166 c.

¹⁹ A. a. O., 166 e.

bei anderen²⁰ (XII). Die betreffenden Erkenntnisweisen werden noch näher präzisiert als Erkenntnis, was man weiß und was man nicht weiß²¹ (XIII), und als Erkenntnis, daß man weiß und daß man nicht weiß²² (XIV). Zusammengenommen ergeben sie die Formel von der Erkenntnis, was man weiß, daß man es weiß, und was man nicht weiß, daß man es nicht weiß²³ (XV). Von einem zunächst begrenzt gedachten, nämlich momentanen Fachwissen aus²⁴ erfolgt die Ausweitung auf ein zeitübergreifendes, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft inkludierendes Universalwissen²⁵ (XVI), das schließlich in seiner Funktion als theoretische Totalerkenntnis in Beziehung gesetzt wird zum praktischen Handeln, nämlich zum Tun des Guten, indem der Frage nach der Identität oder Differenz von theoretischer Erkenntnis und praktischem Handeln, von ἐπιστημόνως und εὖ πράττειν²⁶ (XVII), nachgegangen wird.

Die Einführung und Behandlung der Theorie der Selbst- bzw. spezieller der Sich-Erkenntnis im Rahmen einer Wesensbestimmung der Besonnenheit, und zwar genau an der bezeichneten Stelle, erscheint wohlmotiviert. Dafür sprechen mehrere Gründe, einmal solche, die mit der Etymologie des griechischen Begriffs σωφροσύνη zusammenhängen, zum anderen solche, die in Platons Anthropologie, Epistemologie und Ethik liegen.

Was den ersten Grund betrifft, so haben das griechische Wort σωφροσύνη, ebenso wie die in dieses Wortfeld gehörenden Begriffe: σώφρων, σωφρονεῖν, σωφρονίζειν usw., die sich aus dem Präfix σω- mit der Bedeutung „gesund“ und dem Stamm φρήν, φρόν mit der Bedeutung „Geist“, „Verstand“, „Sinn“ zusammensetzen und folglich soviel bedeuten wie „gesunder Verstand“, „richtiges, ordentliches Denken, Sinnen und Trachten, wie es sich für den Menschen gebührt, sich selbst, anderen und Gott gegenüber“, letztlich einen reflexiven Grundcharakter mit der Bedeutung der Selbstkontrolle. Die Beachtung der dem Menschen gesetzten Grenzen hat T. G. Tuckey²⁷ als die tiefste religiöse Konnotation dieses Wortes herausgearbeitet. Diese Grundstruktur läßt sich in allen Bedeu-

²⁰ A. a. O., 167 a.

²¹ A. a. O.

²² A. a. O., 167 b.

²³ A. a. O.

²⁴ Vgl. a. a. O., 171 dff.

²⁵ Vgl. a. a. O., 174 a.

²⁶ A. a. O., 173 d.

²⁷ T. G. Tuckey: *Plato's Charmides*, Amsterdam 1951, 2. Aufl. 1968, S. 7.

tungsvarianten nachweisen, ob σωφροσύνη nun den Sinn von Mäßigung, Selbstbeherrschung und -bescheidung, Ansiehalten, insbesondere in bezug auf Begierden und Triebe, hat oder den von Anstand, Scham, Ehrfurcht, Demut. In beiden Varianten spiegeln sich Einsicht, Weisheit, Klugheit, kurzum, spiegelt sich das Wissen des Menschen um seine Möglichkeiten und Grenzen.

Den engen Zusammenhang von Besonnenheit und Wissen von sich, der für das griechische Denken und Empfinden besteht, bezeugen nicht zuletzt die Heraklit-Fragmente 112 und 116, in denen es heißt:

Σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας. ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν. („Gesund Denken ist größte Vollkommenheit, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Natur, auf sie hinhörend. Den Menschen ist allen zuteil geworden, sich selbst zu erkennen und gesund zu denken.“)²⁸

Auch bei Platon im *Charmides* ist dieser Zusammenhang belegt, wenn die Definition der Besonnenheit als bloßes Tun und Bewirken des Guten ohne jegliche Einsicht von Kritias, der hier den Standpunkt des *common sense* vertritt, zurückgewiesen und die Unverzichtbarkeit eines damit zusammenhängenden Wissens von sich herausgestellt wird.²⁹ Für besonnen kann nur derjenige gelten, der ein Wissen von seinen Vermögen, Ambitionen und Schranken hat, gemäß dieser Einsicht lebt und handelt, Übersicht und Ruhe in jeder Lage bewahrt, während der Unbesonnene, unwissend um seinen Zustand, sich unbeherrscht und haltlos gibt. Jeder Deutungsversuch von σωφροσύνη muß daher diesem Reflexionscharakter Rechnung tragen, so daß die Auslegung von σωφροσύνη schließlich auf die Thematisierung der ἐπιστήμη ἑαυτοῦ bzw. ἐπιστήμη ἑαυτῆς hinausläuft. Im wissenden Selbstbezug ist die generelle Selbstzuwendung und Selbstkontrolle, die in der Besonnenheit impliziert ist, auf ihren Begriff gebracht.

Was den zweiten, genuin Platonischen Grund betrifft, so läßt Platons Begriffsbestimmung im *Charmides* den Weg von außen nach innen erkennen. Nicht allein der Übergang von Bedächtigkeit – pointierter: Gemächlichkeit – zu habitueller innerer Zurückhaltung bestätigt die Tendenz zur Verinnerlichung. Entsprechendes gilt

²⁸ H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch-deutsch, hrsg. von W. Kranz, Bd. 1, 18. Aufl. Zürich, Hildesheim 1989, S. 176.

²⁹ Vgl. Platon: *Charmides* 164a ff.

auch von der Auslegung der ängstlichen Wendung „das Seinige tun“, die „das Seinige“ zunächst im äußerlichen Sinne als „das zu einem Gehörende“ von der Art der Kleider, Schuhe und Gerätschaften interpretiert und sodann im eigentlichen Sinne als das Selbst des Menschen, sein Wesen, seine natürliche seelische Verfassung, der gemäß zu leben das Gute und Nützliche bedeutet. Auch dieses seelische Selbst ist noch gegliedert in Eigentliches und Uneigentliches. Obwohl die aus der *Politeia* bekannte triadische Einteilung in einen vernünftigen, mutigen und begehrenden Teil bzw. in entsprechende Funktionen (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν)³⁰ mit der Dominanz der Vernunft und der stufenweisen Subordination der übrigen Vermögen hier noch nicht *expressis verbis* auftritt, dürfte ein solches hierarchisches Einteilungs- und Gliederungsschema bereits im *Charmides* den sachlichen Hintergrund bilden. Denn ohnedem bliebe der Fortgang der Ausdeutung der Selbsterkenntnis unverständlich. Umfaßt die Selbsterkenntnis zunächst als ἐπιστήμη ἑαυτοῦ das ganze seelische Selbst des Menschen, so findet sie im Zuge einer Konzentration auf das Wesentliche ihren Abschluß und ihre Vollendung in der sich selbst zugewandten Erkenntnis als höchster Stufe der Selbsterkenntnis.

Die Methode zunehmender Introvertiertheit und Introspektion ist auch aus anderen Dialogen Platons bekannt, vorab aus dem *Alkibiades*-Dialog, der das Verfahren noch weiter differenziert. Obwohl die Echtheit des Dialogs gelegentlich bestritten wird, dürfte an seiner Authentizität angesichts der inhaltlichen und methodischen Übereinstimmung mit dem *Charmides* kein Zweifel bestehen. In ihm geht es um die Sorge um sich (τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι)³¹, um das Sich-um-sich-selber-Kümmern sowie dessen Voraussetzung, die Selbsterkenntnis. Die Frage, ob die Sorge um das Seinige (τῶν αὐτοῦ) identisch sei mit der Sorge um sich (αὐτοῦ)³², evoziert eine Bewegung, in deren Verlauf Platon vier Bedeutungen von Selbst, Seinigem und hiermit verwandten Begriffen angibt, die durch das Modell konzentrischer Kreise dargestellt werden können. Es sind dies von der Peripherie zum Zentrum *erstens*

³⁰ Platon: *Politeia* 439d, 441a.

³¹ Platon: *Alkibiades* 127d.

³² A. a. O., 182a.

³³ A. a. O., 133e.

τὰ τῶν ἑαυτοῦ³³, zweitens τὰ αὐτοῦ³⁴, drittens αὐτόν³⁵ und viertens αὐτὸ ταῦτό³⁶. Mit der ersten, weitesten Bedeutung ist „das einem Zugehörige“ gemeint, das in einer äußerlichen Relation zum Menschen steht, zu seinem Besitz gehört oder sich in seiner Verfügungsgewalt befindet. Beispiele hierfür sind die Schuhe am Fuß und der Ring am Finger, die, obwohl sie nicht das Selbst des Menschen ausmachen, doch in seinen Umkreis gehören. Mit dem zweiten ist „das Seinige“ gemeint, der Körper des Menschen mitsamt seinen Teilen. Freilich konstituiert auch die Leiblichkeit noch nicht das Selbst, sondern steht ihrerseits in einer Externbeziehung zu diesem. Begründet wird diese These mit der Differenz von Gebrauchendem (Subjekt) und Werkzeug (Instrument). Da der Leib im Unterschied zur Seele nicht das Gebrauchende, das Subjekt als das aktive, herrschende Prinzip ist, das plant und ausführt, das bestimmt, anordnet und handelt, kommt ihm nur die Funktion eines Instruments zu. Das Selbst hingegen wird in die Seele des Menschen verlagert und mit dieser identifiziert. Auch bezüglich ihrer ist noch zu differenzieren zwischen dem Wesentlichen, dem Selbst selbst als innerstem Kern, und den kontingenten Funktionen und Verhaltensweisen des Selbst. Nur ersteres ist ewig, unentstanden, unvergänglich, unwandelbar und damit göttlich. Da alle durchlaufenen Bestandteile der Erkenntnis unterliegen, bildet diese, und zwar in ihrer Selbstzuwendung, das letzte und höchste Prinzip, genau wie im *Charmides*. So bestätigt auch dieser Dialog, daß die intimste Sorge und ureigenste Erkenntnis der Erkenntnis selber gilt.

3. Der Status der Aporien

Für den *Charmides* ist ebenso wie für die anderen Platonischen Dialoge der Frühzeit charakteristisch, daß alle zur Bestimmung der σοφροσύνη herangezogenen Definitionen, nicht nur die der Bedächtigkeit und Selbstzügelung, sondern auch die des Tuns des Seinigen mit ihren diversen Auslegungen und damit letztlich auch die der Selbst- und Sich-Erkentnis aufgrund des Nachweises von Widersprüchen, Paradoxien und Absurditäten zum Scheitern verurteilt sind, so daß der Dialog insgesamt aporetisch ausfällt. Die Be-

³⁴ A. a. O.

³⁵ A. a. O.

³⁶ A. a. O., 129b.

wertung der Aporetik *in genere* und die des Selbstbewußtseins *in specie* fällt in der Forschung unterschiedlich aus und reicht von einem rein negativen Urteil bis zu einem positiven, vom Diktum des Scheiterns des Dialogs bis zum Diktum der Unvergleichlichkeit seines thematischen Gegenstands, des selbstbezüglichen Wissens. Innerhalb der Vielfalt der Meinungen zeichnet sich eine Kontroverse zwischen denen ab, die vom Standpunkt der axiomatischen Logik und des in ihr dominierenden Prinzips des auszuschließenden Widerspruchs in jeder Paradoxie einen logischen Fehler erblicken, und jenen, die vom Standpunkt der dialektischen Logik in der Paradoxie entweder ein Mittel zum Zweck oder einen Selbstzweck sehen. Was die letztere Alternative betrifft, so wird die Paradoxie entweder als ein propädeutisches Mittel zur Erreichung eines im Dialog selbst unartikuliert bleibenden Ziels aufgefaßt, mithin als eine Methode der Katharsis, der Läuterung unreflektierter Meinungen und Vorurteile sowie ungerechtfertigter Ansprüche, oder sie wird als definitiv betrachtet und gilt als Indiz für einen letztbegründenden Sachverhalt, an dessen Fundamentalität und Singularität die üblichen weltbezogenen Auslegungsformen scheitern, weil derselbe bei diesen immer schon vorausgesetzt wird und folglich durch sie niemals anders als zirkulär oder widersprüchlich eingeholt werden kann.

Gegen die sich *prima vista* aufdrängende und daher häufig in der Sekundärliteratur, z. B. von Bonitz³⁷, Oehler³⁸, Adamietz³⁹ vertretene These, daß die durchgängige Aporetik in der Entfaltung der Implikate des selbstbezüglichen Wissens die Unmöglichkeit desselben dokumentiere, sprechen eine Anzahl expliziter wie impliziter Hinweise: So sagt Platon bezüglich der Möglichkeit der Selbstwahrnehmung⁴⁰ – des sich selber hörenden Hörens und des sich selber sehenden Sehens –, daß einige Leute dergleichen annähmen, andere hingegen nicht und daß die definitive Entscheidung hierüber einen „großen Mann“ verlange – möglicherweise eine Anspielung auf ihn selbst gegenüber Sokrates. Und am Ende des Dialogs⁴¹ läßt er Sokrates in der für diesen typischen Ironie das Scheitern der Un-

³⁷ H. Bonitz: *Bemerkungen zu dem Abschnitt des Dialogs Charmides p. 165–172*, a. a. O., bes. S. 245 ff.

³⁸ K. Oehler: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken ...*, a. a. O., S. 104.

³⁹ J. Adamietz: *Zur Erklärung des Hauptteils von Platons Charmides (164a-175d)*, in: *Hermes*, Bd. 97 (1969), S. 37–57, bes. S. 45 ff.

⁴⁰ Vgl. Platon: *Charmides* 168 e f.

⁴¹ A. a. O., 175 a f.

tersuchung auf die Unzulänglichkeit der sokratischen Gesprächsführung zurückführen, was sicher nicht im Sinne einer prinzipiellen und damit existentiellen Unmöglichkeit des Sich-Wissens, sondern allenfalls im Sinne einer theoretischen Uneinholbarkeit desselben zu deuten ist. Denn sowenig die später „deduzierte“ Unnützlichkeits der Besonnenheit Indiz für deren tatsächlichen Unwert ist, sowenig ist die erwiesene Unzulänglichkeit der Beschreibung des selbstbezüglichen Wissens Indiz für dessen Nichtexistenz.

Ob aus dem Scheitern des Dialogs auf Platons grundsätzliche Unentschiedenheit gegenüber der Möglichkeit eines selbstreferentiellen Wissens geschlossen werden dürfe, wie Schirlitz⁴² und Tuckey⁴³ meinen, muß bezweifelt werden angesichts der Relevanz des Problems in der griechischen Philosophie, zumal in der Platonischen. In der *Politeia* wird immerhin eine selbstbezügliche, ansonsten leere Erkenntnis als möglicher Kandidat für das höchste Platonische Prinzip, die $\text{id\acute{e}a tou \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon}$, durchgespielt⁴⁴, und im Spätwerk fungiert ein inhaltlich gefülltes sich selber wissendes Wissen als höchstes Prinzip, z. B. im *Parmenides* und *Timaios* in Gestalt der als Lebendiges bzw. Geist konzipierten Welt.

Fruchtbarer dürfte der Versuch sein herauszufinden, ob die Aporetik ein bloßes Mittel zur Reinigung von unreflektierten Prämissen und einseitig verabsolutierten, zum Ganzen hypostasierten Teilaspekten des reflexiven Wissens darstellt oder ob sie Ausdruck des signifikanten Status des reflexiven Wissens als letztbegründendes Prinzip ist. So überzeugend die gelegentlich⁴⁵ vertretene These sein mag, wonach die Absicht des Dialogs in der Decouvrierung und Suspendierung eines bestimmten, unreflektiert übernommenen Wissensverständnisses bestehe, nämlich jenes am Modell der sinnlichen Anschauung und Wahrnehmung orientierten, dessen Form das „etwas erkennen“ ist im Gegensatz zum propositionalen, das die Form hat „erkennen, daß etwas der Fall ist“ und auf der Synthese und Analyse von Begriffen basiert, so ist dem entgegen-

⁴² C. Schirlitz: *Der Begriff des Wissens vom Wissen in Platons Charmides und seine Bedeutung für das Ergebnis des Dialogs*, in: *Neue Jahrbücher für Philosophie und Pädagogik*, N. F., Bd. 155 (1897), S. 451–476, 513–537, bes. S. 475.

⁴³ T. G. Tuckey: *Plato's Charmides*, a. a. O., S. 110f., 115.

⁴⁴ Hypothetisch wird dort (505b) die Idee des Guten als Erkenntnis bestimmt. Da die Frage, was die Erkenntnis erkennt, dort mit dem Guten beantwortet wird, das selbst aber als Erkenntnis bestimmt ist, ergibt sich eine Erkenntnis der Erkenntnis, die in den infiniten Regreß führt.

⁴⁵ Vgl. Th. Ebert: *Meinung und Wissen*, a. a. O., S. 55–82, bes. S. 69, 73, 79, 82.

zuhalten, daß nicht nur die erste Konzeption, sondern auch die zweite *ad absurdum* geführt wird, desgleichen alle anderen erdenkbaren Interpretationsmöglichkeiten des reflexiven Wissens. Diese Tatsache weist in die Richtung eines prinzipiellen Scheiterns der theoretischen Erfassung des Faktums ἐπιστήμη ἑαυτῆς, das dadurch bedingt ist, daß jede Auslegung dieses letztbegründenden Prinzips durch den dianoetisch-diskursiven Verstand einseitig und ausschnitthaft ausfällt, folglich in Antithesen zerfällt, deren jede angesichts ihrer Inadäquatheit auf die ihr opponierte verweist. Bestätigt wird diese Interpretation durch die durchgängig antithetische Auslegung der selbstbezüglichen Erkenntnis: als Erkenntnis von etwas und von sich, als Erkenntnis ihrer selbst und der anderen Erkenntnisse, als Erkenntnis der Erkenntnis und der Nicht-Erkenntnis, als Erkenntnis, was man weiß und daß man weiß, und schließlich als Gegenüberstellung von theoretischer und praktischer Auslegung in Form einer Universalerkenntnis und Erkenntnis des Guten. Sowenig jedes einzelne Interpretament für sich der Aporie entgeht, sowenig entgeht die Gesamtheit derselben der Aporie. Die paradoxe Verfassung der ἐπιστήμη ἑαυτῆς ist daher der notwendige Ausdruck ihrer theoretischen Uneinholbarkeit. Es ist die unvermeidliche Einseitigkeit in der Auslegung und die Verabsolutierung einzelner Interpretamente, die zum Scheitern verurteilt ist.

4. Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς als Selbstproduktion oder Selbstrelation?

Der zentrale Teil des *Charmides* unterzieht das sich selbst zugewandte Wissen in zwei großangelegten, kunstvoll miteinander verschlungenen Schritten einer Diagnose, zum einen im Hinblick auf seine Möglichkeit (165 b) 166 b–171 c (174 a), zum anderen unter der hypothetischen Annahme der Möglichkeit⁴⁶ im Hinblick auf seinen Nutzen (171 d–175 a). Die Untersuchung der Möglichkeit gliedert sich ihrerseits in eine Betrachtung des selbstbezüglichen Wissens nach seinem reinen Für-sich-Sein (166 b–169 c) und seinem Objektbezug (169 c–171 c [174 a]). Was die übergeordnete Einteilung betrifft, so resultiert ihre Strategie aus der Ausgangsfrage, ob das betreffende Wissen sich zum *definiens* der Besonnenheit qualifiziere oder nicht, die als Tugend etwas Nützliches ist. Die Beantwortung dieser Frage verlangt zweierlei: *erstens* den Nachweis der Realmög-

⁴⁶ Vgl. Platon: *Charmides* 169 d.

lichkeit eines solchen Wissens als Voraussetzung für eine eventuelle Identifikation mit der Besonnenheit und *zweitens* den Nachweis der tatsächlichen Identität dieses theoretischen Prinzips mit dem praktischen. So dokumentieren sich in der Zweiteilung zugleich unterschiedliche Funktionsweisen des selbstbezüglichen Wissens, zum einen die als theoretisches Prinzip, zum anderen die als praktisches Prinzip und als *definiens* der Besonnenheit.

Das Thema „Theorie und Praxis“ wird in einer spezifischen Variante sogleich im ersten Deutungsversuch des Wissens des Wissens virulent. Es stellt sich hier in Gestalt des Problems, ob das selbstbezügliche Wissen als Selbstproduktion oder lediglich als schlichte epistemische Selbstrelation zu deuten sei.

Zur Beantwortung der Frage legt es sich wie bei jedem zu erörternden Sachverhalt nahe, zunächst Gemeinsamkeiten mit schon bekannten Sachverhalten wie auch Differenzen von ihnen herauszufinden. Als Methode bietet sich das von Platon eruierte Definitionsschema von *genus proximum per differentiam specificam* an. So ist es nicht verwunderlich, daß dasselbe bei der anfänglichen Bestimmung des Wissens von sich, das hier noch im weitesten Sinne als Selbsterkenntnis (ἐπιστήμη ἑαυτοῦ einschließlich ἑαυτῆς) genommen wird, Anwendung findet.

Anhand einer Reihe apagogischer Beispiele für Wissensarten demonstriert Platon, daß das die Wissenschaften ausmachende Wissen nicht allein erkennend, sondern auch produzierend ist. Die Wissenschaften zeigen gleicherweise einen theoretisch-rezeptiven wie einen praktisch-produktiven Aspekt. So besteht z. B. die Architektur nicht nur in der Einsicht in die allgemeinen Konstruktionsgesetze von Bauten, sondern zugleich in der Herstellung von Gebäuden gemäß diesen Einsichten, und die Medizin ist nicht nur die Kenntnis von Gesundheit und Krankheit und deren Verlaufsform, sondern auch die Heilung, die Herstellung der Gesundheit bei Patienten. In Anbetracht dessen stellt sich auch bezüglich der Selbsterkenntnis die Frage, was an dieser rezipierend und was produzierend sei.

Die naheliegende Parallelisierung der Selbsterkenntnis mit den genannten Erkenntnisarten wird jedoch zurückgewiesen aufgrund der Differenz der Wissenschaften, welche sowohl theoretisch-praktischer Art sein können wie auch rein theoretischer. Sowenig die mathematischen Wissenschaften: Arithmetik (Proportionslehre), Geometrie und Statik im genannten Sinne produktive Wissenschaften sind, da sie Zahlen, Maße und Gewichte als gegeben hinnehmen, nicht produzieren, sowenig ist die Selbsterkenntnis

produktiv. Eine detaillierte Begründung der Differenz der Wissenschaften bleibt Platon jedoch schuldig. Da zudem der Einwand auf der Hand liegt, daß die mathematischen Erkenntnisse ebenso wie die medizinischen und architektonischen als angewandte, d. h. auf die Empirie applikable auftreten können, indem sie nach allgemeinen Wesenseinsichten konkrete Zahlen und Verhältnisse bestimmen, muß das Interesse vorrangig dahin gehen, die unartikuliert bleibenden Gründe für die Differenz aufzufinden.

Mathematik ist im Gegensatz zu den anderen genannten Erkenntnisarten primär eine Strukturwissenschaft, sekundär eine angewandte Disziplin. Während die übrigen Wissenschaftsarten: Medizin und Architektur Erfahrungswissenschaften sind, sogenannte τέχναι, Kunstfertigkeiten, die aus dem alltäglichen praktischen Umgang mit den Dingen gewonnen und insofern aus der Erfahrung abstrahiert werden, stellt die Mathematik eine reine Wesensschau dar, deren Praxisbezug lediglich sekundär ist. Wie Platon im Liniengleichnis der *Politeia*⁴⁷ zeigt, benutzen die mathematischen Wissenschaften zwar sinnlich wahrnehmbare Gegenstände – konkrete Zahlen und geometrische Figuren – als Demonstrationsmittel, ihr Wissen ist jedoch von diesen independent, da es nicht induktiv aus Einzelfällen durch Generalisation gewonnen wird, sondern in logisch vorgängiger Allgemeinerkenntnis besteht. Der Unterschied der Wissenschaften läuft auf den von Apriorismus und Aposteriorismus hinaus (ἐπιστήμη und ἐμπειρία). Entsprechend gilt auch von der Selbsterkenntnis, daß sie in ihrem wesentlichen Teil, der Erkenntnis der Erkenntnis (ἐπιστήμη ἑαυτῆς), zur ersteren Kategorie gehört; denn da Erkenntnis überhaupt die Bedingung der Möglichkeit aller speziellen Erkenntnisse und Wissenschaften ist, kann ihre Erkenntnis nur in einer generellen Wesenserkenntnis bestehen, nicht in einer aus dem Umgang mit den konkreten Erkenntnissen abstrahierten. Mit der selbstreferentiellen Erkenntnis ist keine empirische Einzelerkenntnis gemeint, vielmehr die logische Voraussetzung von Einzelerkenntnissen überhaupt.

Mögen Strukturwissenschaften von der Art der Mathematik auch als angewandte Wissenschaften in der Umsetzung von Wesenserkenntnis in die Realität bestehen und damit in bezug auf empirische Gegenstände „produktiv“ sein, so ist damit noch nichts über ihren Produktionscharakter in bezug auf reine Gegenstände, die mathematischen Ideen, ausgesagt. Unangesehen ihrer praktischen

⁴⁷ Platon: *Politeia* 510b.

Anwendung verhalten sie sich in bezug auf diese rezeptiv. Hier bricht sich das Theorem vom An-sich-Sein der Wesenheiten (Ideen), ihrem Vorgegeben-, nicht Produziertsein Bahn, das für das griechische Denken und das Platonische zumal konstitutiv ist. Gleichwohl taucht hier erstmals in der Geschichte der Gedanken eines Produktionscharakters der Ideen auf, der für die Neuzeit so bedeutsam geworden ist, sofern in dieser gemäß der christlichen Vorstellung vom Menschen als *alter deus* die Wesenheiten als freie Denksetzungen gelten. Daß diese Konzeption auch Platon nicht gänzlich unbekannt ist, beweisen über die angegebene Erörterung hinaus die Ausführungen in der Einleitung des *Parmenides*, in der verschiedene Konzeptionen der Ideen erwogen werden, neben der als Dinge oder dinganalogue Sachverhalte die als Noemata von Noesen, d. h. als Gedanken, die nur im Denken existieren. Zurückgewiesen wird diese Möglichkeit dort mittels des Einwandes, daß im Fall der Auffassung der Ideen als Noemata von Noesen alle an solchen Ideen teilhabenden Dinge dächten. In der Konsequenz dieses Ansatzes läge ein universaler Animismus, demzufolge das Denken nicht nur einer Klasse von Dingen, den menschlichen Subjekten, und vielleicht einigen höherorganisierten Lebewesen, etwa den vernunftbegabten, weil vernünftigen Gesetzen gehorchenden Planeten inhärierte, sondern ausnahmslos allen Dingen.

Im *Charmides* steht darüber hinaus das Problem des Produziertseins des Wissens im Vollzug des sich selber wissenden Wissens zur Disposition. Unabhängig von der praktischen Umsetzung der Einsicht in die Wesensstruktur des Selbst, bei der es um ein Leben gemäß dieser Einsicht, um eine Ausrichtung der Beziehungen des Menschen zu sich und zu anderen gemäß solcher Erkenntnis geht, stellt sich hier das Problem des Vorgegeben- oder des Erzeugtseins des Wissens als des Wesenskerns des Selbst. Die hier auftauchende Problematik antizipiert die neuzeitliche Kontroverse zwischen Reflexions- und Produktionstheorem, wie sie in der Auseinandersetzung zwischen Kant und Fichte stattgefunden hat, von denen der erste, dem Reflexionsmodell folgend, vom Vorgegebensein des Bewußtseins ausgeht und dieses in der Selbstzuwendung lediglich auf sich zurückkommen läßt, und von denen der zweite, dem Produktionstheorem folgend, das Selbstgesetzsein des Bewußtseins nach dem Vorbild der *causa sui* erklärt.

Die Möglichkeit einer Produktion des allgemeinen, wesentlichen Wissens muß von Platon negiert werden, weil, wie die früheren Beispiele zeigten, Produktion stets nur im Blick auf Vorgegebenes,

rezeptiv Empfangenes erfolgen kann, nach dessen Vorbild sie geschieht. Das Festhalten am Produktionstheorem würde zu einer Selbstdiremption und Selbstdifferenzierung des Wissens in ein vorgegebenes und in ein produziertes führen, was sich widerspräche. Obwohl Platon diese Schwierigkeit nicht ausdrücklich nennt, liegt sie in der Konsequenz seines Ansatzes. Damit ist auf ein prinzipielles Problem aufmerksam gemacht, das sich auf alle Theoriebildungen dieser Art, auch auf die spätere Fichtesche, applizieren läßt und auf einen Mangel derselben hinweist: Auch das Produktionstheorem mit seiner Differenz von Produktion und Produkt ist genötigt, etwas vorauszusetzen, nach dem sich die Produktion vollzieht. Dies aber ist die Produktion selbst, so daß die Wirkung, die stets eine Ursache voraussetzt, hier mit derselben zusammenfällt. Auch das Setzen des Setzens, das ein Sich-Setzen ist, ein allererst Ins-Leben-Rufen des Setzens, setzt ein Setzen als Gegebenes zeitlich, zumindest logisch, voraus. Der Selbstspaltung und -differenzierung im Objekt des Wissens – dem Gewußten – in ein Gegebenes und in ein durch die Produktion Produziertes entspricht eine Selbstspaltung und -differenzierung im Subjekt – im Wissenden – in ein rezeptiv-passives und in ein spontan-aktives Vermögen, was ebenfalls widerspruchsvoll ist, da die Vermögen bei der Selbsterkenntnis nicht wie im Fall der übrigen praxisbezogenen ἐπιστήμαι oder τέχναι auf diverse Vorgangsweisen des menschlichen Subjekts, z. B. auf Erkenntnis- und Handlungsvermögen, verteilt werden können, sondern in einem einzigen lokalisiert sind, das dann Rezeption und Produktion zugleich wäre.

Das Scheitern des Produktionstheorems legt das Relationstheorem zur Ausdeutung des sich selber wissenden Wissens nahe, demzufolge dieses als Beziehung auf sich zu interpretieren ist. Ob die Abstraktion von der produktiven Komponente und die Restriktion auf die rezeptive alle Schwierigkeiten beseitigt oder ob solche angesichts der Subjekt-Objekt-Spaltung weiterbestehen, ist zu untersuchen.

5. Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς in ihrem Für-sich-Sein als Selbst- und Fremdbezug

Das Für-sich-Sein des selbstreferentiellen Wissens mit seiner immanenten Subjekt-Objekt-Relation bildet die Grundlage der folgenden Untersuchungsgänge. Um die Weichen für diese zu stellen, gilt

es zunächst, Gemeinsamkeiten wie Unterschiede des Sich-selber-Wissens zu den übrigen objektbezogenen Wissensarten zu ermitteln, ist doch die Sich-Erkenntnis einerseits *qua* Erkenntnis mit den übrigen Erkenntnissen konform, andererseits *qua* Erkenntnis ihrer selbst von ihnen in spezifischer Weise verschieden. Da das Wesen von Erkenntnis prinzipiell aufgrund ihrer Intentionalitätsstruktur, d. h. ihres Bezogen- und Gerichtetseins auf ein Intentum, welches ein anderes ist als sie selbst, im Objektbezug besteht, muß dies auch von der Sich-Erkenntnis gelten. Nur ist hier der signifikante Fall gegeben, daß die Erkenntnis von etwas zugleich die Erkenntnis ihrer selbst ist. Die Beziehung auf anderes erweist sich als Beziehung auf sich, so daß in diesem Fall Objekterkenntnis und Selbsterkenntnis koinzidieren. Die Synthese zweier divergierender Relationen – der *intentio recta* und der *intentio obliqua* – ist nur unter der Bedingung möglich, daß beide trotz numerischer Zweierheit und qualitativer Differenz eine Einheit und Identität bilden und daß in aller Einheit und Identität eine interne Dualität und Differenz gewahrt bleibt. Diese Bedingung wird genau dann erfüllt sein, wenn das Objekt der Erkenntnis die Erkenntnis selber ist und auf diese Weise Selbstreferenz und Identitätsbezug zustande kommen und wenn gleichzeitig die Erkenntnis in der Funktion des Objekts einer Differenzierung und Spezifizierung zugänglich ist, die sie als das Andere gegenüber der Erkenntnis in der Funktion des Subjekts ausweist. Dieser Fremdbezug wird dadurch garantiert, daß es sich bei der Erkenntnis in der Objektstellung um die anderen Objekterkenntnisse handelt, die durch ihr jeweiliges Objekt bzw. den dazugehörigen Objektbereich spezifiziert sind, z. B. um die medizinische Erkenntnis, die auf das Gebiet von Gesundheit und Krankheit festgelegt ist, die architektonische, die auf das von Baukonstruktionen, die mathematische, die auf das von Zahlen festgelegt ist, und die dennoch darin übereinstimmen, daß sie Erkenntnisse sind. Die Beziehung auf differente Objekte trägt ein potentiellles Differenzkriterium in den reinen Selbstbezug, so daß dieser Fremdreferenz impliziert. Der Unterschied von Beziehendem und Bezogenem im Selbst, die interne Zweierheit in der Einheit, ermöglicht im Rahmen der Sich-Erkenntnis allererst intentionale Erkenntnis, die, wenngleich Erkenntnis von etwas, Erkenntnis von sich bleibt. Wenn sich die selbstbezügliche Erkenntnis in ihrer internen Objekterkenntnis unmittelbar auf sich selbst bezieht, so bezieht sie sich über diese, welche ja stets zugleich Erkenntnis der Erkenntnis externer Objekte ist, mittelbar auch auf diese Objekte. Diesen komplizierten

Sachverhalt hat Platon dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er die ἐπιστήμη ἑαυτῆς als Erkenntnis von sich und von anderen Erkenntnissen bestimmt. Schematisieren läßt sich der Sachverhalt folgendermaßen:

Selbstbezügliche Erkenntnis:

1. Erkenntnis von sich;
2. Erkenntnis von etwas (immanentes Objekt)
= Erkenntnis von etwas (externes Objekt).⁴⁸

Beiden im Phänomen vereinigten Aspekten, dem reinen Selbstbezug wie dem Objektbezug, ist genauer nachzugehen.

a) Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς als reiner Selbstbezug

Das Theorem einer reinen Selbstreferenz, einer Subjekt-Subjekt-Beziehung ohne jegliche Fremdbeziehung, das auf der Hypostasierung der selbstreferentiellen Komponente basiert, führt in die Aporie der Zirkularität oder des unendlichen Regresses. Platon hat diese anhand einer Reihe von Vermögen, die er als selbstbezüglich supponiert und der selbstbezüglichen Erkenntnis strukturgleich denkt, demonstriert, am selbstbezüglichen Fürchten, Lieben, Wollen, Meinen usw.⁴⁹, allen voran an den selbstbezüglichen Wahrnehmungen des Hörens und Sehens. Das selbstbezügliche Hören ist als ein solches vorzustellen, das nicht wie das gewöhnliche ein Geräusch hört, sondern sich selbst hört, das Hören. Da laut Hypothese auch das hörende Hören gehört werden muß durch ein Hören und für dieses dasselbe gilt, verfällt die Argumentation einem Kreisgang oder einem *regressus ad infinitum*, je nachdem, ob das hörende und gehörte Hören derselben Stufe oder unterschiedlichen zugeordnet

⁴⁸ Im Kontext einer Betrachtung der selbstbezüglichen Erkenntnis in ihrem reinen Selbstsein bleibt der externe Objektbezug unartikuliert und lediglich latent vorhanden.

⁴⁹ Mit dem hier thematisierten selbstbezüglichen Fürchten ist nicht das aus der Psychologie bekannte Phänomen der Phobophobie gemeint, da dies ein zeitdifferentes, nicht ein simultanes Phänomen ist, das aus der Erinnerung an frühere Furcht resultiert und sich auf zukünftige bezieht. Auch der Wille, der sich selbst will, und die Liebe, die in sich selbst verliebt ist, decken, wenn es sich um mehr als bloße Metaphorik handeln soll, nicht die sonst als selbstbezüglich bekannten Phänomene ab, da es sich bei diesen um mittelbare Reflexionsvorgänge, z. B. affirmative Bestätigungen, handelt, nicht um unmittelbare Selbstbeziehungen. Ebenso unterscheidet sich die selbstbezügliche Meinung als Momentan- oder Simultanphänomen von der Meinung, die sich stellungnehmend auf andere Meinungen bezieht, indem sie beispielsweise sich für richtig, andere für falsch hält und damit eine nachträgliche Reflexion ist.

werden. Entsprechendes gilt aufgrund der Strukturgleichheit für die selbstreferentielle Erkenntnis, die *qua* Subjekt auf sich nicht *qua* Objekt, sondern *qua* Subjekt und Erkennendes bezogen sein soll.⁵⁰

Zwei Merkmale dieses Theorems sind hervorzuheben.

(1) Im Unterschied zur Beschränkung der Selbstbeziehung auf das Selbstbewußtsein in der Neuzeit fällt auf, daß Platon das Problem in seiner ganzen Breite aufrollt, nicht nur speziell als epistemisches Selbstverhältnis, sondern als psychisches überhaupt, wie die Beispiele für emotionale und voluntative Selbstverhältnisse zeigen, und auch nicht allein als psychisches, sondern darüber hinaus als naturales, wie aus den Paradigmen der Autokinesis und Selbsterwärmung hervorgeht. Selbstbeziehung tritt im Bereich sowohl des Psychischen wie des Physischen auf, als bewußte, reflektierte wie als unbewußte, unreflektierte. Da sich die Beispiele bei Aristoteles *grosso modo* wiederholen⁵¹, dürfte das Spektrum für die Antike charakteristisch sein und diesbezüglich eine wesentliche Differenz gegenüber der Neuzeit bestehen, die die Möglichkeit der Selbstbeziehung ausschließlich dem Intellekt zutraut: Descartes dem *cogito*, Leibniz der Apperzeption, Kant dem transzendentalen Selbstbewußtsein, Fichte, Schelling und Hegel dem absoluten Wissen, Geist (Vernunft) oder Begriff. Die Wandlung setzt bereits bei Aristoteles ein, indem er neben der Selbstbezüglichkeit aller Vermögen ein eigenständiges Vermögen zur Gewahrung der spezifisch sinnlichen Vermögen unterstellt, eine sogenannte *αἴσθησις* oder *δύναμις κοινή*⁵², die später *sensus communis* genannt wird, während er an der Selbstbezüglichkeit des Denkens festhält. Bei dem Aristoteliker Thomas von Aquin findet sich in der *Summa theo-*

⁵⁰ Die Regreßstruktur hat Platon auch an anderen Stellen seines Opus aufgezeigt, z. B. in der *Politeia* bei der Definition des Guten mittels des kognitiven Prinzips der Erkenntnis (s. Anm. 44) oder im *Theaitet* 200bf bei der Erklärung von Erkenntnis und Nicht-Erkentnis. Im letzten Dialog wird eine Erkenntnis von der Erkenntnis und Nicht-Erkentnis unterstellt, die selbst wieder erkannt sein muß und so „tausendmal denselben Kreis“ durchläuft.

⁵¹ In *De anima* III, 2 (425 a 12 ff.) begegnet das Sehen und Hören, in *Metaphysik* XII, 9 (1074b 35 f.) das Wissen, Wahrnehmen, Meinen und Denken, von denen gesagt wird, daß sie sich primär auf Objekte, sekundär (*ἐν παρόργῳ*) auf sich selbst beziehen, außerdem in *De anima* III, 4 (429b 26 ff.) und in *Metaphysik* XII, 7 und 9 die *νόησις νοήσεως*.

⁵² Aristoteles: *De anima* III, 1, 425 a 27 (dort begegnet nur der Terminus, noch nicht das eigenständige Vermögen); *De memoria et reminiscencia* 450a 10f.; *De somno et vigilia* 2, 455a 15f.

*logiae*⁵³ eine Erklärung hierfür dahingehend, daß die Materialität der äußeren Sinnesorgane eine Selbstbeziehung verhindere, die Selbsterfassung der äußeren Wahrnehmungsorgane daher einen inneren Sinn verlange, während der Intellekt aufgrund seiner Immaterialität einer unendlichen Selbstbeziehung fähig sei.

Es ist genau diese Restriktion der Selbstbeziehung, die in der Neuzeit den Punkt eines Einwandes Gassendis gegen Descartes bildet. Warum sollte die Selbstevidenz nur aus dem *cogito* (dem sich selber denkenden Denken) folgen und nicht auch aus jedem anderen Vermögen?⁵⁴ Zwar hat Descartes entgegnet, daß nur das Denken (Bewußtsein), nicht aber eine andere Tätigkeit Selbstgewißheit verschaffe, es sei denn, daß es von ihr ein Bewußtsein gebe, z. B. ein Bewußtsein vom Gehen, so daß auch hier letztlich das Bewußtsein des Bewußtseins die Selbstevidenz evoziert.⁵⁵ Die Begründung dieser Behauptung ist er jedoch schuldig geblieben; denn die Möglichkeit der Täuschung, die er für körperliche Tätigkeiten unterstellt, trifft auch auf Bewußtseinsmodi zu, indem man beispielsweise meinen kann zu wachen, während man in Wahrheit träumt.

Spätestens seit Kants Konzeption des Selbstbewußtseins läßt sich jedoch eine Legitimation geben. Was den Unterschied des Denkens (Bewußtseins) zu den anderen Erkenntnisvermögen wie der Anschauung begründet, ist die Aktivität und Spontaneität, die sich in der Freiheit von Determinanten und in der Offenheit für diese oder jene Entscheidung dokumentiert. Nur ihr wird Reflexivität, die Fähigkeit des Ausgangs von sich und der Rückkehr zu sich, zugestanden. Für die Moderne ist die Interpretation des Denkens als Akt gegenüber den rezeptiven Vermögen der Anschauung, der nicht-kognitiven Wahrnehmung, der Vorstellung usw. unwegdenkbar.⁵⁶

⁵³ Pars I, Quaestio 78, 4 ad 2; ebenfalls 87, 3, obj. 3 und ad 3.

⁵⁴ Vgl. Renati Des Cartes: *Meditationes de prima philosophia cum responsionibus auctoris*, Amsterdam 1685, V, 359.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., V, 500.

⁵⁶ Auch H.-G. Gadamer: *Vorgestalten der Reflexion*, in: *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für W. Cramer, Frankfurt a. M. 1966, S. 128–143, bes. S. 134ff., führt die Fähigkeit der Selbstbeziehung auf das Können zurück, d. h. auf die Freiheit zu dieser oder jener Bestimmung innerhalb einer gewissen Bandbreite, was nicht nur die Relationalität zwischen Vermögen und Intention, sondern auch die der Intention selbst voraussetzt. Diese Struktur sieht Gadamer in der Antike im *δύναμις*-Begriff angelegt. So ist es im Grunde auch hier die Logos-, d. h. die Urteilsstruktur mit ihrer Möglichkeit zu unterscheiden und zu wählen, welche die Selbstbeziehung gestattet und für Wahrnehmungen nur gilt, wenn diese als kognitive interpretiert werden. Vgl. ebenso Th. Ebert: *Meinung und Wissen*, a. a. O., S. 70ff.

Das Argument überzeugt allerdings wenig, wenn man berücksichtigt, daß Selbstbeziehung nicht nur als aktives Selbstverhältnis, als Sich-auf-sich-Beziehen, aufgefaßt werden kann, sondern auch als statisches Auf-sich-Bezogensein im Sinne entweder einer immer schon bestehenden Selbsthabe oder eines instantan eintretenden Selbstverhältnisses. Wo immer bei Erkenntnisfähigkeiten oder sonstigen naturalen Vermögen Intentionalität und damit Relationalität vorliegt – und das ist bei Anschauung, Wahrnehmung, Vorstellung usw. der Fall –, können diese prinzipiell nicht nur auf anderes, sondern auch auf sich bezogen sein, sei es in dynamischer oder statischer Weise, d. h. als Zu-sich-Kommen wie als Bei-sich-Sein. Aus diesem Grunde dürfte es letztlich gleichgültig sein, ob die von Platon als δυνάμεις charakterisierten Erkenntnisfähigkeiten⁵⁷ als aktive oder passive zu interpretieren sind. Δύναμις ist nach Platon ein Relationsbegriff⁵⁸ und bezeichnet sowohl das Vermögen zu handeln wie das zu leiden, d. h. die Fähigkeit, anderes zu affizieren wie von anderem affiziert zu werden.^{59, 60} Gleich, wie man die Erkenntnisvermögen auffaßt, Selbstbezüglichkeit ist grundsätzlich in beiden Konstellationen und damit in allen Erkenntnisarten denkbar.

(2) Weiter ist bemerkenswert, daß Platon das Problem der Selbstbeziehung anhand ichloser, subjektloser, mithin anonymer Fähigkeiten wie Sehen, Hören, Erkennen usw. behandelt. Auch dies bezeichnet einen Gegensatz zur Neuzeit, die das Problem der Selbstbeziehung im Kontext des Ich-Bewußtseins erörtert. Während für die Neuzeit charakteristisch ist – Descartes' *cogito*, Kants „ich denke“, Fichtes und Schellings „Ich“ belegen dies –, daß die Selbstreferenz anhand ichhafter Akte diskutiert wird, denen entweder das reale Substanz-Akzidens- oder zumindest das logische Subjekt-Prädikat-Schema zugrunde liegt, entfällt dieser Ich-Bezug bei Platon. Historisch ist dies verständlich, da das Substanz-Akzidens-Modell erst von Aristoteles erfunden wurde, während Platon im

⁵⁷ Vgl. Platon: *Charmides* 168 b.

⁵⁸ Vgl. Platon: *Politeia* 477 cf., wo δυνάμις als Terminus für eine Gattung des Seienden gebraucht wird, die ihr Spezificum in der Beziehung auf anderes hat.

⁵⁹ Vgl. *Sophistes* 247 df., *Politeia* 507 c.

⁶⁰ In der Tatsache, daß Platon nicht nur Instanzen, die wir heute als Vermögen ansehen, sondern auch solche, die wir als Eigenschaften und Merkmale von Substanzen zu betrachten pflegen, als δυνάμεις beschreibt, kann man das Relikt einer archaisch-mythischen Weltanschauung sehen, die nicht von Gegenständen, Stoffen und Wesen bestimmt ist, sondern von „Seinsarten, Aktionskräften und Qualitäten“, von aktiven Prinzipien also. Vgl. H. Fränkel: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2. Aufl. München 1962, S. 408.

Phaidon z. B. noch mit der Aggregation von Ideen zur Bezeichnung von Gegenständen und Sachverhalten operiert.

Das Problem der Selbstbeziehung läßt sich unabhängig vom Ich-Bezug behandeln. In dieser Hinsicht differieren antike und neuzeitliche Fassung in Gestalt nicht-egologischer und egologischer Modelle. Erst die aus der Kritik am cartesianischen Rationalismus und Deutschen Idealismus hervorgegangenen Theorien der Phänomenologie und revidierten Phänomenologie greifen auf die Möglichkeit eines Selbstverhältnisses ichloser Akte zurück, so Brentano mit seiner Theorie des inneren Bewußtseins, die auf der Annahme ichloser atomarer Akte basiert, so Husserl mit seiner Theorie der inneren Wahrnehmung, die ebenfalls anonyme Akte supponiert, und schließlich Sartre mit seiner Theorie des präreflexiven Bewußtseins. Die Vermutung liegt nahe, daß der Aristoteles-Kenner Brentano, der etliche Schriften über den Stagiriten verfaßte, diese Möglichkeit von Aristoteles übernahm, welcher seinerseits an Platons Theorie im *Charmides* anknüpft, so daß sich ein durchgehender Traditionsstrang nicht-egologischer Theorien von der Antike bis in die Neuzeit verfolgen läßt. Zu Recht darf Platons Theorie als früheste historische Gestalt einer nicht-egologischen Konzeption gelten.

b) *Die ἐπιστήμη ἐαυτῆς als Objektbezug*

Das zweite Implikat des sich selber wissenden Wissens ist die der reinen Selbstbeziehung entgegengesetzte Fremdbeziehung, die sich in der Beziehung auf das immanente Objekt manifestiert. Sie führt, isoliert betrachtet, nicht wie jene zur Redundanz bzw. zum infiniten Regreß, sondern zum Selbstwiderspruch. Platon hat diesen anhand der schon zitierten Wahrnehmungsbeispiele erläutert, die in ihrer normalen Funktion auf ein externes Objekt bezogen sind. Soll im speziellen Fall des selbstbezüglichen Sehens und Hörens die Intentionalitätsstruktur und mit ihr der Objektbezug erhalten bleiben, was zu postulieren ist, da jede Wahrnehmung von sich zugleich Wahrnehmung von etwas ist, so hat dies zur Konsequenz, daß das sich selber sehende Sehen zum Sehen einer Farbe und das sich selber hörende Hören zum Hören einer Stimme wird. Mit der Einheit von Selbstreferenz und Referenz auf etwas wird der Widerspruch zwischen dem Sich-Sehen, der Subjekt-Subjekt-Beziehung, und dem Anderes-Sehen, der Subjekt-Objekt-Beziehung, manifest. Auch die Iteration des Arguments, wie sie bei Applikation der intentionalen Struktur auf das sehende Sehen und das hörende Hören

geschieht, führt zu nichts anderem als zur Potenzierung des Gedankens, demzufolge auch das Sehen dieses Sehens das Sehen einer Farbe ist.⁶¹ Die Selbstspaltung und -differenzierung in ein Subjekt und Objekt ist unvermeidlich. Dies gilt natürlich auch für die selbstbezügliche Erkenntnis, die numerisch und qualitativ in ein Erkennendes und Erkanntes zerfällt und damit den Widerspruch der Beziehungen statuiert.

Die aus den modernen Reflexionstheorien so geläufige und von uns fraglos akzeptierte Subjekt-Objekt-Spaltung in ein Ich *qua* Subjekt und in ein Ich *qua* Objekt bzw. in ein ichloses Wissendes und in ein Gewußtes in ihrer Befremdlichkeit und Problematizität aufgezeigt zu haben, ist das Verdienst Platons. Dies gelingt ihm mit Hilfe der Wahrnehmung des Sehens und Hörens. Während für uns der Zerfall der Selbst(Sich)erkenntnis in ein Erkennendes und Erkanntes unproblematisch ist, erscheint die Zerlegung des selbstbezüglichen Hörens in ein Hören und in eine Stimme befremdlich, ja absurd. Mag auch ein Unterschied zwischen äußeren und inneren Vermögen bestehen, dergestalt, daß sich Sehen und Hören stets auf Objekte, niemals auf fremdes Sehen und Hören, geschweige denn auf das eigene beziehen, wohingegen Vorstellungen, Meinungen, Gedanken sehr wohl auf fremde Vorstellungen, Meinungen, Gedanken bezogen sein können, allerdings solche, die durch Sprache und Schrift vermittelt sind und so keine rein immanenten, dem jeweiligen Subjekt exklusiv zukommenden mehr darstellen, so ist doch strukturell die Selbstbezüglichkeit dieser inneren Vermögen nicht weniger befremdlich.

Nicht nur an epistemischen Vermögen hat Platon die Paradoxie der Subjekt-Objekt-Spaltung demonstriert, sondern auch an naturalen, an der Selbstbewegung, der Selbsterwärmung und nicht zuletzt an den quantitativen Selbstverhältnissen, die wir als Mengengriffe klassifizieren würden: am selbstbezüglichen Größer- und

⁶¹ Aristoteles hat in *De anima* III, 2, 425 b 12 ff. eine physiologische Erklärung dafür zu geben versucht, daß das sich selber sehende Sehen eine Farbe sieht und das sich selber hörende Hören eine Stimme hört, indem er auf das Phänomen der Farbwahrnehmung im Auge beim Schlag auf dasselbe oder auf das Nachbild der Sonne im Auge weist, bei dem das Sehvermögen im Auge, also in sich selbst, eine Farbe – rot oder gelb – sieht, desgleichen auf das Ohrensausen, bei dem das Hören im eigenen Gehör (Ohr) und somit in sich selbst ein Geräusch hört. Möglicherweise hat Aristoteles aber auch an die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit der Farb- bzw. Gehörs wahrnehmung gedacht, d. h. an die Disposition des Auges zur Farbwahrnehmung und des Ohres zur Gehörs wahrnehmung, bei der die reale Einwirkung noch fehlt.

Kleinersein, Schwere- und Leichtersein, Älter- und Jüngersein. In Analogie zur Selbsterkenntnis zerfällt auch die Selbstbewegung in ein Bewegendes und in ein Bewegtes, desgleichen unterliegt das selbstbezügliche Größersein der Spaltung in eines, das größer ist als es selbst, und eines, das kleiner ist als es selbst. Platon hat damit zu zeigen versucht, daß das Problem der internen Subjekt-Objekt-Spaltung nicht auf die Bewußtseinsrelation beschränkt ist, sondern überall dort vorkommt, wo sich bei Vorliegen einer Intentionalität Selbstbeziehung herstellen läßt. Dies ist bei allen Relationsbegriffen im Status von Totalitätsbegriffen der Fall, weil sich hier die Relation nicht mehr auf anderes bezieht, sondern nur noch auf sich selbst. Damit wird die, isoliert genommen, asymmetrische Relation zwischen konversen Paaren (größer–kleiner) zu einer innerhalb einer einzigen Instanz (größer und kleiner als es selbst). Größer sein als ... bezeichnet normalerweise eine zweistellige Relation. Mit dem Terminus ist ein einfacher Relationsbegriff gemeint, der von einem Etwas in Beziehung auf ein anderes Etwas ausgesagt wird, das kleiner ist als das erste; zudem handelt es sich um einen Relativbegriff, da jedes Größere in bezug auf noch Größeres kleiner ist. Im Status der Absolutheit aber, in dem ein äußeres Korrelat fehlt, muß das Größersein in bezug auf sich selbst ausgesagt werden, so daß es zugleich größer wie auch kleiner als es selbst ist.

Die Konstruktion des Größerseins von etwas, das größer ist als alles andere Große – und zwar nicht als alles relativ Große, welches in anderer Hinsicht auch wieder klein genannt werden muß, sondern als das absolut Große, anders gesagt, das größer ist als ausnahmslos alles Große und damit als es selbst –, erscheint geradezu als Antizipation der Mengenparadoxie, derzufolge die Menge aller Mengen, die sich selbst enthalten, sich nicht selbst enthält; denn wie die größte Menge alles einschließlich ihrer selbst umfaßt, damit aber auch sich als nicht größte Menge herausstellt, so ist auch ein selbstbezügliches Größersein, das zum Relat die Gesamtheit des Großen und damit sich selbst hat – wie es die zweigliedrige dialektische Formel „größer als das andere Große und als es selbst“⁶² zum Ausdruck bringt –, auch wieder ein Kleinersein als es selbst. Das, was größer ist als es selbst, ist aufgrund seiner Relationalität paradoxerweise auch wieder kleiner als es selbst.

⁶² Platon: *Charmides* 168 b.

6. Selbsterkenntnis (ἐπιστήμη ἑαυτῆς) und Objekterkenntnis

Im Charmides hat Platon nicht nur die Internverfassung des sich selber wissenden Wissens in seiner Dualität von reiner Selbstbeziehung und Fremdbeziehung in Form einer Zweiheit in der Einheit, einer Differenz in der Identität diskutiert, sondern auch den Zusammenhang des sich selber wissenden Wissens mit dem Objektwissen in seinen möglichen Varianten. Schon die oben explizierte Formel der ἐπιστήμη ἑαυτῆς strich die Notwendigkeit einer Beziehung der Sich-Erkenntnis auf das Gegenstandswissen heraus, konnte doch die von der Formel reklamierte Identität wie Differenz der Beziehung auf sich nur garantiert werden, wenn das Etwas einerseits das Wissen selber ist, andererseits durch seine Beziehung auf spezifische Objekte vom reinen sich selber Wissen verschieden ist. Wenn bisher das sich selber wissende Wissen in seinem Für-sich-Sein thematisiert wurde unter Abstraktion vom externen Objektbezug, so bildet dieser Bezug im folgenden gerade das Thema.

Zu entscheiden ist die Frage, ob das Wissen seiner selbst so zu interpretieren ist, daß es zugleich ein explizites Wissen von etwas ist⁶³, oder so, daß es sich auf das Wissen des Wissens beschränkt, ohne einen spezifischen Objektbezug zu unterhalten. Die Frage läßt sich auch so stellen: Ist das Wissen des Wissens zugleich ein Wissen des Wissens von Objekten außer ihm, oder reduziert es sich auf das bloße Wissen von sich? Platon hat diese Alternative in die Form gekleidet, ob die Selbsterkenntnis (ἐπιστήμη ἑαυτῆς) die Erkenntnis dessen sei, was man weiß und was man nicht weiß, oder nur die, daß man weiß und daß man nicht weiß.⁶⁴ Es geht um nichts Geringeres als um die Entscheidung, ob die Erkenntnis ihrer selbst die Objekterkenntnis involviere oder exkludiere und im letzteren Fall in einem Externverhältnis zu ihr stehe. Die Beziehung zwischen Selbst- und Objekterkenntnis wird hier unter dem Aspekt eines Inklusions- oder Exklusionsverhältnisses angegangen. Im ersten Fall erhebt die Sich-Erkenntnis inhaltliche Präentionen: Je nach Ein-schluß einigen oder allen sachhaltigen Wissens tritt sie entweder als Einzelerkenntnis oder als Universalerkenntnis auf, die nicht

⁶³ Die Möglichkeit eines impliziten, latenten Objektwissens im Selbstwissen kennt Platon noch nicht; sie begegnet erst bei Aristoteles aufgrund seiner Epistemologie, die mit Möglichkeit und Wirklichkeit und d.h. mit potentiellen Formen und deren Realisierung operiert.

⁶⁴ Platon: *Charmides* 170 d, vgl. 167 a f., 170 a ff.

nur ausnahmslos alles gegenwärtige Wissen, sondern auch alles über die Zeit – über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – erstreckte Wissen enthält und damit einer göttlichen Allwissenheit gleicht. Im zweiten Fall reduziert sie sich auf ein inhaltloses, rein formales Wissen, das nur die Faktizität sachhaltiger Erkenntnis, deren Vorliegen oder Nicht-Vorliegen, konstatiert, ohne ein Wissen des Sachverhalts als solchen zu entfalten.

Fällt die Entscheidung der Alternative von inhaltlichem Stoff-Wissen und inhaltsleerem Formalwissen zugunsten des letzteren aus, so muß weiter die Art des Zusammenhangs zwischen Sich-Wissen und exkludiertem Objektwissen geklärt werden. Zwei Möglichkeiten sind denkbar: *erstens* die einer Interdependenz unter der Voraussetzung zweier selbständiger Wissensarten und *zweitens* die eines einseitigen Dependenzverhältnisses, in welchem entweder das Sich-Wissen als Bedingung der Möglichkeit des Objektwissens oder umgekehrt das Objektwissen als Bedingung der Möglichkeit des sich selber wissenden Wissens fungiert. Im Fall eines absoluten, inhaltlich gefüllten sich selber wissenden Wissens, das als Omnipräsenz auftritt, begegnet das Problem nicht, da aufgrund der Simultaneität von Selbst- und Weltbewußtsein das Wissen von sich zugleich ein Wissen von den Objekten und umgekehrt das Wissen von den Objekten ein Wissen von sich ist.

Die Auslegung der ἐπιστήμη ἑαυτῆς als inhaltliches Wissen hat Platon mittels zweier Argumente zurückgewiesen, von denen sich das eine speziell auf die Detailerkenntnis⁶⁵, das andere auf die Universalerkenntnis bezieht⁶⁶.

Was das erste betrifft, so kann nach Platon das inhaltlich bestimmte Wissen deshalb nicht Implikat des reflexiven Wissens sein, weil dieses jenes voraussetzt. Denn nicht durch das sich selber wissende Wissen wissen wir von Sachverhalten, sondern durch das jeweilige Fachwissen. Was uns von Gesundheit und Krankheit, Bauten und deren Konstruktion wissen läßt, ist die Medizin, die Architektur. Aus demselben Grunde erweist sich auch das reflexive Wissen als untauglich zur Überprüfung eigenen wie fremden fachlichen Wissens bzw. Nicht-Wissens. Ob jemand, z. B. ein Arzt, ein echtes oder nur ein vorgetäushtes Wissen und im letzteren Fall in Wahrheit gar keines besitzt, läßt sich ausschließlich von einem Fachkollegen beurteilen, nicht von einem, der nur ein allgemeines Wissen

⁶⁵ Vgl. a. a. O., 170 a ff.

⁶⁶ Vgl. a. a. O., 173 a ff.

vom Wissen ohne spezifische Sachkenntnis mitbringt. Kritik und Selbstkritik sind allein im Rahmen des jeweiligen fachspezifischen Wissens möglich. Gegenstandswissen ist durch selbstbezügliches Wissen nicht einholbar, da jenes spezifisch, dieses als ein für alles spezifische Objektwissen gleichermaßen geltendes Wissen allgemein ist. Die Argumentation zielt auf die Nichtidentität von generellem Sich-Wissen und speziellem Objektwissen.

Was den Ansatz eines reflexiven Universalwissens betrifft, so unterstellt ein solcher, daß das betreffende Wissen die Gesamtheit der Einzelerkenntnisse und -wissenschaften wie Mathematik, Medizin, Architektur mitsamt ihrem Wissensbestand impliziert. Dies schließt nicht nur einen totalen Sachbezug, sondern auch einen totalen Zeitbezug ein, so daß ein solches Wissen nicht nur als Momentanwissen, sondern als zeitübergreifendes Wissen auftritt; es ist Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftswissen, totale Erinnerung, Omnipräsenz und Prophetie in einem. Es hat damit den Status göttlicher Allwissenheit. Der menschlichen Subjektivität aber muß aufgrund ihrer Endlichkeit und Beschränktheit ein solches Allwissen unerreichbar bleiben. Allenfalls markiert es einen Idealzustand, an dem die Disproportion menschlicher Einsicht abgelesen werden kann.⁶⁷

Legt die Absurdität dieser Konzeption des reflexiven Wissens die entgegengesetzte These eines rein formalen, inhaltslosen Wissens nahe, so entgeht auch diese den Schwierigkeiten nicht. Gegenüber dem ersten Extrem stellt sie das andere Extrem dar, insofern sie das Wissen auf die bloße Konstatierung der Faktizität oder Nicht-Faktizität von Objektwissen einschränkt, ohne irgendein Wissen des Inhalts zuzulassen. Dieses Restriktionsprogramm repräsentiert die eingeschränkteste Möglichkeit von Wissen; denn normalerweise verstehen wir unter Wissen, ob es sich um das Wissen von sich oder von anderem handelt, das Wissen von etwas. Der Entwurf eines bloßen Daß-Wissens (daß Wissen vorliegt) ohne Inklusion des Was-Gehalts setzt die Trennung von Existenz und Essenz des Wissens voraus, die naturgemäß zusammengehören, da Existenz nur unter einer Was-Bestimmung als so und so beschaffene auftreten

⁶⁷ Obzwar eine Universalerkenntnis für den Menschen von Platon nicht explizit negiert wird, zeigt der hypothetische Charakter der Argumentation (vgl. 174a „denn laß uns annehmen, es gäbe einen solchen [allwissenden Menschen] ...“) die Unernsthaftigkeit der Annahme.

kann und anders nicht faßbar ist. Gemessen am Wissen im Vollsinn, erscheint dieses Reduktionswissen unhaltbar.

Gleichwohl hat Platon mit der hier erstmals in der Geschichte der Philosophie aufgezeigten Möglichkeit einer reinen Existenzgewißheit des Wissens ohne Objektgewißheit eine der folgenschwersten Entwicklungen der Geschichte des Denkens eingeleitet. Gewöhnlich schreiben wir den Gedanken einer im *cogito* liegenden unmittelbaren Seinsgewißheit, die sich mit absoluter, unbezweifelbarer Evidenz erschließt, Descartes zu und erklären ihn aufgrund dessen zum Begründer der Neuzeit. Auch Kant hat in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* das reine Existenzurteil, das in dem Satz des *cogito* enthalten ist, einen cartesianischen Satz genannt. Obwohl rein intelligibel, handle es sich um eine „empirische Anschauung“⁶⁸, wengleich eine unbestimmte – unbestimmt deshalb, weil sie noch nicht gemäß den Kategorien oder Gegenstandsbestimmungen determiniert sei, vielmehr aller Sachbestimmung als deren unumstößliche Grundlage vorausliege. Wenn dieser Gedanke von der Neuzeit als ihre ureigenste Erfindung in Anspruch genommen wird, so entspricht dies keineswegs dem historischen Tatbestand. Vielmehr reicht seine Tradition über Augustin bis in die Antike zurück. Allenfalls kann der systematische Status dieses Gedankens als systemfundierendes Prinzip als Novität der Neuzeit gelten. Doch auch diese Ansicht hält einer genaueren Prüfung nicht stand; denn der methodische Zweifel Descartes', der alle Inhalte und Formen betrifft und nur das Bewußtsein im Modus des Zweifelns als unbezweifelbar akzeptiert, hat ebenfalls eine Präfiguration bei Platon, und zwar in der Decouvrierung des sachhaltigen Wissens, das als letztes Residuum das rein formale Selbstwissen mit der Selbstevidenz zurückbehält. Was zwischen Platon und Descartes, Antike und Neuzeit allenfalls differiert, ist die nicht-egologische bzw. egologische Struktur des Wissens, desgleichen der Umfang der Existenzvergewisserung, der in der Antike auch die sinnlichen Wahrnehmungen, Emotionen und Wollungen umfaßt, in der Neuzeit hingegen ausschließt.

Noch in einer anderen Hinsicht ist Platon mit der Konzeption des Daß-Wissens zum Begründer einer weitreichenden Tradition geworden. Zu erinnern ist, daß die Konzeption des Daß-Wissens eine Antwort auf das Problem der Beziehung zwischen Sich- und Objekterkenntnis zu geben sucht, das entweder als Inklusions- oder

⁶⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 422f. Anm. (Paralogismus).

als Exklusionsverhältnis zu deuten ist. Bildet die Was-Erkenntnis als Einschluß aller Objekterkenntnis das eine Extrem, so die Daß-Erkenntnis als Ausschluß aller Objekterkenntnis das andere. Da „Ausschluß“ von Objekterkenntnis aus der Selbsterkenntnis keineswegs mit der Negation und Elimination derselben identisch ist, stellt sich das Verhältnis zwischen reiner Selbsterkenntnis und exkludierter, exterritorialisierter Objekterkenntnis als Korrelation zweier Relata dar. Begibt man sich auf den Standpunkt der reflexiven Erkenntnis, so kann die Objekterkenntnis nicht im Modus eines expliziten Wissens, sondern lediglich in dem eines potentiellen vorliegen. Anders gesagt: Bei Thematisierung des selbstbezüglichen Wissens geht das Objektwissen als unthematische Möglichkeit mit. Entsprechend ist auch umgekehrt bei Thematisierung des Objektwissens das korrelative reflexive Wissen nurmehr als latentes, nicht-positionales Wissen mitgegeben. Die gleichzeitige Thematisierung von reflexivem und objektivem Wissen ist methodisch unmöglich. Dieser bei Platon angelegte Gedanke findet allerdings erst bei Aristoteles seine definitive Gestalt.

In der *Metaphysik* heißt es:

Φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, ἑαυτῆς δ' ἐν παρόρω. („Es scheint aber, als richteten sich Wissen, Wahrnehmung, Meinung und Denken immer auf ein anderes, auf sich selbst nur nebenbei.“)⁶⁹

Ἐν παρόρω bedeutet: „nebenbei“, „sekundär“. Mit einem derart charakterisierten Selbstbezug ist ein unthematisches Begleitwissen gemeint, das in allem Objektwissen mitgeht. „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“, lautet der Gedanke bei Kant⁷⁰ – allerdings in egologischer Fassung. Dabei drückt das „können“ die Potentialität des Ich-Bewußtseins im Unterschied zu dessen Aktualität aus, eine Potentialität, die als Disposition in allen Vorstellungen mitgegeben ist, und das „muß“ indiziert die Notwendigkeit einer solchen Anlage. Zwar ist nicht erforderlich, daß das explizite Bewußtsein, daß ich dieses oder jenes denke, in jedem Augenblick präsent ist, wohl aber muß die Möglichkeit zur Explikation in jedem Moment vorhanden sein.

Eine direkte Fortsetzung der nicht-egologischen Konzeption des Aristoteles findet sich bei Brentano und den von ihm beeinflussten

⁶⁹ Aristoteles: *Metaphysik* 1074b 35f.

⁷⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 131 f.

Philosophen in der Theorie des inneren Bewußtseins bzw. der inneren Wahrnehmung oder des präreflexiven Bewußtseins. Nach Brentano ist ein psychisches Phänomen primär auf einen äußeren Gegenstand bezogen, das Hören auf einen Ton, das Sehen auf eine Farbe, sekundär auf sich selbst. Indem von etwas gewußt wird, wird von diesem intentionalen Wissen mitgewußt. Der unthematische Charakter des Begleitwissens, das den Akt selbst nicht thematisiert und reflektiert – daher der Ausdruck „conscience irréfléchie“ („unreflektiertes Bewußtsein“)⁷¹, der allerdings erst von Sartre stammt –, oder die Gegenüberstellung von Selbstwahrnehmung und Selbstbegreifen entzieht die Konzeption dem sonst unausweichlichen Regreß; denn wäre der Akt nicht nur thematisches Wissen von etwas, sondern auch thematisches Wissen von sich, so müßte in diesem Wissen das intentionale Wissen einschließlich des Wissens von diesem gewußt sein. Der Akt müßte, indem er etwas wüßte, zugleich sich wissen und dieses Wissen ebenso wissen. Es wäre ein Wissen vom Sich-Wissen, bei dem ein Ende der Selbstein- oder -ausschachtelung nicht abzusehen wäre. Nur ein unthematisches Begleit- oder Nebenwissen, das selbst nicht reflektiert und als Wissen festgestellt ist, vermag dieser Regressivität zu entkommen. Allerdings stellt sich hier die Schwierigkeit ein, mit welchem Recht ein solches Wissen noch Wissen und nicht Nicht-Wissen genannt werden könne, da es doch um sich nicht ausdrücklich weiß.

Die im Zuge der wechselnden Thematisierung sichtbar gewordene Korrelation von selbst- und objektbezüglichem Wissen besagt noch nichts über ihr Dependenzverhältnis. Bildet das Objektwissen die Voraussetzung für das Zustandekommen des Sich-Wissens, oder geht umgekehrt das Sich-Wissen als Bedingung dem Objektwissen voraus, oder stehen beide in einem interdependenten Verweisungszusammenhang? Über das mögliche Dependenzverhältnis gibt es zwei relevante Zeugnisse im *Charmides*: An der einen Stelle⁷² findet sich die Aussage, daß man ohne das sich selber wissende Wissen schwerer zum Sachwissen gelange und mit ihm leichter, desgleichen auf seiner Basis alles klarer und gründlicher einsehe und auch andere besser zu beurteilen vermöge; an der anderen Stelle⁷³ heißt es von der reflexiven Erkenntnis in bezug auf die Objekterkenntnis,

⁷¹ J.-P. Sartre: *La Transcendance de l'Ego*. L'Esquisse d'une description phénoménologique, introduction, notes et appendices par S. Le Bon, Paris 1972, S. 30f. u. ö.

⁷² Platon: *Charmides* 172b; vgl. 169d.

⁷³ A. a. O., 174d f.

daß sie jener vorstehe (ἐπιστατεῖ) und vorausgehe bzw. zugrunde liege (ἄρχουσα). Enthält die erste Aussage einen Hinweis auf die unerläßliche epistemologische Funktion des reflexiven Wissens, und zwar seine katalysatorische Rolle bei Erwerb, Besitz und Überprüfung von Objektwissen, so die zweite einen Hinweis auf den ontologischen Primat. Ἀρχεῖν bedeutet „herrschen“, „dominieren“, „Macht über etwas haben“ und wird ausgesagt von einem, das als Ursprung von anderem gilt. Dem reflexiven Wissen scheint danach die Funktion eines Anfangs und Prinzips zuzukommen, einer ἀρχή, die gleicherweise als Deduktions- wie als Dependenzgrund fungiert.

Dies stimmt nicht zuletzt mit der Konzeption des Guten und dessen Beziehung zum selbstbezüglichen Wissen überein, die Thema des letzten Interpretationsversuchs ist. Wie die Erkenntnis des Guten Erkenntnis und Anerkenntnis der wesensmäßigen Verfassung der Seele ist, ihrer Hierarchie mit der Dominanz des Denkens (des epistemischen Vermögens) und der Dependenz der übrigen Vermögen, so ist die Selbsterkenntnis auf ihrer höchsten Stufe Erkenntnis der Erkenntnis, verbunden mit der Einsicht in deren Begründungsfunktion für das übrige zum Selbst Gehörende.

7. Selbsterkenntnis (ἐπιστήμη ἑαυτῆς) und Tun des Guten

Wenn im Vorangehenden bei der Behandlung des Verhältnisses von selbst- und objektbezüglichen Wissen die Alternative zur Entscheidung stand, ob ersteres im weitesten Sinne als sachhaltiges Universalwissen oder im eingeschränktesten als bloßes Formalwissen aufzufassen sei, so geht es im folgenden⁷⁴ unter der hypothetischen Annahme der Möglichkeit eines Wissens in der einen oder anderen Variante (Was- oder Daß-Wissen) um dessen Verhältnis zum Wissen um das Gute *und* Tun des Guten.⁷⁵ Zur Disposition steht das Verhältnis zwischen theoretischem Wissen und moralischem Handeln, allgemeiner, zwischen Theorie und Praxis, darf man doch nicht vergessen, daß die Ausgangssituation des Dialogs die Frage nach dem *definiens* von Besonnenheit war. Qualifiziert sich ein rein

⁷⁴ A. a. O., 171 dff.

⁷⁵ Nach der intellektualistischen Ethik Platons führt die Einsicht in das Gute zum Tun des Guten, wie umgekehrt das Tun des Guten die Einsicht in das Gute voraussetzt, so daß es sich hier um Wechselbegriffe handelt.

theoretisches Prinzip wie das Wissen vom Wissen zur Definition eines ethischen Prinzips, einer Tugend oder sogar der Tugend überhaupt? Auch diese Frage läßt sich in eine Alternative kleiden, nämlich in die nach der Identität oder der Differenz von theoretischem und ethischem Prinzip. Die Antwort fällt wiederum dialektisch-aporetisch aus, da sich Gründe sowohl für eine Differenz wie für eine Identität anführen lassen. Sie können von zwei Seiten angegangen werden, von seiten des selbstbezüglichen Wissens im Modus des Was- und Daß-Wissens wie von seiten der Einsicht in das Gute.

(1 a) Auf das Bestehen einer sachlichen Differenz zwischen dem selbstreferentiellen Wissen im Modus des Was-Wissens und der Einsicht in das Gute weist Platon mit folgendem Argument⁷⁶: Vorausgesetzt, das selbstreferentielle Wissen sei ein sachhaltiges, so bildete es ein zureichendes Unterscheidungs- und Prüfungskriterium wahrhafter und scheinbarer Erkenntnis. Es garantierte *in privatis* wie *in publicis* sachverständiges Handeln und Leben. Nicht nur im häuslichen Bereich, sondern auch im Staat würde jeweils nur der wirklich Qualifizierte die ihm obliegenden Aufgaben erfüllen, und es würde nicht vorkommen, daß Unfähige statt Fähiger am Werke seien. Nichtsdestoweniger läßt sich die Frage aufwerfen, ob das ἐπιστημόνως πράττειν⁷⁷, d. h. das sachkundige Handeln, auch zu einem εὖ πράττειν⁷⁸ und εὐδαιμονεῖν⁷⁹, d. h. zu einem richtigen Handeln und Wohlergehen, führe. Εὖ πράττειν hat die Bedeutung von „recht tun“ und „glücklich leben“. Εὖ πράττειν meint nicht nur „recht tun“ im Sinne des Spruchs: „Tue recht und scheue niemanden“, sondern mehr noch: „gut gehen“ im Sinne von „mach’s gut“, „laß es dir gut gehen“. Die Frage ist, ob Sachverstand, Fachwissen also oder, überspitzt formuliert, Fachidiotie, eine zureichende Bedingung für rechtschaffenes Handeln und Wohlleben, für Glückseligkeit, abgebe. Dies ist zu negieren; denn die Fähigkeit zu sachverständigem Handeln impliziert keineswegs, wie die sachgerechte Produktion von Kleidern, Schuhen, Häusern zeigt, die Fähigkeit zum Gut-Handeln und Wohlergehen. Erst die Einsicht in das Gute und Nützliche stellt eine zureichende Bedingung für ein entsprechendes Handeln dar. Zum reinen Sachverstand muß diese hinzukommen. Die Argumentation deckt damit eine Differenz zwischen

⁷⁶ Platon: *Charmides*, 171 dff.

⁷⁷ A. a. O., 173 d.

⁷⁸ A. a. O.

⁷⁹ A. a. O.

dem selbstbezüglichen Wissen im Modus des universalen Fachwissens und dem Wissen um das Gute auf.

Entsprechendes ergibt sich bei der Fassung des selbstreferentiellen Wissens im Modus des Daß-Wissens, wenngleich dies von Platon nicht eigens ausgeführt wird. Noch weniger als ein *Allround*-Wissen kann das bloße Wissen, daß Wissen vorliegt, mit der sachbezogenen Einsicht in das Gute identifiziert werden.

(1 b) Auf die Notwendigkeit einer Trennung von theoretischem und praktischem Prinzip werden wir auch beim Ausgang von der Einsicht in das Gute geführt.⁸⁰ Das Argument ergibt sich aus der Analogie des moralischen Wissens zu anderem Fachwissen, z. B. der Medizin oder der Kriegskunst. Wie Gesundheit und Krankheit erkannt werden durch medizinisches Wissen und nicht durch Reflexion auf dieses, desgleichen die Kriegsführung durch strategische Einsichten und nicht durch ein Bewußtsein von diesen, so werden auch „gut“ und „böse“ erkannt durch ein entsprechendes ethisches Wissen, nicht durch ein reflektierendes Wissen auf dieses Wissen. Ethisches Wissen ist nicht *eo ipso* Reflexionsbewußtsein.

Voraussetzung dieser Argumentation wie schon der vorigen ist die Nivellierung des moralischen Wissens zum üblichen Fachwissen, derzufolge es wie eine Einzelerkenntnis behandelt und neben die anderen gestellt wird. Daß unter dieser Prämisse die Beziehung zwischen moralischem Wissen und reflexivem Wissen in Gestalt des Daß-Wissens dieselbe Konsequenz einer Nicht-Identität hat wie die zwischen anderem fachspezifischen Wissen und bloßem Wissen um das Wissen und Nicht-Wissen, versteht sich.

Wie sich im Vorangehenden eine Differenz zwischen dem theoretischen Prinzip des sich wissenden Wissens und dem ethischen Prinzip der Einsicht in das Gute sowie der Handlung nach dem Guten aufzeigen ließ, so läßt sich im folgenden auch eine Identität, zumindest eine enge Zusammengehörigkeit, nachweisen.

(2 a) Daß eine Trennung von Sich-Wissen im Modus des Sachwissens und ethischem Wissen und Handeln unhaltbar ist, wird von Platon zwar nicht ausdrücklich gesagt, legt sich aber aufgrund eines Vergleichs mit der *Politeia* nahe und wird nicht zuletzt durch Kritias' Protest⁸¹ gegen die Abtrennung bestärkt. Nach der *Politeia* ist umfassende Einsicht in die Seele, ihre Teile und deren natürliche Beziehung zueinander, insbesondere deren naturgegebene Rang-

⁸⁰ A. a. O., 174 a ff.

⁸¹ A. a. O., 173 d.

ordnung mit der Dominanz des Vernünftigen und der Dependenz der anderen Vermögen, nichts anderes als Einsicht in das Gute. Da der Seelenstruktur sowohl das Staatsgefüge wie der Kosmos analog zu denken sind, schließt die Einsicht in das Gute auch das Wissen um die letzteren ein. Die Homologie, das dieser Einsicht gemäße Leben und Handeln, bezeichnet Platon in der *Politeia* als „das Seinige tun“. Diese Formel knüpft direkt an die gleichnamige Formel im *Charmides* an, so daß sich eine Gleichung ergibt zwischen der „Einsicht in die natürliche Hierarchie der Seele und des Kosmos“, der „Einsicht in das Gute inklusive des entsprechenden Handelns“ und dem „Tun des Seinigen“.

Auch bezüglich des Sich-Wissens im Modus des Daß-Wissens ist eine definitive Abtrennung vom Wissen um das Gute unhaltbar. Bei Unterstellung einer solchen gäbe es kein Prüfungskriterium, das wahrhafte Einsicht in das Gute von nur vermeintlicher unterscheidet, welche im Grunde Nicht-Einsicht ist⁸²; denn im Fall eines Wissens vom Guten bzw. Schlechten ohne reflexives Wissen, also ohne Wissen um den Wissensstatus in seiner Abgrenzung vom Nicht-Wissen, ließe sich nicht ausmachen, ob das Wissen, das man zu besitzen meint und vorgibt, auch in Wahrheit Wissen ist.⁸³ Zur wahrhaften Einsicht in das Gute bzw. Böse gehört *qua* Einsicht zwangsläufig die Beziehung zum reflexiven Wissen.

(2 b) Eine ähnliche Argumentation nur von entgegengesetzter Seite führt zu demselben Resultat. Da, wie Kritias anführt, das selbstbezügliche Wissen allem Fachwissen als Bedingung seiner Möglichkeit zugrunde liegt⁸⁴, liegt es notwendig auch einem als Fachwissen gedeuteten Wissen um das Gute zugrunde. Auch hier ergibt sich eine enge Verknüpfung von reflexivem Wissen und Wissen um das Gute sowie die Möglichkeit eines Schlusses von diesem auf jenes.

Mit dieser dialektischen Bestimmung des Verhältnisses von theoretischem und praktischem Prinzip, von sich selber wissendem Wissen und Besonnenheit – ihrer Identität trotz aller Differenz, ihrer Differenz trotz aller Identität – hat Platon das neuzeitliche Verhältnis von Theorie und Praxis im Selbstbewußtsein antizipiert, obwohl dasselbe in der Neuzeit anders begründet wird, nicht durch

⁸² Vgl. a. a. O., 170 ff.

⁸³ Die Argumentation beschränkt sich hier auf die Feststellung der Faktizität oder Nichtfaktizität des *Wissens qua talis*, ohne den Inhalt mit einzubeziehen.

⁸⁴ A. a. O., 174 f.

eine inhaltliche, sondern durch eine strukturelle Analogie von Selbstreflexion und Selbstbestimmung. War es in der Antike die inhaltliche Erkenntnis und Anerkenntnis der natürlichen Ordnung, die eine Identifikation erlaubte, so ist es in der Neuzeit die spezifische Fassung des Selbstbewußtseins als aktives, spontanes Vermögen, als Selbstsetzung, die eine Identifikation mit dem autonomen Prinzip der Freiheit und Selbstbestimmung ermöglicht.

Wenngleich Platon nirgends in seinem Dialog auf die Frage nach der Gestalt des selbstbezüglichen Wissens eine direkte, geschweige denn definitive Antwort gegeben hat, dürfte doch deutlich geworden sein, daß sich eine Vielzahl von Fragen und Problemen, die aus den neuzeitlichen Bewußtseins- und Selbstbewußtseinstheorien bekannt sind, auf seine Konzeption zurückführen lassen und in dieser ihren Ursprung haben.

8. Geschichtliche Perspektive

Die von Platon im Rahmen einer Strukturanalyse der reinen, für sich genommen Selbsterkenntnis aufgezeigten dialektischen Strukturen der Intentionalität und Reflexivität, also des Objektbezugs und des reinen Selbstbezugs, kehren in jeder Theorie wieder, die Selbsterkenntnis bzw. Selbstbewußtsein als Selbstverhältnis deutet, da Selbstbewußtsein prinzipiell die Struktur eines Bewußtseins von etwas hat, das in diesem signifikanten Fall es selbst ist. Anders verhält es sich mit den beiden anderen von Platon im Rahmen der Diskussion der Beziehung von Selbst- und Objekterkenntnis aufgezeigten Möglichkeiten, zum einen der Inklusion des Objektwissens im Selbstwissen, zum anderen der Exklusion des Objektwissens aus dem Selbstwissen und der Reduktion auf die bloße Daß-Erkenntnis, die Platon terminologisch als ἄ ὀδεν und ὄτι ὀδεν⁸⁵ unterscheidet. Sie sind zum Ausgang großer und wichtiger, bis in die Neuzeit reichender Traditionsströme geworden, wobei die Idee einer Implikation des Objektwissens im Selbstwissen, die Idee eines absoluten Wissens, das Grundtheorem der idealistisch-monistischen und pantheistischen Konzeptionen bildet und die Idee eines bloßen Begleit- oder Mitwissens im Objektwissen den Grundgedanken der Transzendentalphilosophie und Phänomenologie darstellt. Nicht zufällig haben daher die großen Philosophen des

⁸⁵ A. a. O., 167b.

Deutschen Idealismus: Fichte, Schelling und Hegel, insbesondere der letztere, den Ursprung ihrer Theorien vom absoluten Geist bzw. von der absoluten Reflexion in der griechischen Philosophie gesehen, genau zu reden zwar in Aristoteles, der aber als Schüler Platons nur das platonische Gedankengut aufgenommen und ausgebaut hat. Wie sehr sich Hegel bei der Selbstausslegung seiner Philosophie in der griechischen Philosophie wiedererkennt, lehrt das Aristoteles-Zitat, mit dem er die Darstellung seines Systems in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* beschließt; es ist eine Aussage über das Selbstbewußtsein vom Range des absoluten Wissens mit der spekulativen Identität von Subjektivem und Objektivem. Und was den anderen Traditionsstrang betrifft, so haben die Philosophen, die dieser Richtung folgten, teils ohne ausdrückliches Bewußtsein und mit einer Selbstverständlichkeit, wie sie sich aus der scholastischen Tradition ergab, an die Antike angeknüpft – so Descartes –, teils mit ausdrücklichem Bewußtsein – so in der Moderne Brentano in seinen Aristoteles-Interpretationen und in seinem Hauptwerk *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Descartes' Konzeption, für die das Selbstbewußtsein lediglich ein formales, nicht inhaltliches Evidenzkriterium ist, das jedoch wegen seiner absoluten Unbezweifelbarkeit zur Grundlage aller anderen Evidenzen dient, stellt eine Wiederaufnahme und einen Ausbau des von Platon introduzierten Gedankens der reinen Daß-Erkenntnis dar, die ebenfalls absolute Gewißheit, jedoch nur über die Faktizität einer Objekterkenntnis, nicht über deren Inhalt verschafft. Dasselbe gilt für Brentanos Theorie des Begleit- oder Neben- oder Mitwissens, das ebenfalls nur eine formale, nicht inhaltliche Komponente des Objektwissens ist. Über Brentanos Einfluß auf Husserl und die von diesem inspirierte Philosophie trifft dies auch für die entsprechenden Theorien der Phänomenologie und revidierten Phänomenologie zu.

Die beiden aufgezeigten Theorieströme, die der besseren Unterscheidung wegen „Theorie des absoluten Bewußtseins“ und „Theorie des bloßen Formalbewußtseins“ genannt werden sollen, fließen nicht unabhängig nebeneinander her, sondern stehen in vielfältigen Beziehungen zueinander, so daß man bei einer Beurteilung historischer Theorien allenfalls die einen mehr dieser, die anderen mehr jener Seite wird zuschlagen können.

Wenn, wie ein erster, noch ganz grober und umrißhafter Überblick über die Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie zeigt, die späteren Theorien dazu tendieren, sich eher auf Aristoteles als auf

Platon zu berufen, so ist dieser Umstand historisch bedingt. Er hängt mit der übermächtigen aristotelischen Tradition zusammen, die, wenn man vom Neuplatonismus der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung einmal absieht, die hellenistische Philosophie, die Stoa, vor allem aber die mittelalterliche Scholastik beherrschte, die eine Aristoteles-Rezeption war, während Platons Werke, abgesehen vom *Timaios* und *Parmenides*, ihre Renaissance erst im 15. Jahrhundert erlebten, und bis heute ist der *Charmides*-Dialog als ein Selbstbewußtseinsdialog unentdeckt. Schenkt man diesem Dialog aber die ihm gebührende Aufmerksamkeit und betrachtet ihn unter bewußtseinstheoretischem Aspekt, so wird man nicht umhin können, in ihm den eigentlichen Ursprung der diversen Traditionstränge zu sehen, in dem letztlich auch die aristotelische Theorie fundiert ist, was nicht verwundert, da Aristoteles aus der platonischen Akademie kam und mit Platons Gedanken durch einen langjährigen Umgang vertraut war.

2. Kapitel:

Aristoteles' Theorie der νόσις νοήσεως und die weitere Geschichte

1. Die Ambivalenz der Aristotelischen Selbstbewußtseinstheorie

Im Unterschied zu Platon ist uns von Aristoteles keine einheitliche und zusammenhängende Theorie des Selbstbewußtseins überliefert. Vielmehr finden sich Aussagen zum Selbstbewußtsein nur verstreut in seinem Werk, von denen die wichtigsten im XII. Buch, Kapitel 9, der *Metaphysik* und im III. Buch, Kapitel 4, von *De anima* stehen. Auf diese beiden Stellen berufen sich denn auch die Aristoteles-Interpreten und -Kommentatoren sowie die späteren Selbstbewußtseinstheoretiker. Aber nicht nur verstreut über das Aristotelische Gesamtwerk finden sich Aussagen zum Selbstbewußtsein, sondern diese Aussagen sind selbst nicht einmal eindeutig. So kommt es, daß so unterschiedliche Philosophen wie Hegel und Brentano sich gleichermaßen auf Aristoteles berufen, Brentano mit seiner Theorie des inneren Bewußtseins, derzufolge das Selbstbewußtsein lediglich den Status eines das Objektbewußtsein begleitenden Wissens hat, und Hegel mit seiner Theorie des absoluten Geistes, derzufolge das Selbstbewußtsein das Objektbewußtsein impliziert, mithin den Status eines totalen Wissens hat.

Die Spannweite und Divergenz der Interpretationen zeigt sich nicht nur in der Fortbildung der Aristotelischen Theorie, sondern auch in der Aristoteles-Kommentation selbst.¹ So tendieren Interpreten wie Grumach² und Oehler³ dazu, dem Aristotelischen

¹ Vgl. die Zusammenfassung bei H. J. Krämer: *Grundfragen der aristotelischen Theologie*, in: *Theologie und Philosophie*, Bd. 44 (1969), S. 363–382. Zur Sache vgl. K. Gloy: *Die Substanz ist als Subjekt zu bestimmen*. Eine Interpretation des XII. Buches von Aristoteles' *Metaphysik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 37 (1983), S. 515–543, bes. S. 535 ff.

² E. Grumach: *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin 1932 (*Problemata*, Heft 6, 1932), S. 56 f.

³ K. Oehler: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962, S. 186 ff.; ders.: *Der höchste Punkt der antiken Philosophie*, in:

Selbstbewußtsein nur den Rang eines formalen Prinzips ohne jegliche inhaltliche Bestimmung zu konzederen, während spekulativ orientierte Interpreten ein vorrangiges Interesse an der inhaltlichen Füllung und internen Differenzierung haben.⁴ Vor dem Hintergrund der explizierten Platonischen Konzepte heißt das, daß Aristoteles im ersten Fall das Platonische Minimalprogramm von Selbsterkenntnis, die reine Daß-Erkenntnis, fortgesetzt hätte und im zweiten Fall das Platonische Maximalprogramm von Selbsterkenntnis, das Universalwissen, also das Modell der Was-Erkenntnis. Es ist zu zeigen, wie es zu diesen unterschiedlichen Auslegungen kommen konnte und was die Gründe sind, den Aristotelischen Text sowohl in der einen wie in der anderen Weise zu interpretieren.

2. Selbstbewußtsein als Begleitwissen

Eine der relevantesten Aussagen über das Selbstbewußtsein findet sich an der schon genannten *Metaphysik*-Stelle im XII. Buch, Kapitel 9:

„Es scheint aber, als richteten sich Wissen, Wahrnehmung, Meinung und Denken immer auf ein anderes, auf sich selbst nur nebenbei.“⁵

Der Sinn dieser Stelle ist über jeden Zweifel erhaben. Bewußtsein, in welcher Form auch immer es auftritt, ob als sinnliche Wahrnehmung oder intellektueller Vollzug oder Mischform, nämlich Meinung, ist primär objektbezogen: es ist ein Sehen von etwas, ein Denken von etwas, ein Meinens von etwas usw., sekundär oder, wie Aristoteles sagt, nebenbei – im Griechischen steht *ἐν παρόρω*, was identisch ist mit *κατὰ συμβεβηκός* – ist es auf sich selbst bezogen und damit ein Bewußtsein des betreffenden Bewußtseinszustandes, ein Sehen des Sehens, ein Denken des Denkens, ein Meinens des Meinens usw. Wengleich die eigentliche Funktion des Bewußtseinszustandes in der Intentionalität auf etwas besteht, das zumeist ein äußerer Gegenstand oder Sachverhalt ist, so involviert er doch immer auch Reflexivität. Die Selbstbezüglichkeit der Be-

Einheit und Vielheit. Festschrift für C. F. von Weizsäcker, Göttingen 1973, S. 45–59, bes. S. 48 ff.

⁴ Vgl. die von H. J. Krämer: *Grundfragen der aristotelischen Theologie*, a. a. O., S. 364 Anm. 5 genannte Literatur.

⁵ Aristoteles: *Metaphysik*, XII, 9, 1074 b 35 f.

wußtseinszustände stellt ein Begleit- und Mitwissen dar, das mit jedem Objektbewußtsein einhergeht.

Da im sich selber Wissen eines bestimmten Bewußtseinszustandes von diesem, nicht aber darüber hinaus noch von seinem Inhalt gewußt wird, stellt die Aristotelische Interpretation des Selbstbewußtseins eine direkte Fortsetzung der Platonischen Daß-Konzeption dar, in der lediglich von der Faktizität des Objektwissens gewußt wird, nicht aber von der inhaltlichen Ausfüllung desselben. Wenn nach Aristoteles das Bewußtsein primär und im eigentlichen Sinne auf Objekte geht, sekundär und nebenbei auf sich selbst und eine Konstatierung des Vorliegens von Bewußtsein ist, so ist dies dasselbe, als wenn nach Platon das Selbstwissen ein Daß-Wissen ist, ein Wissen, daß Objektwissen *qua* Wissen vorliegt.

So groß die inhaltliche Konvergenz zwischen beiden Philosophen auch sein mag, in einem Punkt divergieren sie. Während Platon das Dependenzverhältnis zwischen Selbst- und Objekterkenntnis im *Charmides* offenläßt und in späteren Dialogen zu einem Primat der Selbsterkenntnis vor der Objekterkenntnis tendiert, entscheidet sich Aristoteles, wie die oben zitierte Stelle zeigt, für einen Primat des Objektbewußtseins und für eine Dependenz des Selbstbewußtseins. Dies hängt mit der empiristischen Ausrichtung seiner Philosophie zusammen, die anders als Platons Idealismus stets von der Erfahrung ausgeht, in diesem Fall vom Objektbezug des Bewußtseins. Das sich seiner selbst bewußte Bewußtsein wird hier nicht an den Anfang der Philosophie gestellt und als deren Prinzip betrachtet, sondern an das Ende und als deren formaler Abschluß angesehen. Dieses Dependenzverhältnis sei anhand der Aristotelischen Erkenntnistheorie näher erläutert.

Nach Aristoteles vollzieht sich Erkenntnis über drei Stufen, deren unterste die Wahrnehmungsstufe ist, die zu Wahrnehmungsbildern von Objekten führt, woran sich die zweite, die intellektuelle, schließt, die im Denken der Objekte besteht; auf diese gründet sich die dritte Stufe, die die Selbstbeziehung des Denkens thematisiert, in der das Denken nicht mehr auf ein anderes, ihm fremdes Objekt bezogen ist, sondern auf sich selbst, auf das eigene Denken, und dieses ihm Objekt wird.

Gemäß der angedeuteten Stufung ist die denkende Erfahrung des Seienden für Aristoteles an die sinnliche gebunden und ohne sie nicht möglich. Das im Denken Erfahrene ist dem Menschen nicht direkt in seiner reinen Form gegeben, sondern zunächst in und an dem durch die Wahrnehmung vermittelten Sinnfälligen;

denn außer den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gibt es für Aristoteles keine Gegenstände, die ein selbständiges An-sich-Sein hätten. Die intelligiblen Formen der Dinge, d. h. alles an den Dingen, was Gegenstand des Denkens sein kann, sowohl das abstrakt Allgemeine wie auch die einzelnen Eigenschaften, sind daher in den sinnlichen Formen involviert.

Allerdings stellt die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις) nur die Vorbedingung für die nächst höhere Erkenntnisstufe, die Vorstellung oder Einbildung (φαντασία), dar, deren Funktion es ist, ein Bild zu geben, das dem wahrgenommenen Gegenstand gleicht. An diesem von der Vorstellung vermittelten Bild setzt das Denken an, das unter Absehung von der Bildhaftigkeit des Vorgestellten das erfäßt, was nur dem Denken zugänglich ist: das νοητὸν εἶδος. Dieses wächst nicht selbsttätig aus der Sinneswahrnehmung und Vorstellung hervor, vielmehr bedarf es des Denkens, das aus dem sinnlich Besonderen das nichtsinnlich Allgemeine heraushebt. Wahrnehmungsbild und Vorstellungsbild (αἴσθημα und φάντασμα) haben dabei lediglich die Funktion einer Vermittlung. Die Form, in der das Denkbare (νόημα) im Denken (νόησις) zur Erscheinung kommt, drückt das Wesen des Gegenstands aus. Es macht das aus, was wir modern den Begriff oder die Begriffsbedeutung nennen.

In diesem Prozeß zeigt sich die sinnliche Erfahrung als ein sinnliches Bewegt- und Beeindrucktwerden, in welchem Bewegung und Eindruck von den initiierenden Dingen ausgehen. Die Dinge bekunden sich im Erkenntnisprozeß als das Initiative und Stimulierende; ihnen kommt Zwangscharakter zu, welchem sich der Mensch nicht zu entziehen vermag. Angesichts der Tatsache, daß die Affektion von den Dingen ausgeht, stellt das Wahrnehmungsvermögen für Aristoteles ein rezeptives Vermögen dar, das die sinnlichen Formen empfängt und aufnimmt, so wie das Wachs das Zeichen des Siegelringes aufnimmt. Da die Sinneswahrnehmung im Menschen nicht von vornherein und ständig aktuell ist, sondern zunächst und zumeist nur potentiell – sie ist lediglich die Fähigkeit oder das Vermögen zur Wahrnehmung –, muß sie durch den realen Anstoß aktualisiert werden. Sobald das Wahrnehmungsvermögen durch die Initiative der Dinge in den Zustand der Aktualität versetzt ist, ist es dem Empfangenen und Aufgenommenen nicht mehr unähnlich wie vorher, sondern, weil ihm anverwandelt, ähnlich und sogar identisch.

Doch der Eindruck, den die Dinge hinterlassen, geht in der Sinnlichkeit nicht auf. In, mit und unter dem sinnlichen Eindruck geben

die Dinge das zu erkennen, was an ihnen denkbar ist. Eingehüllt in die sinnlich wahrnehmbaren Formen begegnet das Denkbare. Obwohl die intelligiblen Formen der Dinge zunächst sinnlich manifestiert sind, geht ihre noetische Wirkung durch das Sinnliche hindurch und über dieses hinaus. Insofern ist die Rezeptivität für Aristoteles nicht nur sinnlich, sondern auch geistig. Ähnlich wie die Wahrnehmung ist auch die intelligible Einsicht nicht ständig im Vollzug, sondern lediglich die Fähigkeit zum Empfangen des Einsichtigen. Aristoteles vergleicht sie daher mit einer unbeschriebenen Tafel, die zur Aufnahme der Schrift qualifiziert ist. Bevor die Einsicht wirklich einsieht, ist sie nur der Möglichkeit nach das Einsichtige, der Wirklichkeit nach ist sie nichts. Indem nun das einsichtige Wesen der Gegenstände das Einsichtsvermögen affiziert und dadurch in Bewegung setzt, geht letzteres aus dem Zustand der Potentialität in den der Aktualität über und erfüllt damit sein Wesen. Damit ist klar, daß es zeitlich wie logisch später ist als das bewegend Einsichtige am Gegenstand. Da sich die Einsicht nicht selbst konstituieren kann, sondern des Anstoßes von außen seitens der existierenden Dinge bedarf, setzt sie deren Intentionalität voraus, so daß sie im Vollzug des Einsehens stets vom Einsichtigen in Anspruch genommen wird. Jedes den Menschen wirksam angehende νοητόν (Denkbare) schließt die νόησις des νοῦς, d. h. das Denken des Verstandes, erneut auf.

Diesen Primat des Seienden hat man gelegentlich den Objektivismus oder sogar Materialismus der Antike genannt. Ihm zufolge geht die Objekterkenntnis sowohl auf der niederen Stufe der Wahrnehmung wie auf der höheren des Denkens vom An-sich-Sein der Objekte und ihrer Wesenheit aus, nicht vom Produziertsein durch das Subjekt, wie dies für die neuzeitliche Epistemologie charakteristisch ist.

Der durch das intelligible Wesen der Gegenstände in den aktuellen Denkvollzug versetzte Verstand fällt in diesem Vollzug mit dem Gedachten zusammen. Wie sich im Wahrnehmungsbereich eine Identität des sinnlichen Wahrnehmens mit dem Wahrgenommenen einstellt, so stellt sich im intelligiblen Bereich eine Identität zwischen Einsicht und Eingesehenem her. Wegen der Identität des aktualisierten Denkens mit dem Gedachten kann Aristoteles sagen, daß der Verstand im Denken die Sache selber sei, und zwar in der Form, in der er sich ihr anverwandelt hat. Selbstverständlich ist der aktualisierte Verstand nicht die konkrete Sache, sondern deren Wesen: „Nicht der Stein liegt in der Seele, sondern seine Form

(εἶδος)⁶. Der Verstand – aristotelisch der νοῦς – ist daher der Ort der von aller materiellen Umkleidung abstrahierten Wesensformen, der Ort der Ideen (τόπος εἰδῶν)⁷.

Indem der Verstand als Fähigkeit zum Denken des Denkbaren an den Gegenständen das in ihm angelegte potentielle Denkbare aktualisiert, aktualisiert er sich selbst. Mit dem zuletzt berührten Punkt, der Identität des νοῦς im Vollzug der νόησις mit dem νοητόν, ist die höchste Stufe der Aristotelischen Erkenntnistheorie erreicht; denn dieser Punkt ist das sich selber denkende Denken, die νόησις νοήσεως⁸.

Wie der Stufengang der Erkenntnis gezeigt hat, erfolgt die Selbsterkenntnis nicht von sich aus, sondern über die gedachten Gegenstände, indem allererst durch sie das Denken auf seine eigene Tätigkeit und damit auf sein eigenes Sein gelenkt wird. Der primäre Gegenstand des Denkens ist also nicht es selbst, sondern das reale Sein, das als Gedachtes dem Denken sekundär das Bewußtsein seiner selbst vermittelt. In diesem Sinne stellt sich das Selbstbewußtsein als Begleitwissen um das eigene objektbezogene Denken ein.

Ging es in der bisherigen Rekonstruktion der Aristotelischen Erkenntnistheorie lediglich um die Klärung des Dependenzverhältnisses zwischen Selbstbewußtsein und Objektbewußtsein, also um die Frage, ob das Selbstbewußtsein die Bedingung von Objektbewußtsein oder umgekehrt das Objektbewußtsein die Bedingung von Selbstbewußtsein sei, so ist noch eine Bemerkung nachzuholen, die den Umfang des Selbstbewußtseins betrifft. Nach der *Metaphysik*-Stelle im XII. Buch, Kapitel 9, scheint es, als ob alle Bewußtseinsmodi, handle es sich um sinnliche Wahrnehmung, Meinung oder um intellektuelles Denken und Wissen, die Fähigkeit zur Selbstbeziehung hätten, so daß nicht nur das Denken die Form eines sich selber denkenden Denkens annehmen kann, sondern auch die Meinung die eines sich selber meinenden Meinens und ebenso die sinnliche Wahrnehmung die einer Wahrnehmung ihrer selbst. Eine solche Theorie ist von Platon her bekannt, der, zumindest hypothetisch, ein Hören des Hörens, ein Sehen des Sehens, ein Fühlen des Fühlens, ein Wollen des Wollens, ein Denken des Denkens usw. unterstellte und damit die Selbstbezüglichkeit sämtlicher Bewußtseinsarten annahm.

⁶ Aristoteles: *De anima*, III,8, 431 b 29f.

⁷ A. a. O., III, 4, 429 a 27f.; vgl. III,8, 432 a 2 (εἶδος εἰδῶν).

⁸ Aristoteles: *Metaphysik*, XII,9, 1074 b 34f.

Doch es gibt auch andere Stellen bei Aristoteles, deren bekannteste *De anima*, III, 2 ist, in denen Aristoteles zwischen Bewußtseinsarten und ihrer Fähigkeit oder Unfähigkeit zur Selbstbeziehung differenziert. Hier unterscheidet er die Sinneswahrnehmungen von den intellektuellen Bewußtseinsvorgängen und konzediert nur den letzteren die Fähigkeit zur Selbstreferenz, während er die ersteren durch den Ansatz eines sogenannten Gemeinsinnes, einer κοινή δύναμις oder κοινή αἴσθησις, zu Bewußtsein bringt. Während das Denken sich selber bewußt zu werden vermag im sich selber denkenden Denken, müssen die Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen durch ein anderes, höherstufiges Vermögen zu Bewußtsein gebracht werden. Diese Theorie ist deshalb erwähnenswert, weil der Aristoteliker Thomas von Aquin dieselbe aufgegriffen, ausgebaut und mit einer Begründung versehen hat, die man bei Aristoteles nicht findet, nämlich daß die Sinnesorgane aufgrund ihrer Materialität unfähig zum Selbstbezug seien, so daß dieser durch einen inneren Sinn erbracht werden müsse. Nur das Denken sei aufgrund seines privilegierten Status als materielloses zur Selbstbeziehung qualifiziert. Im übrigen ist diese Interpretation die uns heute vertraute, kommt es doch niemandem mehr in den Sinn, von einem sich selber sehenden Sehen oder einem sich selber hörenden Hören zu sprechen, allenfalls von einem Bewußtsein des Hörens und einem Bewußtsein des Sehens, während man auf der intellektuellen Ebene ohne weiteres vom Denken des Denkens, vom Wissen des Wissens, vom Bewußtsein des Bewußtseins spricht.

3. Selbstbewußtsein als absolutes Wissen

So wie die Aristotelische Theorie des Selbstbewußtseins bisher exponiert wurde als Theorie eines bloßen Begleitwissens, das sich mit jedem Objektwissen einstellt, bildet sie eine direkte Fortsetzung des von Platon konzipierten Minimalprogramms des Selbstbewußtseins. In dieser Form dient sie Bewußtseinstheoretikern wie Brentano zum Vorbild, welche die Theorie des inneren Bewußtseins als eine Theorie des sekundären Bewußtseins gegenüber dem primären, objektbezogenen Bewußtsein auffassen.

Was aber berechtigt Philosophen wie Hegel, in Aristoteles ebenfalls einen Vorläufer der eigenen Philosophie zu erblicken und in dessen Theorie des Selbstbewußtseins eine Präfiguration der Theorie des absoluten Selbstbewußtseins zu sehen? Hier wird das Selbst-

bewußtsein offensichtlich nicht als inhaltsleeres verstanden, sondern gerade als inhaltlich gefülltes und in sich spezifiziertes, als Totalwissen, aus dem sich die Gesamtheit des weltbezogenen Wissens explizieren läßt. Ansätze zu dieser spekulativen Interpretation sind zweifellos bei Aristoteles vorhanden und auf dem Wege der Nachzeichnung seiner Erkenntnistheorie bereits sichtbar geworden. Der Verstand zeigte sich als das Vermögen des Denkbaren am Seienden; er war der Möglichkeit nach das Denkbare, wenn auch noch nicht der Wirklichkeit nach. Indem er das Denkbare in sich, die potentiellen, präfigurierten Formen, aktualisiert, aktualisiert er damit sich selbst, so daß er in der Aktualität Denkendes und Denkbares gleicherweise ist. Auf diesen Zusammenhang ist Aristoteles an der zweiten vielberufenen Stelle seiner Explikationen zum Selbstbewußtsein näher eingegangen, in *De anima*, III, 4⁹.

Hier geht er in der für ihn typischen dialektischen Diskussionsmanier der Frage nach, ob der Verstand – νοῦς – durch sich selbst oder durch ein anderes zum Gegenstand seiner selbst werde. Beide hypothetisch erwogenen Alternativen werden *ad absurdum* geführt, aber so, daß aus ihrem Scheitern die Möglichkeit einer Lösung hervorleuchtet, die die νόησις νοήσεως, die Selbsteinsicht des Denkens, als eine verständlich macht, in der das Denken auf seiner höchsten Stufe zugleich das Gedachte ist.

Die erste Alternative, welche unterstellt, daß der νοῦς *per se* und nicht *per aliud*, also von sich aus und nicht durch ein von ihm Verschiedenes, bei sich selbst und sein eigener Gegenstand ist, würde nach Aristoteles zu der absurden Konsequenz führen, daß alles Denkbare, alle νοητά, νοῦς besäßen; denn wenn der Verstand im Vollzug des Denkens immer sich selbst zum Gegenstand hat, muß auch umgekehrt gelten, daß die anderen Gegenstände nur dadurch Denkbares sind, daß sie selbst Verstand besitzen. Dies gilt kraft der klassenmäßigen Einheit alles Denkbaren, derzufolge nicht nur das Denkbare als der selbsteigene Gegenstand des Verstandes, sondern alles denkbare Seiende ein Denkbares ist. Die Konsequenz, daß alles, was Gegenstand des Verstandes ist, auch selbst Verstand besitzt, erscheint absurd, da man zwar einigem Denkbaren Verstand zusprechen wird wie den menschlichen Subjekten und vielleicht noch einigen anderen Erkenntniswesen, niemals aber allem denkbaren Seienden, z. B. nicht der Materie. Die von Aristoteles aufgezeigte Konzeption liefe auf einen totalen Animismus hinaus.

⁹ Aristoteles: *De anima*, III,4, 429b 22–430a 9.

Folglich bleibt nur die entgegengesetzte Prämisse übrig, daß nämlich der Verstand nicht durch sich selbst zu seinem eigenen Gegenstand wird, sondern durch ein anderes, so jedoch, daß dieses andere mit ihm verbunden oder vermischt ist. Dies nun wiederum erscheint Aristoteles nicht minder absurd, da er mit Anaxagoras die Meinung über die Unvermischtheit und Reinheit des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ teilt. Das sich selber denkende Denken ist bei sich und nicht bei anderem.

Eine Lösung dieses Dilemmas, derzufolge das Denken weder durch sich selbst noch durch ein anderes bei sich ist, bahnt sich für Aristoteles aufgrund der Distinktion von Möglichkeit und Wirklichkeit des Denkens an. Der Verstand ist schon der Möglichkeit nach ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$) das Denkbare, allerdings noch nicht der Wirklichkeit nach ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\acute{\epsilon}\iota\alpha$), zumindest solange nicht, bis er im Akt des Denkens tätig wird. Diese Tätigkeit wird sollicitiert durch die Intentionalität des Denkbaren, die nicht im Sinne einer materialen Einwirkung zu nehmen ist, sondern im Sinne einer Gemeinsamkeit, aufgrund derer der Verstand potentiell das Denkbare ist, mit dem er aktuell zusammenfällt, wenigstens, sofern und solange er denkt, weil bei immateriellen Gegenständen das, was gedacht wird, und das, was denkt, identisch sind. Sofern das Wissen der Besitz der intelligiblen Formen im $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist, d. h. der Besitz des Allgemeinen, gilt auch die Aussage, daß Wissen und Gewußtes dasselbe sind.

Die Aktualisierung der Einheit und Identität von Denkendem und Gedachtem im sich selber denkenden Denken ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$) stellt die höchste Form des Selbstbewußtseins dar, der das Prädikat der Absolutheit und Göttlichkeit zukommt. Während sich nach Aristoteles der göttliche $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ permanent in diesem Zustand befindet, besitzt der menschliche lediglich die Fähigkeit zur Einsicht, die der Aktualisierung durch einen äußeren Stimulus bedarf. Die menschliche Einsicht ist in ihrem aktuellen Sein von etwas außerhalb ihrer, dem Einsichtigen, abhängig, das sie allererst zum Einsehen veranlaßt. Der Mensch, und zwar nur der philosophierende, erreicht den Zustand der Selbsteinsicht in bestimmten ausgezeichneten Augenblicken, hat dann aber Anteil am göttlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

In dieser Konzeption des sich selber denkenden Denkens, die nicht nur eine formale, sondern eine inhaltlich gefüllte Selbstbeziehung unterstellt kraft der latenten Formen des Denkbaren im Verstand, konnte Hegel einen Anknüpfungspunkt seiner Theorie des absoluten Geistes finden, welche eine Selbstbeziehung auf der Basis und mit Inklusion der Fremdbeziehung, d. h. der Beziehung auf Objekte annimmt. Man hat immer wieder behauptet, so noch Hans-

Georg Gadamer in seinem vergleichenden Aufsatz zwischen Hegel und Aristoteles¹⁰, daß trotz aller zu konzедierenden inhaltlichen Konvergenz die Anknüpfung Hegels an Aristoteles ein Mißverständnis darstelle. Zwar sei zuzugeben, daß auch für Aristoteles die spekulative Einheit des Subjektiven und des Objektiven den höchsten Punkt der Metaphysik bilde, jedoch sei ebenso unbestreitbar, daß ihr nicht dieselbe systematische Funktion und dasselbe systematische Gewicht zukomme wie der Hegelschen. Hegel und Aristoteles träfen sich nur in der Struktur der Selbstbeziehung, nicht in der systematischen Gewichtung.

Genauer besehen sind es nach Gadamer zwei Punkte, die das Hegelsche Mißverständnis begründen.

(1) Hegel stellt die Aristotelische Gedankenordnung gleichsam auf den Kopf, indem er das, was für Aristoteles Ende und Abschluß seiner Philosophie ist, zum Anfang und Grund seines Systems nimmt. Für Aristoteles bildet das sich selber denkende Denken lediglich den formalen Abschluß seiner Epistemologie und Ontologie, wie dies ja auch aus der Nachzeichnung des Aristotelischen Erkenntnisweges sichtbar wurde, der seinen Ausgang von der sinnlichen Wahrnehmung nahm, über diverse Stufen zum Denken führte und auf dem höchsten Punkt im sich selber denkenden Denken gipfelte. Hegel dagegen beginnt mit dem sich selber wissenden Wissen, das den Status gleicherweise eines Grundes wie eines Anfangs der Philosophie hat, d. h. eines, das sowohl das Erste für das Denken wie auch das Erste im Gange des Denkens ist.

Diese Interpretation übersieht, daß der Hegelschen *Wissenschaft der Logik*, die den absoluten Geist thematisiert, methodisch die *Phänomenologie des Geistes* vorgeschaltet ist, die die Aufgabe einer Propädeutik hat, nämlich einer Hinführung des Geistes von seinen empirischen Manifestationen zu seinem reinen, absoluten Wesen, wobei der Aufstieg von der sinnlichen Wahrnehmung über das erfahrungsbezogene Denken, das empirische Selbstbewußtsein sowie die übrigen der Subjekt-Objekt-Spaltung verhafteten Formen des Geistes bis zum reinen, sich selber wissenden Wissen erfolgt, dessen Explikation dann der *Wissenschaft der Logik* zukommt. Weder in der Methode der Gewinnung noch in der systematischen Stellung des Prinzips unterscheiden sich Aristoteles und Hegel, sondern al-

¹⁰ H.-G. Gadamer: *Hegel und die antike Dialektik*, in: *Hegel-Studien*, Bd. 1 (1961), S. 173–199 (wieder abgedruckt in: ders.: *Hegels Dialektik*, sechs hermeneutische Studien, Tübingen 1971, 2. vermehrte Aufl. 1980, S. 7–30).

lein darin, daß Hegel, hierin über Aristoteles hinausgehend, die kategoriale Explikation des sich selber wissenden Wissens *in extenso* demonstriert.

(2) Der andere Punkt einer radikalen Differenz zwischen Aristoteles und Hegel wie zwischen Antike und Neuzeit überhaupt besteht nach Gadamer darin, daß die Antike prinzipiell vom Sein ausgeht und das Selbstbewußtsein lediglich als die höchste Form und Manifestation des zu sich selber kommenden, sich seiner selbst bewußt werdenden Seins zuläßt, während die Neuzeit umgekehrt vom Selbstbewußtsein ausgeht und aus diesem das Sein gewinnt. Hiermit soll zusammenhängen, daß für Hegel das Denken, und zwar das in freier Selbsttätigkeit sich denkende Denken, das Höchste darstellt, während umgekehrt für Aristoteles aller Ausgang vom Gedachten und Denkbaren geschieht. So wird in der göttlichen νόησις νοήσεως vom Gedachten her gedacht und dieses als das Höchste bestimmt, welches, da das Höchste der νοῦς ist, nur das Denken sein kann. Es wird also das Denkbare, die Form des Gedachten, als Denken bestimmt, so daß kraft dieser Bestimmung eine Selbstidentifikation des Denkens mit sich stattfinden kann. Im Gegensatz dazu geht die Neuzeit vom Denken aus und sieht darin die denkbaren Formen impliziert.

Gegen diese Annahme lassen sich zwei Gründe anführen:

(1) Schon die sprachlichen Formen für Selbstbewußtsein bei Platon und Aristoteles widersprechen der obigen Interpretation; denn Selbstbewußtsein heißt bei Platon ἐπιστήμη ἑαυτῆς (Erkennen des Erkennens oder Wissen des Wissens) und bei Aristoteles νόησις νοήσεως (Denken des Denkens). Wäre das Gedachte das Wesentliche, so müßte sich dies auch sprachlich niederschlagen, etwa in Form eines Gedankens vom Denken oder eines gedachten Denkens u. ä.

(2) Nimmt man die spekulative Einheit von Subjekt und Objekt, von Denken und Gedachtem ernst, dann ist in ihr die Aufhebung jeder Priorität behauptet, gleich welchen Ausgang man zu ihrer Gewinnung benutzt. Die vollendete spekulative Einheit ist Subjekt und Objekt zuleich; sie ist weder ein Denken des Gedachten noch ein Gedanke vom Denken, sondern die absolute Äquivalenz von Denken und Gedachtem.

4. Weiterführung der Problematik im Peripatos

Faßt man die Resultate der Aristoteles-Interpretation zusammen, so muß man eingestehen, daß Aristoteles' Aussagen zum Selbstbewußtsein äquivok sind, indem sie zum einen eine Auffassung nahelegen, die das Selbstbewußtsein als formale, inhaltsleere Selbstbeziehung nimmt, welche in und mit jedem Objektbewußtsein als Begleitwissen gegeben ist, und zum anderen eine Auffassung, die das Selbstbewußtsein nicht nur als formales, sondern auch als inhaltlich gefülltes Prinzip vom Status des absoluten Wissens unterstellt. So konnten sich in der Folgezeit beide Traditionsstränge auf Aristoteles berufen, sowohl der, der das Minimalkriterium, wie der, der das Maximalkriterium zugrunde legt.

Die Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit oder Unbestimmtheit der Aristotelischen $\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ und ihrer Aporetik spielte bereits in der Aristotelischen Schule, im Peripatos, eine Rolle, indem hier im Ausgang von den Schriften des Meisters, jedoch in kritischer Reflexion auf sie, diskutiert wurde, welches der Gegenstand des sich selber denkenden Denkens in seinem höchsten, absoluten, göttlichen Status sei. Ein Dokument dieser Streitfrage findet sich in der *Magna moralia*.

Es heißt dort:

„Die übliche Analogie nun, die man mit den bekannten Argumenten von (dem Leben) der Gottheit herleitet, ist weder dort richtig noch hier brauchbar. Denn wenn Gott sich selbst genügt und sonst niemand braucht, so folgt daraus nicht, daß auch wir niemanden brauchen.

Es gibt nämlich auch ein Argument über die Gottheit, das folgendermaßen verläuft: nachdem – so lautet es – Gott alle Güter hat und sich selbst genügt, womit wird er sich beschäftigen? Er wird doch nicht schlafen? Antwort: er wird (in geistiger Schau) einen Gegenstand betrachten; denn dies ist die schönste und angemessenste Beschäftigung. Welchen Gegenstand nun wird er betrachten? Betrachtet er nämlich etwas, was nicht er selbst ist, so würde er etwas betrachten, was wertvoller ist als er selbst. Dies aber ist absurd, das etwas wertvoller sein soll als Gott. Also wird er sich selbst betrachten. Allein, das ist absurd; denn auch der Mensch, der sich selbst beschaut – wir schelten ihn als stupide. Also, schließt das Argument, auch für Gott wäre es absurd, wenn er sich selbst betrachtete.“¹¹

¹¹ *Magna moralia*, II, 15, 1212b 33–1213a 7 (Übersetzung von F. Dirlmeier), in: *Aristoteles' Werke* in deutscher Übersetzung, hrsg. von E. Grumach, Bd. 8, Darmstadt 1958, S. 88.

Die hier vorgetragene Kritik meint die Schwachstelle der Aristotelischen Konzeption aufzuzeigen, nämlich das Fehlen jeglicher inhaltlichen Bestimmung der νόησις νοήσεως, und damit auch die systematische Fragwürdigkeit dieser Konzeption. Gelten gelassen wird nur die formale Interpretation des Selbstbewußtseins, nicht die inhaltliche.

Hierzu paßt im übrigen auch, daß in der Stoa der Selbstbewußtseinsbegriff – *conscientia* – aufkommt, den es so in der klassisch griechischen Philosophie nicht gegeben hat. Platon spricht von der Erkenntnis der Erkenntnis (ἐπιστήμη ἐπιστήμης) oder vom Hören des Hörens, vom Sehen des Sehens usw., Aristoteles vom Denken des Denkens (νόησις νοήσεως), von der Wahrnehmung der Wahrnehmung (αἰσθησις αἰσθήσεως) usw. Alle diese Begriffe werden nun zusammengefaßt in dem Begriff *conscientia*, der schon seiner Wortbedeutung nach Mit-Wissen meint, eben jenes formale Wissen, das mit dem Objektwissen einhergeht, selbst aber nicht weiter inhaltlich bestimmt ist.

5. Der Weg von der Antike zur Neuzeit

Verfolgt man die Geschichte der Theorie des Selbstbewußtseins in groben Zügen bis zur Neuzeit, so besteht – von Ausnahmen abgesehen – zunächst die Tendenz, das Selbstbewußtsein auf die formale Auslegung zu reduzieren. Von hier erklärt sich, daß das Selbstbewußtsein bei Thomas von Aquin in der Beschränkung auf die psychologische Problemstellung als ein Seelenvermögen neben anderen Seelenvermögen auftritt, die daraufhin befragt werden, ob sie der Reflexion fähig seien oder nicht.¹² Thomas unterscheidet zwei Arten von Seelenvermögen: die niederen, bestehend in sinnlichen Wahrnehmungen, und die höheren, bestehend in intellektuellen Tätigkeiten. Was die äußeren Sinne und die auf ihnen basierenden äußeren Wahrnehmungen betrifft, so gibt es zwar auch von ihnen ein Bewußtsein, allerdings nicht eines, das durch sie selbst zustande kommt, da die Materialität und Körperlichkeit der Sinnesorgane eine Selbstreflexion verhindert. Das Bewußtsein von ihnen ist in einem höherstufigen Prinzip, dem inneren Sinn, zu suchen. Die Fra-

¹² Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, Pars I, Quaestio 78, 4 ad 2, ebenfalls Quaestio 87, 3, obj. 3 und ad 3.

ge, ob dieser sich auf sich selbst zu beziehen vermag oder selbst wieder eines höherstufigen Prinzips bedarf, welches seinerseits zur eigenen Bewußtheit ein noch höheres verlangt und so *in infinitum*, so daß sich eine geradezu unendliche Menge von Sinnen ergäbe, beantwortet Thomas für den Bereich der Sinnlichkeit damit, daß wir alsbald auf ein unbewußtes Seelenvermögen stoßen. Selbstbezüglichkeit in *sensu stricto* wird von ihm nur dem Denken konzediert. Nur dieses vermag sich selbst zu denken, und dies nicht nur in einem einfachen Akt, sondern in einem unendlich potenzierbaren. In dieser Theorie erkennt man die Aristotelische Lehre von der Zweiteilung der Seelenvermögen wieder, von denen die sinnlichen Wahrnehmungen nur durch eine κοινή αἴσθησις oder κοινή δύναμις bewußt werden können, während der Intellekt sich selbst bewußt zu werden vermag. Die thomistische Theorie bestätigt, daß Selbstbewußtsein, ob es wie beim Denken durch sich selbst erfolgt oder wie bei den sinnlichen Wahrnehmungen durch einen inneren Sinn, nicht als ein inhaltlich, sondern nur als ein formal bestimmtes Prinzip angesetzt wird.

In dieser Tradition steht auch Descartes, den man nach gängigem Urteil nicht allein als Theoretiker des Selbstbewußtseins einstuft, sondern auch als Begründer der Neuzeit, da er dem Selbstbewußtsein methodisch die Rolle eines Anfangs und Fundaments der Philosophie zuwies. So revolutionär die Statuierung des Selbstbewußtseins als systemfundierendes Prinzip auch erscheinen mag, in Wahrheit ist sie so neuartig nicht; denn denkt man an Platons theoretische Erwägungen, ob das Selbstbewußtsein Bedingung der Möglichkeit von Objektbewußtsein oder umgekehrt das Objektbewußtsein Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewußtsein sei, und an die im *Charmides* und auch in anderen Dialogen präferierte These, daß Selbstbewußtsein dem Objektbewußtsein vorausgehe, ihm vorstehe, über es herrsche oder wie immer die platonischen Ausdrücke lauten mögen, so ist in dieser Konzeption zumindest eine Präfiguration des cartesischen Gedankens zu sehen.

Was die Verfassung des Selbstbewußtseins betrifft und nicht nur seinen Status, so schließt Descartes' Konzeption an die formale Interpretation der Tradition an, was verständlich ist, da Descartes der scholastischen Philosophie entstammt, die durch die klassisch griechische Philosophie, insbesondere durch Aristoteles, beeinflusst war. Damit wird auch das Vorurteil hinfällig, daß Descartes' Konzeption des Selbstbewußtseins wie aus dem Nichts auftauche und plötzlich als geniale, in keinerlei Traditionen verankerte Schöpfung

dastehe, die berechtige, von einem Neuanfang der Philosophie zu sprechen. Vielmehr verhält es sich hier wie mit allen Innovationen, daß sich in ihnen Neues mit Altem verbindet. Was die Verfassung des cartesischen Selbstbewußtseins betrifft, so stellt sie eine Fortsetzung jener Theorietradition dar, die als rein formales Daß-Bewußtsein gekennzeichnet wurde. Dies geht aus folgender Überlegung hervor. Descartes' Selbstbewußtsein ist ein Evidenzprinzip, das absolute Gewißheit und Sicherheit garantiert und daher auch allen anderen Evidenzen zugrunde liegt. Mit adäquater Evidenz werden aber nicht die Inhalte und Objekte des Wissens erfaßt – diese werden ja gerade einem absoluten methodischen Zweifel unterworfen –, sondern mit adäquater Evidenz wird allein die Faktizität des Bewußtseins erfaßt. Unbezweifelbar gewiß ist nur, daß Bewußtsein vorliegt, nicht aber, wovon es ein Bewußtsein ist. Objekterkenntnis muß vielmehr erst in einem zweiten Schritt mit der formalen Struktur des Selbstbewußtseins in Verbindung gebracht werden, und dies geschieht bei Descartes nicht so, daß das Selbstbewußtsein als Deduktionsgrund objektiven Wissens angesetzt wird, so als könne aus ihm durch explizierende Analyse das Wissen von der Welt deduziert werden, sondern so, daß das Objektbewußtsein lediglich in ein Dependenzverhältnis zum Selbstbewußtsein gebracht wird, wobei die Vermittlung eines transzendenten Grundes, Gottes, bedarf, der den Realitätsbezug der immanenten Wahrheiten garantiert. Wir haben es hier mit einem formalen, leeren, nicht inhaltlichen Prinzip zu tun, das von Descartes aufgrund seiner absoluten Unbezweifelbarkeit und Gewißheit in die Funktion eines methodischen Grundes der Philosophie und Welterkenntnis gebracht wird.

Die weitere Geschichte der Theorie des Selbstbewußtseins bis hin zum Deutschen Idealismus, der in den Absolutheitsphilosophien von Fichte, Schelling und Hegel gipfelt und an den anderen Traditionsstrang anknüpft, der das Selbstbewußtsein inhaltlich im Sinne eines Universal- oder Absolutheitswissens auslegt, ist so verlaufen, daß die Theorie des formalen Selbstbewußtseins von Descartes an sukzessiv erweitert und angereichert wurde, bis am Ende ein inhaltliches Prinzip dastand. Wenn Descartes im Selbstbewußtsein lediglich ein Evidenzprinzip erblickte und ihm die methodische Funktion der Begründung von Evidenz überhaupt in Erkenntnis zuwies, so betrachtet Leibniz es als ein ontologisches Prinzip, als ein Interpretament bestimmter metaphysischer Grundbegriffe wie Substanz und Kraft. Selbstbewußtsein dient ihm geradezu als *defi-*

niens von Substanz; es ist ein Modell für das, was Substantialität ausmacht. Aus dieser ontologischen Weitung wird ersichtlich, daß Selbstbewußtsein mehr ist als nur ein methodischer Anfang, daß es in die Rolle eines inhaltlichen Deduktionsgrundes gerät.

Bei Locke tritt der im Selbstbewußtsein implizierte Gedanke der Selbstidentifikation in den Vordergrund. Das Selbstbewußtsein, das in ein Denkendes und in ein Gedachtes zerfällt, die trotz aller Spaltung und Differenzierung eine Einheit und Identität bilden, wirft die Frage nach der Möglichkeit ihrer Identifizierung auf. Deren Thematisierung ist das Verdienst Lockes.

Rousseaus' Beitrag zur Theorie des Selbstbewußtseins ist die Verbindung desselben mit der Logik und den Urteilen. Das „ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, wird als Verbindungsprinzip von Subjekt und Prädikat im Urteil in Anspruch genommen.

Alle diese Beschreibungen und Funktionsweisen des Selbstbewußtseins:

1. als Evidenzprinzip,
2. als logisches Prinzip in Urteilen,
3. als ontologischer Deduktionsgrund,
4. als Identifikationsprinzip

treten in der Kantischen Theorie des Selbstbewußtseins zusammen und erhalten dort im Rahmen eines einheitlichen Theorieentwurfs ihre je spezifische Bedeutung. Allerdings kann Kant nur als Wegbereiter und Vorläufer des Deutschen Idealismus eingestuft werden. Zwar involviert seine Theorie alle Momente, die sie zu einer Theorie des absoluten Selbstbewußtseins qualifizieren würden, wie dies im Idealismus dann geschehen ist, aber die Implikationen seiner Theorie sind nicht konsequent durchdacht und zu Ende geführt, so daß der Entwicklungsgang von einer formalen zu einer inhaltlichen Theorie bei ihm auf halbem Wege steckengeblieben ist.

3. Kapitel: Kants Theorie des Selbstbewußtseins als Beispiel für Selbstbeziehung

1. Die Mittlerfunktion der Kantischen Selbstbewußtseinstheorie

Die Kantische Theorie des Selbstbewußtseins ist eine der wichtigsten und wirkungsmächtigsten der Neuzeit, die irreversiblen Einfluß auf die nachfolgende Geschichte ausgeübt hat, nicht allein auf den Deutschen Idealismus, allen voran auf Fichtes Theorie, sondern auch auf den Neukantianismus und die Phänomenologie, und deren Argumentationspotential selbst noch in der ihrer Herkunft und ihrer Zielsetzung nach gänzlich andersartigen sprachanalytischen Philosophie spürbar ist. Selbst dort, wo die Kantische Philosophie nicht mehr positiv rezipiert, sondern kritisiert und abgelehnt wird, bildet sie noch den unausgesprochenen Hintergrund der Auseinandersetzung. An ihr ist bis heute keine Philosophie vorbeigekommen.

Überblickt man Kants Theorie des Selbstbewußtseins im ganzen zum Zweck einer Beurteilung, so ist sie als eine Mischform einzuordnen. Einerseits schließt sie an überkommene Vorstellungen an und wirkt damit in der Theoriegeschichte kontinuierend. Dies gilt insbesondere für die Auslegung des Selbstbewußtseins nach dem Reflexionsmodell, demzufolge das Zustandekommen des Selbstbewußtseins als Zurückkommen eines auf sich selbst zu interpretieren ist. Andererseits gehen auf Kant prinzipielle Innovationen zurück, die richtungweisend für die Zukunft geworden sind. Dies gilt etwa für die Auslegung des Selbstbewußtseins nach dem dynamischen Modell als aktives, spontanes Selbstverhältnis, das zugleich die Möglichkeit bietet, die Theorie in Verbindung mit der Theorie der Freiheit zu bringen, die ja nichts anderes als eine Theorie der aktiven Selbstbestimmung ist. Dieser Gedanke ist besonders von den idealistischen Philosophen begeistert aufgenommen und weitergebildet worden, so von Fichte, der unter dem Einfluß der Französischen Revolution das Selbstbewußtsein zum Freiheitsbewußtsein hypostasierte. Und zum dritten hat Kant eine Reihe von Neuerun-

gen eingeführt, ohne jedoch dieselben bis in ihre letzten Konsequenzen zu bedenken, so daß er in dieser Hinsicht zwar als Innovator von Theoriemöglichkeiten, nicht aber auch als deren Explikator gelten kann. Er ist hier auf halbem Wege steckengeblieben und hat den weiteren Ausbau seinen Nachfolgern überlassen. Dies gilt z. B. für das Verhältnis des Selbstbewußtseins zum Objektbewußtsein. Selbstbewußtsein wird von Kant nicht nur als Dependenzgrund der Objekte in Anspruch genommen, sondern auch als Deduktionsgrund, jedoch nur in formaler, nicht in materialer Hinsicht. Die Objekte sind nur ihrer Form nach Produkte des Subjekts, nicht ihrer Materie nach. Damit bleibt Kant einem formalen Idealismus verhaftet, ohne sich zu einem materialen durchzuringen. Die Fortbildung zum absoluten Idealismus, demzufolge die Welt formales wie materiales Produkt des Ich ist, ist erst ein Resultat des Nachdenkens der idealistischen Philosophen, das bei Kant zwar angelegt, jedoch nicht vollständig entwickelt ist.

Wenn hier von einer Kantischen Theorie des Selbstbewußtseins die Rede ist, so ist das nicht in dem Sinne gemeint, als ob sich in irgendeinem von Kants Werken oder auch nur in einem der Kapitel eine voll explizierte Theorie fände. Vielmehr begegnen mehr oder weniger systematisch ausgearbeitete Thesen verstreut über seine Schriften. Die aufschlußreichsten Passagen finden sich in der *Kritik der reinen Vernunft*, sowohl in der ersten Auflage von 1781 wie in der zweiten von 1787, und zwar in dem Kapitel „Paralogismen der reinen Vernunft“. Dieses enthält eine kritische Auseinandersetzung mit der rationalistischen Psychologie des 18. Jahrhunderts und mit deren Seelenbegriff, der ja nur ein antiquierter Name für Bewußtsein ist, so daß sich aus diesem Kapitel, wenngleich *methodo negativa*, wichtige Resultate der Kantischen Auffassung gewinnen lassen. Eine weitere wichtige Stelle ist die „Transzendente Deduktion“. In ihr wird die originäre Verbindung der für die Kantische Erkenntnistheorie entscheidenden Faktoren, des Denkens und der Anschauung, anvisiert und dabei die höchste Form des Denkens, das sich selber denkende Denken oder Selbstbewußtsein, angesprochen.

2. Das „ich denke“ muß alle meine Vorstellungen begleiten können

Bei der Exposition der Kantischen Theorie des Selbstbewußtseins sei von dem wohl bekanntesten Satz aus dem Anfang des § 16 der „Transzendentalen Deduktion“ ausgegangen:

„Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“¹

Der Satz enthält drei wesentliche Bestandteile: *erstens* das „ich denke“, das sich auch als „ich bin mir meiner bewußt“ wiedergeben läßt und mit dem Selbstbewußtsein identisch ist, *zweitens* die Vorstellungen, mit denen die Vorstellungen von Objekten gemeint sind, also das Objektbewußtsein, und *drittens* eine Aussage über die Beziehung von Selbst- und Objektbewußtsein von der Art einer Begleitung der Objektvorstellungen durch die Ich-Vorstellung. Der Sinn des Satzes erschließt sich noch genauer, wenn man ihn mit einer ähnlichen, obzwar nicht gleichen Aussage konfrontiert: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten“, wohingegen der Kantische Satz lautet: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ Diese Konfrontation läßt deutlich werden, daß die Kantische Intention nicht dahin geht, daß ein explizites Selbstbewußtsein, wie es im „ich denke“, „ich bin mir meiner bewußt“ vorliegt, immer und überall meine Objektvorstellungen begleitet. Es wäre auch absurd anzunehmen, daß ich, die dieses oder jenes vorstellt, wünscht, will, in jedem Augenblick mir explizit bewußt wäre, daß ich es bin, die dies tut. Behauptet wird von Kant nur die Disposition, die im Bedarfsfall aktualisiert werden kann und dann angesichts einer bestimmten Objektvorstellung zu der mit ihr verbundenen Ich-Vorstellung führt. Das „können“ drückt im Unterschied zur Aktualität die Potentialität aus. Genauer besehen ist aber nicht von einem bloßen „können“, sondern von einem „muß können“ die Rede: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ Das „muß“ indiziert eine Notwendigkeit, und zwar die prinzipielle, durchgängige Begleitung

¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, unveränderter Nachdruck der von R. Schmidt besorgten Ausgabe (nach der 2. durchgesehenen Aufl. von 1930), Hamburg 1956 [abgekürzt: *Kritik der reinen Vernunft*], B 131 f.

des, wiewohl nicht expliziten, so doch impliziten Selbstbewußtseins. In jedem Objektbewußtsein ist die Disposition zur Entfaltung des Selbstbewußtseins mitgegeben, und zwar notwendig.

Die so weit getriebene Analyse des Satzes macht ein Zweifaches deutlich. Objektbewußtsein kann für sich ohne explizites Selbstbewußtsein auftreten. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich allerdings, daß es einen grundsätzlichen Bezug zum Selbstbewußtsein hat. Entsprechend gilt auch umgekehrt für das Selbstbewußtsein, daß es einerseits für sich vorstellbar ist, wenngleich *in abstracto*, andererseits *realiter* einen notwendigen und prinzipiellen Bezug zum Objektbewußtsein aufweist. Diese Zweiteilung in ein reines Selbstbewußtsein und in ein Selbstbewußtsein mit Beziehung auf ein Objektbewußtsein gibt die Gliederung dieses Kapitels vor. In einem ersten Schritt soll Kants Theorie des Selbstbewußtseins in dessen reinem Für-sich-Sein exponiert und dann in einem zweiten die Theorie der Beziehung des Selbstbewußtseins zum Objektbewußtsein angeschlossen werden.

3. Das Selbstbewußtsein in seinem reinen Für-sich-Sein

Die Darstellung von Kants Konzeption des Selbstbewußtseins muß vor dem Hintergrund der im systematischen Teil dieser Arbeit explizierten Interpretationsmöglichkeiten erfolgen. Vier Merkmale sind für Kants Theorie charakteristisch: *Erstens*: Das Selbstbewußtsein begegnet als denkendes Selbstverhältnis, nicht als Selbstan-schauung oder Selbsterfahrung oder ähnliches. *Zweitens*: Es weist eine egologische Struktur auf, nicht eine nicht-egologische, anonyme. *Drittens*: Es ist durch Aktivität und Spontaneität charakterisiert und unterscheidet sich damit als aktives Selbstverhältnis von einem statischen, einer immer schon bestehenden oder instantan sich einstellenden Selbsthabe. *Viertens*: Trotz seines aktiven Charakters bewahrt es seine Eigenart als Selbstbeziehung. Es ist Selbstreflexion im Sinne eines Zurückkommens auf sich als Vorgegebenes, nicht Selbstproduktion im Sinne einer originären Selbsterzeugung. Diese Merkmale gilt es im folgenden näher zu erläutern.

a) *Das Selbstbewußtsein als „ich denke“*

Selbstbewußtsein wird von Kant als denkendes Selbstverhältnis gedeutet. Aus diesem Grunde sind die Formeln „ich bin mir meiner bewußt“ und „ich denke“ synonym. Freilich ist diese Synonymität nicht von Anfang an gegeben; denn Denken bedeutet ursprünglich und im einfachsten Fall „ich denke etwas“, aber nicht „ich denke mich selbst“, wobei der Gegenstand des Denkens nicht etwas Äußeres, sondern das Denken selber ist.

Zum Beleg seien einige Stellen angeführt, aus denen die Verschiedenheit der Bedeutung von „ich denke“ und „ich bin mir meiner bewußt“ hervorgeht, sodann Stellen, die für ihre Identität sprechen.

Zu Beginn des Paralogismuskapitels² heißt es, daß das „ich denke“ „das Vehikel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transzendentalen sei“. Es komme bei allem Denken vor, mag es sich um das Denken dieses oder jenes Gegenstands und dieser oder jener Eigenschaft an den Gegenständen handeln. Da es allem Denken zugrunde liege, gebe es selbst keinen speziellen Gedanken und Begriff ab, vielmehr fungiere es als genereller Ermöglichungsgrund des Denkens. Das „*Ich denke*“, sagt Kant, macht „sogar alle transzendentalen Begriffe möglich“³. In dieselbe Richtung zielt auch, wenn Kant von dem „Aktus, Ich denke“⁴ spricht, der den empirischen Vorstellungen von Objekten zugrunde liegt.

Diese und ähnliche Stellen lassen sich nur verstehen, wenn man das „ich denke“ als den Denkakt selbst, als die generelle Denkform oder, da Denken und Urteilen identisch sind, als die Urteilsform überhaupt interpretiert, in der etwas gedacht wird, nicht aber als Reflexion, in der das Denken sich selber denkt. Das Vehikelsein des „ich denke“ und seine Beteiligung bei allem Denken, selbst den Kategorien als Gegenstandsbegriffen, legitimiert die von Heidegger in *Sein und Zeit* gegebene Ausdeutung, wonach das Denken die formale Struktur des Vorstellens, nicht aber ein Vorgestelltes ist:

„Das Ich denke ist kein Vorgestelltes, sondern die formale Struktur des Vorstellens als solchen, wodurch so etwas wie Vorgestelltes erst möglich wird.“⁵

² A. a. O., A 341 B 399.

³ A. a. O., A 343 B 401.

⁴ A. a. O., B 423 Anm.

⁵ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 9. Aufl. Tübingen 1960, S. 319.

Auf der anderen Seite findet sich eine Reihe von Belegen, nach denen das „ich denke“ nicht die einfache Bedeutung des Denkens hat, sondern die kompliziertere des sich selber Denkens, bei dem das Denken Denkendes und Gedachtes zugleich ist, mithin als Einzelvorstellung im reflexiven Sinne auftritt. Eine der bekanntesten Stellen bildet die schon zitierte Aussage am Anfang des §16 der „Transzendentalen Deduktion“ B. Das „ich denke“ hier im Sinne eines einfachen Denkaktes zu interpretieren, verbietet sich aus zwei Gründen: *Erstens*: Das Denken, sofern es im Urteilen besteht und mit der Verknüpfung des anschaulich gegebenen Mannigfaltigen gemäß diversen Urteilsformen identisch ist, muß zum Zwecke der Objektkonstitution immer und überall vorliegen. Es muß, in Kants Terminologie, die Objektvorstellungen nicht nur begleiten können, sondern faktisch stets begleiten, um sie zu ermöglichen. *Zweitens*: Der Ausdruck des Begleitens erscheint inadäquat zur Bezeichnung der Beziehung des Denkens auf die Anschauung, die für Kant allererst Objekterfahrung konstituiert. Hingegen erhält das „ich denke“ dann einen plausiblen Sinn, wenn es im reflexiven Sinne als Selbstbewußtsein interpretiert wird, dessen Möglichkeit in aller Objekterfahrung mitgeht. Dabei braucht es nicht explizit in jedem Urteil vorhanden zu sein, es genügt, wenn es latent jeden geistigen Akt begleitet und bei Bedarf expliziert werden kann.

Und noch eine zweite Stelle sei genannt, aus der das „ich denke“ als „ich bin mir meiner selbst bewußt“ hervorgeht. Es ist die Paralogismus-Stelle⁶, in der Kant unterstreicht, daß der Satz „ich denke“ „die Wahrnehmung seiner selbst“ ausdrücke, an der man „eine innere Erfahrung“ habe. Obwohl hier von Wahrnehmung seiner selbst die Rede ist, darf nicht übersehen werden, daß es sich um eine denkende Selbstbeziehung handelt. Die Selbstwahrnehmung soll hier eine präreflexive Stufe des Selbstbewußtseins ausdrücken und indizieren, daß das sich selber Denken sich unmittelbar erfährt, noch vor jeder kategorialen Ausdeutung.

Wie leicht und sorglos Kant jedoch die Formulierungen „ich denke“ und „ich bin mir meiner bewußt“ sowie synonyme Terme konfundiert, läßt sich einer Anmerkung aus der „Transzendentalen Deduktion“ entnehmen:

„Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach

⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 342 B 400.

ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.⁷

Zwar tauchen hier die Begriffe „Denken“ und „Selbstbewußtsein“ nicht auf, wohl aber synonyme, nämlich „Verstand“ und „Apperzeption“. Da Verstand das Vermögen zu denken ist und Apperzeption das Selbstbewußtsein bezeichnet, wird deutlich, wie Kant hier ohne weiteres die Apperzeption mit dem Verstand und damit das Selbstbewußtsein mit dem Denken identifiziert.

Faßt man diese Stellen zusammen, so belegen sie zwei unterschiedliche Konnotationen, die Kant mit dem „ich denke“ verbindet, zum einen den Denkakt, der sich im Urteilen manifestiert und die Struktur einer Synthesis mannigfaltiger Anschauungen zur objektiven Einheit hat, und zum anderen das Selbstbewußtsein, das die Struktur eines Selbstverhältnisses aufweist. Das „ich denke“ ist beides: Verbindungsprinzip mannigfaltiger Vorstellungen zur objektiven Einheit und reflexives Bewußtsein.

Die Frage, was Kant zur Identifizierung des Denkens mit dem Selbstbewußtsein und zur Auslegung des letzteren als denkendes Selbstverhältnis motivierte, läßt sich nur historisch beantworten mit dem Hinweis auf die Privilegierung des Denkens in der Neuzeit, wie sie in Descartes' *cogito* zum Ausdruck kommt. Schon Thomas von Aquin gelangte in der Beantwortung der von Aristoteles aufgeworfenen Frage, ob alle Vermögen selbstreferentiell seien oder nur einige, zu dem Schluß, nur den höheren, den intellektuellen, die Herstellung eines Selbstverhältnisses zuzutrauen. Kant hat diesen Gedanken ziemlich unkritisch aufgegriffen, und zwar von Leibniz, auf den der Terminus „Apperzeption“ für Selbstbewußtsein zurückgeht. Leibniz, dessen Schriften, soweit sie publiziert waren, Kant bekannt waren, spricht allem Seienden den Modus der *perceptio* zu, was man mit Wahrnehmung oder, allgemeiner, mit Vorstellung, Bewußtsein im weitesten Sinne übersetzen kann. Nur dem höchsten Seienden kommt *ad-perceptio* zu. Wie schon das Wort besagt, handelt es sich bei der *ad-perceptio* um ein zusätzlich zur Vorstellung bzw. zum Bewußtsein Vorgestelltes. Mit ihr ist die Vorstellung der Vorstellung bzw. das Bewußtsein des Bewußtseins, das Selbstbewußtsein, gemeint. Auch Crusius sowie die gesamte rationalistische Philosophie, die Kant studierte, haben das Selbstbewußtsein als denkendes Selbstverhältnis ausgelegt.

⁷ A. a. O., B 134 Anm.

Außer dem historischen Hinweis gibt es ein sachliches Argument, das das Kantische Theorem verständlich werden läßt. Denken ist für Kant ein diskursives, analytisch-synthetisches Prinzip; seine Grundleistung besteht im Trennen und Verbinden, und zwar in der Zerlegung eines Ganzen in seine Teile und der Wiederaussetzung der Teile zur Einheit. Die Anschauung demgegenüber ist ein holistisches Vermögen, das das Objekt in ganzheitlicher Weise rezipiert, ohne es weiter zu bearbeiten. Erst auf der Basis des holistisch Gegebenen setzt die Arbeit des Verstandes in Form einer Analysis und Synthesis ein. Dieselbe Struktur einer zweistelligen Relation mit zumindest stellendifferenten Gliedern liegt auch im Selbstbewußtsein vor, das eine Selbstbeziehung und damit eine Relation mit zwei unterscheidbaren Relata ist, die in diesem signifikanten Fall in der Einheit und Identität des Selbst zusammenfallen. Im Selbstbewußtsein zerlegt sich das Ich in ein Subjekt und in ein Objekt, in ein Bewußthabendes und in ein Bewußtseiendes. Diese Struktur der internen Dualität und Differenz innerhalb der Einheit läßt sich nur durch das Denken, nicht durch die Anschauung verständlich machen. Nur im und durch das Denken lassen sich aufgrund der Synthesstruktur die Relata vermitteln.

Ein drittes Argument stammt aus der empirischen Psychologie. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht nach Kant darin, daß nur der erste Verstand besitzt, denken und Selbstbewußtsein entwickeln kann. Dies hebt ihn an Rang und Würde unendlich über das verstandlose, ichlose Tier hinaus und macht ihn zur Person. Die Fähigkeit zum Selbstbewußtsein, die sich in der Vorstellung „ich“ manifestiert, basiert auf dem Vermögen der Unterscheidung des eigenen Subjekts von Objekten und anderen Subjekten und setzt ein diskursives, urteilendes Vermögen, wie es das Denken ist, voraus.⁸ Tieren spricht Kant daher nicht nur Selbstbewußtsein, sondern auch Denken und Erkenntnis von Dingen ab. Sie können sich mit der Sinnlichkeit und den Instinkten behelfen.⁹

Die Festlegung des Selbstbewußtseins auf das selbstbezügliche Denken enthebt nicht der Abgrenzung von anderen, mehr oder weniger verwandten Selbstbewußtseinsarten, wie der Selbstanschauung und der Selbsterfahrung. Mit der ersteren ist das selbstreferen-

⁸ I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, §§1, 40, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1 ff., Berlin 1902f. [abgekürzt: Akad.-Ausg.], Bd. 7, S. 127, 196.

⁹ A. a. O., § 40 (Akad.-Ausg., Bd. 7, S. 196).

tielle Denken deshalb nicht kompatibel, weil die Selbstanschauung keine Selbstzuwendung des Anschauungsvermögens bedeutet in dem Sinne, daß dieses sich selber anschaute, so wie das Denkvermögen sich selber denkt. Vielmehr bedeutet die Selbstanschauung im Zuge der Selbsterkenntnis des menschlichen Subjekts die erste Stufe des Anschauung und Denken umfassenden Erkenntnisprozesses: die anschauliche Vorstellung seiner selbst vor dem inneren Sinn. Da das, was ausschließlich vor dem inneren Sinn erscheint, nur aus dem Erkenntnissubjekt kraft innerer Affektion (Selbstaffektion) stammen kann, so wie das vor den äußeren Sinnen Gegebene nur von äußeren Dingen kraft äußerer Affektion stammen kann – freilich nicht aus dem Erkenntnissubjekt *qua* Anschauungsvermögen, da dieses einer Selbstzuwendung unfähig ist, sondern aus dem Erkenntnissubjekt *qua* Denkvermögen –, ist es das intellektuelle Subjekt, das Denken, das sich affiziert und vor dem inneren Sinn erscheint. Es ist nicht nur einer Selbstzuwendung, sondern auch einer Erscheinung vor dem inneren Sinn fähig. Das Hinzutreten von Begriffen, das ebenfalls im Rahmen der Selbstaffektion des Denkens geschieht, führt die Selbstanschauung in Selbsterkenntnis über. Selbsterkenntnis oder innere Erfahrung ist diejenige konkrete Erfahrung des Erkenntnissubjekts, die auf der inneren Sequenz von Empfindungen, Gedanken, Gefühlen, Wünschen, kurzum, auf der mentalen Geschichte basiert, wie sie sich in der Introspektion erschließt und durch Verstandesbegriffe bestimmt wird. Sie ist das Pendant zur äußeren Erfahrung. Hingegen ist mit dem Selbstbewußtsein als einem sich selber denkenden Denken nur ein Strukturmoment und Abstraktionsprodukt des konkreten Vorgangs gemeint, eine rein logisch-transzendente Funktion.

Dies hindert jedoch nicht, nach der Vergewisserungsweise des denkenden Selbstbezugs zu fragen. Die von Kant gegebene Antwort mutet befremdlich an. Er spricht von einer Selbstwahrnehmung. Schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*¹⁰ bezeichnet er die Selbstkonstatierung des Denkens als „Wahrnehmung seiner selbst“ oder „innere Erfahrung“, die auf einem empirischen Prinzip gründe, ohne jedoch eine empirische Erkenntnis zu sein. Das bloße Bewußtsein des Empirischen ist noch kein empirisches Bewußtsein.¹¹ In den *Prolegomena* von 1785 heißt es dann genauer, daß das Ich „kein Begriff, sondern nur Bezeichnung des

¹⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 342 B 400f.

¹¹ Wie sich in Abwandlung des Erkenntnisbegriffs sagen läßt, vgl. a. a. O., A 343 B 401.

Gegenstandes des inneren Sinnes, sofern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen¹², sei.

„Wäre die Vorstellung der Apperzeption, das *Ich*, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädikat von andern Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädikate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung ... steht.“¹³

Ebenso betont Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* von 1786 in der Anmerkung zum Beweis des ersten Gesetzes der Mechanik, daß der „Gedanke *Ich* gar *kein Begriff*, sondern nur innere Wahrnehmung [sei], aus ihm ... also auch gar nichts (außer der gänzliche Unterschied eines Gegenstandes des inneren Sinnes von dem, was bloß als Gegenstand äußerer Sinne gedacht wird)“ geschlossen werden könne.¹⁴ „*Das Ich*, das allgemeine Korrelat der Apperzeption und selbst bloß ein Gedanke, bezeichnet als ein bloßes Vorwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung.“¹⁵

Näheren Aufschluß gibt die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*¹⁶. Hier wird das „*ich denke*“ eine „unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung“, genannt, unbestimmt deshalb, weil sie durch keine Kategorien, nicht einmal durch die des Daseins, bestimmt ist, obwohl sie selbst den Grund aller Kategorien abgibt, und Anschauung bzw. Wahrnehmung deshalb, weil diese die Existenz des Selbstbewußtseins anzeigt. Wenn der Satz „*ich denke*“ ein empirischer genannt wird, so soll damit keineswegs die Intellektualität bestritten, sondern lediglich zum Ausdruck gebracht werden, daß irgendein Stoff gegeben sein muß, der das Dasein des „*ich denke*“ anzeigt und die Bedingung seiner Anwendung ist; denn ohne eine solche empirische Vorstellung könnte der Aktus „*ich denke*“ gar nicht stattfinden.¹⁷ Denkend vergewissert man sich seiner Existenz als denkendes Wesen. Die Frage nach der Zugangs- und Vergewisserungsweise hat Kant bis in seine Spätzeit hinein be-

¹² I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 46 Anm. (Akad.-Ausg., Bd. 4, S. 334).

¹³ A. a. O.

¹⁴ A. a. O., Bd. 4, S. 543.

¹⁵ A. a. O., S. 542.

¹⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 422f. Anm.

¹⁷ Vgl. I. Kant: Reflexion 4225 (Akad.-Ausg., Bd. 17, S. 465), nach der das *Ich* eine „unerklärliche Vorstellung“, eine „Anschauung“ ist.

schäftigt. In den sogenannten Kiesewetter-Aufsätzen von 1788–1790, in denen er schwierige Themen seiner Philosophie behandelt, stellt er die Frage: „*Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?*“ und beantwortet sie mit der Verlegenheitsauskunft, daß es ein „*transzendentes Bewußtsein, nicht Erfahrung*“ sei.¹⁸ Denn Erfahrung ist ohne Zeitbestimmung nicht denkbar. Die Erfahrung meiner selbst ist die Vorstellung meines empirischen Daseins in der Zeit. Wäre nun das Bewußtsein dieser Erfahrung, d. h. das Bewußtsein, daß ich eine Erfahrung anstelle und dabei denke, selbst wieder empirisch und der Zeitbestimmung unterworfen, so müßte eine neue Zeit angenommen werden als Bedingung dieses Bewußtseins. Es gäbe also eine Zeit, in welcher und mit welcher die gegebene Zeit verflösse, was absurd ist. Das Bewußtsein, eine Erfahrung zu machen oder überhaupt zu denken, ist selbst zeitlos, nicht zeitliche Erfahrung.

Wenn Kant die Konstatierung des eigenen Bewußtseins, das Sich-selber-Denken, in Abgrenzung sowohl von der Selbsterkenntnis wie vom reinen Denken als Wahrnehmung bzw. Empfindung beschreibt, dann ist eine Paradoxie unvermeidbar, insofern das Sich-selber-Denken zum Sich-selber-Wahrnehmen und -Empfinden wird. Die unmittelbare Gewißheit des Denkens, ausgedrückt durch Wahrnehmung, ergibt einen Widerspruch. In ihm sind weitere Inkonsequenzen angelegt: Das Denken, von Hause aus ein *mittelbares* Vorstellen, wird bei unmittelbarer Vergewisserung zu einem *unmittelbaren* Vorstellen, einer Anschauung. Ebenso wird die *Spontaneität* des Denkens zur *Rezeptivität* der Anschauung. Selbst wenn man unterstellt, daß im Bereich der Fundamentalbegriffe die normalen Interpretationsweisen versagen und die Argumentation paradox wird, bleibt ein Rätsel, wie das Sich-selber-Denken durch bloße *Selbstwahrnehmung* bzw. -*empfindung* ohne gleichzeitige *begriffliche* Bestimmung sich seines *Denkcharakters* vergewissern könne. Die Erkenntnis von etwas als etwas oder auch nur die Vergewisserung von etwas als etwas setzt die Eingrenzung des Betreffenden und seine Abgrenzung gegen anderes voraus gemäß der spinozistischen Formel *omnis determinatio est negatio*. Hierzu aber bedarf es einer begrifflichen Bestimmung. Fehlt diese und damit auch das Abgrenzungskriterium, so ist das Konstatierte – hier das Denken – nicht als solches, nämlich als Denken, identifizierbar.

¹⁸ I. Kant: Reflexion 5661 (Akad.-Ausg., Bd. 18, S. 318f.).

b) Die egologische Struktur des Selbstbewußtseins

Ein zweites Kriterium des Kantischen Selbstbewußtseins ist seine egologische Struktur, die sich äußerlich in der Formulierung „ich denke“ dokumentiert. Die Ichhaftigkeit unterscheidet Kants Theorie von allen nicht-egologischen, die das Bewußtsein entweder als anonymes, ich- und subjektloses auffassen wie die antiken Theorien von Platon und Aristoteles, aber auch einige neuzeitliche wie die von Brentano und dem frühen Husserl, oder die das Bewußtsein als eine Sequenz von Bewußtseinszuständen interpretieren, als mentale Geschichte, und diese mit dem Namen „ich“ versehen wie die Strom- und Flußmodelle des englischen Sensualismus (Hume), des Empirismus (James) und der Phänomenologie (Husserl und Sartre). Im Gegensatz zu solchen Auffassungen schreibt Kant Denken und Reflexion einem Ich zu, faßt dasselbe als Subjekt von Prädikaten und reiht sich damit in die cartesianische Tradition des *cogito*, des „ich denke“, ein.

Ihren Ausgang nimmt eine solche Theorie vom Substanz-Akzidens-Modell der Außenwelt, fungieren doch in dieser die Dinge und Personen als Besitzer von Eigenschaften oder als Träger von Handlungen. Von hier ist die Theorie auf die Innenwelt des Geistes transferiert worden und nach ihrem Vorbild das Verhältnis des Denkens zum Denkenden, des Reflektierens zum Reflektierenden interpretiert worden. Dies war um so eher möglich, als Denken und Reflexion oft – so auch bei Kant – als Handlungen verstanden wurden, die einen Handelnden erfordern. Überlegungen dieser Art dürften auch Kant zum Ansatz eines Ich als Träger von Denk- und Reflexionsakten bewogen haben. Für ihn scheint die Annahme abwegig zu sein, ein Bewußtsein ohne Bewußtseiendes anzunehmen. Wo immer Denken, Bewußtsein, Selbstbewußtsein usw. auftreten, ist jemand, der vorstellt, denkt, Bewußtsein und Selbstbewußtsein hat. Da *ich* die Vorstellungen habe, nicht umgekehrt die Vorstellungen *mich* haben, bzw. da die Vorstellungen *durch mich* sind und nicht *ich* durch die Vorstellungen, läßt sich auf dieses Verhältnis nur das Substanz-Akzidens-Schema applizieren, nach welchem die Substanz dasjenige ist, was selbst nicht mehr als Akzidens an anderem gedacht werden kann, sondern nur noch als Grund der Akzidenzien. Während die Akzidenzien ausschließlich an der Substanz vorkommen, existiert die Substanz für sich, unabhängig und selbständig.

Gleichwohl nimmt Kant gegenüber der ursprünglichen Auffas-

sung, für die Descartes' Konzeption des Ich prototypisch ist, eine kritisch-distanzierte Haltung ein. Der Grund liegt in der empirischen Nicht-Verifizierbarkeit einer solchen These, insbesondere ihrer Schlußfolgerungen. Nach Descartes ist das Ich in Analogie zu den realen Dingen der Außenwelt als reale Denksubstanz konzipiert, die gegenüber den materiellen Substanzen mit allerlei besonderen Prädikaten wie Immaterialität, absoluter Einfachheit, Unzerstörbarkeit ausgezeichnet ist. Eine solche Theorie ist nach den strengen Kriterien der Kantischen Erkenntnistheorie, für die Erkenntnis im Vollsinne erst bei Vorhandensein von Begriff *und* Anschauung vorliegt, unhaltbar; denn die nur *logische* Widerspruchslosigkeit einer einfachen, unzerstörbaren, ewigen Substanz genügt nicht zum Erweis ihrer Existenz, kann man sich doch vieles erdenken, was keine Realität hat; hinzukommen muß empirische Anschauung.

Im Paralogismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* findet sich eine großangelegte Widerlegung der rationalistischen Seelensubstanz-Metaphysik. Bekanntlich hat Kant diese zweimal verfaßt, ohne daß man von der zweiten Fassung sagen könnte, daß sie fundierter sei als die erste, wie zu erwarten gewesen wäre. Während Kant in der zweiten Auflage aus systematischen Gründen *a limine* jede Anschaulichkeit des „ich denke“ negiert, geht er in der ersten behutsamer vor und sucht in subtilen Explorationen zu eruieren, ob nicht doch im inneren Sinn Beweiskriterien für eine Substantialität des Ich mit seinen besonderen Eigenschaften vorhanden seien. Insbesondere die Tatsache, daß das Ich immer wieder, d. h. beharrlich bei allem Denken und Vorstellen auftritt, legt den Schluß nahe, daß man es hier mit einer beharrlichen Anschauung zu tun habe, die das sinnliche Kriterium der Substantialität, nämlich Beharrlichkeit, erfüllt. Wenn dies dennoch nicht der Fall ist, so hängt das damit zusammen, daß die Konstatierung einer beständigen Sukzession von der Art rein temporaler Verhältnisse, wie sie den inneren Sinn ausmachen, als Bezugsschema die Kopräsenz des Raumes verlangt. Wie die Wahrnehmung des Fließens eines Flusses *qua* Fließen ein konstantes Bezugssystem, das feste Ufer, voraussetzt – denn solange man mit dem Strom schwimmt, bemerkt man dessen Strömen nicht –, so setzt auch die Konstatierung des scheinbar beharrlichen Ich in der Zeitfolge eine räumliche Vorstellung voraus. Da eine solche im inneren Sinn nicht existiert, kann das wiederholte Auftreten des Ich nicht als beharrliche Anschauung deklariert werden, weder als Vorstellung des Beharrlichen noch als beharrliche Vorstellung;

es könnte sich jedesmal um eine gänzlich neue Vorstellung handeln.¹⁹ Alles, was angesichts dieser Kritik vom ontologischen Substanz-Akzidens-Modell übrigbleibt, ist ein logisches Subjekt-Prädikat-Modell, demzufolge das Ich nichts weiter als ein logisches Subjekt, nicht aber eine reale Substanz ist. Diese theoretische Konstruktion ist allerdings unverzichtbar für Kant, wenn Denken und Reflexion überhaupt noch einen Sinn haben sollen. Ausdrücklich heißt es:

„In allen Urteilen bin ich nun immer das *bestimmende* Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht. Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als *Subjekt*, und als etwas, was nicht bloß wie Prädikat dem Denken anhängt, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst *identischer Satz*; aber er bedeutet nicht, daß ich, als *Objekt*, ein, für mich, selbst *bestehendes Wesen*, oder *Substanz sei*.“²⁰

Außer im Blick auf die Subjekthaftigkeit wird das in allem Denken und Reflektieren vorkommende Ich noch durch eine Reihe von Merkmalen charakterisiert, denen Kant im Paralogismuskapitel systematisch nachgegangen ist. Hierher gehört unter dem Titel der Qualität – in der Zuordnung *prima vista* etwas merkwürdig – die Einheit des Ich-Subjekts, die eine numerische bzw. ein Singular ist.²¹ Sie wird auch „absolute Einheit“²² genannt und dem Aggregat bzw. der Kollektion entgegengestellt. Über die Merkwürdigkeit dieser Bestimmung vermag auch die Formulierung als Einfachheit (einfaches Subjekt)²³ nicht hinwegzutäuschen, die den qualitativen Charakter herausstreichen soll. Es handelt sich hier, genauer besehen, um eine synthetische Einheit; denn das Ich ist eines gegenüber einer Pluralität von Vorstellungen, die auf es eindringen und in ihm vereint werden müssen, wenn sie zur Einheit eines Sinnzusammenhangs wie überhaupt zur Einheit des Bewußtseins zusammenstimmen sollen. Der Verweis auf die Einheit des Sinnzusammenhangs, auf die Einheit des Gedankens oder des Themas bildet das entscheidende sachliche Argument für die Annahme der Einheit des Ich

¹⁹ Die Argumentation verläuft teilweise analog derjenigen bezüglich äußerer Substanzen. Auch bei dieser ist zu unterscheiden zwischen der Vorstellung des Beharrlichen und der beharrlichen Vorstellung. Während die erstere aufgrund ihrer Temporalität ständig wechselt, gibt es bezüglich des Raumes und der räumlichen Substanzen immerhin eine beharrliche Vorstellung (vgl. *Kritik der reinen Vernunft* B XLI).

²⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 407.

²¹ A. a. O.

²² Z. B. a. a. O., A 353 ff.

²³ Z. B. a. a. O., A 351, A 354 f., B 407.

gegenüber seinen Vorstellungen.²⁴ Dies läßt sich an Beispielen demonstrieren. Würden die einzelnen Wörter eines Satzes oder Verses auf verschiedene rezipierende Subjekte verteilt werden oder die einzelnen Töne einer Melodie auf verschiedene Hörer statt auf einen einzigen, so käme es niemals zum Verstehen des *einen* Satzes oder Verses oder der *einen* Melodie. Die Einheit des Satzes, die Einheit des Verses, die Einheit der Melodie verlangen ein einziges Subjekt, nicht eine Vielzahl.

Bei einem so durchschlagenden Argument für die Notwendigkeit eines einzigen Ich liegt die Vermutung seiner realen Existenz nahe; dennoch hält Kant diese selber für unerweislich. Weder empirisch läßt sich ein absolut einfaches Ich auffinden, da wahrnehmbar nur die materiellen, zusammengesetzten und zerlegbaren Substanzen sind, noch auch *a priori* analytisch eruieren, geschweige denn *a priori* synthetisch; denn die bloße Begriffsanalyse des einen in sich komplexen Sinnzusammenhangs führt auf zwei gegensätzliche Möglichkeiten, sowohl auf ein einziges Ich wie auf eine Vielzahl. Die These, daß *ein* Gedanke nur die Wirkung der *Einheit* eines denkenden Wesens sein könne, gestattet sowohl die Auslegung, daß jeder Vorstellung des komplexen Gedankens distributiv *ein* denkendes Wesen und somit ein Komplex zusammenwirkender denkender Wesen, d. h. eine kollektive Einheit²⁵, entspricht – wie ja auch in der Außenwelt die einheitliche Bewegung eines Körpers auf eine Vielheit zusammenwirkender Substanzen zurückgeht –, als auch die, daß dem komplexen Gedanken ein *einziges* denkendes Wesen von synthetischer Natur zugrunde liegt. Wenn Kant sich für die letztere Version, die synthetische Einheitsstruktur des Ich, entscheidet, so bleibt sein Argument rein thetischer Natur. Der Satz wird ein analytischer genannt²⁶ in demselben Sinne, in dem die Synthesis der Mannigfaltigkeit von Vorstellungen zur Einheit der Apperzeption ein analytischer Satz genannt wird²⁷, nämlich insofern diese Annahme für *a priori* notwendig erachtet wird zur Erklärung der Sinn- und Bewußtseinseinheit.

Außer durch Einheit ist das Ich noch durch numerische Identität

²⁴ Die Einheit des Sinnzusammenhangs, die eine qualitative ist, rechtfertigt letztlich den qualitativen Charakter des Arguments. Das zahlenmäßig Eine ist stets auch das qualitativ Einfache (Selbige), wie es in der Formel „ein und dasselbe“ zum Ausdruck kommt. Vgl. a. a. O., B 114, 131 (§§ 12 und 15).

²⁵ A. a. O., A 353.

²⁶ A. a. O., A 407.

²⁷ Vgl. a. a. O., B 138.

charakterisiert, und zwar unter dem Titel der Quantität. Gemeint ist mit dieser die Einheit und Selbigkeit des Ich über die Zeit hinweg, die Kontinuierung des Ich als Person, die wir auch „persönliche Identität“ nennen. Diese durchgängige Einheit und Selbigkeit des Ich setzt die synthetische Einheit voraus und ist nur auf ihrer Basis möglich; denn um die diversen Vorstellungen „meine“ nennen zu können, müssen sie auf ein einziges Ich bezogen und in ihm verbunden sein. Nur unter der Voraussetzung der synthetischen Einheit der Vorstellungen im Ich ist die durchgängige Identität des Ich in allen diesen Vorstellungen verständlich.

Bezeichnet die erste Einheit die Einheit des Ich gegenüber einem Komplex von Vorstellungen, so bezeichnet die zweite die Einheit des Ich in der Zeit, was die Kontinuierung des Komplexes einschließt. Es lassen sich folgende Stufen unterscheiden:

(1) Das Ich ist eines gegenüber einer Einzelvorstellung, z. B. der grünen Farbe der Wandtafel oder der rechteckigen Gestalt derselben oder der Härte ihres Materials.

(2) Das Ich ist eines gegenüber einem Komplex von Einzelvorstellungen, so gegenüber der Vorstellung der Tafel, in der die aufgezählten Teilvorstellungen zusammengefaßt sind.

(3) Das Ich ist mit der komplexen Vorstellung „Tafel“ und möglicherweise mit anderen eines über die Zeit hinweg, sei es über gewisse Zeitabschnitte oder über die gesamte Lebenszeit. Da theoretisch die numerische Identität des Ich die Kontinuierung in der gesamten Zeit verlangt, kann entweder gesagt werden, daß das Ich in der ganzen Zeit ist, oder, daß die ganze Zeit im Ich ist.

Die Annahme eines durchgängig sich erhaltenden Ich ist stets das stärkste Argument zur Erklärung der Überbrückung scheinbar bewußtloser Zustände wie Schlaf, Ohnmacht und Koma gewesen. Denn was garantiert, daß die Person, die am Morgen nach einem traumlosen Tiefschlaf aufwacht, noch dieselbe ist wie die, die am Abend einschlief, wenn nicht ein identisch verharrendes Ich! Die Frage, ob Bewußtsein von bewußtlosen Vorstellungen überhaupt möglich sei als Voraussetzung durchgängiger Beständigkeit des Ich, hat Kant in der *Anthropologie*²⁸ behandelt. Diese Möglichkeit, von Locke bestritten, ließe sich dann erklären, wenn man die strikt unbewußten Vorstellungen ermäßigte zu dunklen Vorstellungen, von denen man zwar kein unmittelbares explizites Bewußtsein,

²⁸ § 5 (Akad.-Ausg., Bd. 7, S. 135 ff.).

wohl aber ein mittelbares, auf Schluß beruhendes hätte²⁹; denn im Fall prinzipiell unzugänglicher Vorstellungen wäre die Folge eine Auflösung des Bewußtseinszusammenhangs in eine Vielzahl diskreter, durch Bewußtseinslücken unterbrochener Zusammenhänge, was einer Depersonalisierung gleichkäme, wie dies in pathologischen Fällen zu beobachten ist.

Freilich auch die numerische Identität des Ich hält Kant für empirisch unerweisbar aufgrund eines Arguments, das mit der Differenz des Zeiterlebens operiert und letztlich wieder mit dem Fehlen eines anschaulichen Kriteriums für die durchgängige Beharrlichkeit des Ich in der Zeit. Zwar bin ich mir der Identität meiner selbst in jedem Zeitpunkt und so während der gesamten Zeit bewußt, folglich bin ich mir auch der gesamten Zeit in mir bewußt, aus der Perspektive eines Fremdbeobachters aber, in den ich mich versetzen kann, beobachte ich mich allererst *in* der Zeit, die eine andere ist als die in mir vorgestellte. Da beide nicht von vornherein als kongruent angesetzt werden können, kann aus der zeitlichen Sequenz des Bewußtseins einschließlich des Zeitbewußtseins nicht auf die numerische Identität und Beharrlichkeit meines Bewußtseins in aller Zeit geschlossen werden; denn dazu wäre wieder ein beharrliches Bezugssystem erforderlich, das in der bloßen Zeitfolge, die einen irreversiblen Prozeß darstellt, in welchem ein Moment das andere definitiv ablöst, nicht vorliegt.³⁰

Kant selbst hat ein Beispiel angeführt, das die Kontinuierung aller Bewußtseinszustände in der Zeit erklärt, ohne zur Annahme einer durchgängigen Existenz des Ich in allen Zeitpunkten und -abschnitten zu nötigen.³¹ Die Kontinuierung der Bewußtseinszustände in der Zeit wird danach in Analogie zur Übertragung der Zustände einer elastischen Kugel auf eine andere interpretiert. Wie eine elastische Kugel, wenn sie auf eine gleichartige in gerader Richtung stößt, dieser ihre gesamte Bewegung mitteilt und diese wieder bei Anstoß einer anderen ihre eigene Bewegung plus der vorigen und so fort, so könnte auch ein Bewußtsein gedacht werden, das seinen

²⁹ Als Beispiel führt Kant einen aus der Ferne gesehenen Menschen an. Obwohl man weder Augen noch Ohren noch Mund, kurzum, keine Details erkennen, folglich sich deren auch nicht bewußt sein kann, vermag man sie aus der allgemeinen Kontur des Menschen zu erschließen; denn wäre dies nicht möglich, so könnte man, da sich aus den Teilvorstellungen die Gesamtvorstellung „Mensch“ zusammensetzt, auch keine Vorstellung und kein Bewußtsein vom Menschen haben.

³⁰ Das Argument operiert mit der Differenz von Zeitmoment und Zeitextension.

³¹ Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 363f. Anm.

gesamten Zustand einem zweiten überträgt, dieses seinen eigenen und den früheren einem dritten und so fort. Da auf diese Weise nichts verlorenginge, wären im Endzustand alle vorhergehenden Zustände erhalten, ohne daß die Person in allen Zeiten dieselbe gewesen wäre.

Ungeachtet dessen stellt die numerische Identität des Ich für Kant ein logisches Postulat dar.³² Ob man angesichts dieses Beispiels tatsächlich noch auf der logischen Notwendigkeit eines identischen Ich in aller Zeit insistieren darf, bleibt fraglich. Hier zeichnet sich vielmehr die Möglichkeit ab, von einer Erhaltung der Bewußtseinszustände, welche die Person im jeweiligen Zeitmoment ausmachen, unter Verzicht auf ein durchgängig beharrliches Ich als Träger derselben zu sprechen. Dies könnte zu einer Neuinterpretation der Identität führen, in der diese nicht mehr als durchgängige, sich erhaltende Instanz in allen Zeitpunkten und -abschnitten verstanden würde, sondern als der ganze, ständig sich erweiternde Bewußtseinsstrom. Das identische Ich wäre dann die Bezeichnung für das Ganze, nicht mehr für ein Einzelnes, das durch das Ganze hindurchgeht. Dies gibt Anlaß, die Theorie des Ego *in genere* einer kritischen Prüfung zu unterziehen, wobei diese ausschließlich auf dem Boden der Kantischen Philosophie und mit den Mitteln derselben erfolgen soll.

Drei prinzipielle Einwände erheben sich:

(1) Schon die Reduktion des Ich auf ein rein logisches mit entsprechend rein logischen Strukturen: der Subjektivität, Singularität und numerischen Identität bei gleichzeitigem Verzicht auf eine Theorie der realen, konkreten Natur des Ich mutet befremdlich an, zumal wenn das Ich als systemfundierendes Prinzip fungieren und das gesamte System tragen soll. Sie wird insbesondere dann suspekt, wenn sich Widersprüche zwischen logischer Konstruktion und Realität auftun, wie der Vergleich des Ich-Bewußtseins mit der elastischen Kugel zeigt. Wie kann die logische Identität des Ich noch reklamiert werden, wenn der tatsächlich stattfindende Wechsel im empirischen Bewußtsein nicht dazu zwingt, von einem und demselben durchgängigen realen Ich auszugehen?

Selbst wenn man konzidiert, daß die formale Theorie des Ich allein aus transzendentalphilosophischen Gründen zum Zwecke der Objektconstitution und der Beziehung auf die Objektwelt projiziert sei und sich damit auf eine Bedeutungstheorie beschränke,

³² Vgl. a. a. O., B 408.

unangesehen einer möglichen empirischen Theorie des Ich, führt das Programm zu Schwierigkeiten, sobald der Objektwelt Realitätscharakter zugebilligt wird. Wie kann eine vorgestellte Welt von Objekten, die durch Realitätscharakter ausgezeichnet ist, abhängig gemacht werden von einem rein formalen Ich, dessen Realität prinzipiell für unabweisbar gilt? Beschränkt sich die Kantische Theorie schon auf das vorstellende Subjekt und seine Beziehung zur vorgestellten Welt unter Verzicht auf eine Theorie der Natur des vorstellenden Subjekts und der Gegenstände, soweit sie unabhängig vom Vorstellungsbezug existieren, so geht der Verzicht bezüglich der Theorie des vorstellenden Ich im Vergleich zur Theorie der vorgestellten Objekte noch weiter, indem hier selbst innerhalb des Vorstellungshorizonts auf ein Realitätspostulat verzichtet wird. Auf diese Weise kommt es zu einer unhaltbaren Asymmetrie.

(2) Nun könnte man allerdings mit Kant auf die Theorie der unmittelbaren Selbstwahrnehmung des sich selber denkenden Denkens hinweisen, die Garant der faktischen Existenz des „ich denke“ sei. Mit dem Denken müssen im Sich-selber-Denken auch sein Subjekt, nämlich das das Denken vollziehende Ich mitsamt seinen Strukturen, der Singularität und der numerischen Identität, unmittelbar vergewissert werden. Dies ist um so zwingender, als die Theorie des Ich nicht von außen von einem fremden Subjekt beschrieben wird, sondern als letzter Horizont aller Theoretisierung und Beschreibung auf Selbsterfassung basiert. Es bleibt aber völlig uneinsichtig, wie eine bloße Empfindung oder Wahrnehmung, eine kategorial unbestimmte Anschauung, eine derart weitgehende Leistung wie die Explikation der egologischen Struktur des Selbstbewußtseins erbringen können soll. Wie vermag eine gerade in logischer Hinsicht unbestimmte Empfindung oder Wahrnehmung zu einer so detaillierten Beschreibung des Ich zu führen, wie Kant sie im Paralogismuskapitel gibt und auch sonst zu Deduktionszwecken benutzt?

(3) Der weitestgehende Einwand ist in der Frage impliziert, ob sich nicht auf die egologische Struktur des Bewußtseins überhaupt verzichten lasse und ob Kant nicht *de facto* bereits bei der Deduktion darauf verzichte, zumindest im Begriffe sei, darauf zu verzichten. Schon das Kugelbeispiel demonstrierte die Nicht-Notwendigkeit der Annahme eines logischen Ich, so daß das Festhalten am Ich unbegründet blieb. Tatsächlich erfüllt das nicht-egologische Selbstbewußtsein, das reine sich selber denkende Denken, alle Funktionen des Ego, so daß Kant hier einer Täuschung erlegen sein

könnte, wenn er meinte, das Ego zu analysieren, in Wahrheit jedoch nur das ichlose Selbstbewußtsein zergliederte. Was dem ichlosen Selbstbewußtsein die Erfüllung aller Aufgaben des Ich, der Subjektivität, Singularität und numerischen Identität, ermöglicht, ist die Struktur einer „Einheit mit interner Zweiheit“ oder einer „Zweiheit in der Einheit“, die es als zweistellige reflexive Relation verkörpert. Indem das sich selber denkende Denken sich in sich diri- miert in ein Denken *qua* Subjekt und in ein Denken *qua* Objekt und über diese Dualität wieder mit sich zusammengeht, übernimmt es die Rolle des Ich als Verbindungsprinzip, und indem es sich in Sub- jekt und Objekt als ein und dasselbe erhält, repräsentiert es die numerische Identität. Als Bezugspol oder Referent hat es die Funk- tion des Subjekts. Wenn alle Funktionen des Ich von einem nicht- eologischen Bewußtsein übernommen werden können, gibt es kei- nen ausreichenden epistemischen Grund mehr für die Notwendig- keit einer Annahme desselben.

c) Die Aktivität (Spontaneität) des Selbstbewußtseins

Das dritte Merkmal von Kants Theorie des Selbstbewußtseins ist die Aktivität und Spontaneität desselben. Wiewohl diese Kenn- zeichnung in der Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie kein No- vum darstellt – eine solche Konzeption liegt vielmehr schon nahezu ausgearbeitet in Wolffs Psychologie vor, darüber hinaus begegnet sie gleicherweise in Rationalismus wie Empirismus³³, und selbst Platon ist sie nicht unbekannt³⁴ –, ist doch die neuerliche Akzen-

³³ Vgl. B. Tuschling: *Widersprüche im transzendentalen Idealismus*, in: *Probleme der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Kant-Tagung, Marburg 1981, hrsg. von B. Tuschling, Ber- lin, New York 1984, S. 227–310, bes. S. 255 ff.; R. Brandt: *Historisches zum Selbstbe- wußtsein*, in: *Probleme der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, a. a. O., S. 1–14, bes. S. 4 ff.

³⁴ Daß die Interpretation des Denkens als Aktivität und Spontaneität tatsächlich nur eine Version von vielen ist, zeigt gerade der Hinweis auf Platon. Platon interpretiert das Denken primär als noetische Erkenntnis, als eine Art intellektueller Anschauung, die ein rezeptives Vermögen ist, das den Gegenstand auf einheitlich-ganzheitliche Weise erfaßt. Dieser Denkbegriff ist in Analogie zum Wahrnehmungsbegriff konzi- piert. Da Wahrnehmung stets Wahrnehmung von etwas ist, wird auch das Denken entsprechend angesetzt: als Denken von etwas, nicht als Denken, daß etwas der Fall ist oder nicht. Obwohl dieses Denken vorbereitet sein muß, tritt es dann, wenn es eintritt, instantan ein und äußert sich etwa in dem Ausruf: „ich hab’ es“, „ich versteh’ es“, so wenn man die Lösung eines mathematischen Beweises plötzlich einsieht, einen Plan oder eine Absicht plötzlich durchschaut oder den Sinn eines Wortes begreift. Diese Art denkender Erkenntnis bildet die Grundlage für jede Art begrifflicher Analy- se. Was die noetische Erkenntnis auf holistische Weise erfaßt, analysiert und syn-

tuierung dieses Aspekts das Signifikante und Epochale an der Kantischen Theorie. Selbstbewußtsein wird als aktives Selbstverhältnis verstanden, als Sich-auf-sich-Beziehen, nicht als statisches, ruhiges Immer-schon-auf-sich-Bezogensein. Selbstbewußtsein bedeutet für Kant den Reflexionsakt.

Zwei Gründe dürften diese Interpretation veranlaßt haben:

(1) Selbstbewußtsein findet sich nicht immer schon in uns vor, sondern muß erst hergestellt werden. Sein Vollzug kann uns zugemutet werden. Das Postulat, sich von der Außenwelt abzuwenden und sich selber zuzuwenden, kann an uns ergehen gleichsam wie ein Ruf: „Werde dir deiner selbst bewußt!“ Eine solche Aufforderung setzt die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit voraus, wie sie in der Formulierung des § 16 der *Kritik der reinen Vernunft* zum Ausdruck kommt: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“³⁵ Das Postulat ist nur dann sinnvoll, wenn Selbstbewußtsein nicht immer schon *in actu* besteht, sondern erst aktualisiert werden muß. Das aber setzt Aktivität voraus.

(2) Der andere Grund hängt mit Kants spezifischer Theorie des Denkens als Urteilen zusammen und gilt aufgrund der Identität von Denken und Selbstbewußtsein auch für das letztere. Für Kant bedeutet Denken Urteilen, und Urteilen besteht im Verbinden, im einfachsten Fall von Subjekt- und Prädikatbegriff, in komplizierteren Fällen von Satzteilen und Sätzen. Verbinden aber ist eine Tätigkeit, die Aktivität erfordert.

Es versteht sich, daß diese Interpretation auf bestimmten, keineswegs selbstverständlichen Prämissen basiert. Sie setzt voraus, daß dem Denken das Material zur Bearbeitung zur Verfügung gestellt wird. Darüber, wie dieses Material beschaffen sein müsse, sind zwei grundsätzliche Annahmen möglich:

(a) Unterstellt man, daß es sich um ein disparates, atomisiertes, diffuses Mannigfaltiges handelt, das zum Zweck der Objekt- und

thetisiert die dianoetische Erkenntnis mittels der Begriffe in Urteilen. Bevor eine Definition von etwas, beispielsweise des Begriffs „Tisch“ oder „Baum“, möglich ist, muß die Bedeutung als ganze erfaßt sein. Erst auf dieser Grundlage ist die spezifizierte Angabe der Merkmale in Urteilen möglich. – Mit Blick auf diese beiden Denkgestalten, die noetische und dianoetische Erkenntnis, stellt Kants Interpretation des Denkens eine Fortsetzung des dianoetischen Typs dar, da sie analysierend und synthetisierend verfährt, indem sie die begrifflichen Bestimmungen zu Urteilen verbindet. Obwohl im Verbinden wie Trennen Aktivität angelegt ist, ist es erst Kant gewesen, der sie eigens thematisiert hat.

³⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 131.

Einheitskonstitution synthetisiert werden muß, dann ordnet man Kant dem englischen Datensensualismus zu, der ein Empfindungsatomismus ist und von isolierten, diskreten Vorstellungen ausgeht und deren Bündelung vorsieht. Locke und Hume waren der Meinung, daß Erkenntnis in der Bündelung nicht nur isolierbarer, sondern prinzipiell isolierter Vorstellungen bestehe – daher der Name „Bündeltheorie“. Bei Kant tritt der Gedanke der aktiven Verbindung hinzu.

(b) Geht man – Kants Intention gemäßer – von einem extensionalen, kontinuierlichen Anschauungsmaterial aus, wie es in Raum und Zeit vorliegt, so lassen sich die Operationen des Denkens als Grenzsetzungen innerhalb dieses unbegrenzten Kontinuums verstehen, als Einteilungen des holistisch Angeschauten³⁶ und als Wiederzusammensetzung der Teile zum Ganzen. Diese analytisch-synthetische Funktion des Denkens gilt seit Platon, der sie im Kontext der Dihairesis entwickelte und dem noetischen Denken konfrontierte, als Merkmal des dianoetischen Denkens. Letzteres hat Kant in der Theorie des diskursiven Verstandes fortgesetzt.³⁷

Die Beschreibung des Selbstbewußtseins als aktives Selbstverhältnis eröffnet eine interessante, wiewohl nicht unproblematische Perspektive auf die Freiheitsphilosophie, deren Basis die Handlungstheorie ist. Die hier unterstellte Strukturanalogie von Selbstbewußtsein und Freiheitsbewußtsein ist nicht allein für Kant relevant, sondern mehr noch für den auf ihn folgenden Idealismus.

Wie die Interpretation des Selbstbewußtseins als aktives Sich-auf-sich-Beziehen eine Annäherung an den Freiheitsbegriff als Selbstbestimmung darstellt, so muß auch umgekehrt der Freiheitsbegriff dem Selbstbewußtsein angenähert werden, wenn die Strukturanalogie zwischen beiden greifen soll. Kants Begriff der Freiheit unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt von unserer gewöhnlichen Vorstellung. Nach dem Normalverständnis gilt Freiheit als Voraussetzung sittlichen Handelns. Sie muß konzediert werden bei moralischen Handlungen ebenso wie bei deren Verfehlung; denn sittliches Handeln ist nur möglich, wenn Verpflichtungen bestehen, die eingehalten, aber auch verfehlt werden können. Wesen, die vollständig determiniert sind, haben keine Möglichkeit zur Entscheidung für oder wider eine Sache; für sie gibt es daher auch weder Verpflichtungen noch Freiheit. Unser gewöhnlicher Freiheits-

³⁶ Das stets ein vorläufiges Ganzes ist.

³⁷ Vgl. Anm. 34.

begriff ist daher zu charakterisieren *erstens* als „Freiheit von“, nämlich von äußeren Determinanten, und *zweitens* als „Freiheit zu“, nämlich zu Handlungen nach sittlichen Gesetzen, die allerdings von außen auferlegt werden und denen gegenüber wir aus irgendwelchen Gründen Verpflichtungen haben.

Von diesem Verständnis unterscheidet sich Kants Begriff speziell im letzteren Punkt. Zwar heißt auch für ihn Freiheit Freiheit von äußeren Bestimmungen sowie Freiheit zu einem Handeln nach dem Sittengesetz, nur liegt dieses Gesetz in der Freiheit selbst, nicht außerhalb ihrer. Freiheit wird aufgefaßt nicht nur als Kausalprinzip, Handlungen zu initiieren – als solches wäre sie von Willkür nicht unterscheidbar –, sondern zugleich als Konstitutionsprinzip, Handlungsgesetze zu etablieren. Als spontanes Prinzip ist sie zugleich ein nomothetisches Prinzip, das die Gesetze ihres Handelns in ihrem und durch ihr Handeln realisiert. Sofern der Wille frei ist, trägt er schon das Gesetz in sich und ist insofern vernünftig. Freiheit meint nicht schrankenlose Willkür, sondern geregelte Freiheit, Befolgung eines immanenten Sittengesetzes. Der kategorische Imperativ „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“³⁸, ist nicht nur, wie er allerdings oft verstanden bzw. mißverstanden wird, ein Selektionsprinzip, unter gegebenen Maximen diejenige auszuwählen, die größtmögliche Allgemeinheit besitzt, sondern ein Konstitutionsprinzip, das im Handeln diese Maxime überhaupt erst erzeugt.

Insofern Freiheit diese beiden Merkmale aufweist: *erstens* Spontaneität bzw. Kausalität, d. h. das Vermögen, sich von anderem loszureißen und von sich aus etwas zu bewirken, und *zweitens* Autonomie (Selbstgesetzgebung), d. h. das Vermögen, im Handeln Selbstbestimmung und Regelung der Freiheit zu sein, zeigt sie eine genaue Entsprechung zum Selbstbewußtsein, das ebenfalls *zum einen* im Reflexionsakt die Fähigkeit zur Loslösung von anderem und zur Selbstzuwendung besitzt und *zum anderen* im Denkakt die Fähigkeit zur Einheitsstiftung nach Regeln. Auch Denken ist geregelte Aktivität. Ein Unterschied besteht allerdings darin, daß Freiheit Selbstproduktion, Selbstbewußtsein lediglich Selbstzuwendung auf der Basis von Vorgegebenem ist.

Diese weitgehende Parallelität im Aufbau von Selbstbewußtsein und Freiheit läßt die Frage nach dem Verhältnis beider sowie darüber hinaus nach dem Verhältnis von theoretischer und praktischer

³⁸ I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7 (Akad.-Ausg., Bd. 5, S. 30).

Philosophie aufwerfen. Drei prinzipielle Möglichkeiten sind denkbar, mit denen Kant im Laufe seiner philosophischen Entwicklung gespielt hat. Die Entscheidung zugunsten der einen oder anderen geht einher mit seiner Systemkonzeption.

(1) Der ersten zufolge kommt dem Selbstbewußtsein ein Primat zu, während Freiheit ein Derivat ist. Das moralische Gesetz erscheint als eine Anwendung der Regelforderung des Selbstbewußtseins, sowohl wenn dieses mit dem Verstand wie wenn es mit der Vernunft in Zusammenhang gebracht wird. Für das Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie heißt das, daß die praktische Philosophie eine Applikation oder Konsequenz der theoretischen darstellt. In seiner vorkritischen Zeit hat Kant eine solche Theorie vertreten, wie aus den *Reflexionen*³⁹ hervorgeht. Das Handeln wird hier aus theoretischer Perspektive betrachtet und der Wille unter die Vernünftigkeit der Einsicht gestellt. Ich bin ein sittliches Wesen, weil ich zum einen Selbstbewußtsein und zum anderen Handeln bin.

Allerdings weist diese Interpretation zwei Schwächen auf. Einmal stellt die Abhängigkeit der Freiheit vom Selbstbewußtsein die Freiheit in Frage, da Selbstbewußtsein über den Verstand erfahrungsbezogen, Freiheit hingegen erfahrungsunabhängig ist. Die Interpretation des Selbstbewußtseins im Hinblick auf Vernunft hinwiederum setzt die Theorie dem Vorwurf der Kontingenz aus, da Vernunft mit ihrem bloßen Postulat nach größtmöglicher Regelung gegenüber dem Verstand kontingent ist. Des weiteren vermag das Selbstbewußtsein die Motivation des Willens nicht zu erklären, die für Handlungen entscheidend ist. Gerade die Motivationstheorie führt zur zweiten Alternative.

(2) Nach ihr wird umgekehrt die theoretische Philosophie als Ausfluß der praktischen verstanden. Freiheit fungiert hier als Schlußstein der Vernunft, der theoretischen wie der praktischen. In ihr vollendet sich die Philosophie. Diese Konstruktion ist die der Kritiken. Gegenüber der ersten hat sie den Vorteil, die Verbindung von noumenaler und phänomenaler Welt erklären zu können; denn Freiheit ist hinsichtlich ihrer Realität dadurch vor dem Selbstbewußtsein ausgezeichnet, daß sie von der Erfahrung unabhängig ist und nicht wie dieses auf Gegebenes angewiesen. Sie realisiert sich durch sich selbst, wenngleich auf praktische Art. Indem sie sich

³⁹ I. Kant: Reflexion 5620 (Akad.-Ausg., Bd. 18, S. 258 f.) und Reflexion 7204 (Akad.-Ausg., Bd. 19, S. 283 f.).

so durch sich selbst etabliert, meldet sie sich als Faktum, das nur noch aufgewiesen und demonstriert, nicht mehr aber aus anderem deduziert werden kann. Der Glaube an die Realität des freien Willens ist seine einzige Legitimation. Wird er verweigert wie im Zweifel, dann entfällt die Realität der Freiheit. Die Annahme des Sittengesetzes ist zugleich seine Realisierung. Diese Überlegenheit der Freiheit über das Selbstbewußtsein in der Realitätsfrage qualifiziert die Freiheit zum Fundamentalbegriff, von dem das Selbstbewußtsein wegen seiner grundsätzlichen Erfahrungsbezogenheit als niedrigere Stufe abhängig bleibt.

Freilich kann das Freiseinsollen niemals die Faktizität der Freiheit beweisen. Es bleibt die prinzipielle Möglichkeit des Zweifels durch die theoretische Vernunft. Nach dieser ist sowohl die Alternative denkbar, daß Freiheit existiert, wenn nämlich der Verstand sich nicht durchgängig auf die Sinnlichkeit bezieht, sondern über sie hinausreicht und ein unbegrenztes übersinnliches Feld zur praktischen Realisierung vorfindet, wie auch die, daß Freiheit nicht existiert, wenn der Verstand sich totaliter auf die Sinnlichkeit beziehen sollte. Beide Alternativen sind weder beweisbar noch widerlegbar; sie stellen lediglich Hypothesen dar.

(3) Eine dritte Möglichkeit, Selbstbewußtsein und Freiheit, durchgängigen Erfahrungsbezug und durchgängige Erfahrungsinterdependenz, Notwendigkeit und Zufall zusammenzudenken, wird mit der Theorie der Koinzidenz von Selbstbewußtsein und Freiheit und damit von theoretischer und praktischer Vernunft unterstellt. Selbstbewußtsein wird hier zugleich als Freiheitsbewußtsein gedeutet und umgekehrt. Diese in den Kantischen Prämissen zwar angelegte, aber von Kant selbst nie gezogene Konsequenz findet sich erst in der Kant-Nachfolge bei den Idealisten, allen voran Fichte, realisiert. Mehr noch als sein Vorgänger akzentuiert er den Tätigkeitscharakter des Selbstbewußtseins. Diesem Zweck dient auch die Substitution des Reflexionstheorems durch das Produktionstheorem, demzufolge das Ich nicht mehr nur ein Vorgegebenes ist, das auf sich im Selbstbewußtsein lediglich zurückkommt, sondern etwas, das sich erst produziert. Das Ich setzt sich, d. h. das Ich erzeugt sich wie ein Schöpfergott und zeigt damit dieselbe Struktur wie die Freiheit und Autonomie.

d) Das Selbstbewußtsein als Reflexion

Obwohl der Charakter der Aktivität und Spontaneität das Selbstbewußtsein in unmittelbare Nähe zum Freiheitsbegriff rückt, bleibt dasselbe bei Kant eine Beziehung, genauer eine Selbstbeziehung, nicht eine Selbstsetzung. Es ist als Reflexions-, nicht Produktionsmodell konzipiert. Seine Eigenart besteht darin, daß das Ich als Vorfindliches auftritt, das in einer Reflexionsbewegung von sich ausgeht und auf sich zurückkommt, nicht aber sich selbst hervorbringt.

Diese Interpretation des Selbstbewußtseins ist die älteste und daher uns auch vertrauteste. Sie erklärt sich aus dem Umstand, daß Selbstbewußtsein durch Abwendung von der Außenwelt und Hinwendung zur Innenwelt zustande kommt. Da die letztere bereits vorliegt, handelt es sich um ein Zurückkommen des Ich auf sich, nicht um eine Selbsterzeugung. Der Terminus „Reflexion“ bringt diese Rückbiegung auf sich zum Ausdruck.

Zweifelsohne hat das Reflexionsmodell seinen guten und berechtigten Sinn, und zwar genau dann, wenn es zur Explikation eines Sachverhalts in Anspruch genommen wird.⁴⁰ In diesem Fall setzt es die Existenz des Betreffenden voraus. Seine Aufgabe besteht dann darin, den phänomenalen Befund, der im Fall des Ich Selbstbeziehung ist, auf Begriffe zu bringen und unter eine Beschreibung zu stellen. Auf diese Weise verdeutlicht die Explikation zwar bereits vorhandene Strukturen, so auch die selbstreferentielle des Ich, erklärt aber nicht ihr Zustandekommen.

Wird Reflexion dagegen in Anspruch genommen zur Erklärung des Zustandekommens des Selbstbewußtseins wie bei Kant, so sind Schwierigkeiten unvermeidlich. Sie sind unter dem Namen „Zirkel- oder Regreßschwierigkeiten“ bekannt. Kant hat sie nicht nur für unvermeidlich, sondern auch für unüberwindlich gehalten. Der Grundgedanke ist der, daß sich das Selbstbewußtsein, das durch Selbstzuwendung erklärt werden soll, in eben dieser Erklärung voraussetzt und damit eine *petitio principii* begeht. Statt sich aufzuklären, entzieht es sich; statt sich zu erfassen, läuft es vor sich davon und dreht sich so in einem ständigen Kreis um sich selbst. Diesen Grundgedanken hat Kant zu Beginn des Paralogismuskapitels der

⁴⁰ Zu den verschiedenen Bedeutungen von Reflexion vgl. H. Radermacher: *Zum Begriff der Reflexion*, in: *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981, hrsg. von D. Henrich, Stuttgart 1983, S. 162–175.

Kritik der reinen Vernunft entwickelt und dann systematisch unter den diversen kategorialen Aspekten in den einzelnen Abschnitten der ersten Auflage spezifiziert. Zu Anfang des Paralogismuskapitels heißt es:

„Zum Grunde derselben [der transzendentalen Seelenlehre] können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: *Ich*; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.“⁴¹

Da der Aufweis der redundanten Struktur des Selbstbewußtseins hier mit der signifikanten Rolle des Selbstbewußtseins im Erkenntnisprozeß in Zusammenhang gebracht wird, erschließt sich der Text vollständig nur im Kontext der Kantischen Erkenntnistheorie. Geht man davon aus, daß Denken ein wesentliches Moment der Objekterkenntnis neben der Anschauung ist, und weiter, daß Denken im Urteilen besteht und dieses in der Verbindung einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen im Ich zwecks Objektkonstitution, so resultiert die Schwierigkeit, bei jeder Erkenntnis, auch der des Ich-Subjekts, welches die Basis der gesamten Erkenntnisstruktur bildet, eben diese Struktur anwenden zu müssen. Statt über das Ich als Objekt zu urteilen und von ihm durch Prädikate eine objektive Vorstellung zu gewinnen, wird es als Subjekt immer schon in Anspruch genommen. Als Grundlage aller objektbezogenen Begriffe kann es sich selbst nicht als Objekt erfassen, ohne sich selbst vorauszusetzen. Zwei Präzisierungen sind bezüglich seiner vorzunehmen. Zum einen kann sich das Ich nicht als Objekt im speziellen Sinne, d. h. in Abgrenzung von anderen Objekten thematisieren, weil es Grund aller Objektbegriffe ist und so den Horizont von Objektivität bildet, zum anderen vermag es sich nicht als Objekt in *sensu stricto*, d. h. als

⁴¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 345f. B 403f.

Synthesis von Begriff und Anschauung zu erfassen, da ihm auf der Ebene der begrifflichen Selbstzuwendung die Anschauung fehlt. Aus der konkreten Komplexion der Selbsterfahrung ist hier die rein abstrakte Selbstzuwendung des Denkens herausgehoben – die logische, nicht anschauliche Selbstbeziehung –, und für diese gilt, daß der Begriff sich deshalb nicht zu begreifen vermag, weil er sich selbst im Begreifen schon voraussetzt.

In der zweiten Auflage hat Kant dieses Argument gerade im Blick auf die Kategorien als Grundbegriffe des Ich präzisiert.

„Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen.“⁴²

Sollte man meinen, daß das Subjekt als Grund der Kategorien sich selbst durch die Kategorien – sei es durch eine, mehrere oder alle – erfassen könne, so täuscht man sich, da beim Versuch einer kategorialen Selbsterfassung die gesamte Struktur der Beziehung der Kategorien auf das Ich vorausgesetzt werden muß. Wiewohl Grund der Begriffe, bleibt das Ich selbst unbegreiflich; es läßt sich nicht einmal durch die Kategorie der Existenz oder der Substanz fassen.

Diesen Gedanken hat Kant je nach kategorialem Aspekt, auf den er bei der Behandlung des Selbstbewußtseins abstellt, variiert.

Im ersten Paralogismus der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hebt er auf den Aspekt der Substantialität bzw. Subjektivität ab, demzufolge das Ich Träger der Vorstellungen ist. Versucht man, diese Struktur zu erfassen, so ist sie bereits vorauszusetzen; denn da wir keine andere Vorstellung vom Ich als Träger haben außer dem „Begriffe der Beziehung, den alles Denken, auf das Ich, als das gemeinschaftliche Subjekt hat, dem es inhäriert“⁴³, bleibt nichts anderes übrig, als aus diesem Begriff selbst zu schließen. Da das Ich-Bewußtsein es ist, das alle Vorstellungen erst zu Gedanken macht auf dem Grunde einer Beziehung derselben auf es, gilt auch bei der Selbsterfassung, daß es die Vorstellung von sich erst durch die Beziehung auf sich zum Gedanken macht und damit sich selbst voraussetzt, ohne sich in dem, was es ist, aufzuklären.

⁴² A. a. O., B 422.

⁴³ A. a. O., A 349 f.

Eine ähnliche Argumentation hatte Kant bei Hume im *Treatise of Human Nature*⁴⁴ im Kontext einer Kritik an der cartesianischen Seelensubstanz finden können. Unterstellt man wie Descartes das Ich als Träger von Eigenschaften – in diesem Fall von Vorstellungen (*perceptions*) –, dann muß es sich nach Humes Epistemologie durch Sinneempfindungen (*impressions: sensations* oder *reflections*) bekunden, auf denen die *ideas* beruhen. Doch weder durch eine noch durch mehrere noch durch alle Perzeptionen ist es zugänglich, da es Referent derselben ist und bei deren Konstatierung immer schon vorausgesetzt wird. Aus der Nicht-Perzipierbarkeit des Ich schließt Hume allerdings anders als Kant auf dessen fiktiven, mysteriösen Charakter.

Auch nach dem zweiten Paralogismus, der das Ich als Verbindungs- und Einheitsprinzip und damit als Bezugspol einer Pluralität von Vorstellungen in den Vordergrund stellt, bleibt das Ich für sich selbst uneinholbar, heißt es doch:

„daß, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen, und also dem Objekte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subjekt unterschieben müsse, (welches in keiner anderen Art der Nachforschung der Fall ist) und daß wir nur darum absolute Einheit des Subjekts zu einem Gedanken erfordern, weil sonst nicht gesagt werden könnte: Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorstellung).“⁴⁵

Ausführlich kommt der dritte Paralogismus auf die Redundanz zu sprechen, und zwar im Hinblick auf die Personalität oder numerische Identität des Ich:

„Da ich aber, wenn ich das bloße Ich bei dem Wechsel aller Vorstellung beobachten will, kein ander Korrelatum meiner Vergleichen habe, als wiederum Mich selbst, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewußtseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortungen auf alle Fragen geben, indem ich nämlich meinen Begriff und dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Objekt zukommen, unterschiebe, und das voraussetze, was man zu wissen verlangte.“⁴⁶

Will ich sagen, wer ich selbst als Person, als durchgängig in der Zeit existierendes Wesen bin, so kann ich dies nur, wenn ich die Vorstellungen als meine deklariere. Die Legitimität dieser Deklaration

⁴⁴ D. Hume: *A Treatise of Human Nature* in two volumes, Vol. 1, introduction by A. D. Lindsay, London 1911, wiederholte Aufl. London, New York 1961, S. 238f. (Book 1, Part 4, Section 6: „Of Personal Identity“).

⁴⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 353f.; vgl. A 354.

⁴⁶ A. a. O., A 366.

läßt sich nur durch den Verweis darauf begründen, daß diese Vorstellungen bereits als meine bekannt sind und einem als Ich Bekannten zukommen. Hierzu aber benötige ich mich selbst als Korrelat des Vergleichs. Um sagen zu können, durch welche Vorstellungen ich als identische Person definiert bin, bedarf es bereits der Vorstellung des numerischen Ich, das so nicht erklärt, sondern vorausgesetzt wird. Die Erklärung bleibt tautologisch.

Dieser epistemologische Zirkel war es letztlich, der in der Kant-Nachfolge Fichte veranlaßte, über Kant hinauszugehen und das Reflexionsmodell durch ein Produktionsmodell zu substituieren, bei dem das Ich nicht vorausgesetzt, sondern erzeugt wird. Ob sich auf diese Weise der Redundanz entgehen läßt, bleibt fraglich.

4. Das Selbstbewußtsein in seinem Objektbezug

Bisher wurde das Selbstbewußtsein rein für sich exponiert, seine Internstruktur analysiert und die mit dieser einhergehenden Schwierigkeiten aufgezeigt. Es muß jetzt noch der zweite eingangs angekündigte Schritt vorgeführt werden, die Beziehung des Selbstbewußtseins auf Objekte, worin die objektkonstituierende Funktion desselben besteht; denn ausschließlich um dieser willen nimmt Kant die Analyse des Selbstbewußtseins vor, die ihm nicht Selbstzweck, sondern lediglich Mittel zur Erklärung des Erfahrungsbezugs ist, und mißlingt der Übergang vom reinen Selbstbewußtsein zum Objektbewußtsein, dann kollabiert das ganze Kantische Programm.

Kant selbst bezeichnet in einer Anmerkung des § 16 der „Transzendentalen Deduktion“ das „ich denke“ als den höchsten Punkt der Philosophie, „an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß“⁴⁷. Hier wird unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß das Selbstbewußtsein die Rolle eines höchsten Prinzips der Philosophie spielt, aus dem in einem ersten Schritt, der sogenannten metaphysischen Deduktion, die Verstandesformen (Urteils- und Begriffsformen) abzuleiten sind, die den Gegenstand der Logik ausmachen – handelt es sich doch beim Selbstbewußtsein um das sich selber denkende Denken –, während in einem zweiten Schritt, der sogenannten Transzendentalen Deduktion, der Bezug dieser logischen Formen auf die sinnliche Anschauung nachzuweisen ist.

⁴⁷ A. a. O., B 134.

Dem Selbstbewußtsein kommt damit der Status eines Deduktionsprinzips zu; es wird in die Rolle eines letzten Grundes eingewiesen, aus dem das Gesamtsystem der Philosophie, zumindest das theoretische, entworfen werden soll.

Wie so oft bei Kant ist dieser Gedanke von ihm nur projiziert, nicht aber realisiert worden. Überblickt man das theoretische Hauptwerk Kants, die *Kritik der reinen Vernunft*, so findet man den entgegengesetzten Weg eingeschlagen, metaphorisch gesprochen: den Weg von unten nach oben, beginnend mit der „Transzendentalen Ästhetik“, der Lehre von der sinnlichen Anschauung und ihren Formen Raum und Zeit, aufsteigend zur „Transzendentalen Logik“, der Lehre vom Verstand und seinen Formen, den Kategorien, deren Vehikel und letzter Grund die Form des sich selber denkenden Denkens ist, um dann in den folgenden Kapiteln, in der „Transzendentalen Deduktion“, im Schematismus- und Grundsatzkapitel, die Verbindung dieser beiden für die Kantische Erkenntnistheorie konstitutiven Momente, der Anschauung und des Verstandes, zu demonstrieren. Denn Objekterkenntnis im strengen Sinne ist für Kant nur unter diesen beiden Bedingungen möglich. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“⁴⁸ Durch die Anschauung allein, durch das bloße Hinstarren auf Gegenstände, wird noch kein Gegenstand erfaßt, vielmehr bedarf es zur Erfassung und Bestimmung desselben eines Begriffs, kraft dessen die Anschauung als Anschauung dieses bestimmten Gegenstands ansprechbar wird. Und ebenso wird durch das bloße Denken noch kein Gegenstand gegeben; denn erdenken, ausdenken, einbilden läßt sich vieles, ohne daß diesem irgendeine objektive Realität zukäme. Gegenstandserkenntnis im Vollsinn setzt stets Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand voraus.

Statt des von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* faktisch eingeschlagenen methodischen Weges von der Sinnlichkeit zum Verstand hätte man den genau umgekehrten Weg erwartet, nämlich den Ausgang vom höchsten Punkt seiner Philosophie, der Theorie des sich selber denkenden Denkens, um aus dieser in einem ersten Schritt die Formen des Denkens, die Gegenstandsbegriffe, zu deduzieren und dann aufgrund des Nachweises ihres defizienten Modus und der Notwendigkeit ihrer anschaulichen Komplettierung die Beziehung auf Anschauung anzuschließen. Diesen Weg hat erstmals Kants Schüler Jacob Sigismund Beck eingeschlagen, der ein drei-

⁴⁸ A. a. O., A 51 B 75.

bändiges kommentierendes Werk zu Kants kritischen Schriften mit dem Titel *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant, auf Anraten desselben* verfaßte, das von Kant autorisiert war. In dieser Darstellung wird erstmals die von Kant postulierte Erklärung des Gesamtsystems aus einem einheitlichen Gesichtspunkt realisiert. Es ist Becks Überzeugung, daß das Ausschlaggebende für das Verständnis der Kantischen Philosophie nicht ihre Detailprobleme seien, sondern der zentrale Gesichtspunkt, aus dem diese behandelt werden. In diesem Sinne wählt er zum methodischen Ausgangspunkt seiner Explikation das Selbstbewußtsein. Diese Konzeption hat Becks Interpretation die Bezeichnung einer Standpunktlehre eingetragen entsprechend dem Titel des dritten Bandes seiner Ausgabe: *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß*.

Wenn Beck auch nur die Vielfalt der nicht immer konsistenten und kohärenten Gedanken Kants in ein einheitliches Konzept zwang und so die Kantische Philosophie systematisierte, so hat der Gedanke des Selbstbewußtseins als systemfundierendes Prinzip weitergewirkt und ist zum unaufgebbaren Bestandteil der nachkantischen, idealistischen Philosophie geworden, die sich als monistische Philosophie verstand, d. h. als Philosophie aus einem einzigen Prinzip. Reinhold war der erste, der einen methodologischen Monismus einführte, Fichte, Schelling, Hegel haben darüber hinaus einen metaphysischen Monismus vertreten. Begnügte sich Reinhold noch damit, das Selbstbewußtsein zum methodischen Darstellungsprinzip zu erheben, so erhielt es von Fichte den Status einer *ratio essendi* und *cognoscendi*, eines Seins- und Erklärungsgrundes der Welt zugleich.

Um die Bedeutung des Selbstbewußtseins für das Objektbewußtsein bei Kant genauer zu verstehen, ist es nötig, sich die überhaupt möglichen und erdenkbaren Interpretationsweisen der Stellung des Selbstbewußtseins zum Objektbewußtsein zu vergegenwärtigen. Zumindest drei Auslegungsweisen sind denkbar:

(1) Selbstbewußtsein und Objektbewußtsein existieren relativ unabhängig voneinander und sind nur über ein Dependenzverhältnis miteinander verbunden, und zwar so, daß das Objektbewußtsein vom Selbstbewußtsein dependiert. Eine solche Konzeption liegt in der cartesianischen Philosophie vor, die *res cogitans* und *res extensa* als zwei selbständige Seinsbereiche betrachtet, wenngleich mit der Dominanz der *res cogitans*. Die *res extensa* und mit ihr die Gegenstandserkenntnis sind hier in ein epistemologisches, nicht ontologi-

sches Abhängigkeitsverhältnis von der Selbsterkenntnis gebracht. Da nach dieser Konzeption Welterkenntnis nur im methodischen Ausgang von der Selbsterkenntnis möglich ist, läßt sich diese Konzeption als methodischer Idealismus klassifizieren.

(2) Der Gedanke, daß das Selbstbewußtsein nicht nur den Status eines methodischen Ausgangsprinzips, sondern den eines realen Deduktionsgrundes hat, aus dem das Objektbewußtsein ableitbar ist und von dem es folglich auch abhängt, führt zu metaphysischen Arten des Idealismus. Je nach Umfang der Deduktion lassen sich zwei Arten unterscheiden: der formale und der materiale. Zum ersten gelangt man, wenn man das Selbstbewußtsein lediglich als formales Deduktionsprinzip statuiert, aus dem die Formen der Objekte deduzierbar sind. Nach dieser Konzeption ist die Objekt- und Welterkenntnis ein formales Produkt des Ich, noch kein materiales. Die Gegenstandserkenntnis ist nur der Form nach vom Ich abhängig, während die Materie an das An-sich-Sein der Gegenstände gebunden bleibt.

Bezüglich der formalen Ableitung lassen sich wiederum verschiedene Deduktionsgrade denken, je nachdem, ob die Ableitung nur die generellsten Formen, die sogenannten Prinzipien, betrifft oder auch die spezielleren bis hin zu den speziellsten, den Einzelbestimmungen. Da die Idee der Totalität formaler Bestimmungen des Gegenstands mit dessen Existenz koinzidiert, geht hier die totale formale Deduktion in die materiale über.

(3) Der materiale oder absolute Idealismus ergibt sich aus der Annahme einer nicht nur partialen, sondern totalen Ableitung der Objekte aus dem Selbstbewußtsein, sowohl aller ihrer Formen wie ihrer Materie. Man kann hier im eigentlichen Sinne von einem Produktionsverhältnis sprechen: das Selbstbewußtsein tritt als Schöpfer und Urheber auf und die Welt als sein Produkt. Die Produziertheit ist nicht nur eine formale, sondern eine materiale.

Versucht man eine Einordnung der Kantischen Philosophie, so hat man es mit einem formalen Idealismus zu tun. Kants Philosophie ist Transzendentalphilosophie, Aufweis der formalen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis. Das Selbstbewußtsein als ein sich selber denkendes Denken ist lediglich eine leere, inhaltslose Form, die den formalen Rahmen für Objektivität absteckt, innerhalb dessen Objekte, wenn sie überhaupt für uns Objekte werden sollen, auftreten müssen, während der Inhalt derselben, das Was des Denkens, von außen gegeben werden muß. Da das „ich denke“ stets ein „ich denke etwas“ ist, bei dem das Denken sich

auf einen Gegenstand bezieht, dieser Gegenstand aber nicht aus dem Denken selber stammt, muß er dem Denken bereitgestellt werden. Das Vermögen, das dem Denken den Stoff zur Bearbeitung liefert, ist die sinnliche Anschauung, die als ein rezeptives Vermögen das Vorgegebene aufnimmt. An genau dieser Stelle ist der systematische Ort für die Einführung der sinnlichen Anschauung neben dem Denkvermögen. Aufgrund der Bereitstellung des Erkenntnisstoffs erweist sich die Anschauung als ein komplettierendes Vermögen. Während ein hypothetisch angenommener göttlicher Verstand, ein sogenannter *intuitus originarius*, mit dem Gedanken von etwas sich den Gegenstand des Denkens selber gibt, ist unser menschliches Denken als das eines endlichen Erkenntniswesens auf vorgegebenes Anschauliches angewiesen. Wollte man das Denken seiner Struktur nach beschreiben, so müßte man, da Denken Urteilen ist und Urteilen in der Synthesis einer vorgegebenen Mannigfaltigkeit zur Einheit besteht, mithin drei Komponenten enthält: *erstens* Einheit, *zweitens* Synthesis und *drittens* vorgegebenes Mannigfaltiges, dieses reine Denken als Synthesis zur Einheit beschreiben, wobei das zu synthetisierende Mannigfaltige noch ausstände, da dieses erst durch die sinnliche Anschauung hereinkommt. Aufgrund seiner Leerheit, die sich in der bloßen Form der Verbindung zur Einheit dokumentiert, bleibt das Denken auf fremdes Material angewiesen.

An diesem Punkt wird die idealistische Philosophie ansetzen und über Kant hinausgehen; denn für sie ist das „ich denke“ nicht nur eine leere Verbindungsform, die auf einen externen Stoff angewiesen ist, sondern eine Form, die den Stoff in sich vorfindet und letztlich durch Selbstaffektion erzeugt. Der Idealismus begründet diese Ansicht durch den Rekurs auf die Struktur des Selbstbewußtseins, in der er eine Relation zweier Relata erblickt, die gleichwohl zusammenfallen und damit eine interne Vielheit in der Einheit bilden. Im Selbstbewußtsein spaltet sich das Ich in ein Subjekt und in ein Objekt, mithin in zumindest zwei differente Glieder, die nichtsdestoweniger zur Einheit und Identität verbunden bleiben. Da das Selbstbewußtsein bei genauerem Durchdenken bereits eine Mannigfaltigkeit impliziert, qualifiziert es sich nicht nur zum formalen, sondern auch zum materialen Deduktionsgrund. Die in ihm vorfindliche Mannigfaltigkeit ist nach idealistischer Ansicht sein eigenes Produkt. Denn sofern das Selbstbewußtsein *qua* Verstand im Akt des Denkens und Synthetisierens mittels der Begriffe sich selbst affiziert, erscheint es sich vor dem inneren Sinn. Es verbindet

somit nicht nur das Mannigfaltige im Denken, sondern erzeugt es auch durch Affektion.

Diesen Schritt über ein bloß formales Selbstbewußtsein hinaus in Richtung auf eine materiale Selbsterkenntnis hat Kant nicht mehr vollzogen. Zu sehr ist er in der Erfahrung verwurzelt, zu sehr auf das Ich als formalen transzendentalen Deduktionsgrund der Welt fixiert, als daß er in der Analyse desselben die Bedingungen formaler und materialer, denkender und anschauender Welterkenntnis hätte finden können. Diese spekulative Höhe haben erst Hegel und Fichte erklommen, indem sie die transzendental-kritische Selbstbesinnung zu einer transzendental-spekulativen Selbsterkenntnis steigerten. Für sie ist das „ich denke“ nicht mehr nur leere Form, angewiesen auf einen externen Inhalt, sondern ein Denken und Anschauung gleicherweise Verbindendes. Dadurch daß das Ich im Selbstbewußtsein sich in sich selbst dirimiert in ein Subjekt und in ein Objekt, geht es in die Mannigfaltigkeit, in die Materie ein, dadurch daß es sich in dieser Selbstentzweiung und Gegensätzlichkeit aufhebt und in die ursprüngliche Einheit zurückgeht, stellt es sich in seinem Denken wieder her. Das so in sich zurückgehende Bewußtsein begreift sich als ursprüngliche Einheit von Ich und Gegenstand, von Form und Inhalt, von Einheit und Mannigfaltigkeit, von Denken und Anschauung.

5. Schwierigkeiten des Objektbezugs

Trotz seiner Restriktion wirft das Kantische Programm eine Reihe von Problemen auf; denn bei einer durchgeführten formalen Deduktion, sei es auch nur einer der generellsten formalen Bestimmungen der Objekte und ihrer Zusammenhänge, stellen sich zum wenigsten folgende Fragen: *Erstens*: Läßt sich aus dem Selbstbewußtsein die Form überhaupt oder, in Gesetzeterminologie formuliert, die Gesetzmäßigkeit überhaupt deduzieren? *Zweitens*: Bietet das Selbstbewußtsein hinreichende Gründe für die Deduktion einer Pluralität und Diversität von Formen bzw. Gesetzen? *Drittens*: Enthält das Selbstbewußtsein die Prämissen für eine Iteration der Formen und Gesetze, d.h. für ihre Allgemeingültigkeit? *Viertens*: Bildet es die Basis für eine Deduktion desjenigen Systems von Urteilen und Begriffen – der Art, Zahl und Gliederung nach –, das Kant tatsächlich aufgestellt hat? Diese Fragen implizieren Alternativen, in denen die Möglichkeit der gegensätzlichen Annahme mit-

schwingt. So muß im ersten Fall geklärt werden, ob das Selbstbewußtsein so beschaffen ist, daß es einen Einheitszusammenhang, den wir Form oder Gesetz nennen, garantiert, oder ob es auch die Möglichkeit einer bloßen Aggregation oder Koalition des Mannigfaltigen ohne Einheitsstiftung zuläßt. Mit der zweiten Frage wird die Alternative zur Disposition gestellt, ob die Struktur des Selbstbewußtseins prinzipiell verschiedene Weisen der Einheitsstiftung des Mannigfaltigen – also verschiedene allgemeine Formen und Gesetze – ermöglicht oder nur zur Ausbildung irgendwelcher Einheitsbegriffe, irgendwelcher Gesetze und Gleichförmigkeiten taugt, hingegen die Auffindung der tatsächlichen Gesetze der Empirie überläßt. Hier geht es um die Entscheidung, ob das Selbstbewußtsein nicht nur zur Einheitsstiftung überhaupt, sondern zur Stiftung diverser Arten von Einheit *a priori* fähig ist. Die dritte Frage zielt darauf, ob das Selbstbewußtsein die Invarianz von Einheitszusammenhängen, die Gesetze ausmachen, zu garantieren vermag oder nur eine freie Wahlfolge gestattet. Bei der vierten Frage geht es um die Festlegung des Selbstbewußtseins auf das bestimmte Kantische System von Einheitsformen bzw. um die Offenheit auch gegenüber anderen Systemen.

Beim Versuch, auf diese Fragen eine Antwort zu finden, spielen insbesondere jene Aspekte des Selbstbewußtseins eine Rolle, die in der egologischen Struktur fundiert sind – also die Aspekte des Ich als Subjekt (Bezugspol), Verbindungsprinzip und numerische Identität –, da dem Ego Referenz-, Synthesis- und Kontinuierungsfunktion zufallen. Es wurde schon kritisch angemerkt, daß diese Funktionen nicht nur von einem egologischen Selbstbewußtsein erfüllt werden können, sondern auch von einem nicht-egologischen kraft seiner Selbstbezüglichkeit; denn als selbstbezügliche Relation legt sich letzteres in Glieder auseinander, die dennoch ein und dasselbe sind. Das nicht-egologische Selbstbewußtsein präsentiert sich schon von sich her als ein Beziehungs-, Verbindungs- und Konstanzgefüge. Aus der Dreierbeziehung der selbstreferentiellen Relation muß, wenn überhaupt, das Programm deduzierbar sein.

(1) Die Frage, ob das Selbstbewußtsein die Garantie für einen Einheitszusammenhang biete oder nur für eine Aggregation bzw. Kollektion, läßt sich nur durch den Hinweis auf die Faktizität des Selbstbewußtseins und seine genuine Struktur beantworten. Die Einheit des Selbstbewußtseins in und trotz aller Spaltung in Wissen und Gewußtes ist ein Faktum, das nur demonstrabel, nicht mehr aber deduzierbar oder erschließbar ist. Wie der zweite Paralogs-

mus zeigte, vermochte nicht einmal die apriorische Begriffsanalyse der Bewußtseins- und Sinneinheit, wie sie in der Einheit eines Gedankens, eines Themas, eines Verses usw. vorliegt, eine Entscheidung darüber herbeizuführen, ob ihr eine kollektive oder qualitative Einheit (ein Aggregat oder ein einfaches Bewußtsein) zugrunde liege. Die Entscheidung liefert allein die unmittelbare Selbsterfassung, derzufolge das Selbstbewußtsein keine Kollektion, sondern eine qualitative Einheit ist. Freilich ist diese Vergewisserung zunächst auf den Augenblick beschränkt; sie sagt noch nichts über den Einheitszusammenhang über die Zeit hinweg. Es wäre durchaus denkbar, daß eine Pluralität isolierter, diskreter Selbstbewußtseine, d.h. unterbrochene Bewußtseinszusammenhänge in Form eines depersonalisierten Bewußtseins existierten. Die Behauptung einer durchgängigen Bewußtseinseinheit erfordert zusätzliche Konditionen, die über die Struktur des Selbstbewußtseins als einfacher Referenzpol (Subjekt) hinausgehen.

(2) Bevor diesem Problem weiter nachgegangen werden kann, muß die zweite Frage beantwortet werden, ob das Selbstbewußtsein nur die Fähigkeit zur Einheitsstiftung überhaupt besitze, gleich welcher Art, oder auch die zu bestimmten Arten, wobei die Frage nach deren Zahl und Spezifität nicht ausbleiben kann. Im ersten Fall hätte das Selbstbewußtsein nur die Funktion eines Regulativs zur Einheitsuche unter der Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, eines Postulats zur Bildung von Objekten, von welcher Art immer diese sein mögen. Der zweite Fall zielte auf eine apriorische Konstitution bestimmter Objekte und Objektzusammenhänge.

Aktualität gewonnen hat diese Frage durch die von Hans-Georg Hoppe in verschiedenen Arbeiten⁴⁹ im Zuge einer Analyse des kantischen Bewußtseinsbegriffs aufgestellte These, daß die Vermutung irrig sei, Kant habe es in erster Linie mit dem Problem wissenschaftlicher Erfahrung zu tun, „die im Ausgang von dem alltäglichen lebensweltlichen Zu-tun-haben mit den Dingen auf die Erarbeitung von intersubjektiv zugänglichen und nicht mehr durch sekundäre Qualitäten bestimmten Gegenständen abzielt“⁵⁰. Wenn Kant, wie etwa in den *Prolegomena*, seine transzendentalphilo-

⁴⁹ H. Hoppe: *Möglichkeit der Erfahrung und Einheit des Selbstbewußtseins bei Kant*, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 6.–10. April 1974, Berlin, New York 1974, Teil II,1, S. 277–287; vgl. auch ders.: *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Berlin, New York 1983.

⁵⁰ H. Hoppe: *Möglichkeit der Erfahrung ...*, a. a. O., S. 284.

sophischen Untersuchungen am Problem der Möglichkeit wissenschaftlicher und intersubjektiv gültiger Erkenntnis orientiere, dürfe das nicht darüber hinwegtäuschen, „daß der eigentliche Sinn von Kants Transzendentalphilosophie nicht hier, sondern in der Frage zu suchen sei, wie unsere Vorstellungen, die zunächst bloß ‚innere Bestimmungen unseres Gemüts‘ und ‚Modifikationen‘ unserer Sinnlichkeit sind (A 197 = B 242), ‚aus sich selbst heraus‘-gehen und ‚objektive Bedeutung noch über die subjektive, welche ... (ihnen) als Bestimmung des Gemütszustandes eigen ist‘, bekommen können“⁵¹. Nur dieser generelle Erfahrungs- und Objektbegriff, der auch die alltägliche Erfahrung mit ihren nicht-wissenschaftlichen Objekten einschließt und auf wissenschaftliche Objektkategorien nicht fixiert ist, der in seiner Allgemeinheit nur einen Einheits- und Objektzusammenhang überhaupt ohne besondere Konfiguration bedeutet, soll nach Hoppe aus dem (durchgängigen) Einheitszusammenhang des Selbstbewußtseins folgen; nur um die „formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen“ (A 105), in der das Gewühle der Erscheinungen ‚individuiert‘ ist, indem es vermöge der Beziehung auf Gegenständliches ... eine neue ‚Beschaffenheit‘ und ‚Dignität‘ erhält (A 197 = B 242)“⁵², soll es gehen.

Wäre die These richtig, so gäbe es einen Einheitszusammenhang des Bewußtseins ohne eine besondere, *a priori* festgelegte Art der Einheitsstiftung. Es gäbe eine Verbindung ohne Regel der Verbindung. Ob dies möglich ist, erscheint zweifelhaft; denn die qualitative Einheit des Selbstbewußtseins, die gerade auch Hoppe annimmt, beruht auf einer bestimmten, nicht auf irgendeiner Einheitsstiftung. Eine ungeregelte Verbindung wäre eine *contradictio in adiecto*; denn was die Verbindung von einer bloßen Zusammenstellung oder Aggregation unterscheidet, ist der Weg, der zur Einheit führt. Gestalttheoretisch ließe sich der Sachverhalt so ausdrücken, daß die neue Gestaltqualität, die stets mehr als eine Und-Verbindung ist, eine Übersummation, nur unter der Voraussetzung einer bestimmten Art und Weise der Synthesis resultiert, nicht bei einer beliebigen, wahllosen Zusammenstellung. Es dürfte daher nicht zufällig sein, daß Kant gerade auf die wissenschaftliche Erfahrung mit ihren

⁵¹ A. a. O., S. 284.

⁵² A. a. O., S. 283f.

Regeln und Gesetzen rekurriert⁵³, bei der es sich nicht nur um einen Fall unter anderen handelt, sondern um das Paradigma von Regelbildung; denn der Regelcharakter unterscheidet die wissenschaftliche Erfahrung von der vorwissenschaftlichen und unwissenschaftlichen.

Begründen läßt sich der Regelcharakter aus dem Selbstbewußtsein insofern, als die für das Selbstbewußtsein konstitutive triadische Struktur, die mit der Einheit und ihrer internen Dualität gegeben ist, ein Schema der Verbindung vorzeichnet. Die synthetische Einheitsstruktur des Selbstbewußtseins, die qualitative Einfachheit gegenüber der Vielheit, die das zweite egologische Kriterium ausmacht, gibt den Rahmen für geregelte Synthesen ab. Man wird wohl so weit gehen dürfen zu behaupten, daß mit der numerischen Zweiheit, der qualitativen Differenz, der Internrelation der möglichen oder wirklichen Relata „Subjekt“ und „Objekt“ auch bereits die prinzipiellen Arten der Synthesis auf einen quantitativen, qualitativen, relationalen und modalen Aspekt festgelegt sind. Da sie mit der Struktur des Selbstbewußtseins selbst gegeben sind, sind sie ebenfalls nur faktisch aufweisbar, nicht deduzierbar oder erschließbar.

(3) Sehr viel schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob die Verfassung des Selbstbewußtseins die durchgehende Invarianz der geregelten Verbindungen, d. h. der Gesetze, garantiere oder nur eine freie Wahlfolge. Der Terminus der freien Wahlfolge entstammt der Mathematik, wo er im Kontext von Konstruktionen gebraucht wird. Während Konstruktion ursprünglich und im Normalverständnis eine geregelte Setzung bedeutet im Unterschied zu einer beliebigen, willkürlichen, liegt in der freien Wahlfolge eine Konstruktion in reduzierter Form vor, insofern die Festlegung der Schritte, die den Charakter der Gesetzgebung hat, hier von Mal zu Mal neu erfolgt, nicht wie in der normalen Konstruktion ein für allemal. Fest steht nur, *daß* von einer Instanz zur anderen übergegangen werden muß, nicht, *wie*. Beschreibt man die normale Konstruktion als Methode, die mittels eines endlichen Prinzips das Unendliche beherrschbar macht, indem sie mit dem ersten Schritt definitiv alle weiteren Schritte festlegt, so stellt die freie Wahlfolge eine Methode dar, bei der die Folge der Schritte bis ins Unendliche hinein neu geregelt werden muß. Das Unendliche ist nur über unendlich viele

⁵³ Ob er dabei nur die ihm faktisch vorliegende Newtonische Physik im Auge hat oder auch eine andere, ist eine sekundäre Frage.

Schritte ausmeßbar. Es läßt sich darüber streiten, ob diese Auffassung den Sinn von Konstruktion und damit von Gesetzmäßigkeit nicht aufhebt. Die Alternative wäre, die Konstruktion so weit zu fassen, daß sie den Oberbegriff für geregelte wie ungeregelte Folgen abgibt.

Die Entscheidung dieser Frage verweist auf die Struktur der numerischen Identität des Selbstbewußtseins, die ohne Zeit nicht denkbar ist. Nicht zufällig wird im dritten Paralogismus der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* die Zeit als Implikat des Ich angesetzt, indem entweder die ganze Zeit im Ich oder das Ich in der ganzen Zeit ist. Von ihrer Struktur als homogener oder inhomogener, kontinuierlicher oder diskreter, unendlicher oder endlicher hängt ab, ob sich die Regeln durchgängig erhalten oder ob eine ständige Neustrukturierung erforderlich wird. Aus dem Selbstbewußtsein allein ist diese Frage nicht zu beantworten, auch wenn die numerische Identität desselben als Identität in der Zweierheit von Subjekt und Objekt angesetzt wird; denn bereits der Übergang in der Explikation erfolgt sukzessiv und zeitlich.

(4) Am problematischsten ist die Einlösung des Deduktionsprogramms im Blick auf Kants spezielle Urteils- und Kategorientafel mit genau der Anzahl, Art und Gliederung, wie sie vorliegt, zumal Kant selbst eine Ableitung niemals vorgeführt hat, weder in seinen publizierten noch in seinen unpublizierten Schriften. Zudem räumt er ein⁵⁴, daß wir keinen Grund *a priori* angeben können, warum wir gerade diese Zahl und diese Art von Kategorien haben. Allerdings wäre eine solche Aussage noch mit dem faktischen Aufweis des Systems im Selbstbewußtsein kompatibel, vorausgesetzt, das Selbstbewußtsein nötigte aufgrund genuiner Gründe zu genau diesem System, wie dies auch bei der Form überhaupt und bei den speziellen Formen (quantitativen, qualitativen, relationalen und modalen) der Fall ist. Ansätze zu einem solchen Aufweis *a priori* bestehen aber bei Kant nicht. Hier hat zu Recht Fichtes Kritik eingesetzt. In der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 unternimmt Fichte den Versuch, Kants Programm einer metaphysischen und transzendentalen Deduktion einzulösen.

Trotz vieler offener Fragen wird man das Kantische Programm, das die Formen der Objekte aus dem Selbstbewußtsein als dem letz-

⁵⁴ Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 145 f. und *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (Akad.-Ausg., Bd. 8, S. 249f.).

ten Bewußtseinshorizont zu begreifen versucht, als einen spezifisch neuzeitlichen Versuch der Bewußtseins- und Erkenntnistheorie würdigen müssen. Eine ganz andere Frage ist, ob es zum Verständnis der Objekte tatsächlich des Selbstbewußtseins bedarf; denn irgendwelche spezifischen Leistungen und Charaktere, die nicht auch von den Objekten selbst erbracht werden können, liegen nicht vor, weder in der Deduktion der Form überhaupt noch in der spezifischer Formen.

Faßt man die Resultate der Kantischen Theorie des Selbstbewußtseins zusammen und betrachtet sie im Vorblick auf die weitere Geschichte, insbesondere die idealistische Philosophie, die gerade vom Kantischen Prinzip des Selbstbewußtseins ausgeht, so muß man sagen, daß Kant eine Reihe von Innovationen eingeführt hat, die sich für die weitere Theoriegeschichte als fruchtbar erweisen, die von den Nachkantianern aufgenommen, ausgebaut und weitergebildet werden, wie beispielsweise das Theorem von der Spontaneität des Selbstbewußtseins, das die Möglichkeit einer Beziehung zum Freiheitsbewußtsein eröffnet und damit die Möglichkeit einer Verbindung von Theorie und Praxis, oder die Interpretation des Selbstbewußtseins als Relation zweier Relata, die zusammenfallen und folglich eine interne Mannigfaltigkeit in der Einheit bilden – ein Gedanke, der, wenn er konsequent zu Ende gedacht wird, in den absoluten Idealismus führt –, daß aber andererseits Kant, gerade was die Grundstruktur des Selbstbewußtseins betrifft, an tradierten Vorstellungen, nämlich am Reflexionstheorem mit seinen Schwierigkeiten, festgehalten hat und damit zum Stein des Anstoßes und der permanenten Kritik geworden ist.

4. Kapitel: Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins (des wissenden Wissens) als Beispiel für Selbstproduktion

1. Fichtes Selbstbewußtseinsanalyse als Weiterentwicklung der Kantischen Theorie

Fichte ist zweifellos einer der bedeutendsten, wenngleich hermetischsten Analytiker des Selbstbewußtseins. Wiewohl er sich selbst zunächst als Kantianer versteht, als bloßer Explikator von Kant angeregter Gedankengänge, wird er stets im Laufe seiner philosophischen Entwicklung aufgrund immer tiefer dringender Einsichten in die Schwierigkeiten, Inkonzinnitäten und Widersprüche der Kantischen Interpretation zu einem Hinausgang über Kant getrieben, der ihn schließlich zu einer Konzeption veranlaßt, die nur noch als Gegenmodell aufgefaßt werden kann.

Weder vor noch nach Fichte hat die Reflexion auf das Selbstbewußtsein jemals das Niveau erreicht, das sie bei Fichte innehat. Kant benutzt zwar das Selbstbewußtsein als höchstes Prinzip seiner Philosophie, analysiert es aber nicht im eigentlichen Sinne und schon gar nicht unabhängig von seiner Funktion zur Begründung von Objekt- und Welterkenntnis. Da sich Kants Philosophie primär als Erkenntnistheorie, nicht als Bewußtseinstheorie versteht und es ihr vorzüglich um die Objektkonstitution geht, nicht um den singulären und signifikanten Status des Selbstbewußtseins, ergibt sich für sie auch nicht die Notwendigkeit einer Analyse des Selbstbewußtseins unabhängig von seiner Leistung für die Errichtung des Lehrgebäudes.

Und nach Fichte, schon bei Hegel, sinkt der Theoriestand wieder ab, da Hegel kritiklos an das Kantische Reflexionsmodell anschließt. Selbstbewußtsein, wie es in der *Wissenschaft der Logik* beschrieben wird, ist das Zu-sich-Kommen eines, das an sich schon Selbstbeziehung oder, in hegelscher Terminologie, Gleichheit mit sich ist. Die *Wissenschaft der Logik* ist folglich nichts anderes als der Prozeß der Explikation eines an sich schon Bestehenden. Selbst wenn man konzediert, daß Hegel gewisse Aspekte der Kantischen

Theorie in fruchtbarer Weise weiterentwickelt, so etwa das von Kant nur aufgeworfene, aber nicht gelöste Problem des Verhältnisses von allgemeinem und individuellem Ich, von Ichheit, worin alle Ich-Subjekte als ihrer gemeinsamen Natur übereinstimmen, und jeweiligem empirischem, individuellem Ich – wofür Hegel eine logische Konstruktion anbietet, nach der der Gedanke von der Einheit des Ich aufgrund einer Selbstspaltung sowohl das allgemeine Ich wie die einzelnen Iche umfaßt –, so hat er doch zeitlebens an dem traditionellen Reflexionsmodell festgehalten und damit dafür gesorgt, daß der gesamte Hegelianismus in dieser Hinsicht unselbstständig und unproduktiv bleibt.

Auch der Nachidealismus hat es in der Analyse des Selbstbewußtseins nicht über den von Fichte erreichten Stand hinausgebracht. In den nachidealistischen Philosophien wird das Selbstbewußtsein als absolute Evidenz, als die es bisher in Anspruch genommen wurde, in Frage gestellt und damit auch seine Begründungsfunktion für die Philosophie. Konkretere Prinzipien wie Leben in der Lebensphilosophie, Existenz im Existenzialismus treten an seine Stelle. Gleichwohl werden seine Strukturen auch weiterhin benutzt, nur daß sie in anderem Gewande begegnen. Heideggers Analyse des Daseins in *Sein und Zeit* ist nichts anderes als eine temporale Interpretation der dem Selbstbewußtsein immanenten Reflexionsstruktur. Dasein wird von ihm verstanden aus einem Vorentwurf in die Zukunft und einem Zurückkommen von dieser auf die geschichtlich bedingte Gegenwart. Damit ist zwar das Wissensmoment eliminiert, nicht aber die Struktur der Selbstbeziehung, die hier in das Projekt eines Lebensentwurfes integriert ist. Und auch Husserls Analysen des Selbstbewußtseins, so fruchtbar sie im einzelnen sein mögen, so sehr sie zur terminologischen und sachlichen Differenzierung beitragen, gehen in entscheidenden Punkten nicht über das traditionelle Reflexionsmodell hinaus.

Fichtes geschichtliche Leistung muß darin gesehen werden, daß er erstmals in der Neuzeit das Selbstbewußtsein als solches thematisiert und zum Gegenstand der Forschung erhoben hat. Sein gesamtes philosophisches Werk, das als Wissenschaftslehre bekannt ist, dient der Analyse der einzigartigen Struktur des Selbstbewußtseins.

Innerhalb der Fichteschen Wissenschaftslehre findet sich eine Reihe von Formeln und formelhaften Wendungen, die unterschiedliche Stufen der Einsicht auf dem Wege des Eindringens in die Struktur des Selbstbewußtseins bezeichnen. Dieter Henrich hat in

seinem Aufsatz *Fichtes ursprüngliche Einsicht*¹ drei solcher Formeln herausgestellt und sie als Stadien einer Entwicklung interpretiert, deren jede die ihr vorhergehende kritisiert und revidiert und damit einen neuen, höheren Reflexionsstand erreicht. Die von ihm herausgestellten Formeln lauten: *erstens* „Das Ich setzt schlechthin sich selbst“, *zweitens* „Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend“ und *drittens* „Das Ich ist eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist“.² Ebenfalls eine Drei-Stadien-Theorie vertritt Wolfgang Janke³ in seinem Fichte-Buch, wobei er allerdings auf andere Formeln rekurriert und folglich auch zu einer anderen Interpretation der Fichteschen Genese gelangt. Unangesehen der Differenzen fällt auf, daß die Formeln vom Terminus „setzen“ Gebrauch machen, sowohl in aktivischer wie passivischer Form. Da „setzen“ soviel bedeutet wie „produzieren“, „hervorbringen“, dokumentiert sich in diesen Formeln ein Produktionstheorem, das Fichtes Interpretation des Selbstbewußtseins in markanter Weise von der Kants absetzt, die als Sich-auf-sich-Beziehen und damit als Reflexionstheorem beschrieben wurde. Schon diese erste, ganz oberflächliche Auslegung zeigt, daß Selbstbewußtsein von Fichte nicht mehr als Selbstbeziehung, sondern als Selbstproduktion verstanden wird, womit seine Theorie den Charakter einer Produktionstheorie gewinnt.

Da Fichtes Theorie aus einer Kritik und Abgrenzung von Kants Reflexionstheorie erwachsen ist, läßt sich ihr spezifischer Charakter nur vor dem Hintergrund dieser und in Absetzung von ihr verstehen. Aus diesem Grunde sind zunächst die Eigenheiten und Schwächen des reflexionstheoretischen Modells herauszustellen, um sodann Fichtes Neukonzeption zu entwickeln.

2. Das traditionelle reflexionstheoretische Modell des Selbstbewußtseins und seine Schwierigkeiten

Selbstbewußtsein in der Form, daß jemand zu sich selbst „ich“ sagt, daß er sich ein Ich nennt, von sich als Ich weiß u. ä., ist ein uns allen bekanntes und vertrautes Phänomen. Es bezeichnet eine Funda-

¹ D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1966, in: *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für W. Cramer, Frankfurt a. M. 1966, S. 188–232 (selbständig wieder abgedruckt Frankfurt a. M. 1967).

² A. a. O., S. 16, vgl. zu den einzelnen Formeln S. 17 ff., 21 ff., 25 ff.

³ W. Janke: *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970, S. 416 Anm.

mentalmöglichkeit unserer geistigen Existenz. Wir sind als Wesen dadurch ausgezeichnet, daß wir nicht nur ein Objektbewußtsein, sondern auch ein Subjektbewußtsein haben, daß wir uns nicht nur auf Objekte außerhalb unser beziehen können, sondern auch auf uns selbst. Wir haben die Fähigkeit, nicht allein Objekte zu unterscheiden, sondern auch uns selbst von den Objekten und uns solchergestalt zu ausdrücklicher Bewußtheit zu bringen.

Zustande kommt die Selbstobjektivierung dadurch, daß der Mensch, der gewöhnlich mit der Außenwelt befaßt ist, sich von dieser abwendet und sich auf sich selbst konzentriert. Abwendung des Ich-Subjekts von den äußeren Objekten bedeutet Selbstzuwendung, so daß das Subjekt nicht länger mehr mit fremden Gegenständen befaßt ist, sondern mit sich selbst als Gegenstand.

Dieses Reflexionsmodell ist der Physik, speziell der Optik, entnommen. Den physikalischen Sachverhalt der Lichtreflexion beschreiben wir so, daß der Lichtstrahl von einer Lichtquelle ausgeht, auf eine gegenüberliegende Wand trifft und von dieser zurückgebogen wird, im Extremfall auf sich selbst. Dieses der räumlichen Welt entnommene Modell übertragen wir dann auf die Innenwelt des Geistes und beschreiben mittels seiner das Selbstbewußtsein. Hier ist es nicht mehr der Lichtstrahl, sondern der Intentionstrahl, der in sich zurückkehrt. Das Ich begegnet mithin in der Doppelfunktion von Subjekt und Objekt, von Wissendem und Gewußtem.

Die Differenz der Relata ist selbstverständlich nicht in lokalem Sinne als örtliche Verschiedenheit und Getrenntheit zu verstehen, auch nicht in temporalem Sinne, als ob zuerst ein Ich-Subjekt vorhanden sei und erst dann ein Ich-Objekt, und auch nicht als qualitative Differenz, da Subjekt und Objekt identisch sein sollen. Sie besagt lediglich eine positionale oder funktionale Differenz, die mit dem Gedanken einer Interndifferenz des Ich kompatibel ist. Es ist ein und dasselbe Ich, das in der Funktion des Subjekts wie des Objekts auftritt und trotz der Dualität und Differenz seine Einheit und Identität wahr.

Bei genauerer Überprüfung führt dieses Modell, sofern es Anspruch auf Erklärung des Zustandekommens von Selbstbewußtsein macht, in Aporien. Diese resultieren aus Identifikationsschwierigkeiten. Die These, daß das Ich trotz seiner Spaltung ein und dasselbe bleibt und die in ihm auftretende Doppelung seiner Einheit und Identität nichts anhat, ist zunächst eine Behauptung, die es erst zu erweisen gilt. Der Versuch ihrer Legitimation führt jedoch in ein Dilemma; d. h. in eine ausweglose Situation angesichts der mögli-

chen Erklärungen. Die beiden alternativen Erklärungsweisen, die hier zur Disposition stehen, sind die *Kenntnis des Ich von sich* und die *Nicht-Kenntnis des Ich von sich*.

(1) Nimmt man an, daß das Ich noch keine Kenntnis von sich, von seiner Einheit aus Subjekt und Objekt habe, sondern diese erst durch Reflexion erlangen müsse, so kommt es überhaupt nicht zu einer Identifikation. Denn besitzt das Subjekt nur eine Vorstellung von sich *qua* Subjekt, so vermag es, wenn es auf Objekte trifft, nicht dasjenige herauszufinden, das ihm selber zugehört. Da es das ihm zugehörige Objekt nicht kennt, weiß es weder, wonach es suchen soll, welches der Objekte es sich selber zuschreiben soll, noch auch, wenn es unter den Objekten zufällig auf das ihm zugehörige stößt, daß es dasjenige ist, welches es mit sich identifizieren soll.⁴ Dieser Sachverhalt läßt sich an Beispielen demonstrieren. Man kann sich Lebewesen denken, die ständig in ihrem eigenen Gesichtskreis leben und dennoch nicht wissen, daß sie dies tun, wie Hummer und Langusten, deren Stielaugen ständig ihr Umfeld, ihren eigenen Körper eingeschlossen, abtasten, ohne sich desselben als des eigenen bewußt zu sein. Zustände einer radikalen Subjekt-Objekt-Spaltung sind aus der Psychologie, insbesondere aus schizophrenen Verhaltensweisen, oder auch aus der Dichtung bekannt. Auch das geläufige Phänomen der Zugehörigkeit des eigenen Schattens zum Körper ist keineswegs selbstverständlich. Nur demjenigen, der aufgrund seiner Körperbewegungen sich diesen Schatten zuzuordnen gelernt hat, erscheint die Aufforderung, über ihn zu springen, absurd, nicht demjenigen, der dies noch nicht gelernt hat.

Analoges läßt sich vom Selbstbewußtsein gemäß dem Reflexionsmodell sagen. Bringt das Subjekt noch kein Wissen seiner Zugehörigkeit zum Objekt mit, so vermag es dieses durch bloße Rückwendung auf sich auch nicht zu erlangen, da das ihm begegnende Objekt ein fremdes sein könnte, nicht das eigene; und für den Fall, daß es tatsächlich das eigene ist, wird es als solches durch bloßes Auftreffen nicht erkannt. Soll die Identifikationsleistung erbracht werden, dann ist ein vorgängiges Wissen um die Subjekt-Objekt-

⁴ *Mutatis mutandis* begegnet diese Argumentation schon in Platons *Menon* 80df. Dort wird der eristische Satz erörtert, daß Lernen, d.h. Suchen, unmöglich sei. Denn weiß man bereits, so braucht man nicht zu lernen, weiß man aber noch nicht, so kann man das Nicht-Gewußte auch nicht lernen, da man gar nicht weiß, wonach man suchen soll, und gesetzt den Fall, man trafe zufällig auf das Gesuchte, so könnte man es doch mangels eines Wissens von ihm gar nicht als solches identifizieren.

Einheit unerläßliche Voraussetzung, und dies zwingt zur Gegenseite einer vorgängigen Kenntnis des Ich von sich.

(2) Die Schwierigkeit dieser Version ist eine andere als im vorhergehenden Fall: nicht die Unmöglichkeit des Zustandbringens der Identifikation, sondern deren Redundanz. Wird ein Wissen von der Subjekt-Objekt-Einheit bereits mitgebracht, so stellt die Identifikation des Subjekts mit dem Objekt kein Problem dar, doch wird dann das Reflexionsmodell, das gerade durch Rückwendung des Subjekts auf sich als Objekt das Zustandekommen der Wissenseinheit erklären soll, redundant.

Lesen läßt sich die Redundanz sowohl als Zirkel wie als Regreß bzw. Progreß, je nachdem, ob *definiendum* und *definiens* einer und derselben Ebene oder unterschiedlichen angehören. Im ersten Fall erhält man ein ständiges In-sich-Kreisen, da das zu Erklärende, nämlich das Wissen von der Subjekt-Objekt-Einheit, bereits in Anspruch genommen wird. Im zweiten Fall resultiert ein unendlicher Regreß oder Progreß, weil auf jeder Stufe gefragt werden kann, woher das vorausgesetzte Wissen von der Subjekt-Objekt-Einheit stamme, und hierauf geantwortet werden muß, daß es *per hypothesin* aus der Reflexion stamme, die ihrerseits dieses Wissen zwecks Identifikation voraussetzt, womit sich die Frage nach dem Zustandekommen dieses Wissens iteriert.

Konstruieren läßt sich der infinite Regreß bzw. Progreß auf seiten sowohl des Subjekts wie des Objekts. Im ersten Fall hat man folgendermaßen zu argumentieren: Damit das Subjekt sich im Objekt als es selber wiederfinden kann, muß es bereits ein Wissen von dieser Identität mitbringen, welches doch aus der Reflexion hat erklärt werden sollen. Zeigt sich, daß die Rückwendung auf sich und die Schließung zum Kreis nicht anders möglich sind als unter der Voraussetzung eines Wissens um diese Identifikation, so muß das Subjekt dieses Wissen bereits von sich haben. Das Subjekt, dem das Bewußtsein von sich zukommt, wird durch diesen rückbezüglichen Akt nicht erst ein Ich, sondern weiß sich bereits als solches.

Auf diese Weise findet im Subjekt eine unendliche Selbstein-schachtelung oder, wie man auch sagen könnte, eine unendliche Selbstpotenzierung statt, insofern für das schlichte Wissen von sich ein Wissen des Wissens und für dieses ein Wissen des Wissens des Wissens usw. die Voraussetzung bildet.

In der *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798 hat Fichte diese Schwierigkeiten expliziert:

„Man hat bisher so gefolgert: Entgegengesetzter Dinge oder äußerer Objekte können wir uns nicht bewußt sein, ohne uns selbst bewußt zu sein, d. h. uns selbst Objekt zu sein. Durch den Akt unseres Bewußtseins, dessen wir uns dadurch bewußt werden können, daß wir uns wieder als Objekt denken, und dadurch Bewußtsein von unserm Bewußtsein erlangen. Dieses Bewußtseins von unserm Bewußtsein werden wir aber wieder nur dadurch bewußt, daß wir dasselbe abermals zum Objekt machen, und dadurch Bewußtsein von dem Bewußtsein unseres Bewußtseins erhalten, und so ins Unendliche fort. – Dadurch aber wurde dieses unser Bewußtsein nicht erklärt, oder es gibt demzufolge gar kein Bewußtsein, indem man es als Zustand des Gemüts oder als Objekt annimmt, und daher immer ein Subjekt voraussetzt, dieses aber niemals findet. Diese Sophisterei lag bisher allen Systemen – selbst dem Kantischen – zum Grunde.“⁵

Das analoge Argument auf seiten des Objekts lautet: Damit das Subjekt sich mit dem Objekt identifizieren kann, muß es im Objekt bereits das ganze Ich, die Totalität aus Subjekt und Objekt, vorfinden. Fragt man, woher dieses Ich in seiner Totalität stamme, so erhält man zur Antwort: aus der reflexiven Selbstzuwendung, für die aber gerade das Vorfinden des ganzen Ich im Objekt die Voraussetzung bildet. Nicht dadurch, daß das Subjekt bloß auf ein Objekt stößt, entwickelt es ein Ich-Bewußtsein, sondern allein dadurch, daß es im Objekt auf ein schon vorhandenes Ich trifft. So ergibt sich hier auf seiten des Objekts und im Objekt eine unendliche Vervielfältigung der Ich-Struktur. Herbart, ein Fichte-Schüler, hat in seiner *Psychologie als Wissenschaft* diese objektive Selbsteinschachtelung folgendermaßen dargestellt:

„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 substituier den Begriff des Ich, so verwandelt sich der erste Satz in folgenden: das Ich stellt vor das *Sich vorstellende*. Für den Ausdruck *Sich* wiederhole man dieselbe Substitution, 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

⁵ J. G. Fichte: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von H. Jacob, Bd. 2, Berlin 1937, S. 356. (Wenn möglich werden auch Band und Seitenzahl der Fichte-Gesamtausgabe angegeben: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Bd. 1 ff., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. [abgekürzt: Gesamtausg.], Bd. IV,2, S. 301.

das *Sich vorstellen*. Dieser Zirkel wird ins Unendliche fort durchlaufen werden, ohne Angabe des eigentlichen Objekts in der Vorstellung Ich.“⁶

Hiernach genügt es nicht zu sagen, daß jemand sich vorstellt; denn was er im „sich“ vorstellt, ist eigentlich ein Sich-Vorstellen. Fragt man, was dieses letzte „sich“ bedeute, so kommt man wiederum auf ein Sich-Vorstellen und so *in infinitum*. Auf diese Weise ergibt sich nicht nur ein schlichtes Sich-Vorstellen, sondern ein sich ständig potenzierendes Vorstellen des Vorstellens des Sich-Vorstellens. Das Ich stellt sich vor, heißt genau betrachtet: Das Ich stellt vor ein Vorstellen, welches ein Vorstellen vorstellt, welches ein Sich-Vorstellen vorstellt usw.

Wie die Ausführungen zeigen, verstrickt sich das anscheinend so naive und selbstverständliche Reflexionstheorem in die größten Schwierigkeiten, was nicht heißen soll, daß Reflexion nicht einen guten Sinn hätte. Sie ist sinnvoll zur Explikation eines Vorgegebenen, und als solche stellt sie eine der wichtigsten Leistungen bewußter Wesen dar. Reflexion bedeutet hier soviel wie Thematisierung, Bewußtmachung eines bereits vorliegenden Sachverhalts. Angewandt auf das Selbstbewußtsein, dient sie der Verdeutlichung eines immer schon vorhandenen Phänomens. Diese berechnete Bedeutung qualifiziert sie aber nicht zur Erklärung des Zustandekommens des Sachverhalts „Selbstbewußtsein“; denn entweder bleibt sie hinter dem Anspruch, die Subjekt-Objekt-Einheit zu erklären, zurück oder schießt über ihn hinaus und wird redundant.

Das Bewußtsein dieser Schwierigkeiten beginnt bereits bei Kant, sich Bahn zu brechen. Zur vollen Explikation gelangt es jedoch erst bei Fichte. Besagte Schwierigkeiten sind es denn auch, die ihn nicht nur zu einer Kritik, sondern zu einem Neuentwurf der Selbstbewußtseinstheorie motivieren, zu einer Substitution des Reflexionsmodells durch das Produktionsmodell.

3. Fichtes Produktionsmodell

Da das Produktionsmodell aus einer Notsituation heraus geboren worden ist und nicht auf einem beliebigen Einfall beruht, den man je nach Beurteilung genial oder absurd nennen kann, da es einen ausdrücklichen Gegenentwurf zum Reflexionsmodell darstellt, läßt

⁶ J. F. Herbart: *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, 12 Bde., Langensalza 1887–1912, Bd. 5, S. 242 f. (§ 27).

es sich auch nur in Absetzung von diesem begreifen. Hervorzuheben sind drei Unterscheidungs Momente:

(1) Wenn das Reflexionsmodell von einem vorfindlichen Ich ausgeht und auf dieses durch Rückwendung seines Intentionstrahls lediglich zurückkommt, hieraus jedoch Schwierigkeiten resultieren, so liegt es nahe, nicht von dessen Vorfindlichkeit, sondern von dessen Produziertheit auszugehen. Das Ich wird nicht als Ausgangspunkt, sondern als Endpunkt eines Prozesses betrachtet. Seine Existenz wird nicht vorausgesetzt, sondern allererst erzeugt.

(2) Wenn das Reflexionsmodell auf dem Gedanken der Rückbezüglichkeit des Bewußtseinsaktes beruht, dann legt es sich auch hier nahe, eine andere formale Struktur zu wählen, nicht die der Rückbezüglichkeit des Aktes, sondern die der einsinnigen Gerichtetheit, wie sie zwischen Produktion und Produkt, Ursache und Wirkung, Grund und Folge besteht. Die neue Theorie operiert mit der Ursache-Wirkungskategorie und dem auf ihr basierenden einseitigen Dependenzverhältnis.

(3) Wenn beim Reflexionsmodell strukturell indifferent bleibt, ob es sich um ein aktives, dynamisches Verhältnis oder um ein ruhiges, statisches handelt – auch wenn Kant dasselbe bereits als spontanes Selbstverhältnis deutete – und in dieser Hinsicht eine Unentschiedenheit vorliegt, so stellt es einen legitimen Versuch dar, sich beim neuen Modell eindeutig für das aktive, spontane Verhältnis zu entscheiden, wie es das Produktionstheorem prononciert tut.

Aus der Beachtung dieser Monita ergibt sich Fichtes neue Fassung des Selbstbewußtseins, wie sie erstmals in den ersten drei Grundsätzen seiner Hauptschrift *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 artikuliert wird: *Erstens* „Das Ich setzt sich selbst“⁷, *zweitens* „Das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen“⁸, *drittens* „Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen“⁹. Diese Formeln gilt es genauer zu analysieren.

(1) Was bedeutet „setzen“? Der Begriff hat zwei Konnotationen: eine praktische und eine theoretische. Der ersten zufolge bedeutet er soviel wie: „hervorbringen“, „erzeugen“, „erschaffen“, „bewirken“, „gründen“, „stiften“, „ins Leben rufen“, der zweiten zufolge:

⁷ Vgl. *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte (Nachdruck von *J. G. Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin 1845/46, *J. G. Fichtes nachgelassene Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, 3 Bde., Bonn 1834/35), Berlin 1971 [abgekürzt: *Werke*], Bd. 1, S. 96, 97 (Gesamtausg., Bd. I,2, S. 259).

⁸ Vgl. a. a. O., Bd. 1, S. 104 (Gesamtausg., Bd. I,2, S. 266).

⁹ Vgl. a. a. O., Bd. 1, S. 110 (Gesamtausg., Bd. I,2, S. 272).

„annehmen“, „behaupten“, „bestimmen“, oft mit Präfix gebraucht, wie „festsetzen“, „ansetzen“, „voraussetzen“. Zum Beleg der ersten Konnotation lassen sich drei Beispielgruppen anführen:

(a) Von Menschen und Tieren sagen wir in bezug auf ihre Nachkommen, daß sie Kinder oder Junge in die Welt setzen, womit wir meinen, daß sie anderen Wesen Leben geben.

(b) Begriffe wie „Gesetz“, „Satzung“, „Satz“ deuten darauf, daß sie zumindest von ihrem Ursprung her nichts Vorgefundenes sind, sondern Setzungen des Menschen, Produkte, die auf Freiheit und Willkür basieren.

(c) Wir sprechen von Stiftungs- und Gründungsakten im Sinne von Setzungsakten, etwa wenn ein Verein, eine Institution oder sonstige Einrichtung, z. B. ein Kloster, ein Stift, kraft Setzungsakt gegründet, neu installiert und somit ins Leben gerufen wird.

Auch für die zweite Bedeutung finden sich Stützen:

(a) Jemandem eine Frist setzen, bedeutet, ihm einen Zeitpunkt nennen, bis zu dem er etwas zu tun oder zu unterlassen hat. Mit diesem Termin legen wir uns auf eine von vielen Möglichkeiten fest, indem wir eine bestimmte herausgreifen. „Bestimmen“ hat hier die Bedeutung: aus einem vagen, unbestimmten Feld etwas ausgrenzen und gegen anderes abgrenzen, indem das Betreffende unter einen bestimmten Begriff gebracht wird, der alles übrige ausschließt. *Omnis determinatio est negatio*, lautet die bekannte spinozistische Formel für Bestimmung. Jede Determination ist Abgrenzung gegen anderes.

(b) Auf ein Bestimmtes im Unterschied zu einem Unbestimmten führt auch die Bedeutung von „setzen“ als „behaupten“, „unterstellen“, „annehmen“, z. B. ich setze in einer Hypothese das und das, d. h. ich behaupte dieses oder jenes, nehme dieses oder jenes an. Gemeint ist damit nicht, daß irgend etwas Beliebiges oder Willkürliches behauptet wird, sondern etwas ganz Bestimmtes, Spezifisches.

(c) Ich setze beim Roulettespiel auf Rot oder Schwarz, bedeutet: Ich wähle aus einem Spektrum von Möglichkeiten eine bestimmte aus und lege mich auf diese und keine andere fest.

Weist die erste Bedeutung auf die Hervorbringung eines Daseins überhaupt, so die zweite auf die Festlegung des Daseins auf ein Sein. „Überhaupt erst ins Sein rufen“ und „etwas auf bestimmte Weise ins Sein rufen“ sind die beiden Grundbedeutungen von „setzen“. So verschieden sie *prima vista* erscheinen mögen, so hängen sie doch notwendig miteinander zusammen; denn das Dasein (Sein)

tritt niemals rein für sich auf, sondern immer nur als bestimmtes, durch diese oder jene Eigenschaft qualifiziertes. Es ist stets ein Quale, ein So-oder-so-Beschaffenes, das auf die Frage nach einem Wie-Beschaffensein antwortet. Fichte hat mit Nachdruck auf die Zusammengehörigkeit von Dasein und Sosein bzw. der ihnen entsprechenden Akte „erzeugen“ und „bestimmen“ hingewiesen und diese unter den verschiedensten Formeln und Termini herausgestellt. Eine der bekanntesten ist die von „was“ und „weil“, die er in der *Wissenschaftslehre von 1801/02* gebraucht. Dort heißt es in bezug auf das Absolute: „Es ist schlechthin, was es ist, und ist dieses schlechthin, weil es ist.“¹⁰ Die Begründungskonjunktion „weil“ dient hier zum Ausdruck des Gründungsaktes und das Indefinitpronomen „was“ zur Explikation des Wesens, des Soseins des existenziell Gegründeten. Etwas zur Vorlage bringen, heißt stets, etwas Bestimmtes zur Vorlage bringen. Diese sachliche Zusammengehörigkeit ist bereits etymologisch im Begriff des Setzens angelegt.

Der Setzungsakt im Fichteschen Produktionstheorem hat demnach zwei Aufgaben: zum einen die, die Existenz des Ich überhaupt hervorzubringen, und zum anderen die, die Existenz des Ich auf bestimmte Weise festzulegen. Nimmt man diesen Gedanken ernst, dann explizieren die ersten drei Grundsätze genau das, was in der Selbstsetzung des Ich angelegt ist: der erste die Hervorbringung des Daseins des Ich, der zweite, da das Dasein als bestimmtes nur in Abgrenzung von anderem, vom Nicht-Ich, erzeugt werden kann, die Hervorbringung des Nicht-Ich und der dritte die vollständige und definitive Bestimmung des Ich als Synthese aus Ich und Nicht-Ich. Die Grundsätze stellen so die Explikation der Selbstproduktion des Ich dar.¹¹

In dem 1797 verfaßten *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* hat Fichte den Setzungsvorgang in seiner Ambiguität von „erzeugen“ und „bestimmen“ auf die Formel gebracht: Das Ich „ist ein *sich Setzen als setzend* ..., keineswegs aber etwa ein bloßes *Setzen*“¹². Das Wörtchen „als“ – eines der wichtigsten der Philosophie – fungiert im philosophischen Fachjargon als Standardausdruck für ein nicht nur anschaulich Gegebenes, sondern begriff-

¹⁰ Vgl. a. a. O., Bd. 2, S. 19 (Gesamtausg., Bd. II,6, S. 150).

¹¹ Vgl. K. Gloy: *Die drei Grundsätze aus Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ von 1794*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 91 (1984), S. 289–307, bes. S. 296 ff.

¹² Fichte: *Werke*, Bd. 1, S. 528 (Gesamtausg., Bd. I,4, S. 276).

lich Erfasstes und Bestimmtes. Etwas *als* etwas vorstellen, etwas *als* dieses und nicht *als* jenes nehmen, bedeutet, das Betreffende aus seinem Umfeld auszugrenzen und gegen anderes abzugrenzen. Ausgrenzen aber ist die Leistung des Begriffs im Unterschied zur holistisch erfassenden Anschauung. Da „als“ mithin als Explikationspartikel und eindeutiges Indiz für ein begrifflich Erfasstes und Bestimmtes fungiert, weist sein Gebrauch darauf, daß das Ich sich nicht einfach nur hervorbringt und allenfalls anschaulich konstatiert, sondern daß es diese Hervorbringung immer auch schon verstanden hat. Selbstsetzung ist Tätigkeit und Wissen von der Tätigkeit zugleich. Letzteres ist schon vom Begriff des Selbstbewußtseins her gefordert.

(2) Ferner ist nach der Bedeutung von „schlechthin“ zu fragen. Der Terminus wird synonym gebraucht mit „absolut“. Wenn etwas schlechthin erfolgt, so geschieht es auf absolute Art. Da der Begriff „absolut“ der Korrelat- und Kontrastbegriff zu „relativ“ bzw. „relational“ ist und letzterer stets eine Beziehung zwischen zwei Relata bezeichnet, wie sie u. a. im Ursache-Wirkungs- oder Grund-Folge-Verhältnis vorliegt, weist „absolut“ – wie auch schon die lateinische Herkunft des Wortes von *absolvere* = „ablösen“, „loslösen“, „isolieren“ anzeigt – darauf, daß es hier keine Ursache, keine Voraussetzung gibt. Eine absolute oder schlechthinige Handlung erfolgt grund- und motivlos, rein aus sich heraus, *a se* und *per se*, wie die traditionellen Bestimmungen lauten.

Die Charakterisierung des Setzungsaktes als eines absoluten bzw. schlechthinigen stimmt mit der anfangs genannten Forderung überein, die an das Produktionstheorem in Absetzung vom Reflexionstheorem erging. Setzte das Reflexionstheorem ein Ich voraus, auf das durch Rückbiegung des Bewußtseinsaktes zurückgekommen werden sollte, so darf das Produktionstheorem, wenn es absolute Setzung sein soll, nichts Vorausgesetztes enthalten. Es muß sich mit dem Erzeugungsakt, in diesem und durch diesen selbst setzen.

Daß in bezug auf das Absolute unsere gewöhnlichen Kategorien versagen, versteht sich. Eine schlechthinige Setzung läßt sich nur approximativ durch Erfahrungsbeispiele belegen. Dienlich sind in diesem Zusammenhang die von der analytischen Philosophie „basic actions“ genannten Akte, wie das Armheben und -senken, das Hinsetzen und Aufstehen u. ä. Wiewohl diese Akte nicht schlechthin basal sind, sind sie für den Akteur ein unmittelbares Erlebnis. Nicht schlechthin basal sind sie insofern, als sie sowohl für den Anatomen wie für den Psychologen Voraussetzungen haben, für den einen die

physiologische Beschaffenheit des Armes, seine Zusammensetzung aus Knochen, Sehnen, Muskeln, Nerven usw., für den anderen die psychologische Verfassung des Menschen, zu der auch nicht-offenkundige Motive gehören. Wenn diese Handlungen nur in gewisser Hinsicht unmittelbar sind, in anderer nicht, so soll der von Fichte intendierte Setzungsakt in jeder Hinsicht unmittelbar sein. Können für jene noch gewisse Voraussetzungen aufgefunden werden, so soll dieser gänzlich voraussetzungslos aus sich selbst erfolgen. Er ist durch nichts anderes vermittelt, geschieht instantan oder, wie Fichte sagt, „ohne allen weiteren Grund“¹³.

(3) Am problematischsten ist die Auslegung des kleinen Wörtchens „sich“ in den obigen Formeln. Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins ist trotz des äußeren Anscheins nicht nur einer egologischen Deutung fähig, sondern auch einer nicht-egologischen. Sie läßt sowohl eine Interpretation zu, die das Ich als Subjekt des Setzungsaktes akzeptiert und so am traditionellen Substanz-Akzidens- bzw. Subjekt-Prädikat-Modell orientiert ist, wie auch eine, die den Setzungsakt als subjektlose, ichlose Tätigkeit nimmt und das Produkt dieser Selbstsetzung mit dem Namen „ich“ belegt. Da von diesen verschiedenen Auffassungen die Lesart der Produktionsformeln abhängt, sind diese im ersten Fall mit Akzentuierung des Ich zu lesen: „Das *Ich* setzt sich selbst“, im zweiten Fall im abgeschwächten Sinne: „Das *Setzen* setzt sich selbst.“ Der Unterschied dieser beiden Versionen reduziert sich auf die Annahme eines ichhaften oder ichlosen, aber gleicherweise selbstbezüglichen Aktes.

Was bedeutet „sich“? Ist das „sich“ schon erreicht, wenn das Setzen irgendein Setzen setzt? In diesem Fall legte sich der Einwand nahe, daß das gesetzte Setzen vom setzenden Setzen differierte. Beide Setzungsakte könnten grundverschieden sein und nichts miteinander zu tun haben. Wer garantiert denn, daß das setzende Setzen nicht ein Setzen setzt, das von ihm absolut verschieden ist? Das eben soll das Reflexionspronomen verhindern. Es fordert die Zusammengehörigkeit und Identität beider Setzungsakte. Der Setzungsakt muß im anderen sich selbst setzen. Soll das Ich nicht unterbestimmt bleiben, so muß diese Identität gewährleistet sein. Das Reflexionsmodell zeigte jedoch, daß die Identität zweier Relata nur durch ein Wissen um diese Identität garantiert werden kann.

¹³ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (a. a. O., Bd. 1, S. 93 [Gesamtausg., Bd. I,2, S. 256]).

War dieses Wissen dort Voraussetzung der Reflexion, so ist es hier Resultat der Produktion. Es genügt nicht, daß das setzende Setzen irgendein Setzen setzt, sondern es muß sich selbst setzen und in eins damit das Wissen um seine eigene Tätigkeit oder, in Fichtes Terminologie, sein Für-sich-Sein.

Zu demselben Resultat gelangt man auch durch folgende Überlegung: Wir haben es mit dem Selbstbewußtsein, also mit dem Wissen von sich, zu tun. In der bisherigen Interpretation wurde dieses Wissensmoment unterschlagen und nur der Produktionscharakter analysiert. Es versteht sich aber, daß zumindest im Resultat das Wissen des Produktionsaktes von sich wieder auftauchen muß. Das Produktionstheorem kann sich also nicht darin erschöpfen, nur eine Tätigkeit zu setzen, sondern es muß das Wissen von dieser Tätigkeit mitsetzen.

Diese Überlegung, hier vorgeführt am nicht-egologischen Modell, läßt sich ohne weiteres auf das egologische übertragen. Das sich selber setzende Ich ist Selbstproduktion und Selbstbewußtsein in einem, so daß als Resultat des Produktionsprozesses das Bewußtsein von sich mit vorhanden ist. In der Formel vom Sich-Setzen des Ich fungiert das Ich sowohl im *genitivus subiectivus* wie im *genitivus obiectivus*. Es ist das Setzende wie das Gesetzte. Soll es im Gesetzten sich selbst und nicht irgendeine ichhafte Tätigkeit hervorbringen, so muß das Resultat das Wissen von sich, nämlich von der ichhaften Tätigkeit, implizieren.

Faßt man den Sinn der bisherigen Fichteschen Produktionsformeln zusammen, so liegt hier eine Relation vor, allerdings nicht eine zwischen zwei Relata, sondern eine mit einem Relat, wie sie für das Verhältnis „Produktion und Produkt“ typisch ist. Es findet ein Setzungsakt statt, dessen Resultat der Akt und das Wissen des Aktes von sich ist. Und da der Setzungsakt schlechthin oder absolut erfolgt, ohne fremden Grund, sondern selbst Grund und Folge ist, müssen Produktion und Produkt, Setzung und Wissen von dieser Setzung simultan sein. Nicht etwa geht der Setzungsakt voraus, so daß das Wissen seine logische oder zeitliche Folge wäre, sondern, indem er geschieht, ereignet sich auch das Wissen von ihm. Vorgängig darf das setzende Ich nicht sein, um nicht den Einwänden des Reflexionstheorems zu verfallen. Dadurch, daß es sich nicht voraussetzt, sondern überhaupt erst hervorbringt, ist das Ich Tätigkeit und Wissen von dieser Tätigkeit zugleich.

4. Schwierigkeiten des Produktionsmodells

War das Fichtesche Produktionstheorem eingeführt zur Vermeidung von Schwierigkeiten und Inkonsequenzen des Reflexionstheorems, so zeigt sich bei genauerer Überprüfung, daß es selbst keineswegs frei von solchen ist. Im Gegenteil, es erscheint noch absurder, paradoxer und unverständlicher als das Reflexionstheorem. Konnte sich letzteres immerhin noch empirisch legitimieren, so läßt das Produktionstheorem keine derartige Legitimation mehr zu. Wenn Reflexion noch einen berechtigten Sinn als Thematisierung und Explikation eines vorgegebenen Sachverhalts hat, so scheint demgegenüber das Produktionstheorem eine bodenlose Konstruktion zu sein.

Läßt sich der Vorwurf der Absurdität noch relativ leicht entkräften mittels des Arguments, daß es sich beim Selbstbewußtsein um einen Fundamentalbegriff der Philosophie handle, für dessen Auslegung andere Kriterien gelten als für das aus ihm Freigesetzte – im Rückgang auf die letzten Gründe des Seins und der Erkenntnis müssen die natürlichen, weltbezogenen Auslegungsformen notwendig scheitern, da die letzten Gründe keine solchen wären, wenn sie sich durch das aus ihnen Begründete adäquat erfassen ließen –, so steht es mit einer Reihe von Schwierigkeiten anders, die das Fichtesche Produktionsmodell in der Tat suspekt machen. Vier solche sind zu nennen: *erstens* das Einschleichen reflexionstheoretischer Momente, *zweitens* der Widerspruch im Bedingungsverhältnis, *drittens* die Unerklärlichkeit der Einheit von Produktion und Produkt und *viertens* die Nichtdeduzierbarkeit von Begriff und Anschauung auseinander.

(1) Vielerorts schleichen sich in die Konstruktion reflexionstheoretische Momente ein, die eigentlich hätten überwunden sein sollen. Mindestens an drei Stellen ist dies der Fall.

(a) Es ist Fichtes These, daß die Produktion zu einem Produkt führt, welches mit dem Wissen von sich identisch ist. Fragt man, wie dieses Wissen der Tätigkeit von sich zustande komme, so kann es nur erklärt werden aus einer Rückwendung der Tätigkeit auf sich, indem der Handlungsimpuls in sich zurückläuft. Indem der Akt sich auf seine eigene Aktuosität richtet, entsteht ihm das Wissen von sich; denn ausdrücklich heißt es: das Ich setzt sich und nicht ein anderes. Die Rückbezüglichkeit ist also keineswegs eliminiert, sondern kehrt im Rahmen der Produktion als Selbstproduktion wieder. In der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* findet sich eine

Stelle, in der Fichte ausdrücklich gegen das Reflexionsmodell und seine Rückbezüglichkeit polemisiert, dabei aber übersieht, daß sein eigenes Produktionsmodell, das er dort „ein Handeln auf ein Handeln“ nennt, derselben Schwierigkeit unterliegt:

„Das Ich geht zurück *in sich selbst*, – wird behauptet. Ist es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen, und unabhängig von demselben da für sich; muß es nicht für sich schon da sein, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können; und, wenn es so ist, setzt nicht eure Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte?

Ich antworte: keineswegs. Erst durch diesen Akt, und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich *ursprünglich* für sich selbst.“¹⁴

Gleichgültig, ob die Rückbeziehung durch einen in sich zurücklaufenden Intentionstrahl wie im Reflexionsmodell interpretiert wird oder wie hier durch ein selbstbezügliches Handeln, die Selbstbezüglichkeit mit ihren Problemen bleibt bestehen. Läuft der Akt produzierend in sich selbst zurück, so muß er entweder bereits ein Wissen von sich voraussetzen, um sich mit sich selbst identifizieren zu können, oder aber es kommt zu keiner Identifikation, falls ein solches Wissen noch nicht besteht. Folglich ist nicht einzusehen, wie Fichtes rückläufiger Akt den Problemen soll entgegen können.

(b) Selbstbewußtsein ist nach dem Produktionstheorem Tätigkeitsbewußtsein. Sein Vollzug kann uns zugemutet werden. Selbstbewußtsein ist nichts Vorliegendes, sondern etwas erst Herzustellendes. So beginnt Fichte viele seiner Wissenschaftslehren mit der Aufforderung an die Zuhörer, sich von der Außenwelt abzuwenden und sich selbst zuzuwenden und Selbstbewußtsein zu erzeugen. Jeder kann und muß das Selbstbewußtsein in sich hervorbringen, um von ihm zu wissen. Wer vorgibt, dies nicht zu können, dem kann es auch nicht andemonstriert oder mittels eines Schlusses bewiesen werden. Entweder man hat es oder man hat es nicht. Allenfalls lassen sich noch einmal die Mittel und Wege zur Herstellung desselben angeben, vollziehen aber muß es ein jeder in und durch sich selbst. Gibt es eine Aufforderung zur Herstellung, so gibt es auch einen Adressaten: das jeweilige Ich, das durch die Fähigkeit charakterisiert ist, sich seiner selbst bewußt zu werden, d. h. das zu explizieren, was implizit in ihm liegt. Selbstbewußtsein ist dann nichts anderes als die Thematisierung eines bereits Vorhandenen, genau wie es das

¹⁴ A. a. O., Bd. 1, S. 458f. (Gesamtausg. Bd. I,4, S. 213).

Reflexionstheorem in Ansatz brachte, das von einem vorgegebenen Ich ausging und auf dieses nur zurückkam. Mit dem Adressaten, an den die Forderung zum Vollzug des Selbstbewußtseins ergeht, schleicht sich die Reflexionstheorie wieder ein.

(c) Wenn nach dem Produktionsmodell der Akt das Wissen von sich produziert, dann muß dieses Wissen von sich, dieses Kenntnis-Haben, offensichtlich eine Realität sein, die zusammen mit dem Akt oder am Akt auftritt. Wird mit der These ernst gemacht, daß der Akt wirklich von sich weiß, so muß ihm nicht nur das Wissen von sich als Akt, sondern auch das vom Wissen des Aktes von sich konzidiert werden. Der Akt weiß also, genaugenommen, zweierlei: von sich und von seinem Wissen von sich. Dasjenige an ihm, das das zweite Wissen weiß, muß seinerseits wieder gewußt werden, denn es gehört ja zu dem Akt selbst, und so fort ins Unendliche. Der Vorgang potenziert sich derart, daß immer ein Wissen von sich nach dem anderen produziert wird, freilich nicht in einer zeitlichen Folge, sondern so, daß alle Glieder der Reihe auf einmal vorhanden sind. Mit der bloßen Tatsache, daß der Akt von sich weiß, ist bereits die ganze Reihe gegeben. Das Produktionstheorem vermeidet also nicht den unendlichen Regreß, sondern produziert ihn geradezu.

Man könnte dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen versuchen, daß man annähme, das Wissen, das der Akt von sich besitzt, sei das einzige am Akt, was nicht mitgewußt würde. Doch das befriedigt nicht. Ist es nämlich möglich, am sich wissenden Akt eine Differenz zwischen seinem Wissen von sich und ihm selbst bzw. dem, was von ihm noch bleibt, wenn das Wissen abgezogen wird, zu statuieren, dann ergibt sich eine Situation, wie sie ebenfalls aus dem Reflexionsmodell bekannt ist und gerade vermieden werden sollte, nämlich eine, in der Wissen und Gewußtes als Verschiedene auftreten und ihre Identifikation zu einem und demselben Selbstbewußtsein Schwierigkeiten bereitet. Es wiederholt sich dann das aus der Reflexionstheorie bekannte Identifikationsproblem.

Um diese Schwierigkeit zu vermeiden, ließe sich noch denken, daß das Wissen, das der Akt von sich hat, keine Realität sei. Nicht nur sei dieses Wissen dem Akt unbewußt, sondern es stelle überhaupt keine Realität dar. Zwar läßt sich dann der Regreß vermeiden, aber man versteht auch nicht mehr, was das Wissen des Aktes von sich überhaupt noch sein soll. Dieses muß doch irgendwie vorhanden sein; andernfalls wäre nicht einsichtig, worin es sich von einem Nichts unterscheidet. Es bleibt also bei der Alternative, daß das Wissen, das der Akt von sich hat, entweder etwas ist, womit die

genannten Regreßschwierigkeiten auftauchen, oder nichts ist, dann freilich auch kein Wissen.¹⁵

(2) Eine zweite Schwierigkeit resultiert aus der doppelten, in sich widersprüchlichen Forderung, die an das Produktionsmodell ergeht: Zum einen soll es Gebrauch machen von dem Gedanken der Produktion, d. h. eines Ursache-Wirkungs- bzw. Grund-Folge-Verhältnisses, das, ob im logischen oder temporalen Sinne, die Struktur eines einsinnigen Dependenzverhältnisses hat, zum anderen soll es den Gedanken der Absolutheit, der *causa sui*, realisieren, demzufolge Ursache und Wirkung, Grund und Folge gleichursprünglich oder simultan sind. Daß sich aus diesen unterschiedlichen Strukturen, der Einsinnigkeit und der Gleichursprünglichkeit, anders gesagt, der einseitigen Dependenz und der Interdependenz Ungeheimheiten ergeben, versteht sich.

(a) Der Produktionsvollzug hat zum Resultat das Wissen von sich, die Kenntnis seiner Eigenschaften, zumindest seiner eigenen Existenz. Das Wissen von sich setzt den Produktionsvollzug, der gewußt werden soll, voraus; denn die Informationen, die im Wissen impliziert sind, müssen sich auf etwas Vorgegebenes stützen. Der Produktionsvollzug ist mithin die Bedingung für das Wissen von sich. Andererseits soll der Vollzug gleichursprünglich mit dem Wissen von sich sein; denn das Wissen vom Produktionsvollzug ist keine nur kontingente, sondern eine essentielle Eigenschaft des Vollzugs. Indem sich der Produktionsvollzug vollzieht, entsteht ihm auch das Wissen von sich wie eine Art Epiphänomen. Wie aber beides, einseitiges Bedingungsverhältnis und Gleichursprünglichkeit von Bedingung und Bedingtem, zugleich möglich sein soll, bleibt ein Rätsel.

(b) Noch drastischer zeigt sich die Unmöglichkeit bei temporaler Interpretation des bisher nur logisch ausgelegten Bedingungsverhältnisses. Die Unmöglichkeit dokumentiert sich dann in der Unbegreiflichkeit des Anfangens. Das Wissen, so war gesagt worden, setzt den Produktionsvollzug voraus, um davon überhaupt wissen zu können; andererseits aber ist der Vollzug nicht früher als das Wissen, sondern gleichzeitig mit ihm. Wie soll das Wissen, das stets Wissen von etwas Vorausgehendem ist, entstehen können, wenn der Vollzug noch nicht vorhanden ist? Und wie soll der Vollzug begin-

¹⁵ Zur Argumentation vgl. U. Pothast: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt a. M. 1971, S. 72 f.

nen können, wenn noch kein Wissen von ihm besteht, das doch wesentlich für ihn ist?

(c) Auch kann man nicht dadurch ausweichen, daß man den Produktionsvollzug zunächst ohne Kenntnis von sich anfangen läßt und sagt, er werde sich erst, wenn schon etwas von ihm realisiert sei, selbst bewußt. In seiner Natur liegt, sich zu haben, und ihn als bewußtlosen sich selbst vorzugeben, hieße, ihm eine essentielle Eigenschaft abzusprechen. Zudem wäre ein nachträgliches Bewußtwerden eine Art Erinnerung und darauf angewiesen, daß bereits ein Momentanbewußtsein des Aktes von sich existierte; denn ein total unbewußter und unzugänglicher Akt könnte niemals erinnert werden. Da sich das Bewußtseinserlebnis in jedem Augenblick neu erzeugt, bleibt dem Akt keine Zeit, sich zu vergessen, welches die Voraussetzung für eine spätere Erinnerung wäre.¹⁶

(3) Eine weitere Schwierigkeit besteht in der Unausweisbarkeit der behaupteten Zusammengehörigkeit von Produktion und Produkt im Selbstbewußtsein. Der bloße Hinweis auf die Faktizität des Selbstbewußtseins, in dem eine solche Einheit realisiert ist, genügt zur Erklärung nicht. Eine solche wäre nur dann garantiert, wenn sich die Unabtrennbarkeit von Tätigkeit und Wissen der Tätigkeit von sich durch deren Wechselimplikation erweisen ließe, indem gezeigt werden könnte, daß, wenn immer eine Tätigkeit vorliegt, auch ein Wissen von ihr besteht, und daß, wenn immer ein Wissen von ihr vorliegt, auch die Tätigkeit involviert ist. Die Zusammengehörigkeit zweier Faktoren läßt sich nur durch ihre Interdependenz plausibilisieren.

Was die erste These betrifft, so folgt mitnichten aus der Tätigkeit das Wissen von dieser; denn es gibt viele Tätigkeiten in der Natur, selbst reflexive, die unbewußt sind und bleiben. Jedes Anstoßen einer Kugel an eine andere ist eine Tätigkeit, ohne daß sie ein Wissen von diesem Vorgang enthielte, und selbst die reflexiven Tätigkeiten wie das Sich-Waschen, das Sich-Eingraben eines Flusses in den Berg führen noch nicht zu einem Bewußtsein davon.

Was die zweite These betrifft, so ist zwar die Herleitung der Tätigkeit aus dem Wissen von ihr seit Kants Fassung des Selbstbewußtseins als aktives Prinzip möglich, die Interpretation des Selbstbewußtseins als Tätigkeitsbewußtsein aber ist keineswegs selbstverständlich, da sich dieses nicht nur als aktives Sich-auf-sich-Beziehen, sondern auch als statisches immer schon Auf-sich-

¹⁶ Vgl. U. Pothast, a. a. O., S. 71.

Bezogenheit auffassen läßt, und im letztgenannten Fall ergibt sich kein Schluß auf eine Tätigkeit.

Selbst wenn man konzidiert, daß die Tätigkeit ein Implikat des Wissens von sich ist, so gilt doch nicht umgekehrt, daß das Wissen von sich ein Implikat der Tätigkeit ist. Fichte bleibt den Beweis der notwendigen Zusammengehörigkeit von Produktion und Produkt im Selbstbewußtsein schuldig.

(4) Das Produktionstheorem in seiner bisherigen Fassung entläßt noch mit einer weiteren Frage. Da das Selbstbewußtsein von Fichte als faktische Einheit aus Produktion und Produkt beschrieben wird, wobei das Produkt das Wissen von sich sein soll, ist zu fragen, was dieses Wissen von sich bedeute? Zumal vor dem Hintergrund der Kantischen Tradition mit ihrer Unterscheidung von anschaulichem und begrifflichem Wissen, in der Fichte steht, muß die Frage nach der Art dieses Wissens relevant werden. Handelt es sich um eine unmittelbare anschauliche Selbstvergewisserung oder um eine mittelbare begriffliche Explikation? Der Ansatz eines bloßen Wissens von sich ist jedenfalls unterbestimmt und verlangt eine Spezifikation.

Auch wenn man konzidiert, daß das Selbstbewußtsein von Anfang an mehr enthält als bloße Selbstanschauung, nämlich begriffliche Selbstzuwendung, und in diese Richtung auch die Interpretation des dritten Grundsatzes der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* mit seiner Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich geht, ebenso der Gebrauch der als-Partikel, so liegt hier doch ein Erklärungs- und Begründungsdefizit vor.

Die vorgenannten Schwierigkeiten machen Fichtes Produktionstheorie, zumindest in dieser Fassung, extrem fragwürdig, und so versteht sich, daß die Erkenntnis des einen oder anderen Mangels zu einer Revision und Neuformulierung führt.

Überblickt man die vier Monita: *erstens* das Einschleichen reflexionstheoretischer Momente, *zweitens* die Inkompatibilität von einseitiger und wechselseitiger Dependenz, *drittens* die Unausgewiesenheit der Einheit differenter Momente und *viertens* die Unterbestimmtheit des Wissens von sich, so ist festzustellen, daß Fichte durchgehend in seinem Werk bemüht ist, die reflexionslogische Schwierigkeit zu vermeiden, wenngleich ihm dies letztlich nicht gelingt, daß er die zweite Schwierigkeit nicht eigens zur Sprache bringt, die dritte zum Hauptthema seiner Spätphilosophie erhebt, ohne sie allerdings zu lösen, und das vierte Problem, die Unterbestimmtheit des Wissens, speziell mit der Formulierung durch „als“

angeht, die genauer als der dritte Grundsatz der *Grundlage* die Begrifflichkeit zum Ausdruck bringt.

5. Die Formulierung des Selbstbewußtseins mit „als“

Angesichts der Kantischen Unterscheidung zweier Vorstellungsarten, der anschaulichen und der begrifflichen, von denen die eine unmittelbar auf einen Gegenstand bezogen ist und wegen dessen Präsenz stets nur eine einzelne sein kann, eine *repraesentatio singularis*, und von denen die andere mittelbar ist, nicht nur in dem Sinne, daß sie sich über die Vermittlung der Anschauung auf Gegenstände bezieht, sondern auch in dem, daß sie sich begrifflicher Mittel bedient, und wegen der Allgemeinheit des Begriffs eine *repraesentatio communis* ist, muß die Frage nach der spezifischen Art und Weise des Wissens von sich in der Produktionsformel akut werden. Beim Versuch einer Spezifizierung des Wissens von sich bieten sich zwei Möglichkeiten an: Entweder ist das Wissen von sich begrifflicher Art. In diesem Fall ist man genötigt, der Tätigkeit das anschauliche Moment zuzuordnen, da sich das begriffliche Wissen stets über die Anschauung auf den Gegenstand bezieht. Oder das Wissen von sich umfaßt beide Erkenntnisarten. In diesem Fall ergibt sich die Konsequenz, die Tätigkeit zu einer in jeder Hinsicht unbewußten zu erklären, da sie das Wissen in seiner Totalität, bestehend aus Anschauung und Begriff, erst zum Produkt hat. Die Tätigkeit ist dann ein reines An-sich-Sein, das weder durch das anschauliche noch durch das begriffliche Vorstellen eingeholt werden kann, da jede Vorstellung, auch die vom An-sich, der Immanenz des Erkennens verhaftet bleibt. Bei jener Tätigkeit an sich muß es sich daher um eine schlechthin transzendente handeln.

Diese beiden Möglichkeiten geben die Formeln wieder, die Fichte in seinen auf die *Grundlage* folgenden Schriften und Vorlesungen gebraucht. Die erste Version, die das anschauliche Moment der Tätigkeit und das begriffliche dem Wissen der Tätigkeit von sich zuordnet, entspricht der Formulierung mit „als“, die zweite Version, die das anschauliche und begriffliche Moment dem Wissen von sich zuspricht und damit einen prinzipiellen Hiat zwischen der unbewußten Tätigkeit und ihrem Produkt statuiert, entspricht dem Fichteschen Spättheorem nach 1800.

In der schon angeführten Schrift *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1797 verwendet Fichte die Formulie-

rung: Das Ich „ist ein *sich Setzen als* setzend ..., keineswegs aber etwa ein bloßes *Setzen*“¹⁷, die sich verkürzt wiedergeben läßt durch die Formel: „Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend.“ Gegenüber der bisherigen Ausdrucksweise „Das Ich setzt sich schlechthin“ unterscheidet sich diese durch den Zusatz „als sich setzend“. Inwiefern ist dieser Zusatz dazu angetan, das in der früheren Formulierung noch unterbestimmte Wissen von sich näher zu bestimmen?

Das kleine Wörtchen „als“, das im Griechischen $\tilde{\eta}$ und im Lateinischen *qua* lautet, ist in der philosophischen Sprache Standardausdruck für ein begrifflich Erfasstes. Die Leistung des begrifflichen Vermögens besteht darin, aus einem Feld von Möglichkeiten etwas auszugrenzen und von anderem, im Prinzip von allem anderen, abzusondern und dieses Ausgegrenzte unter einen bestimmten Begriff zu subsumieren sowie das Abgesonderte unter den kontradiktorisch gegenteiligen. Ausgrenzung ist die Leistung des Begriffs, der im Lateinischen *terminus* heißt und Grenze bedeutet. Bestimmt man das vor einem Stehende *als* Tisch, *als* Möbelstück, *als* Serienprodukt, *als* Ding überhaupt usw., so stellt man es jeweils unter eine bestimmte Beschreibung, die sich der Begriffe bedient. Man nimmt es nicht als irgend etwas, sondern als etwas Spezifisches: „Als“ ist mithin eine Explikationspartikel und als solche eindeutiges Indiz für ein konzeptuelles Vorstellen, das den Gegenstand nicht nur holistisch erfäßt wie die Anschauung, sondern diskursiv begreift im Durchgang durch anderes und in Abgrenzung von anderem.

Die Als-Formel geht insofern über die frühere Wendung hinaus, als sie das Moment des Wissens von sich als begriffliches bestimmt. Indem sie das „sich“ der ersten Wendung zu einem „als sich setzend“ spezifiziert, ordnet sie der Tätigkeit die anschauliche Vorstellung zu, auch wenn dies sprachlich nicht zum Ausdruck kommt. Die Zuordnung ist jedoch unausweichlich, da es ohne anschauliches Vorstellen kein begriffliches Vorstellen gibt, zumal dem Begriff die Aufgabe der Explikation und Interpretation des in der Anschauung unmittelbar Gegebenen zufällt.

An dieser Stelle wird die Frage unabweisbar, ob die zweite Formel ein gänzlich neues Entwicklungsstadium innerhalb der Genese der Fichteschen Selbstbewußtseinstheorie präsentiere, wie Henrich¹⁸ meint, oder nur eine Erläuterung der ersten Formulierung

¹⁷ Fichte: Werke, Bd. 1, S. 528 (Gesamtausg., Bd. I,4, S. 276).

¹⁸ D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, a. a. O., S. 16, 44f.

sei, die mit dieser zusammengehöre. Henrichs Ansicht einer zweiten Entwicklungsphase erscheint aus textlichen wie sachlichen Gründen unhaltbar. Zum einen findet sich die Formel mit „als“ bereits in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794, sowohl im theoretischen¹⁹ wie im praktischen Teil, dort allerdings in praktischer Terminologie formuliert mittels des kategorischen Imperativs, des Sollens: „Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgendeine Intelligenz außer ihm, sondern es soll sich *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt.“²⁰ Sie läßt sich sachlich aus dem dritten Grundsatz der *Grundlage* von 1794 entwickeln. Nachdem der erste zum Ausdruck gebracht hat, daß das Ich sich selbst setzt, der zweite, daß das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt, formuliert der dritte die Verbindung der beiden ersten dergestalt, daß das Ich im Ich einem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegensetzt. Beide werden durch die Teilbarkeit limitiert und damit zugleich bestimmt. Das Nicht-Ich wird als beschränkt gesetzt durch das Ich und das Ich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Hier taucht zum ersten Mal im Zentrum des Geschehens der Als-Gedanke auf und drückt die wechselseitige Bestimmtheit des Ich durch das Nicht-Ich und des Nicht-Ich durch das Ich aus. Bestimmung aber ist stets begrifflicher Art und enthält den Hinweis auf ein explikatives Vorstellen. Der dritte Grundsatz hat gegenüber dem ersten den Status einer vollständigen Explikation, und zwar aufgrund der Vermittlung des ersten mit dem zweiten. Dies berechtigt zu der Aussage, daß erste und zweite Formel im Verhältnis von Anfang und Ende eines Explikations- und Begründungsprozesses stehen, im Verhältnis der Grundlage des Systems zu dessen Explikation. Mit der Als-Formulierung ist die absolute Selbstdurchdringung des Selbstbewußtseins erreicht, die das unmittelbar anschaulich Gegebene und das begrifflich Explizierte enthält. Mit ihr ist das Stadium der intellektuellen Anschauung bezeichnet.

Da es sich hier um einen Schlüsselbegriff der Fichteschen Philosophie handelt, ist er genauer zu explizieren. Fichte hat ihn in ausdrücklicher Abgrenzung von Kant gewonnen. Kant unterscheidet zwei Arten von Anschauung: die sinnliche, die ein Vermögen des endlichen menschlichen Erkenntniswesens ist, durch die der Erkenntnisstoff gegeben und den verarbeitenden synthetischen Funktionen des Verstandes bereitgestellt wird – die Formen sind Raum

¹⁹ Fichte: Werke, Bd. 1, S. 193, 223 (Gesamtausg., Bd. I,2, S. 341, 365).

²⁰ A. a. O., Bd. 1, S. 274, vgl. S. 229 (Gesamtausg., Bd. I,2, S. 406; vgl. S. 371).

und Zeit entsprechend der äußeren und der inneren Anschauung –, und die intellektuelle Anschauung, die einem hypothetisch angenommenen übermenschlichen, göttlichen Erkenntnisvermögen zugeschrieben wird und eine Grenzvorstellung bildet. Während die sinnliche Anschauung auf die Funktionsweise des Verstandes und seiner Begriffe angewiesen ist, fallen in der intellektuellen Anschauung oder, wie Kant gelegentlich auch sagt, im intuitiven Verstand Anschauung und Begriff zusammen, dadurch, daß ein Erkenntnisvermögen dieser Art im Anschauen zugleich das Ange-schaute begreift und im Denken zugleich das Gedachte anschaut.

Im Kontext einer Betrachtung des Selbstbewußtseins drängt sich die Frage auf, welche Erkenntnisweise dem Selbstbewußtsein zukomme, jenem Vermögen, das nicht mehr nur eine Erkenntnis der äußeren oder der inneren Gegenstände, sondern des reinen Selbst ist. Zwei Bedingungen muß eine solche erfüllen, zum einen aufgrund der Unmittelbarkeit und Präsenz des Selbstbewußtseins das anschauliche Moment, zum anderen aufgrund der Aktivität und Spontaneität der Selbstzuwendung das begriffliche. Kant selbst hat mit einer präzisen Angabe hierüber gezögert und sich mit der Verlegenheitsformel begnügt, daß die Art der Selbsterkenntnis im Selbstbewußtsein ein „transzendentes Bewußtsein“ sei.²¹

Wenn Fichte von intellektueller Anschauung spricht, so schließt er nicht an die Kantische Tradition der intellektuellen Anschauung als eines übermenschlichen, göttlichen Vermögens an, sondern an die Tradition des transzendentalen Bewußtseins, der Erkenntnisweise des Ich von sich selbst. Ausdrücklich verwahrt er sich in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*²² gegen die Kantische Auslegung der intellektuellen Anschauung, da diese auf Dinge an sich gehe, die für ihn inexistent sind. Die intellektuelle Anschauung kann niemals auf ein Sein gehen, sondern immer nur auf eine Tätigkeit, wie sie im Selbstbewußtsein vorliegt, das von Fichte ja als Tatbewußtsein beschrieben wird. Intellektuelle Anschauung heißt in genauem Sinne für Fichte Anschauung einer Intelligenz, die als Tätigkeit bestimmt ist und daher in der Doppelung von Anschauung und Verstand auftritt. Die intellektuelle Anschauung ist Fichtes spezifische Auslegung des Selbstbewußtseins.

Insofern im Selbstbewußtsein ein Wissendes und ein Gewußtes auftreten und das Wissende sich in die beiden Momente des an-

²¹ I. Kant: Reflexion 5661 (Akad.-Ausg., Bd. 18, S. 319).

²² § 6 in: Fichte: Werke, Bd. 1, S. 471 ff. (Gesamtausg., Bd. I,4, S. 224 ff.).

schaulichen und des begrifflichen Vorstellens zerlegt – Analoges gilt vom Gewußten –, wobei diese Vierfachheit von anschaulich und begrifflich Wissendem und Gewußtem durch das Ich zusammengehalten wird, ergibt die intellektuelle Anschauung eine fünf-fache Gliederung, die in Fichtes Systematik eine bedeutende Rolle spielt.

Die durch „als“ spezifizierte Fassung ist jedoch nicht frei von Schwierigkeiten.

(1) Daß weiterhin reflexionstheoretische Momente auftreten, und zwar an eben den Stellen, an denen sie in der ersten Formulierung begegneten, versteht sich von selbst. Sie zeigen sich sogar noch offenkundiger; denn wenn das Ich nicht nur „sich“ setzt, sondern sich „als sich setzend“ setzt, was hindert dann noch zu sagen, daß auch das letzte „sich“ aufzulösen ist in ein „sich setzen“ und so *ad infinitum*. Das Ich setzt nicht nur „sich“, auch nicht nur „sich als sich setzend“, sondern es setzt „sich als setzend sich setzend“ und so fort.

(2) Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß die Produktionskraft nach der neuen Formel noch mehr leisten muß als nach der alten. Sie muß anschauliches *und* begriffliches Wissen zugleich produzieren, ein unmittelbares Sich-Haben im anschaulichen Wissen und ein mittelbares Sich-Verstehen im begrifflichen. Konnte schon in der ersten Formel die Entstehung des Wissens von sich aus der Aktivität bzw. der rückbezüglichen Aktivität nicht hinreichend erklärt werden, wieviel mehr gilt dies für die Entstehung des Wissens in seiner Doppelung von Anschauung *und* Begriff? Alles Wissen steht, sobald es auftritt, bereits in dieser Doppelung. Da gerade sie erklärt werden soll, darf sie nicht schon vorausgesetzt werden; und aus der schlichten Produktivität läßt sie sich unmöglich in verständlicher Weise deduzieren.

(3) Setzt man das Problem der Entstehung des Selbstbewußtseins mit seinen beiden Komponenten, der anschaulichen und der begrifflichen, einmal beiseite und konzidiert die Existenz desselben, so bleibt nach wie vor das Problem, wie das Zusammenbestehen von Anschauung und Begriff im Selbstbewußtsein plausibilisiert werden könne. Die Einheit dieser beiden Faktoren ist eine unausgewiesene Behauptung, die sich nur durch den Nachweis ihrer wechselseitigen Deduktion auseinander legitimieren ließe. Wie aber der Begriff aus der Anschauung und die Anschauung aus dem Begriff hergeleitet werden könne, bleibt uneinsichtig. Zwar setzt der Begriff die Anschauung voraus, indem er nichts weiter als deren

Bestimmung ist. Was sie unmittelbar gibt, erfährt durch ihn mittelbar eine Deutung. Aber diese notwendige Beziehung des Begriffs auf die Anschauung besagt keine anschauliche Selbsterfüllung des Begriffs. Die Anschauung bleibt Voraussetzung und Grundlage des Begriffs, nicht aber sein Produkt. Ebenso gilt für die Anschauung, daß sie zwar auf den Begriff angewiesen ist, insofern dieser ihre begriffliche Interpretation darstellt, aber hieraus folgt noch kein begrifflicher Selbstbezug der Anschauung. Mag auch die Anschauung auf den Begriff bezogen, sogar angewiesen sein, so begreift sie sich doch keineswegs kraft ihrer selbst. Anschauung und Begriff stehen in einer Interdependenz dergestalt, daß die eine Instanz die andere fordert, ohne jedoch aus dieser deduzierbar zu sein. Ihre Einheit ist ein Faktum, das sich nur konstatieren, nicht mehr aber theoretisch erklären läßt. Das Problem, den theoretischen Einheits- und Vermittlungsgrund im Selbstbewußtsein zu finden, bildet das Thema von Fichtes Spätphilosophie, das Fichte durch eine Verlagerung der Problematik aus der Immanenz des Selbstbewußtseins in die Transzendenz zu lösen sucht.

(4) Ein weiteres Problem ist mit dem Terminus und Sachverhalt des „als“ gegeben, der stets begriffliche Bestimmung und damit Ausgrenzung von etwas und Abgrenzung gegen anderes meint. Überträgt man dieses Verhältnis von Ausgegrenztem und Abgegrenztem, d. h. von begrenztem Teil und unbegrenztem Feld auf das Selbstbewußtsein, so stellt sich die Frage, was am Selbstbewußtsein der ausgegrenzte Teil und was das abgegrenzte Feld sei. Drei Möglichkeiten bieten sich an. *Erstens*: Wird das Selbstbewußtsein als der ausgegrenzte Teil, als das Bestimmte und begrifflich Interpretierte aufgefaßt, so wird der Ansatz eines umfassenderen Feldes jenseits des Selbstbewußtseins notwendig. Was aber sollte dieses Feld sein, da das Selbstbewußtsein doch das Ganze ist? *Zweitens*: Nimmt man zur Vermeidung dieser Schwierigkeit die Gegenthese an, wonach das Selbstbewußtsein als das umfassende Feld fungiert, aus dem ein Teil ausgegrenzt und unter Begriffe gestellt wird, so fragt man sich, was innerhalb des Selbstbewußtseins dieser ausgegrenzte Teil sein soll. Es sollte doch das Selbstbewußtsein *in toto* begriffen werden und nicht nur ein Teil von ihm. *Drittens*: Übrig bleibt daher nur die Möglichkeit, das Selbstbewußtsein als Teil und Ganzes zugleich zu betrachten, als das, was ausgegrenzt und bestimmt wird, und als das, gegen das abgegrenzt wird. Damit aber ergibt sich eine Selbstdiremption, die wiederum das Problem der Zusammengehörigkeit und Einheit der Differenten im Selbstbe-

wußtsein aufwirft, also genau das Problem, das unter Punkt (3) als Problem der Verbindung von Anschauung und Begriff dargestellt wurde.

Die Frage, die es vorrangig zu lösen gilt und der Fichte sich mit seinem Spättheorem zuwendet, ist die nach dem Einheitsgrund differenter Faktoren, mögen sie „Anschauung“ und „Begriff“ heißen wie in der *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798 oder „Sein“ und „Freiheit“ wie in der *Wissenschaftslehre* von 1801 oder „weil“ und „was“, ebenfalls dort, oder „Tätigkeit“ und „Ruhe“ wie im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1797. Fichte hat die Differenten unter immer anderen Termini gefaßt, die aber sachlich auf dasselbe hinauslaufen.

6. Fichtes Spättheorem

Das letztgenannte Problem versucht Fichte dadurch zu lösen, daß er den als notwendig postulierten Einheitsgrund in die Transzendenz verlagert, in ein jenseitiges Absolutes, als dessen Manifestation das Selbstbewußtsein angesehen wird.²³ Seit 1800 lautet die Formel für das Selbstbewußtsein sinngemäß: „Das Ich ist eine Tä-

²³ Vgl. zu Fichtes Spätphilosophie K. Gloy: *Der Streit um den Zugang zum Absoluten*. Fichtes indirekte Hegel-Kritik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 36 (1982), S. 25–48.

⁰ Vgl. *Wissenschaftslehre von 1801/02*. Dort heißt es: „... denke nochmals das Absolute ... Es ist schlechthin, was es ist, und ist dieses schlechthin, weil es ist. Aber dadurch ist ihm noch immer kein Auge eingesetzt, und wenn du nun fragst, für wen es sei, welche Frage du sehr natürlich erheben kannst, sie auch ohne weiteres verstehst, wenn sie durch einen anderen erhoben wird, so magst du dich nur nach einem Auge außer ihm umsehen; und wenn wir dir dieses Auge auch in der Tat schenken wollten, wie wir doch nicht können, so wirst du ferner die Verbindung desselben mit jenem Absoluten nimmer erklären, sondern sie nur in den Tag hinein behaupten. Aber dieses Auge liegt nicht außer ihm, sondern in ihm, und ist eben das lebendige sich Durchdringen der Absolutheit selbst. – Die Wissenschaftslehre hat dieses absolute sich selbst in sich Durchdringen und für sich selbst Sein mit dem einigen Worte in der Sprache, welches sie ausdrückend fand, dem der *Ichheit* bezeichnet.“ (Fichte: Werke, Bd. 2, S. 19 f. [Gesamtausg. Bd. II,6, S. 150]).

In einer Vorform begegnet diese Formel erstmals im *System der Sittenlehre* von 1798 (a. a. O., Bd. 4, S. 32 f. [Gesamtausg., Bd. I,5, S. 48]). In der *Bestimmung des Menschen* von 1800 (a. a. O., Bd. 2, S. 249 [Gesamtausg., Bd. I,6, S. 254]) heißt es dann: „Ich ... setze gleichsam dem an sich blinden Triebe Augen ein ...“ Dieser Gedanke wiederholt sich in verschiedenen Varianten seit dieser Zeit. So ist in einer späteren Fassung des *Systems der Sittenlehre* von 1812 die Rede von einer „Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, welches von ihr unzertrennlich“. Und weiter heißt es: „Kraft eines Auges, dies ist der

tigkeit, der ein Auge eingesetzt ist.“²⁴ Diese Formulierung und die mit ihr einhergehende Revision der alten Fassung kennzeichnen Fichtes Spätphilosophie, die das zweite grundlegende Stadium seines Verständnisses der Internverfassung des Selbstbewußtseins bildet. Zumal in Varianten dieser Formel auch die Rede davon ist, daß einem blinden Trieb oder einer Kraft oder dem Leben Augen eingesetzt werden, wobei die Tätigkeit durch den blinden Trieb oder die Kraft oder das Leben ersetzt ist, fällt an diesen Formulierungen die Gegenüberstellung von Blindheit und Sehendheit auf. Da das Auge, Organ des Sehens, hier als Metapher für Wissen fungiert, ist mit dem Verhältnis zwischen blindem Trieb und Auge das Verhältnis zwischen Unbewußtem und Bewußtem gemeint. Eine noch genauere Spezifikation erfährt das Verhältnis an einer Stelle des *Systems der Sittenlehre* in einer freilich erst später hinzugefügten Marginalie, in der es heißt: „Es werden *Augen* eingesetzt dem Einen.“²⁵ Da mit dem großgeschriebenen „Einen“ bei Fichte das Absolute gemeint ist, bezeichnet die Formel letztlich das Verhältnis zwischen dem unbewußten Absoluten und der Bewußtheit. Es geht also um die Beziehung des Selbstbewußtseins zum Absoluten. Während die früheren Produktionsformeln ausschließlich mit dem Selbstbewußtsein und seiner Internverfassung zu tun hatten und jeden möglichen Transzendenzgedanken abwehrten, ja sogar den Anschein erweckten, als handle es sich beim Selbstbewußtsein aufgrund seines absoluten Status um das Absolute selbst, thematisiert die neue Produktionsformel das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu seinem transzendenten Ermöglichungsgrund. Die neue Formel läßt deutlich werden, daß das Selbstbewußtsein nicht selbst das Absolute ist, mag es auch absolut genannt werden, sondern daß ein Hiat zwischen dem absoluten Selbstbewußtsein und dem Absoluten besteht. Hierin dokumentiert sich eine neue, grundsätzlich veränderte Einstellung gegenüber den bisherigen Formeln, die für Fichtes Spätphilosophie charakteristisch ist.

Mit der Differenz von Selbstbewußtsein und Absolutem wie auch der Bezogenheit beider aufeinander ist der Rahmen abgesteckt,

Charakter des Ich und der Geistigkeit.“ (A. a. O., Bd. 11, S. 18). In einem Manuskript wahrscheinlich von 1812 lautet die Aussage: „Das Sehen sei ein sich sehendes Auge ... Sich sehendes Auge = Reflexion eines Lebens, eines sich selbst Offenbarens, das eben in sich selbst und seiner Faktizität [bleibt].“ (Zitiert nach D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, a. a. O., S. 28.)

²⁵ Fichte: Werke, Bd. 4, S. 33 Anm.

den es durch eine genauere Analyse der in der Spätformel vorkommenden Metaphern auszufüllen gilt.

Wenn das Auge Organ des sinnlichen Sehens ist, so fungiert es hier als Chiffre für das geistige Sehen, das Wissen oder Bewußtsein. Als Symbol der Geistigkeit wird das Auge seit alters in der Dichtung, der bildenden Kunst und der Malerei verwendet. In byzantinischen Kirchen wird die Geistigkeit Gottes oft in Form eines einzigen Auges dargestellt, das nach allen Richtungen Sehstrahlen aussendet. In der indischen Religion und Kunst symbolisiert das dritte Auge ein inneres Sehen, Weisheit und Vernunft, und als Chiffre für Wachsamkeit dient das Auge in der Malerei Chagalls. Auch bei dem von Fichte gemeinten Auge handelt es sich nicht um das gewöhnliche Auge, dessen Blick nach außen auf fremde Objekte gerichtet ist, sondern um eines, dessen Blick auf sich selbst geht, um ein sich selber sehendes Auge bzw. um einen sich selber erblickenden Blick. Daß es damit als Metapher für Selbstbewußtsein fungiert, versteht sich, freilich für ein Selbstbewußtsein, das nach dem Fichteschen Verständnis als intellektuelle Anschauung oder Selbsterzeugung zu verstehen ist, nicht in dem reflexionstheoretischen Sinne als bloße Selbstbeziehung. In der *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798 – wohl der ersten Schrift, in der die Augemetapher auftritt – findet sich eine aufschlußreiche Stelle, an der Fichte sein Verständnis von Selbstbewußtsein durch das sich selber sehende Auge expliziert und von dem älteren reflexionstheoretischen Verständnis abgrenzt, das er dort durch die Metapher eines sich spiegelnden Spiegels wiedergibt.

„Denn ... Bewußtsein [ist] *ein sich selbst idealiter Setzen*: ein Sehen, und zwar ein Sich Sehen.

In dieser Bemerkung liegt der Grund aller Irrtümer anderer philosophischer Systeme, selbst des Kantischen. Sie betrachten das Ich als einen Spiegel, in welchem ein Bild sich abspiegelt; nun aber sieht bei ihnen der Spiegel nicht selbst, es wird daher ein zweiter Spiegel für jenen Spiegel erfordert u. s. f. Dadurch aber wird das *Anschauen* nicht erklärt, sondern nur ein Abspiegeln.

Das Ich in der Wissenschaftslehre hingegen ist kein Spiegel, sondern *ein Auge*; es ist ein sich abspiegelnder Spiegel, ist Bild von sich; *durch sein eigenes sehen wird das Auge (die Intelligenz) sich selbst zum Bilde.*²⁶

Das Reflexionsmodell und seine Schwierigkeit könnten nicht besser

²⁶ J. G. Fichte: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von H. Jacob, Bd. 2, a. a. O., S. 377 (Gesamtausg., Bd. IV,2, S. 48f.)

ausgedrückt sein als hier mittels eines Spiegels; denn Spiegel im Sinne von Rückspiegelung, von Widerschein, ist identisch mit Reflexion, d. h. mit Zurückwerfen von etwas. Charakteristisch für den Spiegel ist, daß er das Bild eines anderen, das nicht Spiegel ist, zurückwirft, und dies für ein anderes, nämlich für den Betrachter, tut, der ebenfalls nicht Spiegel ist. Kurz, die Reflexion ist eine Rückspiegelung von etwas anderem für etwas anderes. Soll der Spiegel selbst reflektiert werden, so bedarf es eines neuen Spiegels, der ihn reflektiert, und soll dieser wiederum reflektiert werden, so bedarf es wieder eines neuen und so *in infinitum*. Das ständige Spiegeln der Spiegel durch andere Spiegel ist ein exaktes Bild für die reflexionstheoretische Auslegung des Selbstbewußtseins, wie sie im Bewußtsein vom Bewußtsein und im Bewußtsein vom Bewußtsein usw. begegnet. Hiergegen setzt Fichte seine Metapher vom Auge, dessen Blick nicht auf Anderes, Fremdes, sondern auf sich selbst gerichtet ist und das damit eine in sich geschlossene Einheit bildet. Nicht nur die Tatsache, daß Fichte in seiner Spätphilosophie zunehmend Metaphern zur Explikation der eigentümlichen Struktur des Selbstbewußtseins wählt, sondern auch die Art, wie er diese einführt, nämlich *via negationis*, in Absetzung von unserer normalen Vorstellungsweise, zeigt, wie schwer es ihm fällt, seinen Einsichten Ausdruck zu verleihen.

Das sich selber sehende Auge wird von Fichte durch eine Reihe von Merkmalen charakterisiert, zu denen das der inneren Geschlossenheit, das der Einheit, der Ruhe und Stille, der Lichtwelt gehören. Diese Beschreibungen sind allesamt Versuche, die einzigartige Verfassung des Selbstbewußtseins zu explizieren. Sie sollen anzeigen, daß das Auge aufgrund seines Auf-sich-selbst-Gerichtetseins eine innere Geschlossenheit und Einheit aufweist, die ihm Autarkie und Selbstgenügsamkeit verleiht. Weder dringt etwas aus ihm heraus noch etwas in es hinein; es stellt eine autarke Einheit dar. Diese Selbstgenügsamkeit läßt sich unter verschiedenen Aspekten interpretieren. In numerischem Sinne ist das Selbstbewußtsein Eines, bezüglich dessen sich nur noch intern eine Mehrfachheit in den Relata des blickenden Blicks und des erblickten Blicks unterscheiden läßt. In qualitativem Sinne ist es eine Identität, in der alle Differenzen aufgehoben sind, allenfalls intern im Sehen und im Gesehenwerden erhalten bleiben. Und in relationalem Sinne stellt es eine *causa sui* dar, die aufgrund ihrer Suisuffizienz von sich, durch sich und in sich (*a se, per se* und *in se*) ist. So scheint das Selbstbewußtsein mit allen Kriterien der Absolutheit ausgestattet zu sein.

Entsprechend sind auch die Merkmale der Ruhe und Stille zu deuten. Dadurch daß der Blick des Auges nicht auf Äußeres, ständig Wechselndes gerichtet ist, sondern auf sich selbst, das stets mit sich Identische, ruht er in sich, ohne durch anderes zur Veränderung genötigt zu werden. So sind Ruhe und Stille Ausdruck der Vollkommenheit, Ausdruck eines perfekten, durativen Zustands. Ebenso wenn Fichte das Selbstbewußtsein als innere Lichtwelt charakterisiert, kennzeichnet er damit dessen Absolutheitsstatus. Licht fungiert für unser Normalverständnis als Ermöglichungsgrund des Sehens. Es läßt das Auge zum Gegenstand durchdringen und diesen zum Auge, ohne selbst gesehen zu werden; denn im Lichte, d.h. in der Helle, sehen wir, die Helle selbst sehen wir nicht. Wird das Lichtsymbol auf das Selbstbewußtsein angewendet, so bezeichnet es absolute Klarheit und Durchsichtigkeit, welche die Kriterien für Evidenz und Gewißheit sind. Im Selbstbewußtsein durchdringt sich das Selbst und klärt sich selber auf.

Die genannten Merkmale sind ebendieselben, die Fichte zur Charakteristik des Absoluten verwendet. In der *Wissenschaftslehre von 1804* definiert er zu Anfang des § 16, dem Zentralsatz dieser Vorlesung, das Absolute als „*ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nie aus sich heraus kann*“²⁷. Da Leben hier ein Synonym für Bewußtsein ist, drückt die Definition aus, daß das Absolute eine in sich geschlossene Einheit zweier differenter Momente, des Seins und des Bewußtseins, ist. Die Begriffe der Geschlossenheit und Einheit kehren hier wieder. Ebenso wird durchgängig in dieser Wissenschaftslehre das Absolute durch die Metapher des Lichts bezeichnet.

Wenn Selbstbewußtsein und Absolutes gleicherweise charakterisiert werden, kann die Frage nicht ausbleiben, ob nicht doch das Selbstbewußtsein das Absolute und nicht nur etwas am Absoluten sei, etwas, das dem Absoluten lediglich „eingesetzt“ ist. Zur Beantwortung dieser Frage muß die Struktur des Selbstbewußtseins, ebenso die des Absoluten noch genauer aufgeklärt werden.

Zwar werden beide durch die Merkmale der Einheit und Geschlossenheit charakterisiert, jedoch bedeutet die Einheit in beiden Fällen etwas Verschiedenes. Das Selbstbewußtsein stellt eine organische Einheit dar. Dies ist der Begriff, mittels dessen Fichte in seiner Spätphilosophie, vor allem in der *Wissenschaftslehre von 1804*, das Selbstbewußtsein zu beschreiben versucht. Eine organische

²⁷ Fichte: Werke, Bd. 10, S. 212 (Gesamtausg., Bd. II,8, S. 242).

Einheit meint ganz allgemein ein Ganzes aus Teilen, eine Einheit, die sich aus einer Vielheit differenter Instanzen zusammensetzt, welche in bestimmten Verhältnissen zueinander stehen, und zwar solchen, die einem gemeinsamen Zweck dienen. Dieser ergibt sich aus dem Plan von der Form des Ganzen, der Umfang, Verhältnis und Stellung der Teile zueinander bestimmt und ihr Zusammenwirken untereinander regelt. In einer solchen Einheit ist jeder Teil um des anderen und um des Ganzen willen da und umgekehrt das Ganze um der Teile willen, so daß jedes Mittel und Zweck zugleich ist. Wird eines aufgehoben, so wird auch das andere aufgehoben, und wird eines gesetzt, so auch das andere. Es ist dieses Interdependenzverhältnis, das die Einheit der Teile garantiert und sie zu einem harmonischen Funktionieren veranlaßt.

Gelegentlich beschreibt Fichte das Selbstbewußtsein auch durch den Begriff der Relationseinheit. Durch ihn wird deutlich, daß es sich beim Selbstbewußtsein um eine Relation zwischen zwei oder mehreren Relata handelt, die trotz ihrer Beziehung aufeinander eine gewisse Eigenständigkeit und Wohlunterschiedenheit bewahren.

Daß diese Begriffe Explikate des Selbstbewußtseins sind, ist unschwer zu erkennen, erwies sich doch das sich selber sehende Auge als Einheit aus Wissendem und Gewußtem, und stellt man zudem in Rechnung, daß das Wissen in der Differenz von anschaulichem und begrifflichem Wissen auftritt, welche auf seiten des Gewußten ihr Pendant haben, so ergibt sich eine Vielheit von mindestens vier Momenten, die im fünften, der Einheit, zusammengehalten sind.²⁸

Von ganz anderer Struktur ist die Einheit des Absoluten. Zeigte sich die Einheit des Selbstbewußtseins als Relationseinheit, in der die Relata wohlunterschieden bleiben, so zeigt sich die Einheit des Absoluten als Koinzidenz oder, wie Janke²⁹ sagt, als „Inkludenz“, in der die Relata ununterscheidbar zusammenfallen. Stellte die Einheit des Selbstbewußtseins eine synthetische Einheit dar mit Einschluß der Vielheit, Differenz und Relation, so ist die Einheit des Absoluten durch Ausschluß jeder Art von Vielheit, Differenz und Relation charakterisiert. Sie ist eine Einheit ohne jede Vielheit, eine Identität ohne jede Differenz, ein Grund ohne jede Folge. Sie

²⁸ Vgl. die Fünffachheit des Fichteschen Systems.

²⁹ W. Janke: *Die Grundsätze der absoluten Einheit im Urteil der Sprache* (Fichte, Hegel, Hölderlin), in: *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, hrsg. von K. Gloy und E. Rudolph, Darmstadt 1985, S. 223.

ist das, was übrigbleibt, wenn alle Mannigfaltigkeit eliminiert wird, alle Differenz aufgehoben und alle Folge negiert wird.

Damit ergibt sich eine Schwierigkeit, die sich in der Unmöglichkeit adäquater sprachlicher Fassung des Absoluten dokumentiert. Wenn alle Gegensätzlichkeit aufgehoben ist, dann darf diese absolute Einheit auch nicht mehr Einheit genannt werden, da Einheit der Kontrastbegriff zu Vielheit ist. Auch darf sie nicht als Identität bezeichnet werden, da Identität das Oppositum zu Differenz bildet, ebensowenig als Grund oder Prinzip, da auch dieses Kontrastbegriffe zu Folge und Prinzipiiertem sind; nicht einmal der Name „Absolutes“ stünde ihr zu, da es sich auch hier um einen Gegenbegriff zum Relativen handelt. Wenn jenes sprachlich nicht mehr zu Fassende weder Einheit noch Vielheit, weder Identität noch Differenz, weder Grund noch Folge noch sonst ein Gegensatz ist, darf es durch kein Oppositum und auch nicht durch die Opposition selbst ausgedrückt werden. Das Absolute wird damit zum *ineffabile*, zum Unnennbaren, Udenkbaren, an dem unser Denken und unsere Sprache versagt und das sich nur noch paradoxal zu dokumentieren vermag. Fichte selbst hat wiederholt auf diese Problematik angespielt. So schreibt er in einem Brief an Schelling vom 15. Januar 1802 an einer Stelle, die fast wörtlich in der *Wissenschaftslehre von 1801* wiederkehrt:

„Das Absolute *selbst* aber ist kein Sein, noch ist es ein Wissen, noch ist es Identität, oder Indifferenz beider: sondern es ist eben – *das Absolute* – und jedes zweite Wort ist vom Übel.“³⁰

Das Absolute läßt sich, wie hier am Beispiel des Gegensatzes von Sein und Bewußtsein gezeigt wird, weder durch den ganzen Gegensatz noch durch ein einzelnes Gegensatzglied fassen. Da unser Denken und unsere Sprache mit Differenzen und Gegensätzen operiert, muß bezüglich des Absoluten jedes Denken und Sprechen versagen.

In der Beschreibung des Selbstbewußtseins und des Absoluten begegnen nur scheinbar dieselben Einheitsbegriffe, die sich bei näherer Betrachtung in ihren Strukturen als grundverschieden erweisen.

Ihr Verhältnis zueinander hat Fichte dahingehend bestimmt, daß er dem Selbstbewußtsein einen defizienten Modus zuschreibt. Die

³⁰ Fichte: Gesamtausg., Bd. III,5, S. 113, Nr. 620. Vgl. Fichte: Werke, Bd. 2, S. 13 (Gesamtausg., Bd. II,6, S. 143f.).

Einheit des Selbstbewußtseins ist nur faktisch konstatierbar, nicht aber theoretisch erklärbar. Sie stellt sich zwar in und mit jedem Vollzug des Selbstbewußtseins ein, kann jedoch im Rahmen und mit den Mitteln desselben nicht mehr erklärt werden; denn dazu wäre erforderlich, die Bestandteile des Selbstbewußtseins wechselseitig auseinander zu deduzieren, was unmöglich ist. Um die faktisch vorfindliche Einheit des Selbstbewußtseins zu begreifen, ist es daher notwendig, einen transzendenten Einheits- und Vermittlungsgrund anzunehmen. Selbstbewußtsein ist nicht aus sich selbst verständlich, sondern nur auf der Basis eines anderen.

Das Verhältnis des jenseitigen Grundes zum Selbstbewußtsein hat Fichte durch eine Reihe von Kategorien, Bildern und Modellen zu beschreiben versucht, die allesamt einseitige Dependenzverhältnisse ausdrücken, so beispielsweise durch das logische Verhältnis von Prinzip und Prinzipiertem oder das genetische Verhältnis von Vater und Sohn oder das Kantische Modell von Ding an sich und Erscheinung, das theologische von Gott und Manifestation Gottes, von Absolutem und Selbstoffenbarung des Absoluten. Nach den bisherigen Ausführungen läßt sich einsehen, warum Fichte um eine metaphorische Beschreibung nicht umhinkommt. Wenn das seiner selbst gewisse Selbstbewußtsein zur theoretischen Erklärung seiner faktischen Einheit eines transzendenten Grundes bedarf, dessen Erkenntnis die begrifflichen Mittel und Anschauungsformen übersteigt, so kann dieses Verhältnis nur metaphorisch exponiert werden.

Wendet man die bisherigen Einsichten auf die Produktionsformel von Fichtes Spätphilosophie an, derzufolge das Ich eine Tätigkeit mit eingesetztem Auge ist, so gelangt man zu folgendem Schluß: Das Auge fungiert als Symbol des Selbstbewußtseins oder des Ich. Die Tätigkeit, die auch blinder, unbewußter Trieb, Kraft oder Leben heißt, ist das dem Selbstbewußtsein unzugängliche Absolute, und das Verhältnis beider zueinander, das als Eingesetztsein des Auges in die Tätigkeit beschrieben wird, ist das Vorkommen des Selbstbewußtseins am Absoluten. Nicht ist das Selbstbewußtsein selbst das Absolute, sondern nur dessen Erscheinungsweise.

Die passive Form des „Eingesetztseins“, die das Spättheorem von der aktiven Variante des „Sich-selber-Setzens“ des Frühtheorems unterscheidet, weist darauf, daß das Zustandekommen des Wissens von sich in seiner Einheit nicht mehr dem Ich zuzuschreiben ist, sondern einer Instanz, die dem Ich vorausliegt. Fichte traut dem Ich nicht mehr die Leistung des Sich-selber-Setzens und -Bestim-

mens zu, sondern nimmt hierfür einen transzendenten Grund in Anspruch. Auch dies deutet darauf, daß das Ich seinen absoluten Status verloren hat.³¹

Die Komplikationen, die das Spättheorem mit sich bringt und die allesamt die Beziehung zwischen dem Selbstbewußtsein und seinem transzendenten Grund betreffen, hat Fichte offensichtlich nicht mehr gesehen; denn die explizierte Formel stellt die letzte innerhalb seiner Theorieentwicklung dar. Es bleibt zu vermuten, daß Fichte der Überzeugung war, mit dieser Formel die anstehenden Probleme gelöst zu haben. Für eine kritische, über Fichte hinausgehende Betrachtung aber muß gerade dieses Verhältnis zum Problem werden. Wie geht es an, einen notwendigen und unverzichtbaren Grund unserer geistigen Existenz zu postulieren und zugleich denselben

³¹ Eine andere Interpretation der Formel hat D. Henrich in *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, a. a. O., gegeben. Die letzte Formel deutet Henrich in anderer als der hier vorgelegten Weise, nämlich als Fortsetzung und Revision der zweiten Formel. Henrich geht von einer Analyse des Passivs „eingesetzt“ aus (S. 26). Er weist darauf hin, daß ausdrücklich von einem „eingesetzt sein“, nicht von einem „eingesetzt werden“ die Rede ist. Könnte das letztere noch auf ein nachträgliches, kontingentes Verhältnis zwischen Auge und Tätigkeit hinweisen, derart, daß zunächst eine Tätigkeit rein für sich vorliegt, der erst nachträglich mehr oder weniger zufällig das Auge als Symbol des Wissens eingesetzt wird, ähnlich wie dem Körper Schmuck angelegt und als zufälliges Beiwerk mitgegeben wird, so weist die erste Möglichkeit auf ein notwendiges, immer schon bestehendes Verhältnis zwischen Auge und Tätigkeit hin. Das Auge ist der Tätigkeit von Anfang an eingesetzt; beide sind gleichzeitig bzw. gleichursprünglich. Eines ist nicht ohne das andere, die Tätigkeit nicht ohne das Wissen und das Wissen nicht ohne die Tätigkeit. Diese Interdependenz von Tätigkeit und Auge macht nach Henrich deutlich, daß es sich nicht um das einseitige Dependenzverhältnis zwischen Absolutem und Selbstbewußtsein handelt, sondern um das interne Verhältnis der Momente des Selbstbewußtseins. Dies qualifiziert die Formel im übrigen auch zur Fortsetzung und Revision der zweiten Produktionsformel. Die in der zweiten Produktionsformel ausgedrückte Selbstsetzung des Ich *als* Selbstsetzung deutet Henrich unter Bezugnahme auf die Explikationspartikel „als“ und ihre begriffliche Ausdrucksweise als Verhältnis zwischen anschaulichem *und* begrifflichem Wissen bzw. Anschauung und Begriff. Da die Einheit und Gleichursprünglichkeit dieser beiden Momente sowenig wie irgendeine andere Einheit aus dem Selbstbewußtsein und durch dieses erklärt werden kann, bedarf es des Ansatzes eines transzendenten Grundes, der allerdings in der dritten Formel nicht eigens artikuliert wird.

Der Unterschied zwischen Henrichs und obiger Interpretation läßt sich folgendermaßen umreißen. Nach Henrich sind Tätigkeit und Auge Ausdrücke für Anschauung und Begriff, die zusammen das Selbstbewußtsein konstituieren und ein Absolutes als transzendenten Grund verlangen, während nach obiger Interpretation das Auge Symbol des ganzen Selbstbewußtseins ist, was immer dies an anschaulichen und begrifflichen Momenten enthalten mag, und die Tätigkeit Symbol des Absoluten als des Grundes des Selbstbewußtseins, so daß sich im Verhältnis beider zueinander die Beziehung zwischen Selbstbewußtsein und Absolutem ausdrückt.

jeder geistigen Auslegung zu verschließen? Wie sind die Behauptungen miteinander kompatibel, daß wir nicht durch uns selbst existieren und uns nicht aus uns selbst verstehen, sondern von einem transzendenten Grund her leben und uns verstehen und daß dennoch dieser Grund unserem Wissen unzugänglich ist und sich jeder theoretischen Bewältigung entzieht? Wenn sich dieser Grund prinzipiell verschließt, muß dann nicht fragwürdig werden, ob er überhaupt existiert? Mit diesem Problem wird die uralte theologische und philosophische Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Einzel-Ich und dem umfassenden göttlichen Ich wieder aufgegriffen. Ist es möglich, die Einzelexistenz von einem umfassenden Grund abhängig zu machen und gleichwohl diesen Grund für die Einzelexistenz, die an ihre immanenten Erkenntnisbedingungen gebunden bleibt, zu verschließen? Mit diesen heute noch aktuellen Fragen entläßt die Fichtesche Philosophie den Betrachter.

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 ἑαυτῆς 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*¹ und bei Paul Natorp in seiner Schrift *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*². 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.“³

Der Gedanke der Nicht-Identität von Subjekt und Objekt ist übrigens ein uralter, der sich auch außerhalb des abendländischen Denkkreises findet, beispielsweise in der *Bṛihadâraṇyaka-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 [Ātman] begreife ich freilich nicht.“ – Er aber sprach: „Nicht Verwirrung, wahrlich, rede ich; unvergänglich, wahrlich, ist dieser Ātman, unzerstörbaren Wesens. Denn wo eine Zweifelt gleichsam ist, da siehet 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

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

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

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

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

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‘.“⁵

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-

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

⁵ 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.“⁶

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

⁶ 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

Selbstobjektivation, 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.“⁷

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 substituierere den Begriff des Ich, so verwandelt sich der erste Satz in folgenden: das Ich stellt vor das *Sich vorstellende*. Für den Ausdruck

⁷ 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.“⁸

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

⁸ 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. 242f.

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“⁹. 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“¹⁰. 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-

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

¹⁰ 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 Rede-weise 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.“¹¹

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-

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

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 Objektivierung 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.

6. Kapitel: Humes Theorie des Bewußtseins als Beispiel für Strommodelle

1. Grundlagen der rationalistischen und empiristischen Erkenntnis- und Bewußtseinstheorie

Hume gilt als Vater der Strom- und Flußmodelle des Bewußtseins, die in seiner Nachfolge auch von etlichen anderen Philosophen vertreten wurden. Die Theorie findet sich erstmals in der 1739 publizierten Frühschrift, dem *Treatise of Human Nature*, einem Werk, das Hume bereits mit 28 Jahren verfaßte. Der *locus classicus* ist das Kapitel „Of Personal Identity“¹. Da es sich um eine epochale Ansicht handelt, nach der Bewußtsein nicht mehr ein den Objekten gegenüber befindlicher, ausgezeichneter Sachverhalt ist, sondern ein Objekt unter anderen in Gestalt eines Stromes, soll dieses Konzept anhand einer eingehenden Textanalyse expliziert werden.

Besagtes Kapitel zerfällt in drei Abschnitte, deren erster eine Kritik an der traditionellen Seelensubstanz-Metaphysik enthält, die das Ich als Substanz interpretiert, das den Bewußtseinsakten und -zuständen zugrunde liegt und dieselben wie ein Besitzer hat. Bezüglich ihrer weist Hume nach, daß sich weder eine konstante, invariante Entität findet, die als Träger von Eigenschaften, und hier von Bewußtseinsakten, aufgefaßt werden könnte, noch ein konstantes, invariantes Moment innerhalb des Bewußtseinsstromes, das als Repräsentant des Ich und damit der durchgängigen Persönlichkeit fungieren könnte. Hieraus resultiert ein Dilemma: Einerseits ist ein beharrliches Element als Träger der persönlichen Identität nicht nachweisbar, andererseits haben wir das Gefühl, daß es eine persönliche Identität gibt, was auch die Sprache durch das Wort „ich“ belegt. Der Auflösung dieses Dilemmas zwischen „wissenschaftlich exakter“ Unausweisbarkeit und „alltäglichem Gefühl“ einer Vor-

¹ D. Hume: *A Treatise of Human Nature* in two volumes, Vol. 1, introduction by A. D. Lindsay, London 1911, wiederholte Aufl. London, New York 1961, Book 1, Part 4, Section 6, S. 238–249.

handenheit der persönlichen Identität dienen die beiden anderen Abschnitte. Der zweite behandelt zunächst generell und unabhängig vom Bewußtseinsproblem den alltagsweltlichen Gebrauch von Identitätsbegriffen, indem er demonstriert, daß und wie wir in bezug auf Sachverhalte, die bei exakter methodischer Beschreibung eine Sukzession vieler verschiedener, wiewohl ähnlicher Objekte oder Teile von Objekten bilden, von Identität und Konstanz sprechen. Das wichtigste der aufgeführten Beispiele ist der Fluß, der trotz seiner ständigen Veränderung ein und derselbe bleibt. Die in diesem Teil gewonnenen generellen Ergebnisse werden im dritten Abschnitt speziell auf das Bewußtsein angewandt. Dort wird nicht nur gezeigt, daß wir das Bewußtsein, welches nach Hume ein Strom von Bewußtseinsdaten ist, nach Identitätskriterien als einen und denselben beschreiben, sondern auch, wie wir dies tun, nämlich aufgrund von Gewöhnung und Assoziation, mithin gemäß einer psychologischen Erklärung. Diese kurze Skizzierung mag zum Leitfaden für die detailliertere Untersuchung dienen.

Das Kapitel „Of Personal Identity“ beginnt mit einer Generalabrechnung mit der klassischen Seelensubstanz-Metaphysik cartesianischer Provenienz, die das Ich oder Selbst als Substanz deutet, das einem Träger von Eigenschaften gleich die Bewußtseinsakte und die von ihnen intendierten Objekte hat. Descartes war bekanntlich von zwei Arten von Substanzen ausgegangen, deren eine er als räumlich-ausgedehnt und materiell bestimmte, deren andere als denkend. Während er die erste durch Prädikate wie Ausdehnung, Zusammensetzbarkeit und Teilbarkeit, Materialität und sinnliche Wahrnehmbarkeit beschrieb, charakterisierte er die zweite in Absetzung davon durch Prädikate wie Unausgedehntheit, infolgedessen auch Unzusammengesetztheit und Unteilbarkeit, positiv ausgedrückt, durch absolute Einfachheit und Unzerstörbarkeit (Ewigkeit) sowie durch Immaterialität und Übersinnlichkeit. Kant hat später diese Beschreibungsweisen gemäß seinem Kategoriensystem systematisiert und das Ich der traditionellen Seelenlehre nicht nur als Substanz von Akzidenzien entsprechend der Relationskategorie, sondern auch als einfache Substanz entsprechend der Qualitätskategorie und als numerisch identische Substanz entsprechend der Quantitätskategorie bestimmt. Auch bei Hume treten diese Aspekte in den Begriffen der Existenz, der Simplizität und der Identität auf, mit denen er auf die Substantialität, Einfachheit und numerische Identität, d.h. durchgängige Beharrlichkeit der Substanz, hinweist, jedoch werden sie von ihm nicht systematisch ge-

braucht. So wie das Hume vorliegende Ich der traditionellen Theorie beanspruchte, eine reale Substanz mit spezifischen Charakteren zu sein, so sollte es sich auch bei einer Selbstzuwendung mit höchster Evidenz, d.h. mit dem höchsten Grad an Klarheit und Deutlichkeit, welche Descartes als Kriterien der Erkennbarkeit und Wahrheit galten, erfassen lassen. Descartes' Behauptung ging dahin, daß wir uns unseres Ich als einer einfachen, dauerhaften, ja ewigen Substanz durch unmittelbare Selbsteinsicht vergewissern könnten. Was im Selbstbewußtsein intuitiv und immediat erfaßt werde und was nicht mittelbar erschlossen oder demonstriert werden könne, das sei dieses substantielle Ich als Träger aller Bewußtseinsakte; und genau gegen diese Ich-Konzeption und seine Zugangsweise richtet Hume seine Radikalkritik. Da die letztere nur vor dem Hintergrund der empiristischen Erkenntnistheorie verständlich ist, die der rationalistischen Descartes' entgegensteht, ist ein kurzer Blick auf sie zu werfen. Zu nennen sind drei Haupttheoreme, die für Humes Polemik bedeutsam werden.

(1) Der Grundsatz der empiristischen Erkenntnistheorie lautet: *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu* („nichts ist im Intellekt, was nicht zuvor in den Sinnen war“). Dieser Satz versteht sich als ausdrückliche Antithese zum Grundsatz der rationalistischen Erkenntnistheorie: *nihil est in intellectu nisi intellectus ipse* („nichts ist im Verstand außer dem Verstand selbst“). Während der Rationalismus sogenannte *ideae innatae* logischer, mathematischer und metaphysischer Art annimmt, die uns von Natur mitgegeben sind und zeitlich wie logisch der sinnlichen Erfahrung vorausgehen, bestreitet der Empirismus vehement angeborene Vorstellungen. Seiner Meinung nach gibt es keine Vorstellung, die nicht letztlich auf sinnliche Wahrnehmung zurückgeht. Entsprechend unterscheidet er unter dem Generalbegriff *perception*, mit dem er das Bewußtsein schlechthin bezeichnet, zwei Vorstellungsarten, die sogenannten *impressions*, die unmittelbaren, lebhaften sinnlichen Eindrücke, und die auf ihnen basierenden *ideas*, die begrifflichen Vorstellungen, die mittelbaren, matten Abbilder (*copies*) jener. Bezüglich der sinnlichen Eindrücke differenziert er nochmals zwischen *sensations*, Sinnesempfindungen, mit denen vorzüglich äußere Wahrnehmungen, Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks-, Tastempfindungen usw., gemeint sind, und *reflections*, Affekt- und Gefühlszuständen, mit denen innere Wahrnehmungen wie Lieben, Hassen, Wollen intendiert werden. Der Einteilung der sinnlichen Sphäre entspricht die der begrifflichen in *memory* (Erinnerung),

welche die von den *impressions* abstrahierten Abbilder in Inhalt und Form so bewahrt, wie dies dem ursprünglichen Sachverhalt entspricht, und *imagination* (Phantasie), welche die Inhalte frei kombiniert. Das Entscheidende an dieser Erkenntnistheorie ist die Fundierung aller Vorstellungen, seien sie begrifflicher oder imaginativer Art, in sinnlichen Wahrnehmungen. Es gibt keine Vorstellung im Bewußtsein, die nicht aus der Erfahrung stammt und durch bestimmte logische Akte wie Komparation, Reflexion und Abstraktion aus dieser extrahiert ist.

(2) Eine weitere wichtige Prämisse der empiristischen Erkenntnistheorie und der Humes zumal ist die These von der ständigen Bewegung und Veränderung unserer Vorstellungen. Alles befindet sich im Fluß; es gibt nichts Ruhendes und Beharrendes in unseren Vorstellungen, weder etwas absolut noch etwas relativ Beharrendes. Diese Lehre von der Allbewegtheit unserer Vorstellungen steht in der Tradition der auf Heraklit zurückgehenden πάντα ῥεῖ-
Lehre. Sie findet bei Hume ihren Ausdruck in Wendungen wie „succession of perceptions“², „train of perceptions“³, „train of connected ideas“⁴ oder „chain of thoughts“⁵.

Fragt man nach einer Begründung dieser These, so wird man sie bei Hume vergeblich suchen. Er beweist sie nicht, er verweist vielmehr nur auf das Faktum ständiger Veränderung des Bewußtseins. So wechselt Freude mit Schmerz, Ärger mit Vergnügen, Leidenschaft mit Sanftmut. Nichts ist konstant; jede Empfindung, jeder Wunsch, jeder Gedanke wird durch einen anderen abgelöst. Begründen ließe sich die These auch im Rahmen Humescher Gedankengänge und ihm verfügbarer Mittel durch den Hinweis auf die spezifische Zeitstruktur des Nacheinanderseins. Alles, was in dieser Form auftritt, unterliegt dem unablässigen Wechsel. In diesem Sinne wäre zu argumentieren gewesen, daß das Bewußtsein, sofern es als zeitliches begegnet, sich in ständiger Veränderung befindet.

Allerdings gerät die These bei konsequentem Durchdenken in Schwierigkeiten, die sie letztlich scheitern lassen. Eine These von der Allbewegtheit ohne Supposition eines ruhenden, konstanten Bezugssystems ist unhaltbar. Denn wäre ausnahmslos alles in Bewegung und Veränderung – wir eingeschlossen –, so gäbe es keine

² A. a. O., S. 246.

³ A. a. O., S. 245.

⁴ A. a. O., S. 246.

⁵ A. a. O.

Möglichkeit, dies zu konstatieren. Sofern und solange wir im Fluß mit gleicher Geschwindigkeit mitschwimmen, vermögen wir das Fließen nicht zu konstatieren. Die Vorstellung vom Fließen *qua* Fließen ist nur von einem festen Ufer aus möglich, von dem wir die Bewegung des Flusses beobachten können. Als Voraussetzung bedarf es also eines konstanten Bezugssystems, mag es sich um den Raum oder irgendein anderes Bezugsschema handeln. Dies erklärt, weshalb Hume seine These von der reinen Sukzessivität und Variabilität des Bewußtseins nicht durchzuhalten vermag, sondern genötigt ist, etwas Konstantes anzunehmen. Wenn er die mentale Geschichte mit einer Weltbühne vergleicht, auf der die Perzeptionen, Akteuren gleich, kommen und gehen, sich verdrängen, wiederkommen und modifizieren, so operiert er bereits mit einem festen Schema, nämlich der Bühne, auf der die Bewegungen und Veränderungen der Perzeptionen stattfinden.

(3) Eine dritte Prämisse der empiristischen Erkenntnistheorie besteht in der Annahme einer *Verschiedenheit* der Vorstellungen, einer *Unterscheidbarkeit* und einer *Trennbarkeit* derselben.⁶ Trotz der zunächst synonym erscheinenden Ausdrücke bestehen grundlegende Differenzen. Mit *Verschiedenheit* ist ein qualitativer Aspekt anvisiert: Die Vorstellungen sind je und je verschiedene; Gesichts- und Gehörs wahrnehmung, Freude und Leid, Lieben und Hassen sind heterogene, wenn nicht konträre Vorstellungen. Mit *Unterscheidbarkeit* ist auf ein begriffliches Moment gezielt, das auf der qualitativen Verschiedenheit basiert. Denn das, was ontologisch differiert, muß auch im Geist voneinander abhebbar sein. Mit *Trennbarkeit* der Vorstellungen wird eine ontologische Aussage gemacht, die nach Hume auf den vorangehenden beruhen soll, objektiv betrachtet jedoch höchst problematisch ist, da das, was *in abstracto* trennbar ist, nicht *eo ipso* eine isolierte Existenz haben muß. Es wäre denkbar, daß die Vorstellungen zwar qualitativ verschieden und im Geist unterscheidbar sind, aber keine verschiedenen Wesen bezeichnen. In diesem Fall wären sie Attribute einer Substanz und nicht selbst isolierte Substanzen. Hume intendiert jedoch nicht die schwächere These, sondern die stärkere, derzufolge qualitativ verschiedene und im Geist unterscheidbare Vorstellungen auch eine getrennte Existenz haben. Da der Schluß von der gedanklichen

⁶ Die Trias tritt bei Hume unter den Adjektiven „different“, „distinguishable“ und „separable“ auf, vgl. a. a. O., S. 239.

Trennbarkeit der Vorstellungen auf ihre reale Getrenntheit fragwürdig ist, unterliegt er grundsätzlich der Kritik.

Eine solche hat übrigens die Gestalttheorie unternommen. Während für den Empfindungsatomismus oder, wie gelegentlich auch der Name lautet, für die Stückpsychologie das Bewußtsein in isolierte, diskrete Vorstellungseinheiten zerfällt, die gebündelt werden müssen, geht die Gestaltpsychologie von einer Gestalt auf einem Grund als letzter irreduzibler Erkenntniseinheit aus. Würde die sensualistische Erkenntnistheorie beispielsweise im Blick auf ein Quadrat sagen, daß es aus vier selbständigen, unabhängig voneinander existierenden Teilen – den vier Seiten – bestehe und sich auch in solche zerlegen lasse, so würde die Gestalttheorie behaupten, daß hier ein Quadrathafes, eine einheitliche, in sich geschlossene Figur vorliege und die angeblichen Teile nur potentielle seien, deren Aktualisierung auf einer thematischen Modifikation, d. h. einer Verlagerung des Interesses an der Figur beruhe, indem beispielsweise der Blick vom Quadrat auf die Parallelität der Seiten gerichtet werde, so daß die Gestalt zweier gleichlanger Paralleelseiten erscheint, die durch die anderen beiden Seiten nur verbunden sind, oder auf eine Einzelseite, die dann als Strichwahrnehmung erscheint, während die übrigen den unthematischen Hintergrund bilden. Alles, was sich außerhalb der jeweils thematischen Gestalt befindet, gehört lediglich zum unthematischen Umfeld, das bei Akzentverschiebung andere Gestalten hervortreten läßt. Bekannt ist dieser Sachverhalt vor allem von Kippfiguren und aus Vexierspielen, die plötzlich und abrupt aus dem Gewirr von Strichen eine bestimmte Gestalt freigeben und ebenso abrupt wieder im Gewirr der Striche verschwinden lassen.

2. Kritik an der rationalistischen Seelensubstanz-Metaphysik

Auf der Basis der drei genannten empiristischen Grundsätze vollzieht Hume seine Kritik an der rationalistischen Seelensubstanz-Metaphysik. Sie erfolgt in zwei Schritten, deren erster die Unhaltbarkeit der cartesianischen Position demonstriert mittels des Nachweises, daß es eine vom Bewußtsein unabhängige beharrliche Substanz, der die Bewußtseinsakte und -zustände als Akzidenzien inhärieren, nicht gibt, und deren zweiter darin besteht, die Unhaltbarkeit einer Theorie aufzuzeigen, die von der Annahme eines konstanten, invarianten Elements innerhalb des Bewußtseinsstromes

ausgeht, mit dem die persönliche Identität verbunden sein soll. Weder außerhalb noch innerhalb des Bewußtseins läßt sich eine dauerhafte Instanz finden, die als Repräsentant des Ich fungieren könnte.

Angenommen, es gäbe so etwas wie eine Seelensubstanz, so müßte sie nach empiristischer Erkenntnistheorie durch die Sinneswahrnehmungen zugänglich sein. Eine Impression und eine darauf basierende Idee von Substanz aber gibt es nicht, weil die Seelensubstanz als Referent aller Impressionen und Ideen angesetzt ist und folglich nicht durch eine Einzelwahrnehmung greifbar sein kann. Allenfalls wäre sie durch die Gesamtheit derselben faßbar, womit sich aber der Ansatz einer davon verschiedenen Instanz erübrigte. Man gerät in einen Zirkel, wenn man das, was durch empirische Wahrnehmung bewiesen werden soll, als Bedingung derselben voraussetzt. Bewiesen werden soll das Ich als Substrat und Bezugspol aller Bewußtseinsakte, seine Existenz ist nach empiristischer Auffassung aber nur durch sinnliche Wahrnehmung ausmachbar, wobei sich zeigt, daß dieser Referent aller Bewußtseinsdaten deshalb nicht durch ein Einzeldatum oder deren Gesamtheit zu bestätigen ist, weil er als Referent aller Daten fungiert. Fazit: Nach Hume ist die Seelensubstanz eine reine Fiktion, ein unbekanntes, unverständliches und mysteriöses Ding. Die von Hume an der Seelensubstanz vollzogene Kritik gehört in den generellen Kontext einer Kritik am Substanzbegriff überhaupt.

Die zweite Widerlegung, die einer antizipierten Theorie gilt, die das konstante, invariante Moment nicht außerhalb des Bewußtseins sucht, sondern innerhalb desselben als eines seiner Momente, rekurriert auf die empiristische These von der Allbewegtheit und Sukzessivität der Vorstellungen. Aus ihr folgt analytisch die Inkonzanz und Variabilität aller Vorstellungen, die Unmöglichkeit einer beharrlichen, durch den Wechsel aller anderen Vorstellungen hindurchgehenden Vorstellung.

Der von Hume beanspruchte Nachweis der Unauffindbarkeit und damit der Unmöglichkeit der Existenz eines konstanten, invarianten Moments außerhalb wie innerhalb des Bewußtseins stellt vor ein schwieriges, geradezu aporetisches Problem; denn einerseits ist es auf der Basis empiristischer Grundsätze und ihrer strikten Anwendung unmöglich, im thematischen Bereich unserer Vorstellungen ein Ich ausfindig zu machen, andererseits haben wir die starke Neigung und Gewohnheit, gestützt auf die linguistische Praxis, von einer ununterbrochenen Existenz unserer selbst zu sprechen. Hier

stehen sich zwei konträre Einstellungen gegenüber: auf der einen Seite das streng wissenschaftliche Verhalten, von Hume auch der akkurate, präzise Weg des Denkens und Erfahrens oder die strenge Redeweise genannt⁷, und auf der anderen Seite das unbestimmte Gefühl oder Gespür, das unseren alltäglichen, vorwissenschaftlichen Umgang mit den Dingen kennzeichnet und von Hume die gewöhnliche Methode des Denkens genannt wird.⁸ Nach der ersteren ist ein Identitätszusammenhang des Bewußtseins nicht aufweisbar, nach der zweiten existiert er in Form eines unbestimmten Gefühls. Wie ist dieses Dilemma aufzulösen?

3. Humes Identitätsbegriff

Die Fundamentalschwierigkeit, der sich die empiristische Erkenntnistheorie konfrontiert sieht, resultiert aus ihrer Prämisse, daß nach exakter wissenschaftlicher Betrachtungsweise im Bewußtsein nichts Beharrliches, nur Fluktuierendes vorkommt. Da wir aber in unserem gewöhnlichen, vorwissenschaftlichen Umgang die Begriffe „Identität“ und „Konstanz“ verwenden, sowohl in bezug auf das Ich wie in bezug auf äußere Dinge, fragt sich, wie dies zu erklären sei.

Identität ist der Gegenbegriff zu Differenz. Identität und Differenz sind strukturell Relationsbegriffe. Für Differenz ist dies unmittelbar einsichtig; denn von Differenz sprechen wir stets in bezug auf zwei oder mehrere Instanzen, von denen sich die eine von der anderen unterscheidet. Der Charakter der Relationalität gilt aber nicht minder für Identität. Identität bedeutet, wie Hegel sich ausdrückt, Gleichheit mit sich selbst. Die Formulierung zeigt, daß auch hier eine Relation zwischen zweien angesetzt ist, jedoch in Form einer Beziehung eines auf sich selbst. Diese Deutung von Identität und Differenz ist uralte; sie findet sich bereits bei Platon im *Parmenides*; in ihrer Tradition steht auch Hume. Neu allerdings ist bei Hume die temporale Interpretation der beiden Begriffe. Wenn Hume von Identität und Differenz spricht, so meint er stets die zeitliche: die in der Zeit sich erhaltende Identität, nach Kantischer Ausdrucksweise die numerische Identität, die mit Dauer, Beharrlichkeit, Konstanz, Erhaltung seiner selbst in der Zeit gleichzusetzen ist, und die in der Zeit auftretende Differenz, die mit Sukzession, Bewegung und Ver-

⁷ Vgl. a. a. O., S. 240f.

⁸ Vgl. a. a. O., S. 240.

änderung zusammenfällt. Wenn Hume das Verhältnis von Identität und Differenz behandelt, so hat er im Grunde das Verhältnis von Konstanz und Veränderung vor Augen. Dies erklärt, warum sich das Problem unserer sprachlichen Gewohnheit, den Ausdruck „durchgängige Identität“ trotz der zu supponierenden Sukzession und Veränderung zu gebrauchen, auf die Frage nach der Applikabilität des Konstanzbegriffs auf den Begriff der Veränderung reduziert.

Stellt man das Problem der Substitution von Veränderung durch Konstanz streng wissenschaftlich, so heißt das: Wie läßt sich eine Sequenz vieler, verschiedener Inhalte durch einen einzigen, sich selber gleichen und in dieser Weise sich erhaltenden Inhalt ersetzen? In dieser strikt wissenschaftlichen Betrachtungsweise ist das Problem unlösbar. Verlangt wird aber nur eine Substitution von der Art, wie wir gewöhnlich, in alltäglicher Praxis, verfahren. Eine Substitution kommt hier durch Verwechslung mit Ähnlichkeit zustande. Um eine Konfundierung dieser Art zu erreichen, müssen die Vorstellungen von Konstanz und Veränderung einander angenähert werden. Dies fällt nicht schwer, da die durchgängige Identität eines Sachverhalts so verstanden werden kann, daß sie eine Reihe zeitlich aufeinanderfolgender gleicher, aber doch der Zeitstelle nach differenter Vorstellungen ausmacht, und umgekehrt eine Sukzession vieler, verschiedener Inhalte so interpretiert werden kann, daß es sich um eine Reihe qualitativ ähnlicher oder sogar gleicher, nur ihrer Zeitstelle nach differenter Inhalte handelt. Zwei Dinge, z. B. zwei Wassertropfen, können in allen Merkmalen absolut identisch sein und trotzdem ihrer räumlichen oder zeitlichen Position nach verschieden. Verschiedenheit braucht nicht notwendig als qualitative Verschiedenheit verstanden zu werden, sie läßt sich auch als bloße Stellenverschiedenheit in Zeit und Raum deuten. Angesichts dieser Überlegung wird absehbar, daß eine Sequenz mehrerer ähnlicher, lediglich stellendifferenzierender Sachverhalte als ein anscheinend identisch bleibender Gegenstand angesprochen werden kann, und in diesem Sinne nennt Hume sechs Arten von Beispielen aus der alltäglichen Erfahrung, in denen nach streng wissenschaftlicher Betrachtung eine Sukzession mehrerer, verschiedener Inhalte vorliegt, für unser gewöhnliches Vorstellen aber der Eindruck durchgängiger Erhaltung eines und desselben Inhalts besteht.

(1) Der erste Fall, in dem trotz Veränderung des Objekts der Identitätsbegriff beibehalten wird, liegt vor bei geringfügiger Modifikation, etwa bei minimaler Zu- oder Abnahme. Wird die Masse

eines kontinuierlich verbundenen Stoffes, beispielsweise einer Kugel, um ein wenig vergrößert oder verkleinert, so sprechen wir trotz Veränderung noch von derselben Kugel. Obwohl nach exakter Denk- und Sprechweise zwei verschiedene, durch ihre räumliche Ausbreitung und Zeitstelle und nicht zuletzt durch ihre unterschiedliche stoffliche Fülle voneinander abhebbare Objekte vorliegen, sprechen wir gemäß unserer gewöhnlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise von einem und demselben Objekt.

(2) Der zweite Fall ist bei allmählicher, unmerklicher Änderung gegeben. Wenn wir langsam, Zug um Zug einen Sandhaufen abschaufeln oder ständig, aber kaum merklich die Farbe auf einer Farbpalette abschwächen, so führen diese Vorgänge zwar objektiv zu unterschiedlichen Objekten, gestatten aber subjektiv die Beibehaltung des Identitätsbegriffs.

Ist der erste Beispieltyp hauptsächlich in bezug auf den Raum konzipiert, so der zweite in bezug auf die Zeit. Eine andere Möglichkeit zur Festsetzung eines Unterschieds zwischen ihnen besteht darin, den ersten auf Quantitätsveränderung, den zweiten auf Qualitätsveränderung zu beziehen.

(3) Als dritten Fall nennt Hume eine Veränderung, bei der der ursprüngliche Zweck bzw. die ursprüngliche Absicht beibehalten wird. Er untermauert diesen Fall durch das Beispiel eines Schiffes, das häufig und in beträchtlichen Teilen repariert wird. Trotz beachtlicher Veränderung wird das Schiff noch als dasselbe bezeichnet, weil es seine ursprüngliche Funktion, Wasserfahrzeug zu sein, beibehält.⁹

(4) Der vierte Fall liegt vor bei Veränderung, bei der die Organisation des Ganzen erhalten bleibt. Hume spricht hier von einer „sympathy of parts to their *common end*“¹⁰, was genau übersetzt heißt: „Sympathie der Teile zu ihrer gemeinsamen Endabsicht.“ Theodor Lipps übersetzt diese Formel mit einer „auf die Verwirklichung des gemeinsamen Zweckes abzielenden wechselseitigen Rücksichtnahme der Teile“¹¹. Wie die in diesem Kontext angeführten, dem organischen Bereich entnommenen Beispiele zeigen, geht es hier offensichtlich um die Veränderung von Organismen, die

⁹ Locke z. B. hat die Frage diskutiert, ob ein Schiff, das auf hoher See mit einem anderen ausgetauscht wird, noch dasselbe sei.

¹⁰ D. Hume: *A Treatise of Human Nature*, a. a. O., S. 243.

¹¹ D. Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur (A Treatise of Human Nature)*, Buch 1–3, deutsch mit Anm. und Register von Th. Lipps, mit einer Einführung neu hrsg. von R. Brandt, Hamburg 1973, Buch 1, S. 333.

trotz der Wandlung, der sie unterstehen, ihre Organisation bewahren. Unter einem organischen Ganzen versteht man den nach einem zugrundeliegenden Bauplan hergestellten Zusammenhang, in dem alles wechselseitig füreinander Mittel und Zweck ist, jeder Teil um des anderen und um des Ganzen willen existiert, wie dieses um der Teile willen. Bleibt eine solche wechselseitige Beziehung erhalten wie beim Heranwachsen von Pflanzen und Tieren, etwa bei der Entwicklung einer Eiche aus einem Keimling, so sprechen wir trotz beträchtlicher Veränderung hinsichtlich Größe, Gestalt und Stoff noch von demselben Baum. Offensichtlich ist es die Wahrung der Proportion der Teile zueinander und damit die Wahrung der Organisation des Ganzen, was hier die Beibehaltung des Identitätsbegriffs legitimiert.

(5) Die fünfte Möglichkeit ist bei spezifischer Identität gegeben. Eine solche liegt vor bei einem ständig unterbrochenen und sich erneuernden Ton. Hier läßt sich angesichts der Pausen nicht mehr von einer durchgehenden, kontinuierlichen Selbigkeit des Tones sprechen, sondern nur noch von einer spezifischen Identität, derzufolge die verschiedenen, voneinander getrennten Töne aufgrund ihrer Ähnlichkeit unter denselben Begriff fallen. Dieser Umstand erlaubt, zumindest umgangssprachlich, von demselben Ton zu sprechen, den wir jetzt hören, kurz zuvor hörten und wieder davor hörten. Hume allerdings nennt ein anderes Beispiel, nämlich das einer Kirche, die zunächst aus Ziegelsteinen erbaut war und, nachdem sie in Trümmer fiel, aus Quadersteinen und in moderner Architektur neu errichtet wurde. Trotz radikaler Veränderung nicht nur der äußeren Gestalt, sondern auch der Baumaterialien, spricht man umgangssprachlich von derselben Kirche, solange sie denselben Zweck für die Gemeinde erfüllt, Gotteshaus und Ort der Zusammenkunft bei religiösen Anlässen zu sein.

(6) Der wichtigste Fall gerade im Hinblick auf das anstehende bewußtseinstheoretische Problem ist der, der bei wesensmäßiger Veränderung den Gebrauch des Identitätsbegriffs erlaubt. Besteht das Wesen einer Sache in Bewegung und Veränderung wie im Beispiel des Flusses, so sprechen wir von Identität, weil die Veränderung aufgrund der Natur der Sache geradezu erwartet wird und daher keinen extraordinären Eindruck erzeugt, wie dies bei der Modifikation eines sonst konstanten Gegenstands der Fall ist. Obwohl ein Fluß sich binnen 24 Stunden total verändert, nennen wir ihn über Jahrhunderte hinweg denselben. Was die Anwendung des Identitätsbegriffs in diesem Fall rechtfertigt, ist die Tatsache, daß

zwar sämtliche Teile andere werden, nicht aber der Fluß in seiner Gesamtheit; denn würde der Fluß als solcher sich verändern, in sein Gegenteil, Nicht-Fluß, umschlagen, so ständen dem Nonsens Tür und Tor offen. Um Bewegung als Bewegung und Veränderung als Veränderung überhaupt bestimmen zu können, müssen sie selbst, obwohl alles, was ihnen untersteht, sich bewegt und verändert, als identisch betrachtet werden, ansonsten könnte überhaupt nicht von *der* Bewegung oder *der* Veränderung die Rede sein. Hier wird deutlich, daß die These von der Allbewegung, um überhaupt formuliert werden zu können, etwas Festes und Beharrliches verlangt; denn gesetzt den Fall, es würde der Aussageinhalt auch noch für die Aussageform gelten und somit ausnahmslos alles der Bewegung unterworfen werden, so höbe sich die These selber auf.

Das Resultat dieser an diversen Beispielsarten vorgeführten Überlegungen besteht darin zu zeigen, daß trotz objektiver, in der Sache selbst stattfindender Veränderung subjektiv, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, am Konstanzbegriff festgehalten wird. Allerdings muß eingeräumt werden, daß der Maßstab für die Beibehaltung oder Suspendierung des Begriffs relativ ist. Ob und wie lange eine veränderte Sache, beispielsweise ein Haus, als dasselbe Haus bezeichnet wird, ob nur solange, wie es einen bezugsfertigen Bau darstellt, oder auch noch, wenn es in Trümmer zerfallen ist, hängt nicht allein von objektiven Kriterien, der geringeren oder größeren, der allmählichen oder abrupten Veränderung ab, sondern auch von subjektiven, wie der individuellen Empfindungsweise der jeweils urteilenden Person.

4. Bewußtsein als Strom

Im letzten Abschnitt des Kapitels „Of Personal Identity“ werden diese allgemeinen, an äußeren Erfahrungsbeispielen gewonnenen Einsichten auf das Bewußtsein angewandt. Am Spezimen „Bewußtsein“ wird die Verwendung des Identitätsbegriffs demonstriert.

Dieses Vorgehen ist allein schon aus methodischen Gründen bemerkenswert; denn die Tatsache, daß der Sachverhalt „Bewußtsein“ wie die übrigen Gegenstände behandelt wird, zeigt das methodische Postulat Humes von der Gleichheit der Betrachtungs- und Behandlungsweise aller Gegenstände. Die Konsequenz ist eine Nivellierung jedweder Differenz zwischen Bewußtseins- und Gegenstandssphäre. Das Bewußtsein als innerer Bereich wird mit den

Gegenständen des äußeren Bereichs egalisiert. Es hat keinen signifikanten Status ihnen gegenüber, sondern gleichen mit Sachobjekten wie Stein, Haus, Pflanze, Tier usw. Nicht nur wird es nach Analogie der äußeren Objekte beschrieben, sondern auf demselben Niveau und mit denselben Mitteln wie diese. Es untersteht denselben Bestimmungen, Formen und Verhältnissen, hier speziell im Hinblick auf den Identitätsbegriff. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn das mit unserer mentalen Geschichte zusammenfallende Bewußtsein, das wesenhaft Prozeß ist, nach dem Vorbild des äußeren Flusses als identisch angesprochen wird. Trotz der ständigen Sukzession ist der Bewußtseinsstrom wie jeder andere Strom mit sich gleichartig, und diese durchgängige Identität ist es, die in diesem Fall die Identität der Person ausmacht.

Ist damit auch das subjektive Recht der Anwendung der Identitätsvorstellung auf den Bewußtseinsstrom erwiesen, so bleibt doch noch zu klären, wie die Anwendung zustande kommt. Zur Lösung dieses Problems greift Hume auf Vorstellungen und Gedankengänge zurück, die auch sonst in seiner Erkenntnistheorie eine Rolle spielen und für das Bewußtseinsproblem nicht einmal typisch sind. Es sind dies die Vorstellungen von subjektiver Gewöhnung und Assoziation.

Hume kennt drei Arten von Verknüpfungsgesetzen: Ähnlichkeit, Kausalität und Kontiguität.¹² Von diesen finden im Bereich des Bewußtseins nur die ersten beiden Anwendung, während das dritte, mit dem Hume vor allem räumliche Nachbarschaft im Sinne hat, ausscheidet. Ein wichtiger Faktor in der Erklärung des Zustandekommens der Zusammenhangsverhältnisse des Bewußtseins ist die Ähnlichkeit der Vorstellungen; sie gestattet die Anwendung des wengleich nur subjektiv-empirischen, nicht objektiv-wissenschaftlichen Identitätsbegriffs. Ein nicht unwesentlicher Teil des Bewußtseins besteht in der Erinnerung an ursprüngliche Wahrnehmungen, d. h. in der ständigen Wiedervergegenwärtigung ursprünglicher Vorstellungen im Modus abbildlichen Seins. Im Bewußtsein gibt es zum Zeitpunkt t_1 eine ursprüngliche Wahrnehmung, im nächstfolgenden Moment t_2 eine Erinnerung daran und im dann folgenden Moment t_3 eine Erinnerung an diese Erinnerung und so fort, die nach dem Verhältnis von Urbild und Abbild konstruiert sind. Da Urbild und Abbild im Verhältnis von Ähnlichkeit stehen, ist eine solche Bezie-

¹² Im Englischen lauten die Ausdrücke: „resemblance“, „causation“ und „contiguity“, vgl. D. Hume: *A Treatise of Human Nature*, a. a. O., S. 246.

hung qualifiziert, das Zustandekommen einheitlicher Bewußtseinszusammenhänge zu erklären. Was für die Einzelvorstellung gilt, gilt auch für den Gesamtkomplex simultaner Vorstellungen, so daß das gegenwärtige gesamtheitliche Bild von der Welt im nächsten und übernächsten und überübernächsten Moment noch dasselbe, zumindest ein ähnliches ist. Auf diese Weise kontiniert sich der Querschnitt des Bewußtseins in einem bestimmten Moment auch in den folgenden.

Die Erinnerung produziert aber nicht nur nach Ähnlichkeitsgesetzen Zusammenhänge, sondern sie entdeckt auch solche. Niemand von uns erinnert sich genau, was er vor einem Jahr zu einer bestimmten Stunde, Minute, Sekunde dachte oder tat. Nachdem wir aber einmal aufgrund der ständigen Reproduktion ursprünglicher Vorstellungen das Gesetz der Ähnlichkeit entdeckt haben, wird es uns möglich, auf seiner Basis die vergessenen Vorstellungen zu erinnern und damit den Bewußtseinszusammenhang in die Vergangenheit auszudehnen. Im übrigen ist dieses Gesetz für Hume ein Operationsmittel, die Zustände der Bewußtlosigkeit und des Vergessens zu überbrücken; denn das einmal aufgefundene Assoziationsgesetz läßt sich nun generell anwenden und zur Aufklärung auch solcher Zustände benutzen, die sich dem Bewußtsein entziehen.

Da die Vorstellungen unseres Bewußtseinsstromes nicht nur einander ähnlich, sondern auch grundverschieden voneinander sein können, reicht das Gesetz der Ähnlichkeit zur Erklärung des Gesamtzusammenhangs des Bewußtseins allein nicht aus. Hinzukommen muß das Gesetz der Kausalität, nach dem verschiedene, sogar entgegengesetzte Vorstellungen miteinander verknüpft werden können. Die Entstehung dieses Gesetzes in der Bewußtseinssphäre ist von keiner anderen Art als im Naturbereich. Wir beobachten wiederholt gleichartige Sequenzen. Aufgrund von Gewöhnung schließen wir aus den wiederholten Fällen nach einem Induktionsschluß auf die Allgemeinheit dieser Fälle und gewinnen so das Kausalitätsgesetz, das, wie die Art seiner Gewinnung aus Gewöhnung und Induktion zeigt, keine objektiv-wissenschaftliche Basis hat, sondern nur eine subjektiv-psychologische. Die von ihm beanspruchte Notwendigkeit des Übergangs von einer Vorstellung zur anderen ist keine objektive, sondern lediglich eine subjektive. Im Hinblick auf dieses Gesetz faßt Hume das Bewußtsein als System differenter Vorstellungen auf, die durch Kausalbeziehungen verbunden sind, die einander produzieren, zerstören, beeinflussen, ver-

stärken oder beeinträchtigen. In derselben Absicht vergleicht er den menschlichen Geist mit einem Staat, in dem es Über-, Unter- und Nebenordnungen gibt. Wie die Teile des Staates – die einzelnen Personen – andere Teile erzeugen – ihre Nachkommen –, die die Verfassung des Gemeinwesens entweder übernehmen oder abändern und zu anderen Institutionen, Gesetzen und Lebensformen gelangen, so verhält es sich auch mit dem Bewußtsein. Wie die Kontinuität des Staates über verschiedene Generationen hinweg, selbst bei radikaler Veränderung seiner Verfassung, noch die Rede von demselben Staat erlaubt, so erlaubt auch die Kontinuität der Vorstellungen im Bewußtsein, selbst bei gravierender Änderung ihres Inhalts und ihrer Form, die Redeweise von der Einheit und dem durchgängigen Zusammenhang der Person.

5. Zusammenfassung

Humes Gedanken und Argumentationsgänge seien am Schluß noch einmal in Thesen zusammengefaßt:

(1) Die traditionelle Denk- und Sprechweise vom Ich, wie sie auf Descartes zurückgeht, ist am Substanzmodell orientiert und faßt das Ich als Seelensubstanz auf. Das Ich wird als ein letztes, beharrliches Sein im Wechsel der Vorstellungen genommen, das, einem Träger oder Besitzer von Eigenschaften gleich, die Bewußtseinszustände hat.

(2) Humes Bewußtseinstheorie ist als Kritik an dieser traditionellen Auffassung konzipiert. Im Rahmen einer generellen Kritik am Substanzbegriff der rationalistischen Erkenntnistheorie nimmt Hume auch eine spezielle Kritik am Begriff der Seelensubstanz vor, indem er nachweist, daß es weder außerhalb noch innerhalb des Bewußtseins ein distinktes Element gibt, das als durchgehender, numerisch identischer Träger des Ich fungieren könnte. Die Annahme eines externen Substrats ist eine Fiktion; der Versuch, innerhalb des Bewußtseinsstromes eine konstante Vorstellung ausfindig zu machen, scheitert an der Sukzessivität der Vorstellungen.

(3) Obwohl sich im thematischen Bereich unserer Vorstellungen kein konstantes Moment findet, haben wir doch unleugbar das Gefühl eines Identitätszusammenhangs unserer Vorstellungen. Wir spüren so etwas wie einen Einheitszusammenhang, obwohl sich ein solcher wissenschaftlich nicht nachweisen läßt. Auch unsere Sprachpraxis bestätigt durch den Gebrauch von Einheits- und Iden-

titätsbegriffen die Empfindung eines solchen. Freilich bleibt eine Kluft zwischen wissenschaftlicher Unausweisbarkeit und vor- bzw. außerwissenschaftlichem Aufspüren bestehen.

(4) Die Suche nach einer Erklärung des gespürten Einheitszusammenhangs läuft für Hume über den Ähnlichkeitsbegriff in seiner alltäglichen Verwendungsweise und seiner Konfundierung mit dem Identitätsbegriff. Läßt sich Identität nicht an ein konstantes Moment außerhalb oder innerhalb des Bewußtseins binden, dann bleibt nur übrig, den Wechsel der Vorstellungen selbst, die mentale Geschichte, als identisch anzusprechen.

(5) Wegen der Streichung des Ich-Subjekts, das in der Tradition als Identitätsträger fungierte, und wegen seines Zusammenfalls mit dem Bewußtseinsstrom qualifiziert sich diese Theorie als nicht-ego-logische. Wenn dem Ich überhaupt noch ein Sinn zukommt, dann nur der, Name für die jeweilige individuelle Bewußtseinsgeschichte zu sein.

(6) Angesichts des Mißlingens einer wissenschaftlichen Erklärung des gespürten Einheitszusammenhangs des Bewußtseins bleibt für Hume eine unbefriedigende Situation bestehen, die er zwar nicht in dem Kapitel „Of Personal Identity“, wohl aber in einem Appendix zum Ausdruck bringt:

„Und hier bin ich mir bewußt, nur eine mangelhafte Erklärung gegeben zu haben.“¹³

Oder:

„Aber alle meine Hoffnungen schwinden, wenn ich daran gehe, die Faktoren zu bezeichnen, die unsere sukzessiven Perzeptionen für unsere Vorstellung oder unser Bewußtsein vereinigen. Ich kann keine Theorie ausfindig machen, die in diesem Punkte befriedigt.“¹⁴

Oder:

„So muß ich ... zugestehen, daß eine Schwierigkeit besteht und daß ihre Lösung für meinen Verstand eine zu harte Aufgabe ist.“¹⁵

Das Unbefriedigtsein gründet in der Einsicht, daß der Einheitszusammenhang zwar für das Bewußtsein besteht, aber nicht eigentlich aus dem Bewußtsein stammt, sondern aus subjektiven Assoziationen. Auch eine Analyse dieses subjektiven Gefühls von Einheit und

¹³ D. Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, a. a. O., S. 363.

¹⁴ A. a. O.

¹⁵ A. a. O., S. 364.

Identität würde nicht zu dem gewünschten Ergebnis führen; denn eine solche basierte nur auf der Übertragung von Methoden aus dem kognitiven auf den emotionalen Bereich. Auch hier ginge es darum, entweder ein distinktes Einheitsprinzip oder einen kontinuierlichen Einheitszusammenhang ausfindig zu machen, nur daß dieser im emotionalen Bereich nicht gedacht, sondern gespürt und gefühlt würde. Hier hat Hume ein Problem hinterlassen, das seine Nachfolger noch beschäftigen wird. Es geht um die wissenschaftliche Erklärung des Einheits- und Identitätszusammenhangs des Bewußtseins unter der Prämisse, daß dieses einen objektiven Sachverhalt, und zwar einen Strom, darstellt, der gegenüber anderen objektiven Sachverhalten kein eigentümliches Dasein hat, aber gleichwohl im Bewußtsein und für das Bewußtsein ist.

7. Kapitel: Husserls Theorie des Bewußtseins als Verbindung von Humes und Brentanos Theorie

1. Allgemeine Charakteristik der Phänomenologie

Humes Bewußtseinstheorie hat das Vorbild abgegeben für die empiristisch-sensualistische und später für die phänomenologische Interpretation des Bewußtseins. Auf seine nicht-egologische Stromtheorie stützt sich u. a. Edmund Husserl in der fünften seiner *Logischen Untersuchungen*¹.

In den *Logischen Untersuchungen*, deren erste Auflage aus dem Jahre 1901 datiert, deren zweite, umgearbeitete aus dem Jahre 1913, wird der Bewußtseinsbegriff in seiner ganzen Breite aufgerollt; denn für die Phänomenologie, als deren Begründer Husserl gilt, stellt das Bewußtsein einen zentralen Begriff dar. Dies erklärt sich aus Ansatz und Programm der Phänomenologie.

Der Begriff „Phänomenologie“ hat eine weite und eine enge Bedeutung. „Phänomen“, abgeleitet von griechisch φαίνόμενον, bedeutet „Erscheinung“. Da Erscheinung stets Erscheinung von etwas ist, nämlich eines Dings an sich, bildet sie das Korrelat zu diesem. In dieser Differenz begegnet der Begriff bei Kant in der Gegenüberstellung von Phaenomenon und Noumenon, und auch bei Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* hat „Phänomenologie“ die Bedeutung einer Lehre von den Erscheinungsweisen des absoluten Geistes, den diversen empirischen Manifestationen desselben in sinnlicher Wahrnehmung, Verstand, empirischem Selbstbewußtsein, in den verschiedenen empirischen Formen der Vernunft wie Staat, Religion, Kunst.

Im engeren Sinne wird der Begriff von der gleichnamigen philosophischen Richtung verwendet. Phänomenologie meint hier Wesenslehre, genauer: Wesensschau. Aus dieser programmatischen Festsetzung geht hervor, daß sie keine neue Sachdisziplin bezeich-

¹ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., 5. Aufl. Tübingen 1968 (unveränderter Nachdruck der 2., umgearbeiteten Auflage 1913), Bd. 2, 1. Teil, S. 343 ff.

net, sondern lediglich eine neue Methodologie; denn sachlich befaßt sich die Phänomenologie mit den allgemeinsten Bestimmungen und Gesetzen, die das Wesen der Dinge konstatieren, verwandt hierin den traditionellen normativen Wissenschaften, der Logik, Ontologie, Geometrie, Ethik usw. Das methodisch Neue ist die Beziehung des Wesens der Objekte zum schauenden Subjekt, wie es im Terminus „Wesensschau“ zum Ausdruck kommt. Die Phänomenologie stellt den Versuch dar, die Objekte der Welt, ihre Bedeutungen, ihre Sinngewandungen auf das Subjekt zu beziehen und in diesem zu fundieren und als subjektive Bewußtseinsleistungen auszuweisen. Sie geht dabei von der Überlegung aus, daß Erscheinungen nicht nur Erscheinungen von etwas sind, sondern auch Erscheinungen für jemanden, nämlich für ein Subjekt; ihr Programm besteht folglich in der Thematisierung dieser letzteren Relation. Weder beschäftigt sie sich einseitig mit der erscheinenden objektiven Welt noch einseitig mit der Welt des Subjekts, wie dies die Psychologie in ihren rein empirisch-psychologischen Untersuchungen tut, sondern sie beschäftigt sich mit der Beziehung der objektiven Erscheinungen zum Subjekt. Sie will die Phänomene aus der Subjektivität erschließen, die Bedeutungen und Sinnzusammenhänge als subjektive Konstitutionsleistungen erweisen. Indem sie sich die Frage *quid iuris* stellt – die Frage nach dem Unrecht der Erscheinungen – und diese durch den Hinweis auf entsprechende Aktivitäten im Subjekt beantwortet, wird für sie das Subjekt und damit das Bewußtsein zum Zentralthema.

Mit dieser Wendung von den Objekten weg hin zum Subjekt reiht sich die Phänomenologie in die von Kant überkommene transzendentalphilosophische Richtung ein, die den Bedingungen möglicher objektiver Erfahrung nachforscht und diese in der Subjektivität eruiert. Wie es für Kant kein An-sich-Sein der Objekte unabhängig vom erkennenden Subjekt gibt, vielmehr alle objektiven Bestimmungen in entsprechenden formalen subjektiven Erkenntnisgründen fundiert sind, so will auch Husserl zeigen, daß die Objekte der Welt, die uns in unserer natürlichen Einstellung als an sich seiend und unabhängig von uns begegnen, in Wahrheit auf Bewußtseinsleistungen zurückzuführen sind, Produkte bzw. Korrelate des Bewußtseins sind, aber keine Realität außerhalb desselben besitzen.

Wie die Gegebenheiten der Welt als Erscheinungen auf ein Subjekt verweisen, dem sie erscheinen, so ist auch das Subjekt, für sich genommen, eine Gegebenheit, die auf ein Subjekt verweist, dem sie erscheint. Um dem hier drohenden unendlichen Regreß zu entge-

hen, der aus dem Umstand resultiert, daß jedes neue Subjekt als Gegebenheit und somit als Erscheinung ihrerseits auf ein höherstufiges Subjekt verweist, sieht sich die Phänomenologie zu einer Selbstaufklärung des Subjekts bzw. des Bewußtseins genötigt. In ihrem Programm lassen sich daher zwei methodische Schritte unterscheiden, deren erster von den Objekten zum Subjekt führt – man bezeichnet ihn als deskriptive Psychologie – und deren zweiter in der Selbstaufklärung des Subjekts besteht, aufgrund seiner transzendentalphilosophischen Programmatik wird er als transzendente Phänomenologie klassifiziert.

Im Kontext einer allgemeinen Charakterisierung des phänomenologischen Programms ist es unerläßlich, auf die für die Phänomenologie fundamentalen Methodenbegriffe näher einzugehen, auf die Begriffe der Reduktion und Epoché. „Reduktion“ leitet sich von lateinisch *reducere* ab und meint die Zurückführung von etwas auf etwas anderes. In der Phänomenologie ist damit die Rückführung der Objekte auf das Subjekt und auf entsprechende Konstitutionsleistungen gemeint. An dieser Reduktion lassen sich mehrere Stufen bzw. Aspekte unterscheiden:

(1) Die Rückführung von etwas auf etwas hat zum einen, sofern man auf das blickt, was reduziert wird, einen negativen Aspekt. Sie ist dann gleichbedeutend mit Ausklammerung und Ausgrenzung aller nicht interessierenden Bereiche. Husserl verwendet hierfür auch den Terminus „Epoché“ = „Einklammerung“, „In-Klammerm-Setzen“; wir würden besser sagen: „Ausklammerung“, d.h. Ausgrenzung der nicht thematischen Gebiete. Sprechen wir von einer naturwissenschaftlichen Reduktion, so ist damit das Absehen von allem nicht zur Physik Gehörenden gemeint, sprechen wir von einer psychologischen Reduktion, so ist das Absehen von allem nicht zur Psychologie Gehörenden gemeint, und entsprechend ist bei der phänomenologischen Reduktion das Absehen von allem, was das An-sich-Sein der Objekte ausmacht, gemeint.

(2) Die Rückführung von etwas auf etwas hat aber auch einen positiven Sinn, wenn man auf das blickt, auf das reduziert wird. Reduktion ist mit einem Aspektewechsel verbunden, weg von dem, was reduziert wird, hin auf das, auf das reduziert wird. Damit ergibt sich eine Einstellungsänderung. Während unser natürliches, alltägliches, vorwissenschaftliches und auch vorphänomenologisches Weltverhalten die Objekte als an sich seiend unterstellt, reflektiert die Phänomenologie auf die Bedingtheit und Abhängigkeit derselben vom Subjekt und vollzieht damit eine radikale Umwen-

derung, indem sie gleichsam eine widernatürliche Richtung auf das Subjekt einschlägt. In dieser Einstellung erscheint die Welt als das zu Reduzierende und das Bewußtsein als Bezugspunkt der Reduktion.

(3) Die Reduktion kann partial oder total sein. Abstrahiert werden kann von einigen Seinsbereichen wie in der physikalischen oder psychologischen Reduktion, aber auch von sämtlichen wie in der phänomenologischen. Die universale Ausklammerung, wie sie für die phänomenologische Methodenhaltung charakteristisch ist, führt nicht zu einem Nichts, sondern zu einem entsprechend universalen Positiven, das in der Erkenntnis besteht, daß die Welt in ihrer Totalität in Bewußtseinsleistungen fundiert ist und außerhalb derselben keine eigene Realität hat.

(4) Die Einstellungsänderung erfolgt abrupt, mit einem Mal, nicht in Schritten, auch wenn sie nachträglich aus methodischen Gründen in Stufen dargestellt wird, um gedanklich zu vergegenwärtigen, was abstrahiert wurde.

Aus dieser groben Skizzierung des phänomenologischen Programms leuchtet ein, daß der Bewußtseinsbegriff für die Phänomenologie eine zentrale Rolle spielt sowohl in methodischer wie sachlicher Hinsicht. So verwundert es nicht, daß Husserl ihm in der fünften *Logischen Untersuchung* eine umfassende Analyse widmet.

2. Die drei Bewußtseinsbegriffe Husserls.

Der erste Begriff: der Bewußtseinsstrom

Husserl unterscheidet drei theoretisch relevante Bewußtseinsbegriffe:

(1) Bewußtsein als gesamten reellen phänomenologischen Bestand des empirischen Ich, als Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstromes,

(2) Bewußtsein als inneres Gewahrwerden der eigenen psychischen Erlebnisse,

(3) Bewußtsein als Bezeichnung für jederlei „psychische Akte“ oder „intentionale Erlebnisse“.²

Diese drei Begriffe werden ohne jede Begründung und nähere Erläuterung rein hypothetisch aufgestellt, was jedoch nicht von

² Vgl. a. a. O., S. 346.

einer nachträglichen Rechtfertigung der Dreiteilung und ihrer Verhältnisbestimmung entbindet. Damit ergibt sich die Aufgabe: *erstens* zu klären, was jeder dieser Begriffe für sich genommen bedeutet, *zweitens* herauszufinden, ob sie gleichberechtigt und unableitbar nebeneinanderstehen oder ob ein Implikations- oder ein Hierarchieverhältnis vorliegt, das eine Deduktion des einen aus dem anderen gestattet, und *drittens* eine Verständigung darüber zu erreichen, warum gerade drei Bewußtseinsbegriffe auftreten, nicht mehr noch weniger. Es muß gezeigt werden, daß mit diesen dreien das Bewußtsein erschöpft ist.

a) *Exposition*

Der erste Begriff, mit dem sich Husserl an Humes Bewußtseinsbegriff anschließt, findet an drei Stellen eine nähere Charakterisierung. An der ersten³ nennt Husserl das Bewußtsein „den gesamten reellen phänomenologischen Bestand des empirischen Ich, ... [die] Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms“; an der zweiten⁴ spricht er vom „reellen Ganzen, das sich aus mannigfachen Teilen reell zusammensetzt“, und an der dritten⁵ sagt er vom Ich, daß es sich seinem phänomenologischen Gehalt nach „auf die Bewußtseinseinheit, also auf die reale Erlebniskomplexion“, reduziere. Hier werden zur Beschreibung drei Bilder herangezogen, die nicht unbekannt sind: das Bild des Erlebnisstromes oder Bewußtseinsflusses, das Bild eines Ganzen aus Teilen und das Bild der Erlebniskomplexion. Mit diesen Beschreibungen wird direkt an Hume erinnert, der das Bewußtsein nicht nur als Fluß oder Strom charakterisierte, sondern auch mit einem Welttheater verglich, auf dem die einzelnen Vorstellungen, Akteuren gleich, kommen und gehen – womit das Verhältnis von Ganzem und Teilen angesprochen ist –, und der weiter das Bewußtsein als Bündelung von Perceptionen bestimmte, was der Husserlschen Erlebniskomplexion entspricht.

Angesichts dieser eindeutigen Einordnung in den Traditionsstrang nicht-egologischer Bewußtseinstheorien drängt sich die Frage auf, was in diesem Kontext der von Husserl gleichwohl gebrauchte Ausdruck eines „phänomenologischen Ich“ wohl bedeu-

³ A. a. O.

⁴ A. a. O., S. 352.

⁵ A. a. O., S. 353.

ten könne. Es ist die systematische Pointe des hier thematisierten Bewußtseinsbegriffs, daß sich das Ich, das in Formulierungen wie „phänomenologischer Bestand des empirischen Ich“⁶, „phänomenologisch einheitlicher Bewußtseinsstrom eines empirischen Ich“⁷ auftritt und die grammatikalische Stellung eines *genitivus subiectivus* hat, nicht mit dem geläufigen Sinn erfüllen läßt. Durch den Gebrauch des Genitivs wird nicht ein Ich-Substrat vorausgesetzt, das die Erlebnisse bzw. Bewußtseinsdaten in possessivem Sinne hat. Macht man eine solche Voraussetzung, dann unterstellt man ein Ich, das zusätzlich zu den Erlebnissen und ihrer in ihrem zeitlichen Fluß aufweisbaren Komplexion als eine Art Eigentümer fungiert und in dieser Eigenschaft von dem zu unterscheiden ist, was es besitzt. Das Fehlerhafte dieser Voraussetzung ist im Rahmen der Kritik am Cartesianismus nachgewiesen worden.

Eine weniger naive Meinung wird daher den Sinn des Genitivs dahingehend interpretieren, daß das Ich zwar nicht zusätzlich zu den Erlebnissen existiert als eines, das dieselben hat, aber doch als eines, dessen Funktion unverzichtbar ist, wenn so etwas wie ein Erlebnis auftreten soll. Das Ich ist dann nicht mehr im Sinne einer realen Substanz zu deuten, sondern in dem eines formalen, irreduziblen und bei aller Variation der Erlebnisse identisch sich durchhaltenden Moments, in Beziehung auf das die Erlebnisse allererst ihre eigentümliche Bestimmtheit und Unterschiedenheit von nicht-mentalenen Sachverhalten erhalten.

Doch Husserls erster Bewußtseinsbegriff kritisiert nicht nur den Ansatz einer realen Ich-Substanz, sondern auch den eines formalen Ich-Subjekts, und zwar mit dem Argument, daß eine Beziehung zwischen den Erlebnissen und einem erlebenden Ich phänomenologisch nicht verifizierbar sei und damit einer konstruktiven Verstellung der Phänomene aufsitze. Die phänomenologische Analyse zeige nichts, was zur Annahme eines Ich als formales Subjekt im Sinne der Subjekt-Theorie, geschweige denn als reales Substrat im Sinne der Substanz-Ontologie berechtige.

Schränkt man die Verwendung des Begriffs „ich“ auf das ein, wofür er wirklich steht, dann ist festzustellen, daß das Ich weder etwas über den Erlebnissen Schwebendes noch auch ein konstantes, invariantes Moment innerhalb des Erlebnisstromes ist, sondern die interne Verknüpfungseinheit der Erlebnisse selbst. „Ich“ ist der Na-

⁶ A. a. O., S. 346, 350.

⁷ A. a. O., S. 352.

me für die Gesamtheit der Erlebnisse, für das Insgesamt der Bewußtseinszustände und -leistungen. Nicht *hat* das Ich die Erlebnisse, sondern es *ist* deren Gesamtheit. Seine phänomenologische Struktur ist die „eines reellen Ganzen, das sich aus mannigfachen Teilen reell zusammensetzt“, deren jeder „erlebt“⁸ heißt. Demzufolge reduziert sich die Beziehung, die man im Auge hat, wenn man sagt, das Ich habe Erlebnisse oder Erlebnisse beständen in der Beziehung auf das Ich, auf das formale Verhältnis des Ganzen des Bewußtseinsstromes zu seinen Teilen. Das Erlebnis ist einzig aufgrund seiner Bestimmung, psychischer Teilvorgang im Bewußtseinsganzen zu sein, das, was das Ich erlebt, und einzig aufgrund der Bestimmung eines einheitlich psychischen Ganzen, das aus solchen Teilvorgängen besteht, ist das Ich das, was die einzelnen Erlebnisse hat.

Mit dieser Auffassung verbindet sich in den *Logischen Untersuchungen* eine eigentümliche Bestimmung des Begriffs „Bewußtseinsinhalt“, dessen Aufklärung einer Aufhellung des Verhältnisses zwischen Ich und Erlebnissen gleichkommt. Normalerweise bezeichnen wir mit Bewußtseinsinhalt das, dessen wir uns bewußt sind, also die intendierten Gegenstände, mag es sich um konkrete, imaginierte oder gedachte handeln. Der Inhalt fungiert als Korrelat zur Auffassungsweise. In diesem Sinne unterscheiden wir nicht nur Inhalt und Form, Stoff und Form, Gehalt und Vorstellung, sondern beziehen sie auch aufeinander. Diese Interpretation tendiert jedoch zu einem egologischen Bewußtseinsmodell, das auf der einen Seite den Inhalt des Bewußtseins ansetzt, auf der anderen die Bewußtseinsform oder Bewußtseinsweise, in der ein Ich den Inhalt erfaßt. Da das egologische Modell aber nicht das Husserlsche ist, muß „Inhalt“ von ihm anders interpretiert werden. Fehlt die Beziehung des Inhalts auf das Ich, ist vielmehr das Ich mitsamt der Beziehung des Inhalts auf es mit dem gesamten Bewußtseinsstrom identisch, so wird der Inhalt zu dem, was den Bewußtseinsstrom in seiner Ganzheit konstituiert. Hält man am Relationscharakter des Inhalts fest, dann ist sein Korrelat das Ganze. Hier geht es also um das Verhältnis des Inhalts zum Ganzen oder, wie sich auch sagen läßt, um das Verhältnis der Teile zum Ganzen. Der Inhalt des Bewußtseins ist nicht das, auf das sich das Bewußtsein bezieht, sondern der Inhalt sind die einzelnen Bewußtseinstteile, die Erlebnisse oder psychischen Ereignisse, die das Bewußtseinsganze konstituieren. Husserl

⁸ A. a. O.

ist der Ansicht, daß diese Interpretation die originäre und normale sei:

„Der normale Sinn des Wortes *Inhalt* ist ein relativer, er weist ganz allgemein auf eine umfassende Einheit hin, die in dem Inbegriff der zugehörigen Teile ihren Inhalt besitzt. Was immer an einem Ganzen sich als Teil auffassen läßt und es in Wahrheit reell konstituiert, gehört zum Inhalte des Ganzen.“⁹

Obschon damit die theoretische Pointe des ersten Bewußtseinsbegriffs der *Logischen Untersuchungen* in den Blick gerückt ist, bedarf es noch einer expliziten Formulierung derselben. Nach Husserl ist die Bewußtseinsbeziehung zwischen dem Bewußtseinsganzen und dessen Teilen kein eigentümlich phänomenologischer Befund. Ein solcher läge nur vor, wenn er dem Bewußtsein exklusiv zukäme, wenn er sich nur am Psychischen, nicht auch am Physischen zeigte. Von einem solchen singulären Befund kann aber im Fall der Beziehung zwischen Ganzem und Teilen nicht die Rede sein; denn diese Beziehung gilt auch für außerpsychische Objekte. Wo immer Sachverhalte auftreten, ob innere oder äußere, lassen sie sich als Ganze aus Teilen beschreiben. Hieraus ergibt sich die Konsequenz, daß das Bewußtsein, sofern es als Erlebniskomplexion oder einheitlicher Bewußtseinsstrom und damit als Ganzes aus Teilen aufgefaßt wird, ein Gegenstand unter anderen ist, der zusammen mit anderen in die Klasse der Gegenstände überhaupt gehört und nach Gegenstandskategorien beschrieben werden muß. Man kann diese objektivistische Auffassung des Bewußtseins kurz die These von der Objektivität des Ich bzw. des Bewußtseins nennen. Das Ich, das nach dieser reduktionistischen Position nichts anderes als die Verknüpfungseinheit der Erlebnisse zu einem Ganzen ist, ein jeweils individuierter Ereigniszusammenhang, hat nach Husserl eine Transzendenz derselben Dignität wie das physische Ding. Wiewohl kein äußerer Gegenstand, gibt es den Bewußtseinsstrom in keiner rätselhafteren Weise als jenen.

Einen weiteren Beweis für die Objektivitätsthese liefert die Erforschung der Verknüpfungsgesetze der Erlebnisse zur Erlebniskomplexion, jener Gesetze also, die den Aufbau des Bewußtseinsganzen aus den einzelnen Bewußtseinstteilen regeln. Auch hier zeigt sich, daß es sich um keine anderen Gesetze als diejenigen handelt,

⁹ A. a. O.

die auch in der objektiven Natur vorkommen. So sagt Husserl mit Blick auf das Bewußtsein:

„In der Natur der Inhalte und in den Gesetzen, denen sie unterstehen, gründen gewisse Verknüpfungsformen. Sie laufen in vielfältiger Weise von Inhalt zu Inhalt, von Inhaltskomplexion zu Inhaltskomplexion, und schließlich konstituiert sich eine einheitliche Inhaltsgesamtheit ... Die Inhalte haben eben, so wie Inhalte überhaupt, ihre gesetzlich bestimmten Weisen miteinander zusammenzugehen, zu umfassenderen Einheiten zu verschmelzen, und indem sie so eins werden und eins sind, hat sich schon das phänomenologische Ich oder die Bewußtseinseinheit konstituiert, ohne daß es darüber hinaus eines eigenen, alle Inhalte tragenden, sie alle noch einmal einigenden Ichprinzips bedürfte. Und hier wie sonst wäre die Leistung eines solchen Prinzips unverständlich.“¹⁰

Diese den Inhalten immanenten Gesetze können unterschiedlicher Art sein. Gedacht ist vor allem an zwei, an das Kausalgesetz, das ein generelles Naturgesetz ist, und an das Verhältnis selbständiger und unselbständiger Bestandteile, das Husserl in der dritten *Logischen Untersuchung* unter dem Titel „Zur Lehre von den Ganzen und den Teilen“ behandelt. Gemeint ist mit letztem folgendes: Eine Farbeempfindung, z. B. rot, existiert niemals ohne eine räumliche Ausdehnung, wie auch umgekehrt eine bestimmte Ausdehnung nie ohne irgendeine Farbe möglich ist. Beide stellen unselbständige Inhalte dar, die notwendig das jeweilige Pendant fordern. Die genannten Gesetze gelten für das Bewußtsein ebenso wie für äußere Gegenstände und beweisen damit dessen Nicht-Exklusivität. Bewußtsein ist ein Gegenstand wie jeder andere und unterliegt denselben Aufbaugesetzen.

b) Schwierigkeiten

Die These der Äquivalenz von Bewußtseins Ganzem und äußeren Objekten hat entscheidende Konsequenzen für Programm und Durchführung einer Philosophie, die sich als Phänomenologie versteht, d. h. als Versuch einer bewußtseinstheoretischen und bewußtseinsanalytischen Begründung der Objekte. Wenn sich das Bewußtsein, zumindest soweit der erste Bewußtseinsbegriff betroffen ist, von derselben Struktur erweist wie die äußeren Objekte, wenn es denselben Kategorien untersteht wie diese, so scheint es ein wenig qualifizierter Kandidat zur Begründung einer phänomenologischen

¹⁰ A. a. O., S. 353f.

Erkenntnis- und Wahrheitstheorie zu sein; denn diese fordert eigentümliche Charaktere, die dem Bewußtsein exklusiv zukommen und seinen signifikanten Status gegenüber den übrigen Objekten begründen. So gelang Descartes die Statuierung des *cogito* als systemfundierendes Prinzip, von dem alle übrige Objekterkenntnis abhängt, nur deshalb, weil er es als ein alle anderen Evidenzen normierendes Evidenzprinzip zu etablieren vermochte. Er konnte darlegen, daß das *cogito* zur unmittelbaren und damit absolut gewissen Selbsteinsicht führt, die aufgrund ihrer Klarheit und Deutlichkeit ein Indiz für die Existenzgewißheit jedes Denkens, des eigenen wie des von fremden Objekten, ist. Entsprechendes wird auch von einer Phänomenologie erwartet. Auch ihr Programm bedarf der Ausarbeitung eigentümlicher phänomenologischer Bestände, die die signifikante Rolle des Bewußtseins gegenüber den übrigen Objekten begründen. Gibt nun aber die phänomenologische Reduktion des Ich auf seinen deskriptiven Befund keine anderen Eigenschaften zu erkennen als solche, die auch den gewöhnlichen Objekten zukommen, dann entfällt *a limine* das Programm einer bewußtseinstheoretischen Begründung der Gegenstände. So de-couvriert sich die phänomenologische Analyse als ungeeignet zur Realisierung des Anliegens der Phänomenologie. Soll dieses Anliegen weiterhin bestehen, so muß es sich an anderen Strukturen des Bewußtseins orientieren als an jenen seiner Einheit und Ganzheit. Die bisherige Analyse kann daher nicht Husserls letztes Wort sein, sondern verweist notwendig auf einen anderen Bewußtseinsbegriff.

Außer der Unqualifiziertheit zur Begründung einer Phänomenologie stellen sich bezüglich des ersten Husserlschen Bewußtseinsbegriffs noch weitere Schwierigkeiten ein. Ein Manko z. B. ist die völlige Ungeklärtheit dessen, was den Bewußtseins- bzw. Erlebnischarakter ausmacht. Was ist das Unterscheidungskriterium derjenigen Ereignisse, die bewußte bzw. erlebte sind, von denjenigen, die unbewußte und unerlebte, also naturale, sind? Gerade wenn der Bewußtseins- bzw. Erlebnischarakter nicht mehr wie in den egologischen Modellen als Beziehung des Inhalts zum erlebenden, bewußten Ich gedeutet wird, wenn vielmehr das Ich und die Beziehung der Inhalte auf dasselbe mit dem Gesamtkomplex der Inhalte zusammenfällt und das Ich allenfalls noch der Name für die Erlebniskomplexion ist, muß die Frage virulent werden, was die Spezifität des Bewußtseins bzw. des Erlebnisses ausmacht. Zwei Möglichkeiten bieten sich an, die schon an früherer Stelle genannt wurden: entweder die, Bewußtsein als Prädikat jedes Ereignisses

des Bewußtseinsstromes aufzufassen, als irreduzible, nicht weiter erklärbare Eigenschaft, oder die, es als Relation der Ereignisse untereinander zum Bewußtseinsganzen zu nehmen. Im ersten Fall ist Bewußtsein eine Bestimmung, unter der jedes Ereignis noch vor Eintritt in eine Verbindung mit anderen Ereignissen steht, im zweiten Fall ist es die Verbindung der Ereignisse untereinander zum Ganzen. In diesem Fall macht die Zugehörigkeit der einzelnen Daten zur Gesamtkomplexion den Bewußtseinscharakter aus. Stellte sich dieses Problem schon bei Hume, ohne dort eine Entscheidung zu finden, so wiederholt es sich bei Husserl, freilich ohne auch hier befriedigend gelöst zu werden. In diesem Punkt klappt eine theoretische Lücke. Der Sachverhalt „Erlebnis“ bzw. „Bewußtsein“ wird als eine undiskutierte phänomenologische Selbstverständlichkeit hingenommen; es fehlt jede Reflexion und schon gar Theorie des Erlebt- bzw. Bewußtseins. Vermutlich ist Husserl von einem Erlebnis- bzw. Bewußtseinscharakter jedes Ereignisses vor der Verbindung mit anderen ausgegangen.

Eine weitere prinzipielle Schwierigkeit zeigt sich angesichts der Frage, ob die phänomenologische Methode ein geeignetes Verfahren sei, die nicht-egologische Verfassung des Bewußtseins zu erweisen. Dieselbe Frage hätte man bereits im Rahmen der Humeschen Bewußtseinstheorie stellen können, dort allerdings respektive der sensualistisch-empiristischen Methode. Da letztere auf einer Reihe ungeklärter Prämissen basiert, muß mit diesen auch die Antwort stehen oder fallen. Die Frage wiederholt sich nun innerhalb der Husserlschen Bewußtseinstheorie. Ist die phänomenologische Reduktion des Ich auf seinen deskriptiven Befund ein geeignetes Mittel, den Nachweis für einen subjektlosen Bewußtseinsstrom zu führen, der nur noch den Namen „ich“ trägt?

Betrachten wir zu diesem Zweck die Schritte der Reduktion genauer. In einem ersten wird von allem empirisch Gegenständlichen abstrahiert, in Husserls Terminologie: von allen Transzendenzen, wozu die physischen Dinge wie Haus und Baum gehören, aber auch der Leib des Subjekts, der dem Subjekt seinen Ort innerhalb der Welt anweist. Nach dieser ersten Reduktion bleibt als Residuum das empirisch-psychologische Ich zurück, die Gesamtheit der psychischen Zustände und Ereignisse. Doch auch dieses psychische Ich bedarf noch einer Reinigung zum rein phänomenologischen Ich, indem von allem Kontingenten und Individuellen abstrahiert wird, womit ein reiner Bewußtseinsstrom im Sinne der früher beschriebenen Bewußtseinseinheit und -ganzheit zurückbleibt. Skepsis ist

angebracht, ob dieses Verfahren für die Entscheidung ausreicht, ob die Bewußtseinseinheit durch die immanenten Beziehungen des Bewußtseinsinhalts oder durch ein transzendentes Verbindungs- und Einheitsprinzip, ein Ich nämlich, zustande kommt. Der Zweifel ist um so legitimer, als Husserl zwischen der ersten und der zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* – also zwischen 1901 und 1913 – einen radikalen Wandel von einer nicht-egologischen zu einer egologischen Theorie vollzogen hat und sich für beide Positionen gleichermaßen auf den phänomenologischen Befund beruft. In der zweiten Auflage sagt er:

„Inzwischen habe ich es [das Subjekt bzw. das Ich] zu finden gelernt, bzw. gelernt, mich durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen.“¹¹

So fragwürdig es ist, ob eine phänomenologische Analyse auf ein ichloses Bewußtsein führt, so fragwürdig ist es, ob sie auf ein Ich führt. Haben nicht in Wahrheit immer verkappte Argumente nicht-phänomenologischer Art den Ausschlag für den Ansatz eines ichhaften Bewußtseins gegeben? Da Husserl seinen Positionswechsel nirgends begründet, abgesehen von Andeutungen, ist man auf Vermutungen angewiesen. Einen Hinweis findet man in einer Anmerkung zur zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen*:

„Die im wesentlichen ungeändert aus der 1. Auflage übernommene Darstellung des Textes wird dem Umstande nicht gerecht, daß das empirische Ich eine Transzendenz derselben Dignität ist wie das physische Ding. Behält die Ausschaltung dieser Transzendenz und die Reduktion auf das *rein*-phänomenologisch Gegebene kein reines Ich als Residuum zurück, dann kann es auch keine wirkliche (adäquate) Evidenz ‚*Ich bin*‘ geben. Besteht diese Evidenz aber wirklich als adäquate – und wer möchte das leugnen –, wie kommen wir an der Annahme eines reinen Ich vorbei? Es ist gerade das in dem *Vollzug* der Evidenz *cogito* erfaßte Ich, und der reine *Vollzug* faßt es eo ipso phänomenologisch ‚rein‘, und notwendig als Subjekt eines ‚reinen‘ Erlebnisses des Typus *cogito*.“¹²

Husserl rekurriert hier auf das cartesianische *cogito* und seine vermeintliche Evidenz, wie sie auch von Descartes in Anspruch genommen wurde. Diese Evidenz soll mit absoluter Sicherheit nicht nur den Denkakt, sondern auch ein Ich-Subjekt, das denselben hat, zu erkennen geben. Gerade diese Evidenz aber wird nicht generell

¹¹ A. a. O., S. 361 Anm.

¹² A. a. O., S. 357 Anm.

akzeptiert. Bestritten wird sie, wie schon an früherer Stelle ausgeführt wurde¹³, von der gesamten empirio-kritischen Tradition. Was im Vollzug des *cogito* mit adäquater Evidenz erfahren werde, ist nach Meinung dieser Schule nur der Denkkakt, nicht aber zusätzlich zu diesem noch ein Ich, das denselben vollzieht.

Ein weiteres außerphänomenologisches Argument zur Ansetzung eines Ich könnte in der Sprachstruktur liegen. Die indogermanische Sprachstruktur, deren einfachste Satzform die Subjekt-Prädikat-Beziehung ist, präjudiziert eine egologische Bewußtseinstheorie, und es könnte sein, daß Husserl, genau wie Natorp, der Verführung durch die Sprache erlegen ist. Obzwar die Sprachstruktur ein Präjudiz für diese oder jene Bewußtseinsstruktur fällt, erlaubt sie keinen wirklichen Schluß auf eine bestimmte; denn da zwischen den sprachlichen Explikationsmitteln und dem zu explizierenden Sachverhalt eine Differenz besteht, ist es möglich, mit Ich-Sätzen zu operieren, ohne daß diese ein Pendant in der Bewußtseinsstruktur haben müssen. Die sprachlichen Formen, in denen wir uns allein auszudrücken vermögen, würden auch dann verwendet, wenn der ausgedrückte Sachverhalt der Sprachstruktur nicht entspricht.

Ausschließen läßt sich auch nicht, daß Husserl bei der Einführung eines Ich durch äußere, räumliche Verhältnisse verleitet worden ist; denn sollen die für das Bewußtsein typischen intentionalen Erlebnisse erklärt werden, wie das Beschäftigtsein mit, das Stellungnehmen zu, das Erleiden von etwas, so wird die Intentionalitätsstruktur nur allzu leicht am physikalischen Modell des Lichtstrahls orientiert. Daß dieses Modell Husserl nicht unbeeinflusst gelassen hat, geht aus den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* hervor. Wenn es dort heißt, daß „zum *cogito* selbst ... ein ihm immanenter ‚Blick-auf‘ das Objekt gehört, der andererseits aus dem ‚Ich‘ hervorquillt“¹⁴, so ist der Hinweis auf die Lichtquelle und den aus ihr hervorgehenden Lichtstrahl unübersehbar. Da Husserl das Ich weder als Erlebnis noch als Erlebnisstück bestimmt, weil Erlebnisse ständig kommen und gehen und keine Konstanz aufweisen, bleibt nur übrig, es analog der

¹³ Vgl. S. 92 Anm. 25 dieser Arbeit.

¹⁴ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in: *Gesammelte Werke*, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. van Breda [abgekürzt: *Husserliana*], Bd. 1 ff., Den Haag 1950 ff., Bd. 3, S. 81.

Lichtquelle als etwas Bleibendes und Beharrendes anzusetzen, das zu jedem kommenden und gehenden Erlebnis gehört wie etwas, das seinen Blick durch dieses hindurchlenkt. Das Ich als Beharrendes ist eine Transzendenz gegenüber dem Erlebnisstrom, allerdings eine *sui generis*, die nicht der Reduktion unterliegt wie die übrigen transzendenten Objekte der Welt; es ist eine Transzendenz in der Immanenz.

Ob die Übertragung eines physikalischen Modells auf das Innenleben des Geistes angemessen ist, muß bezweifelt werden. Die Einführung eines Ich-Subjekts wird dadurch weder legitimiert noch verständlich. Auch wenn die Anforderung an unser Anschauungsvermögen hart sein sollte, so wäre doch denkbar, daß die Intentionalität der Akte nicht in einer Beziehung zweier Relata bestünde, von denen das eine ein Ich, das andere der Inhalt ist, sondern in einem ichlosen Akt und seinem Inhalt, d.h. einem Akt, dessen Struktur ein meinendes Gerichtetsein auf etwas ist.¹⁵

Die Überlegungen sollen verdeutlichen, daß die phänomenologische Methode allein nicht zur Entscheidung der Alternative zwischen nicht-egologischer und egologischer Bewußtseinsstruktur ausreicht. Hinzukommen müssen externe Argumente, die jedoch nicht einwandsimmun sind.

Ein weiterer gravierender Einwand gegen den ersten Husserlschen Bewußtseinsbegriff als systemfundierenden ergibt sich aus folgender Überlegung: Die phänomenologische Methode läßt sich als deskriptive und analytische charakterisieren; sie bedient sich hierzu vorzüglich der Beobachtung und Beschreibung des Faktischen und beim Faktum „Bewußtsein“ der Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung. Der Introspektion aber liegt eine Selbstzuwendung des Bewußtseins zugrunde, in der dieses nicht nur das Beobachtete, sondern auch das Beobachtende ist. Reflektiert man auf diesen Selbstbezug, so wird klar, daß der erste Husserlsche Bewußtseinsbegriff, der das Bewußtsein im Sinne eines objektiven Sachverhalts nimmt, nicht ausreicht. Das Bewußtsein ist eben doch nicht ein Gegenstand unter anderen, sondern hat die Eigenart, nicht nur Gewußtes, sondern auch Wissendes zu sein. Das objektivierte, thematisierte Bewußtsein bedarf daher notwendig der Komplettierung durch einen Bewußtseinsbegriff, der die Selbstzuwendung leistet. Hierin liegt der Grund für den Übergang zum zweiten Bewußtseinsbegriff, den Husserl in der Theorie der inneren Wahrnehmung

¹⁵ Hierzu vgl. die späteren Ausführungen dieses Kapitels, S. 300ff..

genauer analysiert. Dieser Begriff bringt die Reflexivität zum Ausdruck, jene Operation, die allererst zum ersten Bewußtseinsbegriff führt. Damit erweist sich der zweite Begriff methodisch und sachlich als grundlegender als der erste; in ihm hat jener seinen Ursprung.

3. Brentanos Theorie als Hintergrund für Husserls zweiten Bewußtseinsbegriff

Sowenig Husserl mit seinem ersten Bewußtseinsbegriff einen originellen Beitrag leistet, sowenig originell ist er mit seinem zweiten. Dieser stellt eine Wiederaufnahme und Fortsetzung der von Franz Brentano in seinem Hauptwerk *Psychologie vom empirischen Standpunkt* entwickelten Lehre des inneren Bewußtseins dar¹⁶, die Husserl gleicherweise zum Vorbild wie zur Kritik dient. Da Husserls Theorie nur in Auseinandersetzung mit dieser verständlich ist, muß zunächst auf sie eingegangen werden. Bemüht sich Husserl, den Schwierigkeiten mit seiner Theorie der inneren Wahrnehmung zu entgehen, in die sich Brentanos Theorie des inneren Bewußtseins hineinmanövriert, so konzipiert Brentano seine Theorie in der Absicht, die Schwierigkeiten zu vermeiden, die sich bei Auslegung des Bewußtseins als Selbstbewußtsein ergeben.

a) *Exposition der Theorie*

Jede Bewußtseinstheorie sieht sich letztlich der Frage konfrontiert, ob Bewußtsein selber bewußt oder unbewußt sei, mithin in Bewußtem oder Unbewußtem gründe. Wenngleich alle psychischen Phänomene Bewußtsein von etwas sind, so könnte es doch sein, daß dieses Bewußtsein selbst nicht bewußt ist. Beide Alternativen sind prinzipiellen Schwierigkeiten ausgesetzt.

Die Annahme eines unbewußten Bewußtseins erscheint als *contradictio in adiecto* wie ein nicht rotes Rot.¹⁷ Die Bestimmung des Bewußtseins ist eben, bewußt zu sein. Zudem ließe sich im thematischen Bereich unserer Erfahrung ein unbewußtes Bewußtsein niemals auffinden; denn sobald das Bewußtsein thematischer Gegen-

¹⁶ F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, hrsg. von O. Kraus, Bd. 1, Hamburg 1955, S. 141 ff.

¹⁷ Vgl. a. a. O., S. 143 (Buch 2, Kap. 2, § 2).

stand ist, ist es auch bewußt. Unbewußte Vorstellungen können im Bereich der Erfahrung nicht vorkommen, sonst wären sie bewußt und gerade nicht unbewußt. Man müßte dann eine Möglichkeit ersinnen, das unbewußte Bewußtsein außerhalb des Bereichs unserer Erfahrung anzusiedeln. Entweder könnte man es als logische oder transzendente Bedingung jeglichen Bewußtseins ansetzen oder als dessen Folge bzw. Wirkung. Im ersten Fall hätte es den Status eines logischen Grundes oder einer transzendenten Ursache, im zweiten den einer logischen Folge bzw. einer transzendenten Wirkung. In beiden Fällen aber wäre es nur hypothetisch angenommen, nicht empirisch nachgewiesen.

Nicht minder sind die Schwierigkeiten einer Theorie des bewußten Bewußtseins.¹⁸ Für sie sind Regresse *ad infinitum* unausweichlich; denn wird Bewußtsein als etwas aufgefaßt, das nicht nur das Bewußtsein von etwas hat, sondern auch selbst Objekt des Bewußtseins ist, und wird bezüglich dieses wissenden Bewußtseins wiederum argumentiert, es sei Gegenstand eines Bewußtseins, so ist der Regreß unvermeidlich. Bei jedem einfachen Bewußtseinsakt, etwa dem Hören eines Tons, hätte man eine unendliche Reihe von Vorstellungen, nicht nur das Hören des Tons, sondern auch die Vorstellung vom Hören des Tons und die Vorstellung der Vorstellung vom Hören des Tons usw.

Die hier auftretende Schwierigkeit des unendlichen Regresses resultiert aus der intentionalen Grundstruktur des Bewußtseins und ihrer Anwendung auf das Bewußtsein selbst, wodurch dieses zum Objekt eines anderen, höherstufigen Bewußtseinsaktes wird. Die Schwierigkeit läßt sich sowohl von seiten der Vorstellung wie von seiten des Vorgestellten angehen. Im ersten Fall spricht man von einer Reflexionsaufstockung oder -stufung, da hier auf jede Vorstellung von etwas eine neue Vorstellung von etwas aufbaut, und dies in Form eines unendlichen externen Regresses. Im zweiten Fall zeigt sich nicht nur eine Unendlichkeit von Objekten, sondern darüber hinaus eine unendliche Verwicklung derselben. Nimmt man das Beispiel vom Hören des Tons, so ist in diesem schlichten Bewußtseinsakt der Ton das Objekt. Geht man nun über zur Vorstellung des Hörens vom Ton, so erscheint der Ton zum zweiten Mal als Objekt, das Hören zum ersten Mal als Objekt. Beim Übergang zur Vorstellung der Vorstellung vom Hören des Tons erscheint der Ton zum dritten Mal als Objekt, das Hören zum zweiten Mal und

¹⁸ Vgl. a. a. O., S. 170ff. (Buch 2, Kap. 2, § 7).

die Vorstellung vom Hören zum ersten Mal. Da sich dieser Prozeß unendlich fortsetzen läßt, ergibt sich eine unendliche Objekteinschachtelung. Die Absurdität dieser Konzeption ist unübersehbar; denn mit dem simplen Bewußtseinsvorgang des Hörens eines Tons hätte man nicht allein auf seiten der Vorstellung eine unendliche Vorstellungspotenzierung, sondern auch auf seiten des Vorgestellten eine unendliche Pluralität und Verwicklung der vorgestellten Glieder.

Der Schwierigkeiten sind damit noch nicht genug. Weitere Komplikationen ergeben sich in Anbetracht des Zeitpunktes, zu dem die unendliche Reihe von Vorstellungen abläuft. Im Blick auf die Zeit sind drei Möglichkeiten denkbar: *erstens* das simultane Abspulen der unendlichen Reihe, *zweitens* das nachträgliche sukzessive Abspulen und *drittens* das vorangegangene sukzessive Abspulen. Die Simultaneitätsthese geht dahin, daß sich zugleich mit der simplen Vorstellung von der Art des Hörens des Tons einerseits die unendliche Reihe der Vorstellungen, andererseits die unendliche Reihe der internen Objekte einstellt. Die These behauptet das momentane Auftreten unendlich vieler Vorstellungen und Vorstellungsinhalte. Nach dieser These ist mit der einfachen Vorstellung „Hören des Tons“ *ad hoc* die unendliche Kette der Bewußtseinsakte und -inhalte gegeben. Unbegreiflich bleibt hierbei, wie sich unser Geist zugleich der unendlichen Folge der Akte und der Objekte bewußt sein könne.¹⁹

An die Stelle der simultan gegebenen Reihe setzt die Sukzessivitätsthese die sequentielle, in der jeder folgende Akt auf den vorhergehenden rekurriert. Zuerst, im Zeitpunkt t_1 , haben wir das Hören eines Tons, dann, im Zeitpunkt t_2 , die Vorstellung von diesem Hören, dann, im Zeitpunkt t_3 , die Vorstellung der Vorstellung von diesem Hören des Tons usw. Jeder nachfolgende Akt stellt eine nachträgliche Thematisierung des vorhergehenden dar. Die Schwierigkeit ist hier die, daß die Thematisierung niemals zu einem Abschluß gelangt, da die einfachste gegenwärtige Vorstellung wie das Hören des Tons eine unendliche Kette von Reflexionsakten nach sich zieht. Da dies für jede aktuelle Bewußtseinsphase gilt, hat man in jeder zugleich eine Unendlichkeit von Reflexionsakten auf frühere Bewußtseinsvorgänge.

¹⁹ Dieser Schwierigkeit war sich schon Thomas von Aquin bewußt, worauf Brentano, a. a. O., S. 176f. Anm. und 181 Anm., weist, weswegen Thomas sich zur Sukzessivitätsthese entschließt.

Als dritte Möglichkeit ist denkbar, daß die Sukzession nicht in einer nachfolgenden, sondern in einer vorausgehenden unendlichen Reihe von Vorstellungen besteht. Behauptet wird hier, daß, damit überhaupt ein einfacher Akt wie das Hören des Tons stattfinden kann, immer schon eine unendliche Reihe von Bewußtseinsvorstellungen abgelaufen sein muß. Die unendliche Reihe läuft hier nicht zugleich mit der einfachen Vorstellung ab, auch folgt sie ihr nicht, sondern sie geht ihr voraus.

Alle diese Absurditäten sowohl bezüglich eines unbewußten wie bezüglich eines bewußten Bewußtseins vor Augen, entwirft Brentano eine Theorie, die zwischen Skylla und Charybdis hindurchschiffen soll, die gleicherweise die Annahme unbewußter Vorstellungen wie die bewußter Vorstellungen der eben beschriebenen Art vermeiden soll.²⁰ Der Einführung dieser Theorie geht eine theoretische Erwägung voraus, in der sich Brentano die Frage vorlegt, ob der Theorieentwurf vom Objekt oder vom Bewußtseinsakt ausgehen müsse. Gesetzt den Fall, man wählte den Ausgang beim Objekt, so gelangte man wegen der unendlichen Vielzahl und Verschiedenheit derselben zu ebenso vielen Bewußtseinsakten, niemals aber zu einem einheitlichen Gesamtphänomen; denn im Fall des Hörens des Tons, des Vorstellens davon und des Vorstellens des Vorstellens davon usw. wären die jeweiligen Objekte der Ton, das Hören, die Vorstellung usw., die jeweils einen neuen Bewußtseinsakt erforderten und damit den unendlichen Regreß initiierten. Folglich bleibt nur der Ausgang vom Bewußtseinsakt, und diesen interpretiert Brentano so, daß er primär auf ein physisches Phänomen bezogen ist, sekundär auf das psychische Phänomen, nämlich auf sich selbst. Bezüglich jedes Aktes unterscheidet Brentano zwei verschiedene Gegenstände, die er „primäres“ und „sekundäres Objekt“ nennt²¹, wobei das primäre zumeist ein äußerer, gelegentlich ein innerer Gegenstand ist, im Fall des Hörens des Tons eben der Ton, und das sekundäre der objektbezogene Bewußtseinsakt, in diesem Fall der gesamte Vorgang vom Hören des Tons.

Um die Einleitung des infiniten Regresses zu vermeiden, der aus der Anwendung der Intentionalitätsstruktur des Bewußtseins auf sich selbst resultiert, darf das sekundäre Objekt, nämlich der Bewußtseinsakt, nicht ebenso wie das primäre Objekt als intentionaler

²⁰ F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, a. a. O., S. 176 ff. (Buch 2, Kap. 2, §§ 8–10).

²¹ A. a. O., S. 180 (§ 8).

Gegenstand interpretiert werden. Wie aber ist er dann zu verstehen? Die von Brentano gewählte Terminologie eines sekundären Objekts ist insofern mißverständlich, als Objekt im Normalverständnis ein intentionales Objekt bezeichnet, das hier aber gerade nicht gemeint ist.

Zur Lösung des Problems beruft sich Brentano auf die von Aristoteles in der *Metaphysik*²² entworfene Theorie vom Begleitwissen, wonach Bewußtseinsakte, von denen dort speziell sinnliche Wahrnehmung, Meinen und Denken genannt werden, primär auf Gegenstände bezogen sind und sekundär auf sich selbst. Mit seiner Gerichtetheit auf einen Gegenstand ist das Bewußtsein zugleich „nebenbei“ auf sich selbst gewendet. Es stellt ein Begleit- oder Mitwissen dar. Während das erste Objekt ein explizit gewußtes und thematisches ist, ist der Bewußtseinsakt selbst nur unthematisch und unexplizit mitgewußt. Seine Thematisierung und Explikation, mithin auch seine Objektivation, würde einen anderen Bewußtseinsakt erfordern, nicht jedoch sein unthematisches Mitgehen im thematischen Bewußtsein von Gegenständen.

Genau diese Konzeption übernimmt Brentano. Auch er beschreibt den Bewußtseinsakt so, daß dieser primär und im eigentlichen Sinne auf einen intentionalen Gegenstand, ein äußeres oder inneres Objekt, geht, sekundär, nebenbei auf sich selbst. Bis in die Terminologie hinein findet sich die Aristotelische Konzeption fortgesetzt. So heißt es beispielsweise bezüglich der Tonwahrnehmung:

„Dem Tone erscheint das Hören im eigentlichsten Sinne zugewandt, und indem es dieses ist, scheint es sich selbst nebenbei und als Zugabe mit zu erfassen.“²³

Oder Brentano spricht von einer begleitenden Vorstellung:

„Die einen psychischen Akt begleitende, auf ihn bezügliche Vorstellung gehört mit zu dem Gegenstande, auf welchen sie gerichtet ist.“²⁴

Ebenso:

„Ist ja das Bewußtsein, welches die Vorstellung des Tones begleitet, ein Bewußtsein, nicht sowohl von dieser Vorstellung, als von dem ganzen psychi-

²² Aristoteles: *Metaphysik* XII, 9, 1074 b 35 f. Vgl. S. 146f. dieser Arbeit.

²³ F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, a. a. O., S. 180 (Buch 2, Kap. 2, §8).

²⁴ A. a. O.

schen Akte, worin der Ton vorgestellt wird, und in welchem es selber mitgegeben ist.“²⁵

Bei Brentano begegnen wir einer Bewußtseinstheorie, die jedem Bewußtseinsakt eine intentionale Struktur konzidiert, dergemäß er auf einen Gegenstand gerichtet ist, und zugleich eine nicht-intentionale Struktur, dergemäß er auf sich selbst geht. Daß hier eine Doppelung von Strukturen an einem und demselben Akt vorliegt, wird auch aus der Abgrenzung des sogenannten inneren Bewußtseins von der Introspektion deutlich. Beobachtung im allgemeinen stellt einen intentionalen Akt dar, der in thematisierender Weise auf ein Objekt bezogen ist, und Selbstbeobachtung im besonderen ist auf einen selbsteigenen Bewußtseinsakt bezogen, der jedoch zeitlich dem thematisierenden Akt vorausgeht, so daß dieser sich nachgewahrend auf ihn bezieht. Die Möglichkeit der Introspektion setzt bereits ein unmittelbares Bewußtsein des nachträglich zu thematisierenden Aktes voraus; denn wäre derselbe völlig unbewußt, so bliebe unverständlich, wie später eine Erinnerung an ihn, überhaupt ein explizites Bewußtsein von ihm zustande kommen kann. Dieses unmittelbare Bewußtsein des Aktes als Voraussetzung der Selbstbeobachtung ist jedoch von gänzlich anderer Struktur als diese. Deutlicher noch als Brentano und nach ihm Husserl hat Sartre die sachliche Differenz zwischen unmittelbarem Mitwissen und nachgewahrender Thematisierung durch die begriffliche Distinktion von präreflexivem und reflexivem Bewußtsein zum Ausdruck gebracht; das reflexive Bewußtsein ist stets solches, das sich in intentionaler Weise auf ein vorangehendes Bewußtsein als sein thematisches Objekt bezieht, während das präreflexive, das jeder Thematisierung und Objektivation vorausgeht, gerade nicht intentional strukturiert ist.

Aufgrund dieser Doppelstruktur jedes Bewußtseinsaktes gelangt Brentano zu der Überzeugung, daß hier ein einziger, wenngleich in sich komplexer Bewußtseinsakt vorliegt, dessen Vorstellungen auf eigentümlich innige Art verwoben sind.

„Die innere Erfahrung [scheint] unzweifelhaft zu zeigen, daß die Vorstellung des Tones mit der Vorstellung von der Vorstellung des Tones in so eigentümlich inniger Weise verbunden ist, daß sie, indem sie besteht, zugleich innerlich zum Sein der anderen beiträgt.“²⁶

²⁵ A. a. O., S. 182 (Buch 2, Kap. 2, § 9).

²⁶ A. a. O., S. 179 (Buch 2, Kap. 2, § 8).

b) Schwierigkeiten

Brentanos Konzeption des inneren Bewußtseins kann die Frage nicht erspart bleiben, ob sie tatsächlich dem unendlichen Regreß zu entgehen vermag. Es gibt Anzeichen, daß diese Theorie zwar den externen unendlichen Regreß vermeidet, nicht jedoch den internen. Die Importation der Iteration auch in diese Theorie läßt sich auf verschiedene Weise zeigen:

(1) Das psychische Phänomen, also der Akt von der Art des Hörens des Tons, besitzt nicht nur die Eigenschaft, Bewußtsein von etwas zu sein, sondern auch die, Bewußtsein von sich zu sein. Diese zweite Eigenschaft gehört ganz offensichtlich mit zum psychischen Phänomen; und da dieses bewußt sein soll, gilt dies auch von ihr. Das Wissen von ihr kann sich aber nicht außerhalb des psychischen Phänomens befinden, und indem es wie dieses bewußt ist, ist damit der unendliche Regreß eingeleitet.

(2) Gesetzt den Fall, die Eigenschaft, die das Wissen von sich ausdrückt, wäre nichts Gewußtes am psychischen Akt, so daß der Akt zwar von sich wüßte, nicht aber von diesem Wissen wüßte, so zerfielen der psychische Akt in ein Gewußtes und in ein sich selber unbewußtes Wissendes. Damit entstünde das Problem der Identifikation zweier verschiedener Relata zu und in einer Einheit, deren Gelingen bekanntlich von der Voraussetzung eines vorgängigen Wissens von dieser Einheit abhängt, womit man den *regressus ad infinitum* importierte.

(3) Eine dritte Beschreibungsweise stützt sich auf Aussagen Brentanos, die dahin gehen, daß der Akt nicht nur etwas vorstellt, sondern sich vorstellt und, indem er dies tut, sich auf den ganzen psychischen Akt bezieht. So heißt es etwa:

„Ist ja das Bewußtsein, welches die Vorstellung des Tones begleitet, ein Bewußtsein, nicht sowohl von dieser Vorstellung, als von dem ganzen psychischen Akte, worin der Ton vorgestellt wird, und in welchem es selber mitgegeben ist. Der psychische Akt des Hörens wird, abgesehen davon, daß er das physische Phänomen des Tones vorstellt, zugleich seiner Totalität nach für sich selbst Gegenstand und Inhalt.“²⁷

Wird das gesamte psychische Phänomen vorgestellt, so ist das sekundäre Objekt nicht allein die Vorstellung, die etwas vorstellt, sondern die Vorstellung, die, indem sie etwas vorstellt, zugleich sich

²⁷ A. a. O., S. 182 (Buch 2, Kap. 2, § 9).

selbst vorstellt. Damit tritt die sich selber vorstellende Vorstellung zugestandenermaßen in dem, was sie vorstellt, auf, und zwar als diejenige, die sich selber vorstellt. Damit ist der unendliche Regreß, den Brentano als externen vermeiden wollte, intern wieder eingeführt, nun in der Art, daß die Vorstellung in der Selbstvorstellung wiederum als sich vorstellend vorgestellt werden muß und so *in infinitum*.²⁸

Abgesehen vom Einschleichen des unendlichen Regresses, das Brentano selbst nicht bemerkt hat, gibt es noch andere Schwachstellen der Theorie. Hierher gehört die mangelnde Präzision des selbstbezüglichen Aktes. Angesichts der in der Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Aristoteles bis Thomas von Aquin schon erreichten Differenzierung mutet Brentanos Konzept höchst grob an. Ungeklärt bleibt, ob zu jeder Aktart ein spezifischer selbstbezüglicher Akt gehört, beispielsweise zum Hören das sich selber Hören, zum Denken das sich selber Denken, oder ob zu sämtlichen Aktarten ein einziger, allgemeiner selbstbezüglicher Akt gehört, z. B. zum Hören und Denken ein gemeinsames Bewußtsein des Hörens und Denkens, oder ob bezüglich des Wahrnehmungs- und Denkbereichs eine Differenz selbstbezüglicher Akte besteht. Brentano läßt diese Fragen offen, indem er pauschal nur den Generalbegriff „Bewußtsein“ oder synonym „Vorstellung“ verwendet. Zwar spricht er vom Hören des Tons, will er aber die Selbstbezüglichkeit des Hörens angeben, dann tritt an die Stelle entweder das Bewußtsein oder die Vorstellung vom Hören des Tons ohne nähere Einlassung auf die Art des Bewußtseinsaktes.

²⁸ Zu diesem Argument vgl. K. Cramer: ‚*Erlebnis*‘. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 11 (1974), S. 537–603, bes. S. 579ff., der sich bei der Konstruktion des Arguments auf U. Pothast: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt a.M. 1971, beruft. Das Argument beruht auf der Prämisse, daß so etwas wie nicht-intentionales Mit- oder Begleitwissen letztlich nicht möglich sei, da dieses ja das anstehende Problem lösen sollte. Diese Prämisse läßt sich ihrerseits in Frage stellen.

4. Der zweite Husserlsche Bewußtseinsbegriff: die innere Wahrnehmung

Husserl, der mit seiner Theorie der inneren Wahrnehmung modifiziert an Brentanos Theorie des inneren Bewußtseins anknüpft, nennt zwei andere Monita: Zum einen kritisiert er die Annahme einer „kontinuierlichen Aktion“²⁹ des inneren Bewußtseins. Nach Brentano kommt jedem psychischen Erlebnis die Struktur des inneren Bewußtseins zu. Inneres Bewußtsein gehört notwendig zu jedem Akt und damit zu allen insgesamt. Für Husserl ist diese These phänomenologisch unausweisbar und folglich fiktiv. Er selbst läßt die Frage eines kontinuierlichen oder nicht-kontinuierlichen Zukommens offen und versteht sich lediglich zu der Aussage, daß die innere Wahrnehmung die aktuell präsenten Erlebnisse, „sei es im allgemeinen, sei es in gewissen Klassen von Fällen, begleiten“³⁰ solle. Mit dem Offenlassen dieser Frage begibt sich Husserl jedoch in einen Widerspruch zu seiner eigenen Theorie; denn da der erste Bewußtseinsbegriff im zweiten fundiert ist, mit dem ersten aber das Bewußtseinsganze – der Strom – gemeint ist, verlangt die Fundierung desselben in der Selbstbezüglichkeit ein durchgängiges Begleiten. In dieselbe Richtung weist auch die *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, die auf die Temporalität des Bewußtseins abhebt und in diesem Sinne von einer Selbsterscheinung des Bewußtseinsflusses spricht. Auch dies impliziert die Vorstellung einer kontinuierlichen Selbstbeziehung.

Der zweite, wirklich entscheidende Kritikpunkt betrifft Brentanos Fassung des psychischen Erlebnisses und insbesondere des inneren Bewußtseins.³¹ Von Husserl wird das innere Bewußtsein als innere Wahrnehmung verstanden. Wahrnehmung aber ist prinzipiell intentional strukturiert, folglich untersteht sie auch als innere der Intentionalitätsstruktur. Sie ist daher nur dann angemessen bestimmt, wenn sie als Akt interpretiert wird. Nach Husserl konstituiert sich daher das psychische Phänomen aus zwei Akten, von denen der eine die Beziehung auf etwas – ein Objekt – ausdrückt, der andere die Beziehung auf sich. Soll diese Erlebniskomplexion nicht nur behauptet, sondern erklärt und erwiesen werden, dann muß verständlich gemacht werden, wie beide Akte zu derselben

²⁹ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, a. a. O., S. 356.

³⁰ A. a. O., S. 354.

³¹ Vgl. a. a. O., S. 355 f.

gehören. Das Problem läßt sich auch so formulieren: Wie kann der gewahrende Akt gewahren, daß er zu demselben Erlebnis gehört, zu dem auch der gewahrte Akt gehört, oder wie kann der gewahrte Akt derselben Erlebniskomplexion zugesprochen werden wie der gewahrende? Zu fragen ist nach den Bedingungen der Einheitsstiftung.

Eine erste besteht in der Forderung nach Gleichzeitigkeit beider Akte. Husserl artikuliert sie, wenn er sagt, daß die innere Wahrnehmung „nur auf gleichzeitig mit ihr gegebene ... Erlebnisse ... gehen“³² könne. Denn wäre der wahrzunehmende Akt schon vergangen oder im Versinken begriffen, so könnte er nur erinnert, nicht aber wahrgenommen werden; Wahrnehmung bezieht sich stets auf einen aktuellen Gegenstand. Selbst wenn man konzidiert, daß der vergehende Akt wahrgenommen werden könnte, so könnte er es doch nicht auf adäquate Weise, d. h. in der Fülle seiner leibhaftigen Selbstgegenwart, wie dies vom Gegenstand der adäquaten inneren Wahrnehmung verlangt wird. Die Gleichzeitigkeit beider Akte ist die Bedingung dafür, daß der Wahrnehmung nichts am Akt entgeht und daß der wahrgenommene Akt im Modus einer Evidenz vorliegt, die allen Versuchen, sie in Frage zu stellen, standhält. Nur unter dieser Bedingung ist die innere Wahrnehmung in einem absoluten Sinne wahr.

Die Forderung nach Gleichzeitigkeit beider Akte ist zwar eine notwendige Bedingung für das Zustandekommen der Einheit, aber noch keine hinreichende; denn es läßt sich widerspruchsfrei denken, daß zwei Akte zur gleichen Zeit vorliegen, ohne daß ein Wissen um ihre Einheit und Zusammengehörigkeit besteht. Die Voraussetzung der Gleichzeitigkeit könnte erfüllt sein, ohne daß deshalb dem wahrnehmenden Akt schon bekannt sein müßte, daß der andere Akt zu ihm gehört. Hinzukommen muß als weitere Bedingung die Annahme, daß beide Akte „Ein Bewußtsein“ ausmachen. So sagt Husserl: „Innere‘ Wahrnehmung [kann] ... nur auf gleichzeitig mit ihr gegebene, mit ihr zu Einem Bewußtsein gehörige Erlebnisse gehen ...“³³ Was heißt hier „Ein Bewußtsein“?

Unter „Einem Bewußtsein“ könnte einmal die zeitliche expandierte Einheit des Bewußtseins verstanden werden, wie sie im ersten Husserlschen Bewußtseinsbegriff vorliegt, also die unter den Gegenstandsbestimmungen der Einheit und Ganzheit stehende Er-

³² A. a. O., S. 355.

³³ A. a. O.

lebniskomplexion, die als individuierter Bewußtseinsverlauf den Namen „ich“ trägt. Das Eine Bewußtsein bezeichnete hier den Einen individuellen Bewußtseinsstrom.

Doch dieser Deutungsversuch bleibt unzulänglich; denn der wahrnehmende Akt könnte sich auf diesen Einen Bewußtseinsstrom beziehen, ohne zu gewahren, daß er selbst zu ihm gehört. So könnte der wahrnehmende Akt innerwerden, daß irgendein gewahrter Akt zu derselben Erlebniskomplexion gehört, zu der auch andere Akte – A, B, C, D usw. – gehören. Damit würde er zwar der Einheit eines Bewußtseins als eines objektiven Sachverhalts innerwerden, nicht jedoch seiner eigenen Zugehörigkeit zu demselben. Als einen alle Elemente einer Komplexion überschauenden Akt hat man sich Gott vorzustellen, wie dies in der Redewendung zum Ausdruck kommt: Gott schaut in die Herzen der Menschen hinein. Die Wahrnehmung der Gesamtkomplexion ist hier die Wahrnehmung eines Ich oder Selbst, eines Inneren, jedoch nicht *eo ipso* die des eigenen Inneren, sondern möglicherweise die eines fremden. Das Ich wäre zwar die zu einem Ganzen geeinte Erlebniskomplexion, aber von ihr würde nicht automatisch gelten, daß es die eigene sei.

Hierauf Rücksicht nehmend, interpretiert eine zweite Deutung die Einheit des Bewußtseins als momentane zweier Akte, mithin als Eine in einem einzigen Augenblick. Sie unterstellt das Zugleichsein des gewahrenden Aktes mit dem von ihm gewahrten in einer Erlebniskomplexion. Ist die Einheit für ein momentanes Erlebnis garantiert, dann gilt sie selbstverständlich auch für alle anderen und damit für den zeitlich expandierten Erlebnisstrom. Das gleichzeitige Vorliegen zweier Akte in einer einzigen Erlebniseinheit nennt Husserl aufgrund der absoluten Unverstelltheit „adäquate Wahrnehmung“³⁴; sie zeichnet allein die innere Wahrnehmung aus. Bei dieser handelt es sich um eine Momentanwahrnehmung, die den Gegenstand – den Akt – in leibhaftiger Selbstgegebenheit, in der Fülle seiner Bestimmungen erfaßt, die ihm weder etwas hinzudichtet noch ihm etwas abspricht, was in ihm liegt, sondern die ihn genau so nimmt, wie er sich ihr darbietet.³⁵ Diese totale Unverstelltheit des erlebten Gegenstands erlaubt zu sagen, daß derselbe im Modus unmittelbarer, absoluter Gewißheit vorliege. Jede andere, nachgewahrend sich auf den Gegenstand beziehende Wahrnehmung hat als inadäquate zu gelten, da sie sich zeitlich auf einen

³⁴ A. a. O., S. 354f.

³⁵ Vgl. a. a. O., S. 354.

schon vergehenden bezieht, der nur noch retiniert, d. h. im Griff gefangen, als Nachklang bewahrt werden kann. Die zeitliche Nachgewahrung gibt den Gegenstand nicht mehr völlig unverstellt wieder, sondern nur noch abgeschattet. Allein die adäquate Wahrnehmung als momentane, die auf einen gleichzeitig mit ihr gegebenen Akt innerhalb einer Erlebniskomplexion gerichtet ist, erfährt den Gegenstand als zum eigenen Inneren gehörig und erlaubt damit die Aussage, daß der wahrgenommene Akt „meiner“ sei.

Damit wird Husserls Konzeption der inneren Wahrnehmung nicht zuletzt in ihrer Distanzierung von Brentanos Modell des inneren Bewußtseins deutlich. Während Brentano einen einzigen Akt mit zwei Blickrichtungen unterstellt, deren eine intentional auf ein physisches Phänomen geht, deren andere nicht-intentional auf den Akt als psychisches Phänomen bezogen ist, und zwar in der Art eines Begleitwissens, nimmt Husserl zwei intentionale Akte an, von denen der erste auf einen physischen Gegenstand, der zweite auf den ersten Akt gerichtet ist. Damit auch hier von einer Einheit der Akte gesprochen werden kann, muß sich der zweite auf den ersten nicht nur so beziehen, wie er sich auf einen fremden bezieht, sondern so, daß er mit ihm zu einer einzigen Erlebniskomplexion gehört, in der gewahrender und gewahrter Akt lediglich zwei Stücke oder Bestandteile ausmachen.

Auch diese Theorie erweist sich als nicht einwandsimmun. Insbesondere da hier zwei Akte vorliegen, zudem qualitativ verschiedene, deren Zusammengehörigkeit und Einheit erklärt werden soll, ist das alte Identitätsproblem nicht zu umgehen, das durch den Ansatz einer Theorie adäquater innerer Wahrnehmung nicht gelöst wird; denn damit der gewahrende Akt in dem gewahrten den selbst eigenen gewahren kann, muß er entweder bereits ein Wissen um die Zusammengehörigkeit beider Akte mitbringen oder dieses im gewahrten Akt vorfinden. Damit begibt sich die Argumentation in die bekannte Zirkelschwierigkeit.

Dieselbe Redundanz zeigt sich noch bei einer anderen Beschreibungsweise. Dem gewahrenden Akt muß die Eigenschaft des Bewußtseins seiner eigenen Zugehörigkeit zur Erlebniskomplexion bzw. der des gewahrten Aktes zu dieser zugesprochen werden. Diese Eigenschaft, die das Wissen um die Zusammengehörigkeit beider Akte ausmacht, ist aber selbst etwas und nicht nichts; folglich gehört sie mit zur Erlebniskomplexion und muß daher auch gewußt sein. Aus diesem Grunde gewahrt der zweite Akt, wenn er den ersten gewahrt, in diesem nicht nur sich selbst, sondern auch noch das

Gewahren dieser Selbstgewahrung. Von dieser letzteren Gewahrung ist auch wieder zu sagen, daß sie zur Erlebniskomplexion gehört und damit gewahrt werden muß, so daß der Akt auch noch dieses Gewahren des Gewahrens der Selbstgewahrung gewahrt usw.

Dieser Schwierigkeit ließe sich nur dadurch entkommen, daß man dem gewahrenden Akt lediglich die Fähigkeit zuspräche, im gewahrten Akt einen Bestandteil der umfassenden Einheit zu gewahren, nicht aber den eigenen. Gewahrender und gewahrter Akt wären dann wieder verschieden und getrennt, und ihre Einheit bliebe dahingestellt.

Husserl selbst hat die Internschwierigkeiten seiner Theorie nicht mehr gesehen. Dies ergibt sich daraus, daß er zu seiner Konstruktion nicht durch die Einsicht in den internen unendlichen Regreß gelangte, dem Brentanos Modell erlag. Denn an Brentano lobt er gerade die Absicht, den Regreß – gemeint ist der externe – zu vermeiden. Zwar sieht Husserl richtig, daß Brentano dem Regreß durch die Unterscheidung von primärem und sekundärem Objekt des Aktes zu entgehen sucht, daß er damit aber dem internen Regreß der Selbsteinschachtelung des Aktes verfällt, bleibt ihm verborgen. Da er ihn an Brentanos Theorie nicht bemerkt, bemerkt er ihn auch nicht an seiner eigenen.

5. Die Selbsterscheinung des Bewußtseinsflusses in der „Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“

Das Problem der Selbstgewahrung beschäftigt Husserl auch in seinen späteren philosophischen Arbeiten, ohne jedoch von ihm gelöst zu werden. Es begegnet wieder in den Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* aus dem Jahre 1905. Allerdings kommt hier noch eine Komplikation hinzu, insofern als die innere Wahrnehmung nicht nur wie in den *Logischen Untersuchungen* bezüglich eines singulären Aktes erörtert wird, sondern bezüglich aller Akte und damit, unter Hereinnahme des Zeitaspekts, des gesamten Bewußtseinsflusses. Die Frage ist hier nicht nur, ob und wie ein Einzelbewußtsein eine Wahrnehmung seiner selbst erlangen könne, sondern, ob und wie der Bewußtseinsstrom Objekt seiner selbst werden könne. Thema ist nicht das atomare Selbstverhältnis, sondern das kontinuierliche über die Zeit hinweg.

Der nach wie vor drohenden Gefahr des *externen* unendlichen

Regresses ist sich Husserl sehr wohl bewußt gewesen. Eine Stelle aus der Beilage 6 bringt sein Problembewußtsein zum Ausdruck:

„Jede zeitliche Erscheinung löst sich also nach der phänomenologischen Reduktion in einen solchen Fluß auf. Das Bewußtsein, in das sich all das auflöst, kann ich aber nicht selbst wieder wahrnehmen. Denn dieses neue Wahrgenommene wäre wieder ein Zeitliches, das zurückweist auf ein konstituierendes Bewußtsein ebensolcher Art, und so *in infinitum*. Es erhebt sich also die Frage, woher ich von dem konstituierenden Fluß Kenntnis habe.“³⁶

Hierauf hat Husserl zwei Antworten gegeben in der ausdrücklichen Absicht, den externen Regreß zu vermeiden. Die eine nimmt eine Selbsterscheinung des Bewußtseinsflusses aufgrund einer Selbstbeziehung ohne sogenannte Phasenverschiebung an, die andere eine mit Phasenverschiebung. Beide Theoreme sind als Versuch einer Beantwortung der Frage nach der Kenntnis des Bewußtseinsflusses von sich selbst konzipiert.

„Der Fluß des immanenten zeitkonstituierenden Bewußtseins *ist* nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, daß in ihm notwendig eine Selbsterscheinung des Flusses bestehen und daher der Fluß selbst notwendig im Fließen erfassbar sein muß. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluß, sondern als Phänomen konstituiert er sich in sich selbst.“³⁷

Husserl ist der Meinung, daß im Bewußtseinsfluß, der hier als zeitkonstituierender gedacht wird, der Fluß sich selbst erscheine. Da bei einer Selbstbeziehung, wie sie in der Selbsterscheinung vorliegt, Konstituierendes und Konstituiertes, Gewahrendes und Gewahrtes eine Einheit und Identität bilden müssen, importiert die zeitliche Interpretation des Bewußtseins die gesamten formalen Schwierigkeiten und Paradoxien des Identifikationsproblems, die aus der Theorie der inneren Wahrnehmung des Einzelaktes bekannt sind. Bei der Selbsterscheinung des Stromes müssen erscheinender Strom und Strom, in dem er erscheint, identisch sein, andernfalls läge keine Selbsterscheinung vor. Wie aber kann diese Selbstidentität garantiert werden? Nur dadurch, daß der Strom entweder schon von sich aus ein Wissen der Selbsterscheinung mitbringt oder dieses im erscheinenden Strom vorfindet. Daraus ergibt sich, daß der

³⁶ E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893–1917), in: *Husserliana*, Bd. 10, S. 111.

³⁷ A. a. O., S. 83.

Strom sich nicht nur erscheint, sondern erscheint als sich erscheinend. Der Strom erscheint in ihm selber als ein solcher, dem nicht nur sein Strömen erscheint, sondern auch das Erscheinen dieses Strömens. Fragt man dieser Qualität weiter nach, so lautet die Antwort: Der Strom erscheint als erscheinend sich erscheinend und so *in infinitum*. Es findet eine ständige Selbsteinschachtelung der Stromerscheinung statt, hervorgerufen dadurch, daß die Erscheinung des Stromes in ihm eine Selbsterscheinung ist und die Nachforschung dessen, was denn dieses Selbst sei, immer wieder hingehalten wird mit der Antwort, daß das Selbst die Selbsterscheinung des Stromes sei.

Der zweite Husserlsche Lösungsvorschlag unterscheidet sich vom ersten durch die Annahme einer nicht völligen Gleichzeitigkeit von erscheinendem Strom und Strom, in dem er erscheint, einer Phasenverschiebung beider.

„Das Konstituierende und das Konstituierte decken sich, und doch können sie sich natürlich nicht in jeder Hinsicht decken. Die Phasen des Bewußtseinsflusses, in denen Phasen desselben Bewußtseinsflusses sich phänomenal konstituieren, können nicht mit diesen konstituierten Phasen identisch sein, und sind es auch nicht. Was im Momentan-Aktuellen des Bewußtseinsflusses zur Erscheinung gebracht wird, das sind in der Reihe der retentionalen Momente desselben vergangene Phasen des Bewußtseinsflusses.“³⁸

Dieser Lösungsvorschlag stellt in Rechnung, daß das wahrnehmende Bewußtsein wie alle Wahrnehmung intentional strukturiert ist und dergestalt nur auf ein schon vergangenes Objekt gerichtet sein kann. Der Auffassungscharakter der Wahrnehmung ist hier als nachgewahrender konzipiert, als reflexives Aufmerken und nachfolgende Thematisierung eines schon Konstituierten. Da wir es hier mit einem explikativen Selbstverhältnis zu tun haben, bei dem sich das Bewußtsein auf sich, aber nur als schon vergangenes bezieht, kommt es notwendig zu einer Phasenverschiebung zwischen wahrnehmendem und gewahrtem Bewußtsein.

Doch auch in dieses Modell schleicht sich der unendliche Regreß ein; denn um von einer reflexiven Nachgewahrung oder Wiedererinnerung sprechen zu können, muß das Vergangene in irgendeiner Weise, zumindest in präreflexiver, bewußt sein; denn an total Unbewußtes könnte man sich nicht erinnern. Mit der Annahme einer unmittelbaren Selbsthabe des Bewußtseins, die sich als präreflexi-

³⁸ A. a. O.

ves Bewußtsein vom reflexiven, nachgewahrenden intentionalen Bewußtsein abhebt, hat man die gesamten formalen Paradoxien des Selbstverhältnisses implantiert.

Eine Lösung des Problems des Selbstverhältnisses des Bewußtseins, sei es im einzelnen, sei es im ganzen, bietet folglich auch die phänomenologische Methode nicht. Die als intentionale Reflexion etablierte phänomenologische Methode hat mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß jede Reflexion etwas, und zwar etwas anderes, bewußt macht, sich selbst jedoch anonym bleibt und erst einer nachgewahrenden Reflexion zugänglich ist. Vom Ansatz der phänomenologischen Methode als intentionaler her ist das unmittelbare präreflexive Bewußtsein eine Notlösung. Zwar bildet es die Voraussetzung der Intentionalität, wird aber von dieser hinsichtlich seiner Internverfassung nicht aufgeklärt. Man muß sogar sagen, daß sich im Kontext der Intentionalität der Selbstreflexion die Frage eines präreflexiven Bewußtseins im eigentlichen Sinne gar nicht stellt. Ihr hat sich erst die revidierte Phänomenologie Sartres zugewandt.

6. Der dritte Husserlsche Bewußtseinsbegriff: der Akt

Als letztes sei der dritte Husserlsche Bewußtseinsbegriff zur Sprache gebracht: der Akt oder das intentionale Erlebnis. Im Blick auf das Verhältnis der drei Bewußtseinsbegriffe untereinander stellt er eine nähere Bestimmung des ersten Begriffs, des reellen phänomenologischen Bestandes des Ich bzw. des Bewußtseinstromes, dar; denn dieser hat zum Inhalt Erlebnisse, denen eine spezifische Struktur, eben die der Intentionalität, eigen ist, welche in den Akten ihren prägnanten Ausdruck findet.

Mit der Theorie des intentionalen Erlebnisses oder Aktes greift Husserl auf Theorien von Brentano und Natorp zurück, auf die des ersteren insofern, als Brentano den Unterschied zwischen psychischen und physischen Ereignissen dahingehend bestimmt, daß psychische Ereignisse durch Intentionalität charakterisiert sind. Das, was nach Brentano Bewußtsein auszeichnet, ist die Intentionalitätsstruktur jedes Erlebnisses. Mit Natorps Theorie hingegen setzt sich Husserl kritisch auseinander. War Brentanos Akttheorie lediglich eine generelle Aussage über die Eigenart des Bewußtseins, so ist Natorps Theorie eine spezifische Auslegung dieser Eigenart.

Intentionalität ist der Charakter von Bewußtseinslebnissen im eigentlichen und prägnanten Sinne. Dem Wahrnehmen, Meinen,

Denken, Wollen, Planen, Entschließen usw. ist Intentionalität eigentümlich. „Intention“ leitet sich her von lateinisch *intendere* und bedeutet „abzielen“, „abheben“, „spannen auf“, „richten auf“; im Kontext von Bewußtsein hat es den Sinn eines meinenden Gerichtetseins auf einen Gegenstand. Da sich bei der Beschreibung von Bewußtseinsakten sprachlich auf Intentionalität nicht verzichten läßt, ist nach einer angemessenen Auslegung derselben zu fragen. Diesbezüglich lassen sich mehrere Deutungen anführen.

Eine derselben fand sich bereits bei Natorp. Das intentionale Bewußtsein wurde von ihm als Relation zwischen zwei Relata interpretiert, von denen das eine das Ich und das andere der Inhalt sein sollte; die Beziehung zwischen beiden sollte den Charakter der Bewußtheit oder Erlebtheit haben. Insofern hier mit zwei Termen operiert wurde, dem Ich und dem Inhalt, ließ sich von einer zweistelligen Relation sprechen. Bei dieser Interpretation hat das äußere, räumliche Beziehungsmodell des Lichtstrahls Pate gestanden.

Eine zweite Interpretation könnte darin bestehen, das Bewußtsein nicht als Relation zwischen Ich und Inhalt aufzufassen, sondern als ichlosen Akt, der auf einen Inhalt gerichtet ist. In diesem Fall hätte man es mit einer einstelligen Relation zu tun, insofern hier nur der ichlose Akt, der die Relation repräsentiert, und der Inhalt als sein Relat vorlägen. Hier wäre das Ich als das andere Relat und als Ausgangspunkt der Beziehung entfallen und ersetzt durch den gerichteten Akt, der nurmehr die Funktion des Ausgangspunktes hätte.

Diese Modelle, von denen Husserl explizit das Natorpsche vor Augen hat, entbehren nach ihm jeder phänomenologischen Ausweisbarkeit. „Phänomenologisch gesprochen“, sagt Husserl, lasse sich keine Beziehung von der Art der Natorpschen, mithin keine Beziehung des Ich auf einen Gegenstand feststellen, sondern das „Gegenstand-Sein“ liege in gewissen Erlebnissen, „in welchen etwas als Gegenstand erscheint oder gedacht ist“³⁹. Diese Erlebnisse besitzen die Struktur des meinend auf einen Gegenstand Bezogen-seins, d.h. es gehört zum Wesen derselben, nicht in einer Relation zwischen einem, dem bewußt ist, und einem, das bewußt ist, zu bestehen, sondern in der Beziehung des Meinens selbst. Nach Husserl hat das intentionale Erlebnis oder der Akt von Natur aus die Struktur des meinenden Bezogen-seins auf etwas, so daß, verglichen mit der zwei- und einstelligen Relation, nur noch von einer reinen Rela-

³⁹ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, a. a. O., S. 362.

tion gesprochen werden kann. Intentionalität ist weder das Prädikat einer Relation zwischen zwei Relata noch das einer Relation zwischen einem Akt und dem im Akt intendierten Gegenstand, sondern das Prädikat des Aktes selbst, der dadurch definiert ist. Es ist Husserls Verdienst, in Absetzung speziell von Natorps Bewußtseinstheorie, Intentionalität als dieses meinende Gerichtetsein bestimmt und die Aktstruktur damit ausgestattet zu haben.

Im übrigen stimmt diese Interpretation des intentionalen Erlebnisses als eines ichlosen mit dem ersten Husserlschen Bewußtseinsbegriff überein, der das Ich nur noch als Namen für die Erlebnis-komplexion zuließ, wie sie im Erlebnisstrom vorliegt. Rückblickend ist festzustellen, daß die den ersten Bewußtseinsbegriff artikulierende These von der Objektivität des Ich ihr theoretisches Fundament im Nachweis einer ichlosen Intentionalität der meinenden Erlebnisse hat; denn die Thematisierung und Explikation des Bewußtseinsganzen durch thematisierende, objektivierende intentionale Akte, wie sie im ersten Bewußtseinsbegriff geschieht, darf und kann zu keinen anderen Strukturen führen als denen, die das zuwendende Bewußtsein selbst aufweist. Dieser Umstand allein sichert der These vom ichlosen Bewußtsein den Status, keine bloße Behauptung, sondern ein deskriptiv aufweisbarer Befund zu sein, der zugleich die Schwierigkeiten vermeidet, die sich immer dann ergeben, wenn wie in den egologischen Modellen Intentionalität als Beziehung zwischen einem Ich und einem Inhalt ausgelegt wird.

8. Kapitel: Sartres Theorie des Bewußtseins als Nachfolgetheorie der Husserlschen

1. Parallelität der Konstitutionsstufen zu Husserls Schichtentheorie

Die jüngste Ausgestaltung der Strom- und Flußmodelle in Verbindung mit einer Selbsterfassung des Bewußtseins im präreflexiven *cogito* begegnet bei Jean-Paul Sartre in seiner Frühschrift *La Transcendance de l'ego (Die Transzendenz des Ego)*¹ und in seiner Spätschrift *L'être et le néant (Das Sein und das Nichts)*².

In vollem Geschichtsbewußtsein ordnet sich Sartre in der ersten der beiden Schriften in den Theoriezusammenhang ein, der, von Hume kommend, sich über James und Husserl bis zu Bergson und ihm selbst hinzieht und vor allem die empiristisch-sensualistische und phänomenologische Richtung in der Philosophie geprägt hat. Ausdrücklich und wiederholt beruft er sich auf Husserl als seinen Vorläufer, dessen frühe nicht-egologische Bewußtseinstheorie, wie sie in den *Logischen Untersuchungen* und in den Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* vorliegt, er übernimmt und ausbaut und gegen die spätere Husserlsche Entwicklung zur Egologie, wie sie in den *Ideen* und *Cartesischen Meditationen* stattfindet, zu verteidigen versucht. Überblickt man Sartres Theorie, so zeigt sie einerseits starke eklektische Züge, indem sie Ideen der Vorgänger, insbesondere Husserls, aufgreift und kombiniert, andererseits kann ihr eine gewisse Originalität nicht abgesprochen werden, indem sie Möglichkeiten, die im phänomenologischen Ansatz liegen, auf eigenständige Weise weiterentwickelt. Da Husserls Phänomenologie und Bewußtseinstheorie den Ausgang und die Ba-

¹ J.-P. Sartre: *Die Transzendenz des Ego*. Versuch einer phänomenologischen Beschreibung (Titel der französischen Originalausgabe: *La Transcendance de l'ego*, in: *Recherches philosophiques* 6, 1936/37), ins Deutsche übersetzt von H. Schmitt, Reinbek b. Hamburg 1964.

² J.-P. Sartre: *Das Sein und das Nichts*. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (Titel der französischen Originalausgabe: *L'être et le néant*, Paris 1943), ins Deutsche übersetzt von J. Streller, K. A. Ott, A. Wagner, Hamburg 1962, wiederholte Aufl. 1976.

sis für Sartre und zugleich das Sujet seiner kritischen Auseinandersetzung bildet, gibt sie den Hintergrund für das Verständnis seiner Theorie ab. Vor allem auf zwei Punkte der Husserlschen Konzeption ist abzuheben, die für Sartre eine entscheidende Rolle spielen.

(1) In der fünften *Logischen Untersuchung* hatte Husserl zunächst rein hypothetisch drei verschiedene Bewußtseinsbegriffe entworfen, deren Verhältnis zueinander er erst in der nachfolgenden Analyse klärte: zum einen den des Bewußtseins in seiner Gesamtheit als Erlebniskomplexion oder, temporal genommen, als Bewußtseinsfluß, zum anderen den der inneren Wahrnehmung, des auf sich selbst gerichteten Bewußtseins, und zum dritten den des Bewußtseins als intentionales Erlebnis oder Akt. Während der letzte Begriff den Grundcharakter jedes Bewußtseinerlebnisses ausmacht, sowohl desjenigen, das auf äußere Gegenstände, wie desjenigen, das auf sich selbst gerichtet ist, und damit sowohl dem ersten wie dem zweiten Bewußtseinsbegriff genuin ist, stehen erster und zweiter in einem Fundierungsverhältnis von der Art, daß jener in diesem gründet. Der Grund dieses Fundierungsverhältnisses ist darin zu sehen, daß es sich bei dem ersten Begriff, dem Insgesamt aller Erlebnisse in ihrem Strömen, um ein Objekt handelt, das – was die Einheit, Ganzheit und Individualität betrifft – denselben Kategorien untersteht wie jedes andere Objekt und somit Thema eines thematisierenden Aktes ist. Das objektivierte, thematisierte Bewußtsein aber setzt sich selbst als objektivierendes und thematisierendes voraus, was in der inneren Wahrnehmung, dem zweiten Bewußtseinsbegriff, geschieht.

Die Idee eines Fundierungsverhältnisses, in umgekehrter Blickrichtung eines Konstitutionsverhältnisses, wurde von Husserl in der *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* weitergeführt, dort in Beziehung auf das zeitlich gefaßte Bewußtsein. In dieser Schrift unterschied Husserl mindestens drei Konstitutionsstufen, von denen die oberste durch die transzendente objektive Zeit und die Objekte in ihr repräsentiert wurde, mithin durch eine Zeitauffassung, wie sie in den mathematischen Naturwissenschaften herrscht; denn hier wird die Zeit als vom erkennenden Subjekt independent als an sich bestehende Weltzeit oder kosmische Zeit verstanden. Die zweite, schon basalere Konstitutionsstufe wurde repräsentiert durch die immanente objektive Zeit, d. h. durch den zeitlichen Bewußtseinsfluß. Man gelangte zu ihm aufgrund der Überlegung, daß die scheinbar transzendente und von der erkennenden Subjektivität unabhängige kosmische Zeit in Wahrheit eine Konstitutionsleistung des Bewußt-

seins ist und dieses Bewußtsein in seinen Akten als zeitliches Fließen auftritt. Die dritte und tiefste Konstitutionsstufe war die, die durch das zeitkonstituierende Bewußtsein repräsentiert wurde. Daß dem beobachteten Bewußtseinsfluß ein beobachtendes Bewußtsein zugrunde liegen muß, das sich selbst konstituiert und über diese Selbstkonstitution auch die transzendente objektive Zeit begründet, liegt in der Konsequenz der Sache.

Die Idee einer Konstitutionsstufung bzw. -schichtung ist mit dem phänomenologischen Ansatz selbst gegeben; denn vom zunächst deskriptiven Befund der Dinge und Sachverhalte ausgehend, gilt es, nach den Bedingungen von deren Möglichkeit zu fragen und dieselben in Bewußtseinsleistungen zu suchen. Da sich das Bewußtsein selbst wieder als eine Gegebenheit erweist, iteriert sich bezüglich seiner die Frage nach den Bedingungen seiner Möglichkeit, welche, da das Bewußtsein den letzten Horizont bildet, nur in diesem selbst liegen können. Der Rückgang auf immer originärere und primitivere Schichten, der durch den transzendental-phänomenologischen Ansatz der Reduktion und Epoché gegeben ist, endet in der Selbstkonstitution des Bewußtseins.

Dieses Konzept der Konstitutionsstufen und insbesondere ihrer triadischen Gliederung findet sich bei Sartre wieder.

(2) Während Husserl in den *Logischen Untersuchungen* die diversen Bewußtseinsbegriffe mehr konstatierte als in ihrem Zusammenhang erklärte, während er allenfalls die Gründe für die Fundierung des ersten Begriffs im zweiten anführte, ohne allerdings die Art und Weise dieser Fundierung zu zeigen, versuchte er, dieses Defizit in der *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* wettzumachen. Dort demonstrierte er, daß den intentionalen, auf Gegenstände gerichteten apperzeptiven Akten ein kompliziertes Strukturgeflecht aus Urimpressionen, retentionalen und protentionalen Modifikationen zugrunde liegt. Ein intentionales Erlebnis ist nicht ein punktuelles Momentanerlebnis, das auf einen diskreten, atomaren Augenblick beschränkt ist, sondern ein zeitlich expandiertes Erlebnis, das eine bestimmte kürzere oder längere Zeitphase, die sogenannte Präsenzzeit, in Anspruch nimmt. Diese expandierte Gegenwartsphase wird ausgefüllt durch die Urimpression, die sich auf das unmittelbar aktuelle Datum bezieht, die Retention sowie die Retention der Retention usw., die sich auf das bzw. die unmittelbar vergangenen Daten beziehen, diese gleichsam noch im Griffe halten, und durch die Protention sowie die Protention der Protention, die sich auf das bzw. die unmittelbar bevorstehenden Daten bezie-

hen, diese gleichsam schon im Vorgriffe haben. Daß es sich hier nicht nur um eine abstrakte Konstruktion handle, sondern um eine empirisch-phänomenologisch gesicherte Theorie, meinte Husserl an Beispielen belegen zu können: Wenn wir eine Melodie hören oder einen Satz sprechen, die Sinneinheiten darstellen, so erschließt sich ihr Sinn nicht durch eine sukzessive Aneinanderreihung der Töne oder Wörter, sondern dadurch, daß wir in jedem einzelnen Augenblick die Sinneinheit als ganze im Griff haben. Obgleich wir in jedem aktuellen Jetzt nur einen Ton oder ein Wort oder eine Silbe hören, haben wir doch die vorhergehenden nicht aus der Erinnerung verloren, und auch die unmittelbar bevorstehenden sind bereits erwartet, *quasi* im Vorgriffe gehabt, was daraus hervorgeht, daß wir bei Abbruch der Melodie oder des Satzes diese, sofern sie weit genug fortgeschritten sind, selbständig komplettieren können. Wir sind uns in jeder Phase der Entstehung dieser Objekte der zeitübergreifenden Sinneinheit bewußt. Das Ausgeführte sollte nach Husserl nicht nur für die sukzessiven Objekte der Melodie und des Satzes gelten, sondern auch für unsere individuelle Bewußtseinsgeschichte, in der sich solche sukzessiven Sinneinheiten wie Melodie und Satz konstituieren. Die Bewußtseinsgeschichte selbst bildet den letzten Horizont aller Konstitution. Diese Husserlsche Theorie der retentionalen und protentionalen Modifikationen mit ihrer ständigen Überlagerung, ihren ständig sich überschneidenden Synthesen bot die Möglichkeit, das Zustandekommen von Einheit und Ganzheit sowie von Individualität ohne die Annahme eines transzendenten Verbindungs- und Einheitsprinzips, des Ich, zu erklären, dem wie in der Mannigfaltigkeitslehre Kants die Aufgabe zufiel, die disparaten, atomisierten Daten des Bewußtseins zu vereinigen. Die Einheit des Objekts einschließlich des Bewußtseinsflusses kommt hier durch Deckungssynthesen zustande, dadurch, daß für jede Phase der Wahrnehmung eines Objekts die eben aufgezeigte Struktur von Urimpression, Retention, Retention der Retention bzw. Protention, Protention der Protention usw. gilt und auf diese Weise die anfänglichen Phasen in den folgenden erhalten bleiben. Husserl sprach von einer Längsintentionalität des Bewußtseinsstromes, die sich zusammen mit der Querintentionalität einstellen sollte, welche auf die in diesem Strom sich konstituierenden Objekte zielt.

Auch diese Theorie ist in Sartres eigene Bewußtseinstheorie eingegangen. Sartre unterscheidet bezüglich des Bewußtseins, das er wie alle seine Vorgänger intentional faßt, zwischen einer reflexiven und präreflexiven Schicht, von denen die erste, wie schon der Name

andeutet, auf einem Reflexionsakt basiert, der die Funktion der Thematisierung und Objektivation hat und deshalb stets auf einen Gegenstand bezogen ist – hier auf das Bewußtsein als Gegenstand –, und von denen die zweite als nicht-reflexive bzw. vorreflexive das Bewußtsein noch nicht zum Gegenstand im eigentlichen Sinne erhebt, allenfalls als Quasi-Objekt behandelt. Präreflexivität und Präobjektivität entsprechen einander genauso wie Reflexivität und Objektivität.

Die präreflexive Stufe des Bewußtseins wird von Sartre noch unterteilt in den in seiner Einheit und Individualität sich selber konstituierenden zeitlichen Bewußtseinsfluß und in das präreflexive Selbstbewußtsein. Hier handelt es sich weniger um Stufen des Bewußtseins als vielmehr um Momente oder Aspekte eines und desselben präreflexiven Bewußtseins; denn im einen Fall geht es um die Beschreibung dieses Bewußtseins als eines zeitlich extendierten, um deutlich zu machen, daß es sich bei ihm nicht um einen atomaren, diskreten Akt, sondern um eine Dimension, um ein Feld handelt, das trotz seiner zeitlichen Extension sich selber als ein einheitliches-ganzheitliches konstituiert, und im anderen Fall geht es um das Moment der Selbstzuwendung des Bewußtseins, das mit seiner Selbstkonstitution verbunden ist.

Grobe Parallelen zwischen Sartres Bewußtseinstheorie und derjenigen Husserls, was die triadische Schichtung betrifft, bestehen zwar, die Zuordnung im einzelnen ist jedoch schwierig. So kann man in Sartres Theorie des präreflexiven Selbstbewußtseins eine Fortsetzung von Husserls Theorie der inneren Wahrnehmung erblicken, da es sich hier wie dort um die basalste und originärste Bewußtseinsschicht handelt. Die Zuordnung von Sartres Theorie des sich selbst in seiner Einheit und Ganzheit konstituierenden zeitlichen Bewußtseinsflusses zu Husserls erstem Bewußtseinsbegriff, dem Bewußtseinsstrom als reellem Ganzen der Bewußtseinerlebnisse, ist jedoch fragwürdig, insofern als bei Husserl dieser Bewußtseinsstrom als ein Objekt aufgefaßt wird, das unter denselben Einheits- und Ganzheitskategorien steht wie jedes andere äußere Objekt auch, bei Sartre hingegen dieser Strom ein Quasi-Objekt ist, das noch der präreflexiven, vorobjektiven Ebene angehört. Eher stellt sich eine Entsprechung zu dem von Husserl in der *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* entworfenen Bewußtseinsstrom ein, dessen Objektivität in der Immanenz des Bewußtseins bleibt und sich von den dem Bewußtsein transzendenten Objekten unterscheidet. Man muß sich aber fragen, ob Sartre hier

nicht allzu schnell und undurchdacht eine Husserlsche Theorie der Selbstobjektivation, die auf intentionalen reflexiven Akten beruht, übernommen und in sein System, speziell in das präreflexive und präobjektive Bewußtsein, integriert hat, ohne den sich hier auftuenden Widerspruch zwischen objektiviertem Bewußtsein und vorobjektiver Ebene zu bemerken.

Sartres Theorie des reflexiven Bewußtseins, nach der das Bewußtsein ein thematisches Objekt und damit eine Transzendenz von derselben Dignität ist wie ein Stein, eine Pflanze, ein Tier, entspricht am ehesten Husserls Lehre von den Transendenzen, wie sie in der *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* bezüglich der objektiv transzendenten Zeit und der Objekte in ihr entwickelt wurde. In ihr kann man folglich am ehesten eine Wiederaufnahme und Fortsetzung des ersten Husserlschen Bewußtseinsbegriffs und der mit ihm verbundenen Objektivität des Bewußtseinsstromes erblicken.

Auf ein Spezifikum der Sartreschen Theorie ist hinzuweisen. Die Differenz zwischen präreflexiver und reflexiver Ebene gründet in einem prinzipiellen Strukturunterschied, dergestalt, daß das präreflexive Bewußtsein als nicht-egologisches, das reflexive als egologisches klassifiziert wird. Mit dem Übergang von einer Ebene zur anderen soll ein Wechsel von einer ichlosen, apersonalen Bewußtseinsstruktur zu einer, in der ein Ich vorkommt, verbunden sein. Ob dieser Übergang phänomenologisch wie theoretisch verständlich gemacht werden kann, bleibt zu untersuchen.

Im folgenden sollen die einzelnen Konstitutionsstufen detaillierter vorgestellt werden.

2. Das präreflexive Bewußtsein

a) *Die nicht-egologische Struktur*

Sartre stellt die These auf, daß die präreflexive Bewußtseinssphäre „unpersönlich oder, wenn man eine andere Ausdrucksweise bevorzugt, „praepersonal“ sei; sie sei „ohne Ich“³. Mit dieser These schließt er sich explizit an Husserls frühe Bewußtseinskonzeption von der Ichlosigkeit und Apersonalität des Bewußtseins an, wie sie in den *Logischen Untersuchungen* der ersten Auflage und in der *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* entworfen wurde,

³ J.-P. Sartre: *Die Transzendenz des Ego*, a. a. O., S. 9.

und versucht zugleich, die mit der Ausbildung der Husserlschen Phänomenologie einhergehende Entwicklung zur Egologie, wie sie in den *Ideen* und den *Cartesianischen Meditationen* zum Tragen kommt, rückgängig zu machen. Während sich bei Husserl keine Argumente für oder wider eine nicht-egologische Theorie finden, bemüht sich Sartre um eine Rechtfertigung, wobei er sowohl phänomenologische wie strukturelle wie ökonomische heranzieht.

(1) Phänomenologisch, d. h. durch rein deskriptiven Aufweis läßt sich die These von der Ichlosigkeit des Bewußtseins im unreflektierten Zustand anhand einer Reihe von Beispielen belegen, die teilweise schon bei Husserl vorkommen, jedoch von diesem zur Entscheidungsfindung nicht genutzt werden. Sofern und solange Objektbewußtsein herrscht, d. h. ein Bewußtsein, das thematisch auf Gegenstände gerichtet ist, ist ein gleichzeitiges explizites Ichbewußtsein ausgeschlossen. Präsent ist nur die Welt der Objekte; ein mögliches Ich ist eingetaucht in diese und in ihr aufgegangen.

„Wenn ich hinter einer Straßenbahn herlaufe, wenn ich auf die Uhr schaue, wenn ich in die Betrachtung eines Porträts versunken bin, gibt es kein Ich. Es gibt Bewußtsein *von-der-zu-erreichenden-Straßenbahn* usw., und nicht-positionales Bewußtsein des Bewußtseins. Tatsächlich bin ich also in die Welt der Gegenstände eingetaucht, sie bilden die Einheit meiner Erlebnisse und sie stellen sich mit Werten, anziehenden oder abstoßenden Qualitäten, dar – *ich* aber bin verschwunden, ich habe mich genichtet. *Ich* habe auf dieser Ebene keinen Platz, und zwar nicht durch Zufall oder auf Grund eines momentanen Mangels an Aufmerksamkeit, sondern auf Grund der Eigenstruktur des Bewußtseins.“⁴

Schon die sprachlichen Ausdrücke wie Vertieftsein, Versunkensein, Aufgegangensein, mit denen die intensive Zuwendung zu Gegenständen ausgedrückt wird, sind Indiz für die Elimination des Ich. Ein Ich mag zwar im Hintergrund stehen als potentielles, mag zwar jederzeit aktualisierbar sein, solange aber das Gegenstandsbewußtsein herrscht, ist ein gleichzeitiges explizites Ich-Bewußtsein ausgeschlossen. Die Struktur des intentionalen Bewußtseins, das reflexiv auf Gegenstände gerichtet ist, selbst aber unreflektiert bleibt, ist nur dann angemessen erfaßt, wenn es beschrieben wird als der Welt total zugewandt und restlos in ihr aufgegangen. Thetisches, positionales Bewußtsein der Gegenstände kann allenfalls mit nicht-thetischem, nicht-positionalem Bewußtsein seiner selbst verbunden sein, nicht aber mit einer gleichzeitigen thetischen, positionalen

⁴ A. a. O., S. 15.

Selbstgegebenheit des Bewußtseins.⁵ Gäbe es ein Ich-Bewußtsein neben dem Gegenstandsbewußtsein, dann könnte sich das Bewußtsein nicht mehr entsprechend seiner Intentionalitätsstruktur restlos auf den intendierten Gegenstand beziehen, da es sich gleichzeitig auf sich zurückbeziehen müßte. Eine solche Gleichzeitigkeit von Gegenstands- und Ich-Bewußtsein ist empirisch nirgends belegbar. Empirisch zeigt sich nur der Gegenstand im Bewußtsein, nicht aber ein Ich.

(2) Eines der stärksten theoretischen Argumente für die Annahme eines Ich, sei es eines formalen wie bei Kant, sei es eines materialen wie bei Descartes und einer Reihe von Psychologen, besteht von jeher darin, daß allein ein solches die Aufgabe der Einheitsstiftung des Bewußtseinsflusses erfüllen zu können scheint. Solange man von diskreten Bewußtseinsdaten ausgeht, ist die Verbindung derselben nur durch den Ansatz eines Ich zu leisten, auf das gleichsam wie auf einen Pol alle Daten bezogen und in dem sie geeint werden. Demgegenüber hat erstmals Husserl in der *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* eine Theorie entwickelt, die die Einheit und Individualität des Bewußtseins kraft ständig sich überlagernder Synthesen zu erklären erlaubt. Mit der Querintentionalität, die sich auf die im Bewußtseinsfluß konstituierten Objekte bezieht, geht die Längsintentionalität einher, in der sich die Einheit des Bewußtseinsflusses und seine Selbstanschauung konstituiert, ohne daß der Rückgriff auf ein synthetisierendes Ich erforderlich wäre. Nach Sartres Meinung ist es das Verdienst Husserls, erstmals gezeigt zu haben, wie sich eine immanente Einheit der Bewußtseinsenerlebnisse im Bewußtseinsfluß selbst herstellen kann, so daß die Rückbeziehung der Erlebnisse auf ein identisches Ich nicht als ursprünglich angesehen werden muß. Es mag dann immer noch sinnvoll sein, auf der Basis dieses einheitlichen Bewußtseinsflusses ein Ich als Ursprungszentrum intentionaler Erlebnisse zu konzipieren, aber dies wäre ein Sekundärphänomen und gehörte einem prinzipiell anderen, dem reflexiven Bereich an.

(3) Die Annahme eines Ich sowohl als materiales Ursprungszentrum intentionaler Erlebnisse, von Sartre „Moi“⁶ genannt, wie auch als formales, inhaltsloses Verbindungsprinzip, von Sartre „Je“⁷ ge-

⁵ Vgl. J.-P. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, a. a. O., S. 18: „Jedes setzende Bewußtsein vom Objekt [ist] zu gleicher Zeit nichtsetzendes Bewußtsein von sich selbst.“

⁶ J.-P. Sartre: *Die Transzendenz des Ego*, a. a. O., S. 7 (übersetzt mit ICH).

⁷ A. a. O., S. 7 (übersetzt mit Ich).

nannt, ist ebenso überflüssig zur Einheitsstiftung wie schädlich für eine adäquate Strukturbeschreibung des Bewußtseins in seiner Intentionalität und Selbstgegebenheit. Das Bewußtsein kann nur dann im strengen Sinne ein intentionales, auf Gegenstände gerichtetes sein, wenn es restlos in diesen aufgeht und nicht durch ein opakes Ich, das den Status einer Transzendenz und damit einer Gegenständlichkeit hat, zurückgebunden ist; und weiter kann es auch nur dann restlos sich selber gegeben sein, wenn es vollkommen „durchsichtig“⁸ ist. „Durchsichtigkeit“ ist Sartres Terminus für die Selbstbezüglichkeit und Selbstgegebenheit des Bewußtseins. Mit Durchsichtigkeit soll auf die Unmittelbarkeit der Bekanntschaft des Bewußtseins mit sich selbst hingewiesen werden wie auch auf die vollkommene Unbestimmtheit des intentionalen Bewußtseins in seiner Selbstgegebenheit. Dem Postulat einer totalen Durchsichtigkeit kann nur dann entsprochen werden, wenn kein Ich als Residuum und Transzendenz im Bewußtsein zurückbleibt; denn das Ich als eine spezifische Art von Gegenstand teilt mit anderen Gegenständen das Prädikat der Undurchschaubarkeit. Ein egologisches Bewußtsein gleicht einem Kiesel im Wasser, der durch seine Undurchdringlichkeit und Undurchschaubarkeit die Klarheit des Wassers trübt.⁹

Aufgrund dieser Argumente sieht sich Sartre zu der These eines ichlosen Bewußtseins im Modus der Unreflektiertheit berechtigt. Die Kritik an einem transzendenten Ego und die Statuierung eines nicht-egologischen intentionalen Bewußtseins, das sich in unmittelbarer Selbstgegebenheit mit absoluter Evidenz erfaßt, gestatten ihm, nicht nur eine ontologische Priorität des unreflektierten Selbstbewußtseins gegenüber dem reflektierten zu behaupten, sondern auch eine erkenntnistheoretische Autonomie jenes gegenüber diesem; denn nur ein Bewußtsein, das kraft seiner Intentionalität ganz auf die Gegenstände bezogen ist in einem thetischen, positionalen Gegenstandsbewußtsein und zugleich ganz sich selbst durchdringt in einer nicht-thetischen, nicht-positionalen Selbstgegebenheit, vermag die eigentümlich dialektische Struktur des Bewußtseins zu erklären, wonach dieses thetisches Gegenstandsbewußtsein und gleichzeitig nicht-thetisches Selbstbewußtsein ist, dies aber so, daß die Selbstgegebenheit des Bewußtseins als die Seinsdimension des Subjekts ontologisch und epistemologisch die Basis

⁸ A. a. O., S. 11, vgl. S. 12.

⁹ Vgl. a. a. O., S. 16.

des Objektbewußtseins einschließlich des reflektierten Selbstbewußtseins bildet.

b) Die Selbstgegebenheit

Mit den Begriffen „Durchsichtigkeit“, „Selbstgegebenheit“, „Selbstanschauung“, „präreflexives cogito“¹⁰ ist die tiefste Stufe der Selbsterfassung im Gefüge der Bewußtseinsschichtung benannt. Es ist Sartres These, daß das präreflexive Bewußtsein sich seiner selbst bewußt sein müsse, da es andernfalls ein unbewußtes Bewußtsein gäbe, was absurd wäre.¹¹

Die genauere Explikation dieses Selbstbewußtseins führt jedoch auf ein Dilemma struktureller wie erkenntnistheoretischer Art. Einerseits verlangt das Selbstbewußtsein einen auf sich gewandten Akt, andererseits soll es sich um ein präreflexives Selbstbewußtsein handeln. Daß das Bewußtsein sich gegeben sein müsse, dieser Gedanke hat eine gewisse Plausibilität; jedoch kann die primäre Gegebenheitsweise des intentionalen Bewußtseins nicht auf Reflexion beruhen, die selber ein intentionaler Akt ist und damit einen *regressus ad infinitum* in Gang setzte. Denn wäre das intentionale Bewußtsein selbst Gegenstand eines intentionalen Bewußtseins und dieses wieder, dann wäre eine Reflexionsaufstockung unvermeidlich. Das Dilemma läßt sich nicht nur von seiten des Bewußtseins, sondern auch von seiten des „Objekts“ formulieren. Es lautet dann: Einerseits soll das Bewußtsein sich selbst gegeben, mithin sich selbst Objekt sein, andererseits soll es sich um eine Gegebenheitsweise auf präobjektiver Stufe handeln. Nicht nur, daß die Erfahrung das Bewußtsein als einen zweiten Gegenstand neben dem Gegenstand, auf den es gerichtet ist, nicht bestätigt, schon der Ansatz einer Selbstgegebenheit auf vorobjektiver Stufe verlangt, daß der Bezug des Bewußtseins auf sich selbst nicht vergegenständlichend oder setzend ist, sondern unmittelbar, nicht-setzend. Ein solches nicht objektivierendes Bewußtsein ist folglich auch nicht erkennend; es urteilt nicht, nimmt nicht Stellung wie die Reflexion, sondern bietet allererst die Basis für das reflexive Bewußtsein.

Eine Lösung dieses Dilemmas bot sich Sartre in Brentanos Theo-

¹⁰ A. a. O.; J.-P. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, a. a. O., S. 19.

¹¹ J.-P. Sartre: *Die Transzendenz des Ego*, a. a. O., S. 18f.; vgl. ders.: *Das Sein und das Nichts*, a. a. O., S. 17.

rie des inneren Bewußtseins an, die ihrerseits an aristotelische Gedankengänge anknüpft und diese wieder an platonische.

Bezieht sich bei Brentano das Bewußtsein im eigentlichen Sinne auf ein Objekt, so sollte es gleichzeitig mit diesem intentionalen Akt unthematisch auf sich selbst bezogen sein. Wenn es sich bei der primären, auf ein Objekt *in sensu stricto* gerichteten Vorstellung um eine wahrnehmende, denkende, urteilende usw. handelt, so konnte von der sekundären, auf den Akt selbst bezüglichen nur gesagt werden, daß sie keine wahrnehmende, denkende, urteilende Vorstellung sei. Diese Differenz von Beobachtung einerseits und schlichtem inneren Bewußtsein andererseits findet bei Sartre eine Fortsetzung in der terminologischen Distinktion von Setzung und Nicht-Setzung. Das Gegenstandsbewußtsein im eigentlichen Sinne ist ein positionales, thetisches Bewußtsein, das selbstbezügliche ein nicht-positionales, nicht-thetisches.

Brentanos Auffassung zeigte sich als Kompromiß: Die Bewußtheit des psychischen Aktes ist *wie* eine Reflexion zu denken, aber nicht *als* eine. Ebenso findet man bei Sartre: Das Bewußtsein ist sich selbst *wie* in einem zweiten *cogito* gegeben, gleichsam *wie* in einer Reflexion, aber ihr fehlt das entscheidende Charakteristikum derselben, die Objektivierung. Sartre vertritt damit den Standpunkt einer gewissen Homologie zwischen dem präreflexiven Selbstbewußtsein als Bedingung jeglichen intentionalen Bewußtseins und der Reflexion als expliziter, aber für das nicht-intentionale Bewußtsein nicht-konstitutiver Form des Selbstbewußtseins.

Husserl, der mit seiner Theorie der inneren Wahrnehmung in den *Logischen Untersuchungen* an Brentano anschloß, setzte an die Stelle von Brentanos Theorie des *einen* Aktes, der sowohl auf einen Gegenstand als auch auf sich geht, die Konstruktion zweier intentionaler Akte, von denen der eine auf einen Gegenstand gerichtet ist, der andere auf den ersten Akt als auf den eigenen. Die Schwierigkeiten dieser Konzeption waren unübersehbar. In den Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* fand diese Theorie im Rahmen der dortigen Zeitanalyse des Bewußtseins gleichwohl einen Ausbau dahingehend, daß zum einen das intentionale Erlebnis als ein nicht auf einen diskreten Augenblick beschränkter, sondern zeitlich extendierter Akt vorgeführt wurde, der auf einem komplizierten Geflecht von Urimpression, retentionalen und protentionalen Modifikationen basiert, und zum anderen dieses Strukturgeflecht auch für die als intentionaler Akt interpretierte innere Wahrnehmung geltend gemacht wurde. So sagt Husserl einmal:

„Auch jenes universale Bewußthaben, durch das alles einzelne Erleben seinerseits bewußt ist, das sogenannte ‚innere‘ Bewußtsein, ist ein wahrer Wunderbau feinsten intentionaler Strukturen, obschon freilich verborgener.“¹²

Da ein apperzeptiver, begreifender Akt von der Art der intentional strukturierten inneren Wahrnehmung, zeitlich gesehen, immer nur im nachhinein auf die Bewußtseinsdaten bezogen sein kann, niemals unmittelbar und gleichzeitig im Status ihrer Gegebenheit, da er also stets nachgewahrend ist, und da weiter das sich nachgewahrende Bewußtsein, sei es als frische Erinnerung, sei es als Wiedererinnerung, zur Voraussetzung hat, daß das Retinierte oder Erinerte nicht völlig in Vergessenheit geraten, sondern irgendwie bewußt ist, sah sich Husserl zur Annahme eines sogenannten Urbewußtseins genötigt, das in jeder Anfangs- oder Ursprungsphase, in jedem aktuellen Jetzt, gegeben ist. Der Terminus stellt offensichtlich einen Verlegenheitsausdruck dar; denn strukturell läßt sich das Urbewußtsein gerade nicht als intentionaler Akt fassen, da es die Voraussetzung für diesen bildet. Zudem würde eine Intentionalitätsstruktur den *regressus ad infinitum* involvieren, indem das ursprüngliche Bewußtseinsdatum Gegenstand eines Aktes wäre, der seinerseits wieder Gegenstand eines Aktes wäre usw. Von dem Urbewußtsein kann daher nur negativ gesagt werden, daß es keine intentionale Verfassung hat.

„Jedes ‚Erlebnis‘ im prägnanten Sinn ist innerlich wahrgenommen. Aber das innere Wahrnehmen ist nicht im selben Sinn ein ‚Erlebnis‘. Es ist nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen.“¹³

Wie Husserl einerseits mit dieser Konzeption des Urbewußtseins an Brentanos Theorie des Begleitwissens anschloß, so gab er andererseits das Vorbild ab für Sartres Theorie des präreflexiven Selbstbewußtseins. Obwohl besagte Theorie sich bei Husserl nur in den Beilagen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* findet, ist es doch wahrscheinlich, daß Sartre, der diese Vorlesungen wiederholt zitiert, auch die Beilagen kannte und die Theorie von dort übernahm. Auch Husserls Theorie der zeitlichen Konstitution des Bewußtseins mittels urimpressionaler, retentionaler und protentionaler

¹² E. Husserl: *Erste Philosophie I*, in: *Gesammelte Werke*, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. van Breda [abgekürzt: *Husserliana*], Bd. 1 ff., Den Haag 1950 ff., Bd. 7, S. 111.

¹³ E. Husserl: *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, in: *Husserliana*, Bd. 10, S. 127.

naler Momente und der zur Einheit sich überlagernden Deckungssynthesen taucht bei Sartre wieder auf.

Mit seiner Theorie des präreflexiven Bewußtseins hat Sartre keinen neuen Beitrag zur Deutung des Selbstbewußtseins geleistet, vielmehr sich in eine bestehende Theorietradition eingereiht. Das präreflexive Bewußtsein und seine Selbstgegebenheit ist ein Bewußtseinstypus *sui generis*. Das Bewußtsein verhält sich zu sich, erscheint sich, ist sich völlig durchsichtig und schließt alles opake Sein aus. Seine Transphänomenalität liegt darin, sich selbst gegeben zu sein. Dieses Bewußtsein ist nicht für einen Erkennenden gegeben, es ist sich selbst gegeben und bereitet damit, obwohl noch in phänomenologischen Begriffen des *cogito* und präreflexiven *cogito* formuliert, die formale Konzeption des Für-sich-Seins vor, die in Sartres Spätphilosophie *L'être et le néant* eine Rolle spielt.

Originell bei Sartre ist allenfalls der Akzent, der auf der strukturellen Einheit des intentionalen Aktes mit seiner Selbstbezüglichkeit liegt, die bei Husserl verlorenzugehen drohte einerseits durch seine Kritik an Brentanos Theorie der „kontinuierlichen Aktion innerer Wahrnehmung“, welche nach Husserls Meinung nicht nachweisbar war, und zum anderen durch seinen Ansatz numerisch zweier Akte, die zu einer Einheit zusammengehen sollten. Für Sartre existiert das Bewußtsein in seinen beiden Momenten, der Intentionalität und der Selbstgegebenheit, als wechselseitiges Bedingungsverhältnis: Der Akt muß schon transzendieren, d. h. intentional auf einen Gegenstand bezogen sein, damit er sich seiner selbst als transzendierend bewußt sein könne. Andererseits kann der transzendierende Akt sich nur vollziehen, wenn er schon ein Bewußtsein von sich hat. Beide Momente bedingen sich gegenseitig in einer untrennbaren Einheit. Wir haben es mit einem unteilbaren Bewußtsein zu tun, bei dem weder das *cogito*, das die Intentionalitätsstruktur ausdrückt, noch das präreflexive *cogito*, das die Selbstgegebenheit und -durchsichtigkeit zum Ausdruck bringt, einen Vorrang besitzen, wenngleich beide in der phänomenologischen Darstellung als unsymmetrische Zweiheit auftreten. Das Bewußtsein ist ein Sein, dem es eigen ist, sich zu erscheinen.

3. Das reflexive Bewußtsein

Nachdem das präreflexive Bewußtsein in seinen diversen Aspekten, seiner originären Selbstzuwendung wie seiner Zeitlichkeit, analysiert worden ist, gilt es noch einen Blick auf das reflexive Bewußtsein zu werfen, das Sartre *cogito* nennt. Erwähnt wurde schon, daß Sartre diesem reflektierten Bewußtsein eine egologische Struktur zuschreibt, die er dem nicht-reflektierten abspricht, und daß der Übergang von einer Schicht zur anderen mit einem Wechsel von einer ichlosen zu einer ichhaften Struktur verbunden sein soll. Das klingt merkwürdig und bedarf einer genaueren Analyse.

Den Übergang von einer nicht-egologischen zu einer egologischen Bewußtseinsstruktur rechtfertigt Sartre damit, daß es sich bei der Reflexion des unreflektierten Bewußtseins um eine radikale thematische Modifikation handle. Normalerweise bedeutet sowohl in der Psychologie wie in der Bewußtseins- und Erkenntnistheorie Reflexion die bloße Thematisierung eines zuvor Unthematisierten. Reflexion fördert daher keine anderen Strukturen zutage als solche, die bereits in der Sache selbst liegen. Hiernach wäre es unmöglich und auch unverständlich, daß die Reflexion eines bisher unreflektierten ichlosen Bewußtseinsaktes ein Ich an den Tag bringen sollte.

Der Terminus „Modifikation“ entstammt der Gestaltpsychologie, einer zu Husserls und Sartres Zeit dominanten Richtung in der Psychologie und Erkenntnistheorie. Diese Theorie macht sich die Beobachtung zunutze, daß die Verlagerung des Interesses innerhalb des Bewußtseinsfeldes mit einem Figur-Grund-Wechsel verbunden ist, also mit einer radikalen thematischen Modifikation, dergestalt, daß das, was eben noch Figur vor einem undifferenzierten Hintergrund war, zum undifferenzierten Hintergrund absinkt, während gleichzeitig das, was eben noch undifferenziertes Umfeld oder Hof war, zur bestimmten thematischen Figur avanciert. Die Verlagerung des Interesses innerhalb des Bewußtseinsfeldes geht mit der Entstehung einer neuen Gestalt und dem Vergehen der alten einher. Diese radikale Strukturveränderung scheint auch Sartre in Anspruch nehmen zu wollen, wenn er im Übergang vom präreflexiven zum reflexiven Bewußtsein das Vergehen einer ichlosen Bewußtseinsstruktur und das Entstehen einer ichhaften behauptet.

Um seine These nicht nur sachlich, sondern auch historisch abzustützen, beruft er sich auf Husserl, dem er ebenfalls in der Reflexion eine thematische Modifikation unterstellt. Er sagt:

„Husserl zögerte nicht, anzuerkennen, daß ein unreflektierter Denkkakt eine radikale Modifikation erfährt, sobald er reflektiert wird. Ist es aber wirklich unumgänglich, diese Modifikation auf den Verlust der ‚Naivität‘ einzuschränken? Besteht das Wesentliche dieser Modifikation nicht vielmehr darin, daß das Ich erscheint?“¹⁴

Mit dem Hinweis auf Husserl bezieht sich Sartre offenkundig auf § 12 der fünften *Logischen Untersuchung*, in der Husserl den Vorgang der Reflexion beschreibt und mit ihm scheinbar die Entstehung einer Ich-Vorstellung verbindet. Obzwar die Stelle von Sartre nicht explizit genannt wird, deuten Sachverhalt und Beispiele auf sie. Es läßt sich jedoch zeigen, daß Sartre bei der Interpretation des Husserlschen Textes einem Mißverständnis aufgesessen ist. Husserls Text lautet:

„Aber leben wir sozusagen im betreffenden Akte, gehen wir z. B. in einem wahrnehmenden Betrachten eines erscheinenden Vorganges auf, oder im Spiele der Phantasie, in der Lektüre eines Märchens, im Vollzuge eines mathematischen Beweises u. dgl., so ist von dem Ich als Beziehungspunkt der vollzogenen Akte nichts zu merken. Die Ichvorstellung mag ‚in Bereitschaft‘ sein, sich mit besonderer Leichtigkeit hervordrängen, oder vielmehr sich neu vollziehen; aber nur wenn sie sich wirklich vollzieht und sich in eins mit dem betreffenden Akte setzt, beziehen ‚wir‘ ‚uns‘ so auf den Gegenstand, daß diesem sich Beziehen des Ich etwas deskriptiv Aufzeigbares entspricht. Was dann deskriptiv im wirklichen Erleben vorliegt, ist ein entsprechend zusammengesetzter Akt, der die Ichvorstellung als einen und das jeweilige Vorstellen, Urteilen, Wünschen usw. der betreffenden Sache als zweiten Teil in sich enthält.“¹⁵

An der entscheidenden Stelle heißt es:

„Natürlich ist es *objektiv* betrachtet (also auch von dem Standpunkte der natürlichen Reflexion aus) richtig, daß sich das Ich in *jedem* Akte auf einen Gegenstand intentional bezieht. Dies ist ja eine pure Selbstverständlichkeit, wofern uns das Ich als nichts weiter gilt, denn als die ‚Bewußtseinseinheit‘ als das jeweilige ‚Bündel‘ der Erlebnisse, oder aber in empirisch realer Fassung und natürlicher, als die kontinuierliche, dingliche Einheit, welche sich in der Bewußtseinseinheit als das persönliche Subjekt der Erlebnisse intentional konstituiert ...

Also der Satz: Das Ich stellt einen Gegenstand vor, es bezieht sich in vorstellender Weise auf einen Gegenstand, es hat ihn als intentionales Objekt seiner Vorstellung – besagt dasselbe wie der Satz: In dem phänomenolo-

¹⁴ J.-P. Sartre: *Die Transzendenz des Ego*, a. a. O., S. 13.

¹⁵ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., 5. Aufl. Tübingen 1968 (unveränderter Nachdruck der 2., umgearbeiteten Auflage 1913), Bd. 2, 1. Teil, S. 376 (§ 12).

gischen Ich, dieser konkreten Komplexion von Erlebnissen, ist ein gewisses, nach seiner spezifischen Eigentümlichkeit ‚Vorstellen des bezüglichlichen Gegenstandes‘ benanntes Erlebnis reell gegenwärtig. ... In der *Beschreibung* ist die Beziehung auf das erlebende Ich nicht zu umgehen; aber das jeweilige Erlebnis selbst besteht nicht in einer Komplexion, welche die Ichvorstellung als Teilerlebnis enthielte. Die Beschreibung vollzieht sich auf Grund einer objektivierenden Reflexion ... Offenbar hat sich damit eine wesentliche deskriptive Änderung vollzogen.“¹⁶

Zwar spricht Husserl hier von einer „wesentlichen deskriptiven Änderung“, die mit der Reflexion als Objektivation und Beschreibung eines Sachverhalts verbunden sei, zugleich aber wird aus dem Kontext klar, daß mit der Reflexion sachlich kein Ich als Subjekt eines intentionalen Aktes entsteht, sondern dies nur ein sprachlich grammatikalischer Ausdruck ist. Husserl hält vielmehr an seiner Grundprämisse eines ichlosen Bewußtseins einflusses, der nur als reelles Ganzes der Erlebnisse den Namen „ich“ trägt, fest. Und nur sofern ein intentionales Erlebnis Teil dieses Ganzen des Bewußtseins ist, kommt ihm auch als einzelner die Bezeichnung „ich“ zu. Keineswegs also kann sich Sartre, wenn er durch Reflexion ein Ego als Pol von Zuständen, Eigenschaften und Handlungen einzuführen gedenkt, auf Husserl berufen. Als historischer Zeuge und Vorläufer dieser Theorie scheidet Husserl aus.

Es ist darüber hinaus auch sachlich fragwürdig, ob diese Theorie haltbar ist und von Sartre wirklich intendiert sein kann. Zwar spricht Sartre von einem Ego als vereinigendem Prinzip der Zustände und Handlungen, zwar beschreibt er dasselbe als transzendenten Bezugspunkt der Bestimmungen, *quasi* als Objektpol in Analogie zum Gegenstandspol. Obwohl seine Ausdrucksweise die Vorstellung eines materialen Substanz-Akzidens-Modells oder eines formalen Subjekt-Prädikat-Modells suggeriert, zeigt doch die subtilere Analyse, daß seine Interpretation in Wahrheit in die genau entgegengesetzte Richtung zielt; denn das Substanz-Akzidens- bzw. Subjekt-Prädikat-Modell, bei dem das Ich als indifferenter Träger von Prädikaten fungiert, wird von ihm gerade zurückgewiesen. Bezugnehmend auf sukzessive Objekte wie die Melodie, macht Sartre deutlich, daß hier kein Substrat als indifferenter Träger von Tönen supponiert werden kann, sondern daß das angebliche Substrat mit der Totalität der Töne zusammenfällt. Das Substrat ist nichts anderes als die konkrete Totalität der Melodie, und die Prädikate sind

¹⁶ A. a. O., S. 376f.

die Töne, die sich lediglich abstraktiv trennen lassen. Analog zu den sukzessiven Objekten wie der Melodie interpretiert Sartre auch den sukzessiven Bewußtseinsfluß. Das Ich ist nicht ein von diesem Fluß verschiedener, indifferenten Träger der Erlebnisse, sondern das Insgesamt derselben, ihre konkrete Totalität und Einheit.

„Aus diesen Gründen weigern wir uns, im Ego einen Pol X zu sehen, der als Träger der psychischen Phänomene fungiert. Ein derartiges X wäre ex definitione den psychischen Qualitäten gegenüber, deren Träger es doch sein sollte, indifferent. Das Ego ist aber, wie wir sehen werden, niemals seinen Zuständen gegenüber indifferent; es wird durch sie ‚bloßgestellt‘ ... Das Ego ist nichts außer der konkreten Totalität der Zustände und Handlungen, die es trägt.“¹⁷

Würden daher die Zustände und Handlungen aufgehoben, so würde auch das Ich eliminiert.

In dieser Interpretation entspricht Sartres Ich dem, was Husserl mit seinem ersten Bewußtseinsbegriff in den *Logischen Untersuchungen* beschrieben hatte, nämlich der Gesamtheit der psychischen Erlebnisse, die in zeitlicher Interpretation den einheitlichen individuellen Bewußtseinsfluß konstituieren, der dann aufgrund seiner Jeweiligkeit „ich“ genannt wird. Wie bei Husserl dieser Bewußtseinsfluß als Objekt auftrat, da er denselben Kategorien untersteht wie die übrigen Objekte, so erscheint auch bei Sartre dieses Ego als Objekt und Transzendenz. Neu gegenüber Husserl ist der Umstand, daß auch die Zustände, Eigenschaften und Handlungen des Ich als Transzendenzen beschrieben werden, denen gegenüber das sie vereinigende Ich selbst wieder eine Transzendenz ist, indem es gleichsam den transzendenten objektiven Horizont abgibt.

So zeigt sich, daß auch die jüngste Version der Strom- bzw. Flußinterpretationen des Bewußtseins noch ganz im Banne der Tradition steht, mit denselben Prämissen und Vorstellungen operiert wie die vorangehenden Theorien und damit auch denselben Komplikationen erliegt wie sie. Hinzu kommen bei Sartre interne Ungeheimheiten, die sich aus dem Einbau theoretischer Momente aus Husserls Konzept in sein eigenes ergeben, wie beispielsweise die Übernahme der Theorie des inneren Zeitbewußtseins mit seiner Quer- und Längsintentionalität und damit seiner Objektivität in die Sphäre des präreflexiven, vorobjektiven Bewußtseins. Sartres Theorie ist weder in sich konsistent noch wirklich originell.

¹⁷ J.-P. Sartre: *Die Transzendenz des Ego*, a. a. O., S. 27.

9. Kapitel: Lacans Theorie des „moi“ und „je“

1. Einordnung der Theorie in die Tradition

Die Differenz einer durch Objektivation einschließlich Ich-Objektivation gekennzeichneten Dimension und einer ihr zugrundeliegenden, sie konstituierenden, von ihr aus aber nicht zugänglichen vorobjektiven beschäftigt auch den französischen Psychoanalytiker und Philosophen Jacques Lacan, wenngleich in anderem Kontext. Lacan gehört der sogenannten 68er Generation an, der *nouvelle philosophie*, die avantgardistisch die Postmoderne einleitete. Seine Werke allerdings reichen bis in die dreißiger Jahre zurück. Das Charakteristikum dieser neuen Philosophie besteht darin, daß sie auf der Basis von Nietzsche und Heidegger mit Vehemenz die Subjektivitätstheorie der Neuzeit und Moderne bekämpft, die seit Descartes und der von ihm begründeten rationalistischen Tradition das vernünftige, freie, autonome Ich ins Zentrum gerückt hat, das aufgrund unmittelbarer oder mittelbarer, intuitiver oder reflexiver Selbstzuwendung sich selbst erfaßt. An seine Stelle setzt sie das Freudsche Es – das Unbewußte – und erklärt es in Fortsetzung von Freuds These, daß das Ich nicht mehr Herr im eigenen Hause sei, zum Kern des Menschseins. Das selbstherrliche Ich der Tradition, das sich zum Mittelpunkt der Selbst- und Weltinterpretation ermächtigt hatte, wird demaskiert und auf den bloßen Status einer Objektivation zurückgeschraubt, die nicht mehr positiv als Erscheinung eines an sich Seienden mit Wahrheitsbezug, sondern wegen der Entfremdung nur noch negativ als Maske, und zwar als konstitutive, betrachtet wird, hinter der sich das wahre Subjekt verbirgt. Im anticartesianischen Sinne, unter Verkehrung der cartesianischen Formel vom *cogito ergo sum*, heißt es daher bei Lacan: „Je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas“ („Ich denke da, wo ich nicht bin, also bin ich da, wo ich nicht denke“).¹ Da das

¹ J. Lacan: *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966, S. 517.

Denken ebenso wie das Bewußtsein überhaupt zur Sphäre der Objektivierung gehört, kennzeichnet ihr Gebrauch den Ort, an dem die eigentliche, wahre Subjektivität nicht gegenwärtig ist, während da, wo sie gegenwärtig ist, gerade nicht gedacht wird und kein Bewußtsein herrscht. Die eigentliche, wahre Subjektivität wird indes fortgesetzt durch die Tradition des *existeren* im Sinne Sartres und der Existenzialisten oder auch des Seins im Sinne Heideggers.

Mit dieser Spannung zwischen einer durch Objektivierung gekennzeichneten Sphäre und einer ihr zugrundeliegenden, sie konstituierenden, aber von ihr aus nicht zugänglichen vorobjektiven reiht sich Lacan prinzipiell in die Linie der von Husserl und Sartre aufgezeigten Problematik ein, so daß sich trotz aller Differenzen eine Entwicklung von Husserl über Sartre und die von ihnen beeinflusste Phänomenologie und Existenzphilosophie bis hin zu Lacan und der Postmoderne nachweisen läßt.

Speziell an Sartre knüpft Lacan mit seiner Terminologie von „moi“ und „je“ an, wobei er allerdings andere Akzente setzt als jener. Während Sartre in dem 1936 konzipierten Aufsatz *La Transcendance de l'ego* mit dieser Unterscheidung auf die Differenz von materialem und formalem Ich, von konkreter Inhaltsgesamtheit und formalem Beziehungszentrum im Sinne Kants hinweist, bezeichnet Lacan im *Stade du miroir* – ebenfalls von 1936, publiziert allerdings erst 1949 – damit die Differenz zwischen dem verobjektivierten und in den Verstrickungen der Objektivierung befangenen Ich („moi“) und der wahren, eigentlichen Subjektivität („je“), dem „sujet vrai“, „sujet de l'inconscient“, „sujet de la parole“. Sachlich knüpft Lacans Unterscheidung eher an die These von Sartres Spätwerk *L'être et le néant* an, derzufolge das menschliche Subjekt in sich gespalten ist in ein objektiviertes Ich, das wie alle Objektivierung Etwas, und zwar ein Bestimmtes, ist, und das nicht objektivierbare Subjekt, das sich in keine Bestimmung einfangen läßt und daher als nicht identifizierbar im eigentlichen Sinne ein Nichts ist und den Ort absoluter Freiheit bezeichnet.

Anknüpfungspunkte an Husserl und die phänomenologische Tradition bestehen ebenfalls, zwar nicht an den Husserl der zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* und der *Cartesischen Meditationen*, der die Objekt- und Welterkenntnis auf die Konstitutionsleistungen der im Ich zentrierten Bewußtseinsakte reduziert, sondern auf den Husserl der ersten Auflage sowie der *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, der in der Selbstkonstitution und Selbsterscheinung des Bewußtseinsflusses die Problematik umreißt,

die zwischen dem konstituierten, objektivierten, also fest-gestellten Bewußtseinsfluß, der nur den Namen „ich“ trägt, und dem konstituierenden irreversiblen Fluß besteht, der nicht objektivierbar und thematisierbar ist und bezüglich dessen Husserl unsicher ist, ob er ihn als Unbewußtes belassen oder durch ein Urbewußtsein fassen soll. Als Horizontbewußtsein, funktionierende Intentionalität oder „passive Synthesis“ im Unterschied zur aktiven taucht das Unbewußte auch in Husserls Spätphilosophie auf.

Selbst die These von der Phasenverschiebung in der Selbsterscheinung des Bewußtseinsflusses sowie die ihr zugrundeliegende retrospektive Objektivationsleistung in bezug auf den unbewußten Fluß aus der *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* kehrt bei Lacan wieder. Das Subjekt kann sich immer nur nachträglich, d. h. frühestens im nächstfolgenden Moment, nicht instantan im aktuellen Moment thematisieren und objektivieren, so daß es stets nachgewahrend ist und sich phasenverschoben zu objektivem Bewußtsein bringt. In Lacans Worten ausgedrückt, bedeutet das, daß das Subjekt, das sich zu verbalisieren trachtet, und zwar mittels einer Subsumption unter ein sprachliches Zeichen, ein „signifiant“, im Moment des Zugriffs der Sprache sich schon verdrängt hat und nicht mehr an der Stelle befindet. Die sprachliche Fassung kommt stets zu spät, so daß nicht das Selbst spricht, sondern die Sprache spricht – nicht *ich* spreche, sondern *es* spricht:²

„Ce qu’il y avait là de prêt à parler, – ceci aux deux sens que l’imparfait du français donne à *il y avait*, de le mettre dans l’instant d’avant: il était là et n’y est plus, mais aussi dans l’instant d’après: un peu plus il y était d’avoir pu y être, – ce qu’il y avait là, disparaît de n’être plus qu’un signifiant.“ („Was es hier an solchem *gab*, das zu sprechen sich anschickte – und dies in jener zwiefachen Bedeutung verstanden, die das französische Imperfekt dem *es gab* verleiht, es nämlich in den gerade vergangenen Augenblick im Sinne des ‚es war da und ist nicht mehr‘ zu versetzen und es zugleich in den gerade folgenden Augenblick im Sinne des ‚nur ein wenig weiter und es hätte da sein können‘ zu situieren, – was *es* hier *gab*, entschwindet und ist nur mehr ein Signans.“)³

Daß Lacan auch auf andere Autoren – Philosophen, Psychoanalytiker und Linguisten – als die bisher genannten rekurriert und von

² Vgl. a. a. O., S. 413: „ça parle“ und S. 688: „... ce n’est pas seulement l’homme qui parle, mais ... dans l’homme et par l’homme ça parle.“ („... es ist nicht allein der Mensch, der spricht, vielmehr ... spricht es im und durch den Menschen.“)

³ A. a. O., S. 840 (Übersetzung H. Lang, [S. 265] siehe Anm. 4).

ihnen vielfache Anregungen empfangen hat, die er freilich nicht immer zu einer konsistenten Theorie ausbaut, aber als Folie kritischer Auseinandersetzung benutzt, versteht sich. Gemeint sind insbesondere Lévi-Strauss mit seinem Strukturalismus sowie Saussure mit seiner Sprachtheorie. So tritt Lacans Subjektspaltung nicht nur im Rahmen der Wahrnehmungstheorie, sondern unter dem Einfluß Saussures auch im Horizont der Sprachtheorie auf. Die durch „je“ bezeichnete Sphäre der eigentlichen, wahren Subjektivität wird mittels der Sprache präzisiert, so daß damit die Problematik der Beziehung der Sprache zum Unbewußten, ja eigentlich die Problematik der Ambivalenz der Sprache als Bewußt-Unbewußtes ins Zentrum der Untersuchung rückt. Hermann Lang⁴ hält die Sprache, vor allem in ihrer Auftrittsweise als „Rhetorik des Unbewußten“, sogar für das Signifikante an Lacans Theorie. Die Verschiebung der Problematik von der Wahrnehmungs- auf die Sprachebene, die auch terminologisch feststellbar ist an der Ersetzung der Begriffe „moi“ und „je“ durch Umschreibungen, markiert den Übergang von der Früh- zur Spätzeit.

Lacans Theorie ist, abgesehen von ihrer Entwicklung, schillernd und nicht selten widersprüchlich, was zum einen mit dem generellen Ansatz der Postmoderne zusammenhängt, der Vielheit, Heterogenität, Widersprüchlichkeit u. ä. an die Stelle des Einheits-, Konsistenz- und Kohärenzdenkens setzt, zum anderen speziell mit Lacans Überzeugung, daß die Wahrheit nicht in einer Adäquation an die Realität bestehe, sondern entsprechend Nietzsches These, daß es nicht Tatsachen, sondern nur Interpretationen gebe⁵, in einer Vielzahl heterogener Auslegungen und wechselnder Festlegungen, was auch für das Ich gilt.

Es soll und kann nicht darum gehen, Lacans Theorie in ihrem Facettenreichtum zu exponieren, was auch die Berücksichtigung ihrer Entwicklung vom Früh- zum Spätstadium verlangte, sondern es soll und kann nur darum gehen, einen Problem- und Argumentationsstrang herauszugreifen, der sich mit der bisher aufgezeigten Problematik der Schichtentheorie des Bewußtseins in Verbindung bringen läßt.

⁴ H. Lang: *Die Sprache und das Unbewußte*. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse, Frankfurt a.M. 1986, 2. Aufl. 1993. Ein Kapitel in seinem Buch lautet „Die Rhetorik des Unbewußten“, S. 108 ff.

⁵ Vgl. F. Nietzsche: *Sämtliche Werke*, kritische Studienausgabe in 15 Bde., hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York 1967–1977, 2. Aufl. 1988, Bd. 12, S. 315 (*Der Wille zur Macht*).

Da die durch „moi“ und „je“ indizierte Differenz des Subjekts von Lacan unter zwei verschiedenen Perspektiven anvisiert wird, *erstens* unter der des Imaginären und *zweitens* unter der des Symbolischen, ist damit die Gliederung der Exposition vorgegeben. Unter der ersten Perspektive wird die Spaltung perzeptionstheoretisch angegangen, indem das Ich als Wahrgenommenes, Bild, Vorstellung, „image“ aufgefaßt und entsprechend seinem Scheincharakter als imaginär eingestuft wird, unter der zweiten sprachtheoretisch, indem das Ich durch Sprachzeichen, die stets Symbole sind, bestimmt wird. Es gilt also, das Verhältnis zwischen „moi“ und „je“ sowohl auf imaginär-illusionärer Ebene in seiner Eigenart und seinen Schwierigkeiten aufzuweisen wie auch auf symbolisch-illusionärer.

2. Das Spiegelstadium („stade du miroir“)

In der Entwicklung des Menschen, also genetisch, erfolgt die erste Objektivation des Subjekts zum „moi“, wie Lacan in seinem Vortrag *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion* von 1949 ausführt, im Säuglingsalter zwischen dem achten und sechzehnten Monat, wenn das Kleinkind, noch ganz im Zustand organischer Insuffizienz, motorischer Diffusität und Unkontrolliertheit, noch ganz auf die Hilfe von außen angewiesen, sich das erste Mal im Spiegel erkennt und dieses Ereignis einer Selbstidentifikation mit dem jubulatorischen Ausruf und der Mimik des Aha-Erlebnisses begleitet. Während sich der Schimpanse, der dem Menschen nächstverwandte Primat, beim Anblick seiner selbst im Spiegel interesselos und gelangweilt abwendet, ist der menschliche Säugling von seinem Bild im Spiegel entzückt und versucht, dieses Erlebnis ständig zu wiederholen.

„Die jubulatorische Aufnahme seines Spiegelbildes durch ein Wesen, das noch eingetaucht ist in motorische Ohnmacht und Abhängigkeit von Pflege, wie es der Säugling in diesem *infans*-Stadium ist, wird von nun an – wie uns scheint – in einer exemplarischen Situation die symbolische Matrix darstellen, an der das *Ich* (je) in einer ursprünglichen Form sich niederschlägt, bevor es sich objektiviert in der Dialektik der Identifikation mit dem andern und bevor ihm die Sprache im Allgemeinen die Funktion eines Subjektes wiedergibt.“⁶

⁶ J. Lacan: *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint, in: *Schriften I*, ausgewählt und hrsg. von N. Haas,

Lacan beschreibt das Spiegelerlebnis ambivalent, positiv und negativ zugleich, positiv insofern, als der erste objektivierende Entwurf des Subjekts im Spiegel vor dem Hintergrund einer „discorde primordiale“, einer ursprünglichen Fahrigkeit und Unkontrolliertheit der Motorik, erfolgt und das Spiegelbild eine einheitliche leibliche Gestalt zeigt, deren Teile geordnet und koordiniert sind und deren Einheit und Ganzheit⁷ die Turbulenzen der Bewegung unterzuordnen erlaubt, negativ insofern, als mit diesem Entwurf eines idealen Ich zugleich eine Entfremdung des eigentlichen, wahren Subjekts verbunden ist. Für Lacan stellt die Objektivation, in der die Lebendigkeit der Leibmotorik verfestigt wird, gleichsam zu einem „Panzer“⁸ erstarrt, radikaler als für Husserl und Sartre, nicht nur eine Selbsterscheinung des Subjekts mit Wahrheitsbezug dar, sondern eine Maskierung, hinter der sich das eigentliche Subjekt verbirgt. Das Ich-Objekt in seiner Einheit und Ganzheit wird so zu einer Illusion. Während sich das wahre Ich entzieht, drängt sich das objektivierte Ich vor und wird zum Ort der Entfremdung und des Mißverständnisses. Das „me connaître“ erweist sich als ein „méconnaître“⁹, da die kaschierende Projektion des „moi“, die das wahre „je“ verbirgt, dazu verleitet, das „moi“ für die Ursache und den Ursprung statt für den Effekt zu halten. Lacan versteht sich zu der These, daß das „moi“ wesenhaft Verkennung seiner selbst sei.

„Das *Spiegelstadium* ist ein Drama, dessen innere Spannung von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt, die, ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, die wir in ihrer Ganzheit eine orthopädische nennen könnten, und in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden.“¹⁰

Daß es sich bei diesem ersten Objektentwurf um ein Bild des Ich im Spiegel, um eine visuelle Einheit, eine „image“, handelt, erklärt Lacan entwicklungsphysiologisch aus der Prävalenz der visuellen

übersetzt von R. Gasché, N. Haas, K. Laermann und P. Stehlin unter Mitwirkung von Ch. Creusot, Weinheim, Berlin 1986, 3. Aufl. 1991, S. 61–70, bes. S. 64.

⁷ J. Lacan, a. a. O., S. 64, spricht von der „totale[n] Form des Körpers“ oder S. 65 von der „Gestalt“.

⁸ Vgl. a. a. O., S. 67.

⁹ Vgl. H. Lang: *Die Sprache und das Unbewußte*, a. a. O., S. 246.

¹⁰ J. Lacan: *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion ...*, in: *Schriften I*, a. a. O., S. 67.

Funktion beim Kleinkind gegenüber der retardierten Entwicklung sensorisch-motorischer Fähigkeiten. Von hier legitimiert sich auch der Name dieses Stadiums als *imaginär*. Der damit verbundene illusionär-fiktive Charakter bleibt auch erhalten, wenn an die Stelle des Imaginären andere Repräsentanten, etwa sprachliche Symbole, treten.

Obgleich die Ich-Objektivierung bei Lacan genetisch eingeführt wird, ist sie weniger in diesem Sinne als vielmehr im ontologischen gemeint. Sie bezeichnet eine permanente, konstitutive Seinsmöglichkeit des Menschen.

Mit dem Entwurf des Ich („moi“) in *einem Anderen* außerhalb seiner, dem Spiegelbild, hat es nicht sein Bewenden, vielmehr bildet dieses die Basis für die Selbstidentifikation des Ich in *den Anderen*, d. h. den anderen Personen, die die gesellschaftliche Dimension bezeichnen. *Vor* jeder gesellschaftlichen Identifikation und ihr zugrundeliegend bildet das Spiegelstadium das Modell für die Selbsterfahrung des Ich in den Anderen und damit auch für die Erfahrung der Anderen als der Anderen.

In dieser Absicht rekurriert Lacan auf Hegels Exposition des Verhältnisses zweier Selbstbewußtseine, wie es in der *Phänomenologie des Geistes* skizziert wird:

„Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein; es ist *außer sich* gekommen. Dies hat die gedoppelte Bedeutung; *erstlich*, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein *anderes* Wesen; *zweitens*, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern *sich selbst* im *Andern*.“¹¹

Die Dialektik dieses Verhältnisses, die in der Gleichursprünglichkeit von Identitäts- und Differenzenerfahrung besteht, indem das Ich im Anderen sich selbst erfährt und zugleich die Distanz zum Anderen *qua* Anderen wahrnimmt – und so auch umgekehrt –, führt in psychoanalytischem Kontext zu einem besonderen Genre der Intersubjektivität, das als Transitivismus bekannt ist. Lacan konkretisiert dieses Phänomen am Verhalten von Kindern, die, indem sie ihre Rolle spielen, diese zugleich vertauschen.

„Das Kind, das schlägt, sagt, es sei geschlagen worden; jenes, das das andere stürzen sieht, weint. Und ebenso lebt es in Identifikation mit dem anderen die ganze Skala von Reaktionen des Sichbrüstens und Sichzurschaustellens

¹¹ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, 6. Aufl. Hamburg 1952, S. 141.

und macht dergestalt in seinem Gebaren eine strukturelle Ambivalenz evident: Knecht in Identifikation mit seinem despotischen Herrn, Schauspieler in Gleichsetzung mit dem Zuschauer, Identifikation des Verführten mit seinem Verführer.“¹²

Die Positionen von Verführer und Verführtem, Schauspieler und Zuschauer, Herr und Knecht sind beliebig austauschbar, indem das Kind sich in der Rolle des einen wie des anderen wähnt.

Da die narzißtischen Tendenzen des Selbst in dieser Identifikation darauf zielen, sich ganz im Anderen wiederzufinden und so das Andere in seiner Andersheit zu eliminieren – ein Verhalten, das Hegel im Herrschafts-Knechtschaftskapitel der *Phänomenologie des Geistes* am Kampf zweier Iche oder Selbstbewußtseine aufgewiesen hat, bei dem jedes nach dem Leben des anderen trachtet und es auszulöschen strebt –, würde die Realisation dieser Tendenzen nicht nur zur Vernichtung des Anderen, sondern auch zu der des eigenen Selbst führen, da mit der Negation des Anderen die des eigenen Selbst einhergeht. Der Narziß ist sich selbst sein größter Rivale. Um dieser Konsequenz des Spiegelstadiums zu entgehen, ist das Spiegel-Ich („*je spéculaire*“)¹³ aufzuheben in einem allgemeinen, sozialen Ich („*je social*“)¹⁴ und der durch es geschaffenen sozialen Ordnung, wie sie durch die Sprache, durch den „*ordre symbolique*“, konstituiert wird.

Die Schwierigkeiten dieser Ausführungen sind unübersehbar und erweisen sich bei genauerer Betrachtung als Inkonzinnitäten bzw. nicht voll durchdachte und nicht stringent entwickelte Theorieansätze. Zunächst fällt auf, daß die Selbstfindung des Kleinkindes im Anderen, im Spiegelbild, und die Selbsterkenntnis des Ich in den Anderen im sozialen Kontext etwas völlig Heterogenes sind: Im ersten Fall handelt es sich um eine Konstitutionsleistung, in der allererst ein objektives Ich aus einer präobjektiven, noch nicht konstituierten Schicht erzeugt wird, im zweiten Fall um eine Identifikationsleistung, die zwei oder mehrere bereits konstituierte Iche oder Selbstbewußtseine voraussetzt. Den Unterschied scheint Lacan selbst empfunden zu haben, wenn er konzidiert, daß die zweite

¹² J. Lacan: *Écrits*, a. a. O., S. 113 (Übersetzung von H. Lang).

¹³ J. Lacan: *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*, in: *Schriften I*, a. a. O., S. 68.

¹⁴ A. a. O.

Theorie erst auf der Basis der ersten im Augenblick ihrer Vollen-
dung¹⁵ möglich wird.

Hieraus ergeben sich gerade für das erste Theorem weitere Kom-
plikationen. Wenn Lacan die Selbstfindung des Säuglings in der
Leibimago am Leitfaden des Spiegelstadiums und unter Heranzie-
hung der Spiegelterminologie beschreibt, die aus der Reflexions-
theorie des Selbstbewußtseins stammen und, wie die wiederholten
Darlegungen in diesem Buch gezeigt haben, ein bereits konstituiertes
Ich oder Selbstbewußtsein einschließlich seines Wissens von der
Subjekt-Objekt-Einheit und -Identität voraussetzen, um mit seinem
Abbild im Spiegel überhaupt identifizierbar zu sein, dann stellt dies
nicht nur eine inadäquate Terminologie dar, sondern auch eine
sachliche Konfundierung von Reflexions- und Konstitutionstheorie.
Denn im Säuglingsstadium ist noch kein konstituiertes Selbstbe-
wußtsein vorhanden, das sich im Spiegel wiedererkennen könnte,
vielmehr geht es darum, daß sich der Säugling erst auf ein einheit-
lich organisiertes Ich hin entwirft.

Auch die Redeweise von der Maskierung des Subjekts („je“) im
Ich („moi“) und von der Entfremdung des Selbst erscheint unange-
messenen, da sich entfremden und verbergen nur kann, was bereits
erschlossen und entborgen ist.

Überhaupt entbehrt die Darstellung der Ambivalenz des Sich-
Entäußerns und Sich-Verbergens, des Selbstentzugs bei gleichzeiti-
ger Objektconstitution jeder Plausibilität, da sie nur von einem archi-
medischen Standpunkt aus erfolgen könnte, der beide Ebenen
bereits objektiviert haben müßte, um sie miteinander vergleichen
zu können. Ein solcher Standpunkt mag zwar für den Psychoanaly-
tiker in bezug auf den Säugling gelten, nicht jedoch für das sich
selbst konstituierende und objektivierende Subjekt, d. h. für die
Letztbegründungsdimension, der auch der Analytiker angehört,
weil hier die Konstitutionsleistung in einer *μετάβασις εἰς ἄλλο
γένος* besteht.

Selbst wenn man davon ausgeht, daß Lacan zunächst gar nicht
eine Identifikationstheorie im Sinne einer Wiedererkenntnis des
Ich im Spiegelbild, sondern eine Konstitutionstheorie mit der Bil-
dung eines Ich aus einem Nicht-Ich intendiert und dies durch Ab-
grenzung der einheitlich organisierten Leibimago von der diffusen,
unorganisierten Leiblichkeit zum Ausdruck zu bringen sucht, ist die
Substitution der vom Bewußtsein aus gänzlich unzugänglichen Sub-

¹⁵ Vgl. a. a. O.

jektdimension durch die Leiblichkeit illegitim. Darüber kann auch die Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß die Körperlichkeit und Motorik in ihrer Unkontrolliertheit, Diffusität und Vieldeutigkeit eine gewisse Ähnlichkeit mit der Indifferenz und Offenheit der subjektiven Ursprungsdimension aufweisen. Insbesondere die Rede vom „zerstückelten Bild des Körpers“¹⁶ sowie der Vergleich dieser Dimension mit der Malerei des Hieronymus Bosch¹⁷, dessen exoskopische Darstellung isolierter, desintegrierter Glieder, geflügelter und bewaffneter Organe zwangsneurotische Visionen und Träume einfangen, lassen die ganze Inadäquanz der Deskription erkennen; denn auch losgelöste Glieder und ein zerstückelter Körper sind Objekte, die auf der präobjektiven Ebene noch nichts zu suchen haben. Die Konstitutionsebene ist vom objektivierenden Bewußtsein aus völlig unzugänglich und unbestimmt, und es bleibt abzuwarten, ob die Weiterentwicklung der Konstitutionstheorie zur symbolischen mittels der Sprachtheorie bei Lacan weiterträgt.

3. Das symbolische Verhältnis

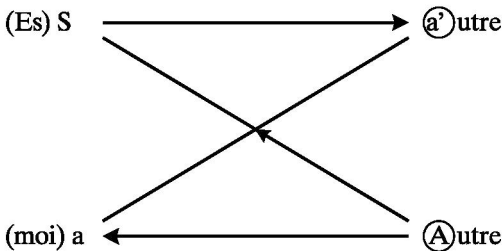
Das zweite Stadium von Lacans Beschreibung des Verhältnisses von Uneigentlichem und Eigentlichem, das auf der ersten Stufe durch „moi“ und „je“ ausgedrückt war und allgemein als Bewußtes und Unbewußtes charakterisiert werden konnte, ist durch Lacans Sprachtheorie gekennzeichnet und erweist sich so dem ersten, imaginären Verhältnis gegenüber als weiterbestimmt, als imaginär-symbolisches Verhältnis. Es bildet die Fortsetzung und Erweiterung auf sprachlicher Ebene. Die Sprache bezeichnet jene Dimension, die als das Allgemeine das individuelle, separate „je spéculaire“ übersteigt und dieses in einem „je social“ auffängt. Ihre Allgemeinheit erschöpft sich allerdings nicht darin, die Intersubjektivität und wechselseitige Anerkennung der Iche (Selbstbewußtseine) zu ermöglichen, welche sich im ersten Stadium aufgrund der narzißtischen Tendenzen aufzuheben drohten, sondern ihre Funktion zielt darauf, die Ebene des „moi“, der Objektivität, der Entfremdung und Uneigentlichkeit, die immer auch die Dimension der Rationalität, Grammatik und Logik und damit des verständigen, konsistenten und kohärenten Diskurses ist, hinter sich zu lassen. Sie erfüllt

¹⁶ A. a. O., S. 67.

¹⁷ Vgl. a. a. O.

damit zwei Aufgaben, zum einen die des Überstiegs über die Einzelheit und Besonderheit in Richtung auf die Allgemeinheit der Intersubjektivität und zum anderen die des Überstiegs über die sich auf der Ebene des objektivierten „moi“ abspielende Intersubjektivität in Richtung auf eine noch dahinter liegende Dimension. Lacan operiert hier mit einer aus der Gestaltpsychologie bekannten Denkfigur, nämlich der, daß das Ganze mehr als die Summe der Teile ist und durch diese nicht eingeholt werden kann. Die Sprache scheint sich damit als Indiz für die Sphäre der eigentlichen, wahren Subjektivität anzubieten, die vom Bewußtsein aus unzugänglich und unbewußt ist. Sie scheint qualifiziert zu sein, jenen Verstehenshorizont zu erschließen, der das objektivierende Denken und Bewußtsein übersteigt.

Zur Demonstration führt Lacan in *Écrits*¹⁸ ein Dialogschema zwischen zwei Partnern an, das die menschliche Kommunikation versinnbildlichen soll.



S = sujet a = moi a' = autre A = l'Autre

In diesem Schema bezeichnen S und A die eigentlichen Subjekte: S das Subjekt des Patienten und A den „grand Autre“, den Analytiker, a und a' jeweils das „moi“ des Patienten S und das „moi“ des Psychoanalytikers. Dem Dialog zwischen den eigentlichen Subjekten S und A ist der Dialog ihrer Objektivationen vor- und zwischen-geschaltet; denn indem ein Partner den anderen anspricht, spricht er zunächst dessen objektiviertes Ich an, und ebenso der andere.

¹⁸ J. Lacan: *Écrits*, a.a.O., S. 53 und 548. Vgl. L. Ferry und A. Renaut: *Antihumanistisches Denken*. Gegen die französischen Meisterphilosophen (Titel der französischen Originalausgabe: *Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1985), aus dem Französischen von U. Bokelmann, München, Wien 1987, S. 208 ff.

Zwar visiert jedes Subjekt das wahre, eigentliche andere Subjekt an, muß sich aber zunächst mit dessen Schatten begnügen, da das wahre Subjekt durch eine Sprachbarriere getrennt ist.¹⁹ Die bewußte Sprachbeziehung ist immer eine imaginäre und entfremdete zwischen a und a' , also zwischen Individuen, die nicht wissen, was sie sagen, und auch nicht wissen, daß sie es nicht wissen. So macht das Modell nicht nur deutlich, daß es immer des Umweges über die imaginäre Beziehung $a - a'$ bedarf, um zur eigentlichen Beziehung $S - A$ vorzudringen, welche die erstere transzendiert, sondern auch, daß mit Schwierigkeiten zu rechnen ist, wenn der behauptete Überstieg über das indirekte Gespräch zum direkten erwiesen werden soll. Wie kann die Sprachmauer mit ihrer Abwehr- und Widerstandsfunktion überwunden werden?

Die Sprache kann diese ihr von Lacan zugeschriebene Funktion des Transzensus nur erfüllen, wenn sie in einer Weise aufgefaßt wird, die zur gängigen Sprachauffassung quer liegt. Dazu muß Lacan gegen die klassische rationalistische Sprachtheorie angehen, wie sie von Leibniz über Husserl bis zu Pawlow vertreten worden ist und auch heute noch weitgehend herrscht. Ihr Spezifikum besteht in der Eins-zu-eins-Relation zwischen Wort und Sache. Das Sprachzeichen – sei es das phonetische oder graphische – indiziert hiernach in eindeutiger und exakter Weise die Sache. Sprache wird aufgefaßt als Explikation und Verlautbarung eines die Sache erfassenden Denkens, das Denken seinerseits gleichsam als leises Sprechen.

Anders bei Lacan. Bei ihm hat das Wort keine eindeutige Beziehung, sondern eine mehrdeutige. Unter Rekurs auf die platonische Einsicht aus dem *Kratylos*, daß die Bedeutung eines Wortes erst aus dem Kontext der Rede erhellt und sich mit dessen Sinn ändert, wobei die These zugrunde liegt, daß das Ganze früher ist als die Teile und diese bestimmt, nicht umgekehrt, betrachtet Lacan das Wort als „Bedeutungsknoten“ im symbolischen Sinne, nicht als Zeichen oder Signal im zeichen- oder signaltheoretischen Sinne. „Le mot n'est pas signe, mais nœud de signification.“ („Das Wort ist nicht Zeichen, sondern Bedeutungsknoten.“)²⁰ Es hat keinen abgegrenzten, wohldefinierten Sinn, sondern eröffnet eine Bedeutungsvielfalt, die mit dem jeweils sprachlich artikulierten Weltverständnis variiert.

¹⁹ Vgl. J. Lacan: *Das Seminar* (Titel der französischen Originalausgabe: *Le Séminaire*, Livre II, Paris 1978), Olten 1980, S. 310.

²⁰ J. Lacan: *Écrits*, a. a. O., S. 166.

Die Grundlage für diese Sprachtheorie bilden Erfahrungen des alltäglichen Sprachgebrauchs, die in der psychoanalytischen Praxis gesteigert zutage treten. Bekannt ist jedem Psychiater die Form der Negation, der Leugnung und Bestreitung von Sachverhalten. Gerade in diesen Abwehrmechanismen dokumentiert sich aber die Existenz der geleugneten und bestrittenen Sache. Freud hat die Art, wie Patienten in der psychoanalytischen Praxis ihre Beobachtungen vortragen, beispielsweise eine im Traum erschienene Person negierend mit den Worten identifizieren: „Die Mutter ist es *nicht*“²¹, mit dem Hinweis kommentiert, daß die Verneinung gerade die Weise sei, das Verdrängte zur Kenntnis zu nehmen. Ebenso ist von der Zensur, sei es der politischen oder psychoanalytischen, bekannt, daß das Ausgelassene, Unterdrückte, Verstellte, Vershobene gerade das Wichtigste ist. Die Lücken, Verstellungen und Umschweifungen markieren das Eigentliche und Interessante. Die Wahrheit steht zwischen den Zeilen und verschafft sich auch gegen den manifesten Text Gehör, straft also das Gedruckte oder Gesagte *quasi* Lügen.²²

Es sind die von Freud aufgezeigten Phänomene des Traumes, des Witzes und der Fehlleistungen wie des Vergessens von Namen, der Hysterie, der Angst, der Zwangsneurosen²³, die vorzüglich diesen Sachverhalt belegen. Sie erschließen einen Verstehenshorizont,

²¹ S. Freud: *Gesammelte Werke*, chronologisch geordnet, hrsg. von A. Freud u.a., 17 Bde., London 1940–1952, wiederholte Aufl. Frankfurt a.M. plus Registerbd. 18 und Nachtragsbd., Bd. 14, S. 11.

²² Bis in die Sprach- und Stilformen der antiken Rhetorik hinein, etwa die Tropen eines Quintilian, reichen die Verstellungen und Verdichtungen, die Auskunft über das Eigentliche geben. Vgl. J. Lacan: *Écrits*, a. a. O., S. 268: „Ellipse et pléonasmе, hyperbate ou syllepse, régression, répétition, apposition, tels sont les déplacements syntaxiques, métaphore, catachrèse, antonomase, allégorie, métonymie et synecdoque, les condensations sémantiques, où Freud nous apprend à lire les intentions ostentatoires ou démonstratives, dissimulatrices ou persuasives, rétorsives ou séductrices, dont le sujet module son discours onirique.“ („Ellipse und Pleonasmus, Hyperbaton und Syllepsis, Regression, Wiederholung, Apposition – solcher Art sind die syntaktischen Verschiebungen; in Metapher, Katachrese, Antonomasie, Allegorie, Metonymie und Synekdoche finden sich die semantischen Verdichtungen. Freud lehrte uns, darin ostentative und demonstrative Intentionen zu lesen, Intentionen, die verschleiern oder überreden wollen, Intentionen, die auf Vergeltung oder Verführung aus sind – Intentionen, deren sich das Subjekt zur Modulation seiner Traumsprache bedient.“ (Übersetzung von H. Lang)

²³ Vgl. S. Freud: *Die Traumdeutung*, in: *Gesammelte Werke*, a. a. O., Bd. 2/3; ders.: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum), a. a. O., Bd. 4; ders.: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, a. a. O., Bd. 6.

der sich mit der konsistenten und kohärenten Form der rational strukturierten grammatikalischen Sprache nicht deckt, also vom Denken und Bewußtsein aus nicht zu fassen ist und damit das Unbewußte darstellt.

Dies mag an einem Beispiel erläutert werden, an dem von Heinrich Heine in seinen *Reisebildern* dargestellten Lotteriekollekteur, der sich seiner guten Beziehungen zum reichen Baron Rothschild rühmt und sich schließlich zu den Worten ereifert: „Und so wahr mir Gott alles Gute geben soll, Herr Doktor, ich saß neben Salomon Rothschild und er behandelte mich ganz wie seinesgleichen, ganz *famillionär*.“²⁴ Was sich zunächst wie ein zufälliger *lapsus linguae* anhört, offenbart sich als das eigentlich Relevante, als Trauma des von den Herablassungen des Millionärs verletzten Lotteriekollekteurs. Hinter der Gestalt des letzteren steht der Dichter Heinrich Heine, hinter der des Baron Rothschild sein reicher Onkel Salomon Heine, dessen „famillionäre“ Herablassungen ihn stets mit Bitterkeit erfüllten. Indem die Metapher „famillionär“ den durch die Bewußtseinsintention hergestellten expliziten Sinn stört, verschafft sich das Spiel der Sprache des Unbewußten Gehör. Das Unbewußte ist für Lacan die Rede des Anderen²⁵, von dem her das Bewußtsein seine Botschaft in verschlüsselter, verstellter Form empfängt. So weist die Sprache für Lacan über die bewußte Dimension hinaus ins Unbewußte.

Das Problem der Relation „Sprache – Unbewußtes“, das hier von seiten der Sprache entfaltet wurde, läßt sich auch von seiten des Unbewußten, der eigentlichen Subjektsphäre, angehen.

Angesichts der Tatsache, daß für Lacan die Objektivation des „je“ zum „moi“ stets mit Entfremdung und Verstellung und insofern mit Maskierung verbunden ist, stellt sich die Frage, ob das eigentliche, wahre Subjekt überhaupt zugänglich sei, und wenn ja, auf welche Weise. Die beiden traditionellen Wege zur Selbsterfassung des Ich scheiden *a limine* aus, sowohl der unmittelbare durch ein immediates Bewußtsein – nenne man es Urbewußtsein wie Husserl, präreflexives *cogito* wie Sartre, Illumination oder anders – wie auch der mittelbare, reflexive über Denkformen, bestehe er in Selbstreflexion (*cogito*) oder Introspektion, in Selbstthematisierung, Selbst-

²⁴ S. Freud: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, a. a. O., Bd. 6, S. 14.

²⁵ J. Lacan: *Écrits*, a. a. O., S. 379: „*l'inconscient, c'est le discours de l'Autre*“ („das Unbewußte ist die Rede des Anderen“).

objektivierung oder wie immer. Der erste ist für Lacan eine romantische Illusion, der zweite führt bekanntlich zur Selbstentfremdung und Verbergung des eigentlichen Subjekts, dadurch daß er eine bestimmte, nämlich die objektive Seite zum Vorschein bringt, die subjektive jedoch verhüllt. Beide Modelle stimmen darin überein, daß sie die Einheit des Ich voraussetzen, das erste die unmittelbare, noch nicht in die Differenz von Subjekt und Objekt auseinandergetretene, das zweite die in sich gesplante, aber dennoch zur Identität zusammengeschlossene. Gerade die letztere Möglichkeit bezweifelt Lacan, indem er die Differenz, die Spaltung des Ich, die Uneinheit in der Objektivierung akzentuiert. So bleibt für ihn nur eine dritte Möglichkeit, nämlich auf dem Boden des Strukturalismus mit seiner Annahme objektiver, subjektunabhängiger Struktursysteme die Sprache heranzuziehen, die nicht nur einen überindividuellen Charakter hat, sondern auch, wie das Phänomen der Negation zeigt, das hinter dem Denken liegende Verdrängte, Unbewußte erschließt.

In diesem Zusammenhang ist nach dem genauen Verhältnis von Sprache und Unbewußtem zu fragen. Ist ihre Beziehung so zu denken, daß die Sprache, und zwar nicht nur die logisch kohärente, grammatikalisch strukturierte Zeichensprache, wie sie im bewußten, objektivierten Ich („moi“) ihren Niederschlag findet, sondern die Symbolsprache, in der die Worte als Symbole und Bedeutungsknoten mit flächendeckendem Verweisungscharakter fungieren, mit dem Unbewußten zusammenfällt, so daß beide unterschiedslos eins sind, oder so, daß das Unbewußte Subjekt der Sprache ist? Im ersten Fall wäre das Unbewußte selbst sprachlich strukturiert. Es wäre der Gesamtkomplex von Sprachstrukturen, die Totalität von Bedeutungsintentionen, gleichsam das potentielle unendliche Symbolsystem, von dem im Bewußtsein und seiner objektiven Ich-Vorstellung stets nur ein Teil aktualisiert und expliziert wäre. Im zweiten Fall wäre das Unbewußte als Subjekt der Sprache von der Sprachstruktur noch verschieden, zwar nicht im Sinne des gängigen Substanz-Akzidens-Modells, das eine selbständige, für sich existenzfähige Substanz unterstellt, die unter anderen Eigenschaften auch die der sprachlichen Verlautbarung hätte, sondern im Sinne des französischen „sujet“-Begriffs, den Lacan anstelle des Subjektbegriffs präferiert. „Sujet“ betont mehr noch als „Subjekt“ (von lateinisch *subicere* = „unterwerfen“) das der Bestimmung Ausgesetzte, Unterstellte, das, was eine Gestaltung erfährt und dieser zugänglich ist. Im Titel einer Schrift spricht Lacan von *Subversion du*

*sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*²⁶, was nichts mit subversiven Kräften im gewöhnlichen Sinne zu tun hat, sondern mit der Unterwerfung unter Sprachstrukturen. „Sujet“ meint im Französischen auch den der Behandlung unterworfenen und ausgesetzten Patienten. Nach diesem Modell trüge das Unbewußte als Subjekt die Sprache und verkündete sich durch sie hindurch; die Sprache ihrerseits wäre Repräsentant des Unbewußten, das sich in ihr und durch sie offenbarte.

Zum besseren Verständnis legt sich der Vergleich mit Platons *χώρα*-Konzeption aus dem *Timaios* nahe, die eine unsichtbare, form- und gestaltlose, aber allempfängliche Materie unterstellt, welche gleichwohl den Grund aller Bestimmung und Formung durch die Ideen abgibt, oder auch der Vergleich mit der gestaltpsychologischen Unterscheidung von Figur und Grund. Wie der Grund ein offenes, unbegrenztes und unbestimmtes Feld ist, das sich nur in einem unendlichen Prozeß der Gestaltwerdung epistemologisch erschließt, so stellt auch das Unbewußte den Ermöglichungsgrund des symbolisch strukturierten Ordnungssystems dar. Und wie sich zwischen je zwei Figuren, z. B. Striche auf einer Linie, stets weitere einfügen lassen, ohne daß das Intervall je erschöpft wird, so verhält es sich auch bei den Sprachstrukturen. In und mit jeder Fixierung durch die Striche tritt der Grund hervor, aber so, daß die Möglichkeit und Notwendigkeit weiterer Fixierung bestehen bleibt. Das Intervall bezeichnet die Leerstelle, die Abwesenheit, sei es von Strichen, sei es von Sprachsymbolen, ihr Noch-nicht-Gesetztsein. Wenn Lacan den Symbolen einen differentiellen Charakter zuspricht, so deshalb, weil er damit anzeigen will, daß sie Bestimmungen und somit Differenzierungen eines indifferenten Grundes sind. In jeder dieser Setzungen wird unbewußt der Grund mit präsent.

Auch der Vergleich mit der existenzialistischen Seinskonzeption Sartres legt sich nahe, die das *existerre* als ekstatisches Heraustreten des Seienden aus dem Nichts versteht, ebenso mit Heideggers seinsgeschichtlicher Konzeption, die das Da der menschlichen Existenz (des Daseins) als Lichtung des Seins, als Offenbarkeit desselben nimmt. Entbergung hat zur Kehrseite Verbergung, Lichtung ist nicht ohne gleichzeitige Verdeckung möglich. Und genau diesen Sachverhalt dokumentiert auch die Sprache, die in eins Entbergung und Verbergung ist, Bewußtsein auf dem Untergrund des Unbe-

²⁶ A. a. O., S. 793–827.

wußten. Sprache hat zwei Seiten, eine sichtbare und eine unsichtbare, die man als Vorder- und Rückseite bezeichnen kann.

Beide Interpretationsmodelle, sowohl das erste, das den Zusammenfall von Sprache und Unbewußtem akzentuiert, das Unbewußte als *Sprache* auffaßt, wie auch das zweite, das das Unbewußte als *Subjekt der Sprache* nimmt und eine Sprache des Unbewußten unterstellt, für deren Präferenz es bei Lacan keine eindeutigen Entscheidungsinstanzen gibt – einmal betont er die Identität von Sprache und Unbewußtem und hält es für seinen originalen Beitrag, das Unbewußte selbst als sprachlich strukturiert angesetzt zu haben²⁷, ein andermal weist er mit dem Gebrauch des „sujet“-Begriffs in die entgegengesetzte Richtung –, stimmen darin überein, daß sie von einer bewußten sprachlichen Bestimmung, wie sie sich im „moi“ manifestiert, auf dem Hintergrund eines unbewußten, unbestimmten Feldes ausgehen. Wenn es bei Lacan in der für seine Spätzeit typischen Formel heißt: „Un signifiant c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant“ („Ein Signans ist gerade solches, das für und in bezug auf ein anderes Signans das Subjekt repräsentiert“)²⁸, so dokumentiert sich hierin der unendliche Prozeß der Bestimmung, der, indem er sich auf dem Boden des Bestimmungslosen – des Subjekts – vollzieht und eine Bestimmung nach der anderen setzt, eine an die andere als Subjekt verweist und dennoch kein letztes Subjekt anzugeben vermag. Der Verweis aufeinander ist gerade der Hinweis auf eine zugrundeliegende unfaßbare Subjektivität, die sich in keinem bestimmten Subjekt erschöpft. Mit anderen Worten, der Grund als Zugrundeliegendes jeder Bestimmung läuft dieser immer schon voraus und stellt ein unerschöpfliches Reservoir für Bestimmung dar. Sprache und Subjekt verhalten sich zueinander wie Geschlossenheit und Offenheit, Differenz und Indifferenz.

²⁷ Vgl. z. B. Anm. 25.

²⁸ A. a. O., S. 819, vgl. auch S. 835: „L'effet de langage, c'est la cause introduite dans le sujet. Par cet effet il n'est pas cause de lui-même, il porte en lui le ver de la cause qui le refend. Car sa cause, c'est le signifiant sans lequel il n'y aurait aucun sujet dans le réel. Mais ce sujet, c'est ce que le signifiant représente, et il ne saurait rien représenter que pour un autre signifiant ...“ („Die Wirkung der Sprache ist die ins Subjekt eingebrachte Ursache. Aufgrund dieser Wirkung ist es nicht Ursache seiner selbst; in ihm nagt vielmehr der Wurm einer Ursache, der es spaltet. Denn die Ursache des Subjekts ist das Signans, dessen es bedarf, damit überhaupt ein Subjekt im Realen Existenz gewinnt. Doch dieses Subjekt ist gerade ein solches, das mittels eines Signans repräsentiert wird, und dieses vermöchte nicht zu repräsentieren, es sei denn für und in bezug auf ein anderes Signans ...“) (Übersetzung von H. Lang)

Damit ist der Zerfall des Subjekts vorprogrammiert: Das Subjekt, das sich entweder in der Sprache manifestiert oder gar die Sprache selber ist, zerfällt in ein „sujet de l'énoncé“ und in ein „sujet de l'énonciation“, d.h. in ein Subjekt des Ausgesagten und in eines des Aussagens. Es ist in sich ambivalent, gespalten in ein Bewußtes und in ein Unbewußtes.

Damit taucht das Problem auf, wie die Rede von einem einzigen Subjekt gerettet werden könne. Löste die Selbstintuitions- und Selbstreflexionstheorie das Problem im Ausgang von der Einheit und Identität des selbstbezogenen Ich durch interne Diremption, so wird dieser Lösungsvorschlag unmöglich, wenn von einer Differenz ausgegangen wird, die unter diversen Namen „clivage“, „division“, „refente“ bei Lacan auftritt. Wie lassen sich ein objektiviertes geschlossenes Ich („moi“) und ein unendlich offenes, als Ermöglichungsgrund der Strukturen gedachtes Feld („je“) vereinen? Wie läßt sich überhaupt von einer Einheit sprechen, wenn der eine Teil „sujet barré“, versperrtes, durchgestrichenes, unfaßbares Subjekt ist?²⁹ Noch anders gefragt: Wie läßt sich überhaupt eine Einheit behaupten, wenn das Sprechen die eigentliche Sache „totschlägt“, sie zum Verschwinden bringt, um sich selbst zu präsentieren? An die Stelle des Einheitsdenkens tritt ganz im Sinne der Postmoderne das Differenzdenken.

Hieraus resultieren weitere Probleme. Wenn der Grund nicht nur umfangsmäßig weiter ist als das Bestimmte, sondern sich wesenhaft einer Fixierung widersetzt, wird die fokussierende und präzisierende Redeweise von einem einzelnen Ich-Subjekt („je“) fragwürdig. Denn die Dimension der Subjektivität ist dann nicht mehr auf das einzelne personale Ich beschränkt, sondern bildet die Sphäre von Subjektivität überhaupt, die traditionell mit dem Absoluten oder Gott identifiziert wird. Auf ihrem Boden sind unendlich viele Einzelsubjekte möglich.

Eine andere Deutung, die die objektivierende Bestimmung betrifft, ist die, daß auf einem solchen Untergrund bzw. in einem solchen Horizont eine unendliche Mannigfaltigkeit von Bestimmungen möglich wird, die Lacans Theorie in die Nähe von Nietzsches These rückt: „Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen.“³⁰ Das

²⁹ L. Ferry und A. Renault: *Antihumanistisches Denken*, a. a. O., S. 203, weisen auf das Wortspiel „il se barre“ = „es haut ab“ hin.

³⁰ Vgl. F. Nietzsche: *Sämtliche Werke*, a. a. O., Bd. 12, S. 315 (*Der Wille zur Macht*).

wesenhaft Unbestimmte läßt sich nur durch eine ständig fortschreitende Reihe von Interpretationen fassen, hinter der sich das eigentliche Subjekt, wie es auch und gerade den Psychoanalytiker interessiert, verbirgt.

Und noch ein Problem schließt sich an. Die Exposition der Sprache, sei es als Sein des Unbewußten, sei es als Manifestation und Repräsentation desselben, erfolgt im Horizont der Thematisierung und Objektivation. Sie ist immer schon bewußt, objektiviert. Wenn Lacan diese Ebene als „sujet de l'énonciation“ charakterisiert oder als Ensemble von Signantien³¹, so übersieht er, daß sie bereits thematisierter Gegenstand ist und somit der Ebene des „énoncé“ bzw. des „signifié“ angehört. Die Beschreibung der Sprache in ihrer Funktion als Deutung bzw. als Subjekt des Deutens geschieht bereits in der Perspektive des Gedeuteten bzw. des Ausgesagten.

Wenn im Horizont der Letztbegründung die Sprache bzw. das Subjekt der Sprache irgendwann auch über sich selbst sprechen muß und in der Funktion des Thematisierten wie des Thematisierenden auftritt, wird ein Selbstbezug mit all seinen Schwierigkeiten unausweichlich. Er begegnet dann entweder in der unmittelbaren Selbstintuition oder in der vermittelten Selbstreflexion oder, da der thematisierende Akt retrospektiv ist und sich erst im nächsten Schritt auf sich beziehen kann, in der Selbstreflexion mit zeitlicher Phasenverschiebung, die einen unendlichen Prozeß der Selbsteinholung initiiert, der immer auch ein Prozeß des Selbstentzugs ist. Damit tauchen ungewollt auch hier in dem ganz anderen, postmodernen Kontext jene bekannten Probleme der Selbstreferenz auf, die hinreichend erörtert wurden. Andernfalls müßte man auf den Versuch einer Selbsteinholung gänzlich verzichten und es beim Bezug eines Etwas auf ein völlig Anderes, d. h. bei einem totalen Zerfall der Person belassen – einer Differenz zwischen „moi“ und „je“, angesichts der nicht einmal ihre Beziehung aufeinander plausibel wäre.

³¹ Vgl. J. Lacan: *Écrits*, a. a. O., S. 818: „trésor du signifiant“.

Schluß

Blickt man auf die Darstellung der Theoriegeschichte des Bewußtseins zurück, so hat sie durchgehend ein negatives Resultat gezeigt. Entfaltete wurde eine Vielzahl von Theorien, teils solche, die Bewußtsein auf Nichtbewußtsein, auf Physisches, zu reduzieren versuchten, wie die materialistischen und behavioristischen Positionen, teils solche, die Bewußtsein durch sich selbst in Form eines Selbstbewußtseins, handle es sich um Selbstbeziehung oder Selbstproduktion, erklären wollten, teils solche, die Bewußtsein als Differenz- und Fremdbeziehung, d. h. als Beziehung zwischen zwei verschiedenen Entitäten auslegten, teils solche, die Bewußtsein als Relation der Daten untereinander interpretierten, wie die Strom- und Flußmodelle. Alle diese Konstruktionen aber wurden von Schwierigkeiten interner wie externer Art heimgesucht. Sie alle erlagen Widersprüchen, Paradoxien, Inkonzinnitäten, die sie als adäquate Interpretationen des Bewußtseins scheitern ließen. Zwar trat jedes neue Konzept mit dem Anspruch auf, das ihr vorangehende zu revidieren, dessen Fehler zu vermeiden, vermochte aber nicht zu verhindern, selbst wieder durch die nachfolgende Konzeption in Frage gestellt zu werden. Die heutige Forschungslage ist in der Tat von der Art, daß es nach wie vor keine überzeugende Beschreibung des Bewußtseins gibt, die zugleich in sich konsistent genannt werden könnte.

Das Resultat der vorangegangenen philosophischen Bemühungen ist ein ambivalentes, das gleicherweise negativ wie positiv verstanden werden kann. Zum einen kann es als Warnung dienen, vorschnell Theorieangebote, wie sie nicht nur von der Philosophie, sondern auch von der Psychologie unterbreitet werden, zu akzeptieren, da diese bei genauerem Durchdenken sich häufig denselben strukturellen Schwierigkeiten verhaftet zeigen wie die bisher diskutierten. Zum anderen mag es als Hinweis auf die Katharsisfunktion des Diskurses genommen werden, durch Ausschluß von Theoriemöglichkeiten das Feld, in dem eine adäquate Theorie zu suchen

ist, immer weiter einzuschränken. So wie derjenige, der durch einen philosophischen Argumentationsgang hindurchgegangen ist, an dessen Ende geläuterter dasteht als an dessen Anfang und mehr weiß, auch wenn er zu keinem definitiven Ergebnis gelangt ist, so wird auch derjenige, der den bisherigen Weg der Bewußtseinstheorien verfolgt hat und Einsicht in die Gründe ihres Scheiterns gewonnen hat, die besseren Voraussetzungen mitbringen, vielleicht der-einst eine adäquate und in sich konsistente Beschreibung des Grundsachverhalts „Bewußtsein“ zu finden, vorausgesetzt, eine solche lasse sich überhaupt finden.

Literaturverzeichnis

- Adamietz, J.: *Zur Erklärung des Hauptteils von Platons Charmides (164a-175d)*, in: *Hermes*, Bd. 97 (1969), S. 37–57.
- Aristophanes: *Œuvres*, grec-français, texte établi par V. Coulon et traduit par H. van Daele, 5 Bde. Paris 1967–1972.
- Aristoteles: *Opera omnia*, graeca et latine, ex recens. J. Bekkeri, Ed. Acad. Regia Borussia, 5 Bde., Berlin 1831–1870.
- Aristoteles: *Metaphysik*, griechisch-deutsch, in der Übersetzung von H. Bonitz, neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar hrsg. von H. Seidl, 2 Bde., Hamburg 1978–1980.
- Aristoteles: *De anima*, recog. brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, Oxford 1956, wiederholte Aufl.
- Aristoteles: *Magna moralia* (Übersetzung von F. Dirlmeier), in: *Aristoteles' Werke* in deutscher Übersetzung, hrsg. von E. Grumach, Bd. 8, Darmstadt 1958.
- Armstrong, D. M.: *A Materialist Theory of the Mind*, London 1968.
- Arnim, H. von: *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig, Berlin 1914.
- Augustin: *Confessiones / Bekenntnisse*, lateinisch-deutsch, hrsg. von J. Bernhart, München 1955, 3. Aufl. 1966.
- Avenarius, R.: *Der menschliche Weltbegriff*, 3. Aufl. Leipzig 1912.
- Baumgarten, A. G.: *Metaphysica*, in: I. Kant: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 17, Berlin 1926.
- Bloch, E.: *Gesamtausgabe in 16 Bde.*, Frankfurt a. M. 1977.
- Bonitz, H.: *Bemerkungen zu dem Abschnitt des Dialogs Charmides p. 165–172*, in: *Platonische Studien*, 3. Aufl. Berlin 1886, S. 243–253.
- Brandt, R.: *Historisches zum Selbstbewußtsein*, in: *Probleme der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Kant-Tagung, Marburg 1981, hrsg. von B. Tuschling, Berlin, New York 1984, S. 1–14.
- Brentano, F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, hrsg. von O. Kraus, Bd. 1, Hamburg 1955.
- Carnap, R.: *Der logische Aufbau der Welt*, 1928, 3. Aufl. Hamburg 1961.
- Castañeda, H.-N.: *Indicators and Quasi-Indicators*, in: *American Philosophical Quarterly*, Bd. 4 (1967), S. 85–100.
- Castañeda, H.-N.: ‚Er‘: *Zur Logik des Selbstbewußtseins*, in: *Ratio*, Bd. 8 (1966), S. 117–142.
- Castañeda, H.-N.: *The Self and the I-Guises*. Empirical and Transcendental, in: *Theorie der Subjektivität*, hrsg. von K. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Horstmann, U. Pothast, Frankfurt a. M. 1987, S. 105–140.
- Cicero, M. T.: *Epistulae ad Quintum fratrem, epistulae ad Brutum, fragmenta epistularum accedit ... commentariolum petitionis / An Bruder Quintus, an Brutus, Brieffragmente dazu ... Denkschrift über die Bewerbung*, lateinisch-deutsch, hrsg. von H. Kasten, München 1965.

- Cicero, M. T.: *Die Reden gegen Verres / In C. Verrem*, lateinisch-deutsch, hrsg., übersetzt und erläutert von M. Fuhrmann, 2 Bde., Zürich 1955.
- Cramer, K.: ‚*Erlebnis*‘. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 11 (1974), S. 537–603.
- Cramer, K., Fulda, H. F., Horstmann, R.-P., Pothast, U. (Hrsg.): *Theorien der Subjektivität*, Frankfurt a. M. 1987.
- Deleuze, G., und Guattari, F.: *L'Anti-Oedipe*, Paris 1972, deutsch: *Anti-Ödipus*. Kapitalismus und Schizophrenie I, Frankfurt a. M. 1977, 5. Aufl. 1988.
- Descartes, R.: *Œuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 11 Bde., Paris 1897–1909.
- Des Cartes, R.: *Meditationes de prima philosophia cum responsionibus auctoris*, Amsterdam 1685.
- Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, lateinisch-deutsch, auf Grund der Ausgaben von A. Buchenau neu hrsg. von L. Gäbe, Hamburg 1959.
- Deussen, P.: *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1897.
- Diels, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch-deutsch, hrsg. von W. Kranz, Bd. 1, 18. Aufl. Zürich, Hildesheim 1989.
- Düsing, K.: *Constitution and Structure of Self-Identity: Kant's Theory of Apperception and Hegel's Criticism*, in: *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 8: *Contemporary Perspectives on the History of Philosophy*, ed. by P. A. French, Th. E. Uehling, H. K. Wettstein, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, S. 409–431.
- Düsing, K.: *Typen der Selbstbeziehung*. Erörterungen im Ausgang von Heideggers Auseinandersetzung mit Kant, in: *Systeme im Denken der Gegenwart*, hrsg. von H.-D. Klein, Bonn 1993, S. 107–122.
- Ebert, Th.: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin, New York 1974.
- Euripides: *Sämtliche Werke und Fragmente*, griechisch-deutsch, hrsg. von G. A. Seeck, 6 Bde., München 1972–1981.
- Foucault, M.: *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*, 1976, deutsch hrsg. von W. Seitter, Berlin 1986.
- Feigl, H.: *The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism*, in: *Revue internationale de philosophie*, Bd. 4 (1950), S. 64–83.
- Feigl, H.: *The ‚Mental‘ and the ‚Physical‘*, in: *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, Bd. 2: *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, ed. by H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell, Minneapolis 1958, S. 370–497.
- Ferry, L., und Renault, A.: *Antihumanistisches Denken*. Gegen die französischen Meisterphilosophen (Titel der französischen Originalausgabe: *Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1985), aus dem Französischen von U. Bokelmann, München, Wien 1987.
- Fichte, J. G.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Bd. 1 ff., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.
- Fichte, J. G.: *Werke*, hrsg. von I. H. Fichte (Nachdruck von *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, 8 Bde., Berlin 1845/46, *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, 3 Bde., Bonn 1834/35), Berlin 1971.
- Fichte, J. G.: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von H. Jacob, Bd. 2, Berlin 1937.
- Frank, M.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1991.
- Fränkel, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2. Aufl. München 1962.
- Freud, S.: *Gesammelte Werke*, chronologisch geordnet, hrsg. von A. Freud u. a.,

- 17 Bde., London 1940–1952, wiederholte Aufl. Frankfurt a.M. plus Registerbd. 18 und Nachtragsbd.
- Friedländer, P.: *Platon*, Bd. 2, 3. verbesserte Aufl. Berlin 1964.
- Gadamer, H.-G.: *Hegel und die antike Dialektik*, in: *Hegel-Studien*, Bd. 1 (1961), S. 173–199 (wieder abgedruckt in: ders.: *Hegels Dialektik*, sechs hermeneutische Studien, Tübingen 1971, 2. vermehrte Aufl. 1980, S. 7–30).
- Gadamer, H.-G.: *Vorgestalten der Reflexion*, in: *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für W. Cramer, Frankfurt a.M. 1966, S. 128–143.
- Geulincx, A.: *Opera philosophica*, recog. J. P. N. Land, 3 Bde., Den Haag 1891–1893.
- Gloy, K.: *Der Streit um den Zugang zum Absoluten*. Fichtes indirekte Hegel-Kritik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 36 (1982), S. 25–48.
- Gloy, K.: *Die Substanz ist als Subjekt zu bestimmen*. Eine Interpretation des XII. Buches von Aristoteles' Metaphysik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 37 (1983), S. 515–543.
- Gloy, K.: *Die drei Grundsätze aus Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ von 1794*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 91 (1984), S. 289–307.
- Gloy, K.: *Kants Theorie des Selbstbewußtseins*. Ihre Struktur und ihre Schwierigkeiten, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. 17 (1985), S. 29–58 (wieder abgedruckt in: dies.: *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*, Würzburg 1990, S. 115–148).
- Gloy, K.: *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*, Würzburg 1990.
- Gloy, K.: *Selbstbewußtsein als Prinzip neuzeitlichen Selbstverständnisses*. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten, in: *Fichte-Studien*, Bd. 1 (1990), S. 41–72.
- Gloy, K.: *Leib und Seele*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von G. Krause und G. Müller, Berlin, New York, Bd. 20 (1990), S. 643–649.
- Goethe, J. W.: *Werke* [Hamburger Ausgabe], 13 Bde., Hamburg 1948ff., wiederholte Auflage.
- Grau, K. J.: *Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, Halle 1916, Nachdruck Hildesheim, New York 1981.
- Grimm, J., und Grimm, W.: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 1 ff., Leipzig 1854ff.
- Grumach, E.: *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin 1932 (*Problemata*, Heft 6, 1932).
- Gurwitsch, A.: *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie, in: *Psychologische Forschung*, Bd. 121 (1929), S. 279–381.
- Hastedt, H.: *Das Leib-Seele-Problem*. Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität, Frankfurt a.M. 1988, 2. Aufl. 1989.
- Hebing, J.: *Conscientia und conservatio bei den Römern von Cicero bis Hieronymus*, Diss. Bonn 1922.
- Hegel, G. W. F.: *Werke* (Theorie-Werkausgabe), auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, 20 Bde. und 1 Reg.-Bd., Frankfurt a.M. 1971.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, 6. Aufl. Hamburg 1952.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 9. Aufl. Tübingen 1960.
- Henrich, D.: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für W. Cramer, Frankfurt a.M. 1966, S. 188–232 (selbständig wieder abgedruckt Frankfurt a.M. 1967).
- Henrich, D.: *Selbstbewußtsein*. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: *Hermeneutik und Dialektik*. Aufsätze I, Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte,

- Festschrift für H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag, hrsg. von R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Tübingen 1970.
- Henrich, D.: *Fluchtilinien*. Philosophische Essays, Frankfurt a.M. 1982.
- Henrich, D.: *Selbstverhältnisse*. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982.
- Herbart, J. F.: *Sämmtliche Werke* in chronologischer Reihenfolge, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, 12 Bde., Langensalza 1887–1912.
- Heyer, G.: *Kognitive Wissenschaft*. Ein Überblick, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 41 (1987), S. 279–290.
- Hobbes, Th.: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, in unum corpus nunc primum collectis Gulielmi Molesworth, 5 Bde., Aalen 1961 (Nachdruck der Ausgabe 1839–1845).
- Honneth, A.: *Der Affekt gegen das Allgemeine*. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne, in: *Merkur*, Bd. 38 (1984), S. 893–902.
- Hoppe, H.: *Möglichkeit der Erfahrung und Einheit des Selbstbewußtseins bei Kant*, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 6.–10. April 1974, Berlin, New York 1974, Teil II,1, S. 277–287.
- Hoppe, H.: *Synthesis bei Kant*. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, Berlin, New York 1983.
- Hume, D.: *A Treatise of Human Nature* in two volumes, Vol. 1, introduction by A. D. Lindsay, London 1911, wiederholte Aufl. London, New York 1961.
- Hume, D.: *Ein Traktat über die menschliche Natur (A Treatise of Human Nature)*, Buch 1–3, deutsch mit Anm. und Register von Th. Lipps, mit einer Einführung neu hrsg. von R. Brandt, Hamburg 1973.
- Husserl, E.: *Gesammelte Werke*, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. van Breda (Husserliana), Bd. 1 ff., Den Haag 1950 ff.
- Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., 5. Aufl. Tübingen 1968 (unveränderter Nachdruck der 2., umgearbeiteten Auflage 1913).
- James, W.: *Does ‚Consciousness‘ Exist?*, in: *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, Bd. 1 (1904), Nr. 18 (wieder abgedruckt in: *Essays in Radical Empiricism*, New York 1912, 2. Aufl. 1922, S. 1–38).
- James, W.: *The Principles of Psychology*, 2 Bde., 1890, wiederholter Druck New York 1950.
- Janke, W.: *Fichte*. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970.
- Janke, W.: *Die Grundsätze der absoluten Einheit im Urteil der Sprache (Fichte, Hegel, Hölderlin)*, in: *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, hrsg. von K. Gloy und E. Rudolph, Darmstadt 1985.
- Jaspers, K.: *Philosophie*, Bd. 1: *Philosophische Weltorientierung*, 4. Aufl. Berlin, Heidelberg, New York 1973.
- Jung, G.: ΣΥΝΕΙΔΕΙΣΙΣ, *conscientia, Bewußtsein*, in: *Archiv für die gesamte Psychologie*, Bd. 89 (1933), S. 525–540.
- Kant, I.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1 ff., Berlin 1902 ff.
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, unveränderter Nachdruck der von R. Schmidt besorgten Ausgabe (nach der 2. durchgesehenen Aufl. von 1930), Hamburg 1956.
- Köhler, W.: *Gestalt Psychology*, New York 1947.

- Kolb, B.: *Philosophische Grundlagen der empirischen Psychophysik mit Ausblicken auf die neuere ‚Philosophy of Mind‘*, Diss. Heidelberg 1974/75.
- Krämer, H.-J.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964.
- Krämer, H.-J.: *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*, in: *Kant-Studien*, Bd. 58 (1967), S. 313–354.
- Krämer, H. J.: *Grundfragen der aristotelischen Theologie*, in: *Theologie und Philosophie*, Bd. 44 (1969), S. 363–382.
- Krüger, G.: *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*, in: *Logos*, Bd. 22 (1933), S. 225–272 (wieder abgedruckt in: *Freiheit und Weltverwaltung*, Aufsätze zur Philosophie der Geschichte, Freiburg, München 1958, S. 11–69).
- Kuhn, H.: *Begegnung mit dem Sein*. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens, Tübingen 1954.
- Lacan, J.: *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966.
- Lacan, J.: *Das Seminar* (Titel der französischen Originalausgabe: *Le Séminaire*, Livre II, Paris 1978), Olten 1980.
- Lacan, J.: *Schriften I*, ausgewählt und hrsg. von N. Haas, übersetzt von R. Gasché, N. Haas, K. Laermann und P. Stehlin unter Mitwirkung von Ch. Creusot, Weinheim, Berlin 1986, 3. Aufl. 1991.
- Lang, H.: *Die Sprache und das Unbewußte*. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 1986, 2. Aufl. 1993.
- Lashley, K. S.: *The Behavioristic Interpretation of Consciousness*, in: *Psychological Review*, Bd. 30 (1923), S. 237–272, 329–353.
- Leibniz, G. W.: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übersetzt von A. Buchenau, hrsg. von E. Cassirer, 2 Bde., Hamburg 1904–1906, 3. Aufl. 1966.
- Leibniz, G. W.: *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875–1890, Nachdruck Hildesheim, New York 1978.
- Lewis, D. K.: *An Argument for the Identity Theory*, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 63 (1966), S. 17–25.
- Lichtenberg, G. Ch.: *Vermischte Schriften*, neue vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Original-Ausgabe, Bd. 1, Göttingen 1844.
- Lindemann, R.: *Der Begriff der conscience im französischen Denken*, Jena, Leipzig 1938 (*Berliner Beiträge zur romanischen Philologie*, 8,2).
- Lyotard, J.-F.: *Le mur du Pacifique*, in: Vachey, H.: *Toil*, Bourgois 1975, deutsch: *Die Mauer des Pazifik*, Wien 1985.
- Maimon, S.: *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus, hrsg. von B. C. Engel, Berlin 1912.
- Metzinger, Th. (Hrsg.): *Bewußtseinstheorien in der Gegenwart*. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn, München, Wien, Zürich 1995, 2. Aufl. 1996.
- Nagl-Docekal, H., und Vetter, H. (Hrsg.): *Tod des Subjekts?* Wien, München 1987.
- Natorp, P.: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912, repr. Amsterdam 1965.
- Natorp, P.: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. Br. 1888.
- Neumann, Th. (Hrsg.): *Magdeburger Weisthümer*, aus den Originalen des Görlitzer Rathsarchives, Görlitz 1852.
- Nietzsche, F.: *Sämliche Werke*, kritische Studienausgabe in 15 Bde., hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York 1967–1977, 2. Aufl. 1988.
- Oehler, K.: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962.
- Oehler, K.: *Der höchste Punkt der antiken Philosophie*, in: *Einheit und Vielheit*, Festschrift für C. F. von Weizsäcker, Göttingen 1973, S. 45–59.

- Platon: *Opera*, recog. brevisque adnotatione critica instruit I. Burnet, 5 Bde., Oxford 1900ff., wiederholte Aufl.
- Pohlenz, M.: *Aus Platons Werdezeit*, Berlin 1913.
- Pothast, U.: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt a. M. 1971.
- Radermacher, H.: *Dialektik*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild, München 1973, Bd. 1, S. 289–309.
- Radermacher, H.: *Zum Begriff der Reflexion*, in: *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981, hrsg. von D. Henrich, Stuttgart 1983, S. 162–175.
- Rickert, H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Einführung in die Transzendentalphilosophie, Freiburg i. Br. 1892, 3. völlig umgearbeitete und erw. Aufl. Tübingen 1915.
- Ryle, G.: *The Concept of Mind*, London 1949, deutsch: *Der Begriff des Geistes*, aus dem Englischen übersetzt von K. Baier, Stuttgart 1969.
- Sartre, J.-P.: *Das Sein und das Nichts*. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (Titel der französischen Originalausgabe: *L'être et le néant*, Paris 1943), ins Deutsche übersetzt von J. Streller, K. A. Ott, A. Wagner, Hamburg 1962, wiederholte Aufl. 1976.
- Sartre, J.-P.: *Die Transzendenz des Ego*. Versuch einer phänomenologischen Beschreibung (Titel der französischen Originalausgabe: *La Transcendance de l'ego*, in: *Recherches philosophiques* 6, 1936/37), ins Deutsche übersetzt von H. Schmitt, Reinbek b. Hamburg 1964.
- Schadewaldt, W.: *Monolog und Selbstgespräch*. Untersuchungen zur Formgeschichte der griechischen Tragödie, Berlin 1926 (*Neue Philologische Untersuchungen* 2).
- Schirlitz, C.: *Der Begriff des Wissens vom Wissen in Platons Charmides und seine Bedeutung für das Ergebnis des Dialogs*, in: *Neue Jahrbücher für Philosophie und Pädagogik*, N. F., Bd. 155 (1897), S. 451–476, 513–537.
- Schmitz, H.: *System der Philosophie*, Bd. 1 ff., Bonn 1965 ff.
- Seifert, J.: *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*. Eine kritische Analyse, Darmstadt 1979.
- Shaffer, J. A.: *Could Mental States Be Brain Processes?* in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 58 (1961), S. 813–822.
- Shaffer, J. A.: *Mental Events and the Brain*, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 60 (1963), S. 160–166.
- Shaffer, J. A.: *Mind-Body Problem*, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, New York, London 1967, Bd. 5, S. 336–346.
- Shaffer, J. A.: *Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs, N. J., 1968.
- Skinner, B. F.: *Verbal Behavior*, Englewood Cliffs, N. J., 1957.
- Skinner, B. F.: *Reflections on Behaviorism and Society*, Englewood Cliffs, N. J., 1978.
- Smart, J. J. C.: *Sensations and Brain Processes*, in: *The Philosophical Review*, Bd. 68 (1959), S. 141–156.
- Smart, J. J. C.: *Materialism*, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 60 (1963), S. 651–662.
- Snell, B.: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (σοφία, γνῶμη, σύνεσις, ἰστορία, μάθημα, ἐπιστήμη), Berlin 1924 (*Philologische Untersuchungen*, hrsg. von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Bd. 29).
- Sophokles: *Tragödien und Fragmente*, griechisch-deutsch, hrsg. und übersetzt von W. Willige, überarbeitet von K. Bayer, München 1966.
- Spinoza de, B.: *Opera / Werke*, lateinisch-deutsch, 2 Bde., Darmstadt 1979–1980.
- Strawson, P. F.: *Individuals*. An Essay in Descriptive Metaphysics, London 1959, repr. 1971.

- Thomas von Aquin: *Opera omnia* ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus, curate R. Busa, 7 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.
- Tuckey, T. G.: *Plato's Charmides*, Amsterdam 1951, 2. Aufl. 1968.
- Tugendhat, E.: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a. M. 1979.
- Tuschling, B.: *Widersprüche im transzendentalen Idealismus*, in: *Probleme der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Kant-Tagung, Marburg 1981, hrsg. von B. Tuschling, Berlin, New York 1984, S. 227–310.
- Wandschneider, D.: *Selbstbewußtsein als sich selbsterfüllender Entwurf*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 33 (1979), S. 499–520.
- Watson, J. B.: *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, Philadelphia 1919.
- Watson, J. B.: *Behaviorism*, New York 1924.
- Wolff, Ch.: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, 9. Aufl. Halle 1751.
- Zucker, F.: *Syneidesis – Conscientia*. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewußtseins im griechischen und im griechisch-römischen Altertum, Jena 1928 (*Jenaer akademische Reden*, Heft 6, S. 1–26).

Personenverzeichnis*

Nachweise auf ganze Kapitel und Unterkapitel erscheinen halbfett,
Fußnoten-Nachweise kursiv.

- Adamietz, Joachim 117
Adelung, Johann Christoph 79
Adorno, Theodor 107
Anaxagoras 153
Aristophanes 81
Aristoteles 35, 88, 102, 106, 108–109, 126,
128–129, 130, 132, 136, 143–144, **145–**
160, 167, 172, 238, 289, 292, 313
Armstrong, David Malet 53
Arnim, Hans von *III*
Augustin 13, 135
Avenarius, Richard 35–36, 92

Baumgarten, Alexander Gottlieb 62, 76
Beck, Jacob Sigismund 191–192
Bergson, Henri 303
Berkeley, George 64
Bloch, Ernst 107
Böhme, Jacob 38
Bonitz, Hermann *III*, 117
Bosch, Hieronymus 330
Brandt, Reinhard *180*
Brentano, Franz 16, 109, 129, 136–137,
143, 145, 151, 172, **285–292**, 293, 296–
297, 300, 312–315

Carnap, Rudolf 92–93
Castañeda, Hector-Neri 40
Chagall, Marc 230
Cicero, Marcus Tullius 80, 83
Cramer, Konrad 16, 292
Crusius, Christian August 68–69, 167

Deleuze, Gilles 18, 20
Derrida, Jacques 18, 20
Descartes, René 17, 29–33, 35, 58, 63, 65,
68, 76, 93, 98–99, 106–107, 109, 126–
128, 135, 143, 158–159, 167, 173, 189,
255–256, 268, 280, 282, 310, 321
Dilthey, Hermann 16
Düsing, Klaus 16–17

Ebert, Theodor *III*, *118*, *127*
Eckhart (Meister) 38
Euripides *81*

Feigl, Herbert 56
Ferry, Luc *18*, *20*, *331*, *338*
Fichte, Johann Gottlieb 15–16, 35, 76, 85,
103, 109, 122–123, 126, 128, 143, 159,
161, 185, 190, 192, 195, 200, **202–237**,
238, 244
Foucault, Michel 18–20
Frank, Manfred 16
Fränkel, Hermann *128*
Freud, Sigmund 18, 321, 333, 334
Friedländer, Paul *112*

Gadamer, Hans-Georg *107*, *127*, 154–155
Gassendi, Pierre 127
Geulinx, Arnold 68, *69*
Gloy, Karen *16*, *62*, *145*, *212*, *228*
Goethe, Johann Wolfgang 80
Grau, Kurt Joachim 83
Grimm, Jacob 79–80
Grimm, Wilhelm 79–80
Grumach, Ernst 145
Guattari, Felix 18, 20
Gurwitsch, Aron 96

Habermas, Jürgen 18
Hastedt, Heiner *20*, *62*
Hebing, Josef 83
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 16–17,

* Personen- und Sachverzeichnis wurden bearbeitet von Kim Landgraf, Freiburg i. Br.

- 39, 76, 100–103, 107, 109, 126, 143, 145, 151, 153–155, 159, 192, 195, 202–203, 261, 271, 327–328
- Heidegger, Martin 14, 17–18, 36–37, 103, 165, 203, 321–322, 336
- Heine, Heinrich 334
- Heine, Salomon 334
- Henrich, Dieter 15–16, 95, 203–204, 223–224, 229, 236
- Heraklit 114, 257
- Herbart, Johann Friedrich 100, 208–209, 244–246
- Hesiod 82
- Heyer, Gerhard 21
- Hobbes, Thomas 26
- Homer 82
- Honneth, Axel 20
- Hoppe, Hans-Georg 197–198
- Hume, David 66, 172, 182, 188–189, 252–253, **254–270**, 271, 275, 281, 303
- Husserl, Edmund 16, 76, 93, 96, 103, 109, 129, 143, 172, 203, 242, 246, 252–253, **271–302**, **303–308**, 309–310, 313–319, 322–323, 326, 332, 334
- Huyghens, Christian 70
- James, William 31–34, 38, 89, 172, 252, 303
- Janke, Wolfgang 204, 233
- Jaspers, Karl 239
- Jung, Gertrud 83
- Kant, Immanuel 16, 32, 62, 68–69, 76, 81, 95, 98–99, 101–103, 109, 122, 126–128, 135–136, 160, **161–201**, 202–204, 208–210, 220–222, 224–225, 230, 235, 238, 255, 261, 271–272, 306, 310, 322
- Kiesewetter, Johann G. 171
- Köhler, Wolfgang 48
- Kolb, Barbara 62
- Krämer, Hans Joachim 108, 145–146
- Kritias 110, 114
- Krüger, Gerhard 83–84, 108
- Kuhn, Helmut 84
- Lacan, Jacques 18, **321–339**
- Lang, Hermann 324, 326
- Lashley, Karl S. 48
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 28, 69–71, 76, 81, 126, 159, 167, 332
- Lévi-Strauss, Claude 324
- Lewis, David K. 56
- Lichtenberg, Georg Christoph 35, 92
- Lindemann, Ruth 83
- Locke, John 160, 176, 182, 263
- Logau, Friedrich von 79
- Luther, Martin 79–80
- Lyotard, Jean François 18–20
- Mach, Ernst 32
- Meier, George Friedrich 76
- Maimon, Salomon 44
- Malebranche, Nicolas 68
- Marcuse, Herbert 107
- Marx, Karl 18
- Mead, George Herbert 17
- Menelaus 81
- Münsterberg, Hugo 32
- Nagl-Docekal, Herta 18
- Natorp, Paul 16, 32, 92, 98–99, **238–253**, 283, 300–302
- Newton, Isaac 199
- Nietzsche, Friedrich 18–19, 92, 321, 324, 338, 339
- Ödipus 81
- Oehler, Klaus 108–109, *III*, 117, 145
- Opitz, Martin 79
- Pawlow, Iwan Petrowitsch 332
- Platon 22, 85, 88, 89, **106–144**, 145–147, 151, 155, 157–158, 172, 180, 182, 206, 238, 243, 261, 313, 332, 336
- Pohlentz, Max *III*
- Pothast, Ulrich 16, 219–220, 292
- Quintilian, Marcus Fabius 333
- Radermacher, Hans 107, 186
- Rehmke, Johannes 32
- Reinhold, Karl Leonhard 192
- Renault, Alain 18, 20, 331, 338
- Rickert, Heinrich 238–239, **249–250**
- Rothschild, Baron 334
- Rousseau, Jean Jacques 160
- Russell, Bertrand 32, 252
- Ryle, Gilbert 58–60
- Sartre, Jean-Paul 83, 96, 109, 129, 137, 172,

- 252–253, 290, 300, **303–320**, 322, 326,
334, 336
- Saussure, Ferdinand 324
- Schadewaldt, Wolfgang 82
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 38,
76, 103, 126, 128, 143, 159, 192, 234
- Schirlitz, Carl 118
- Schmitz, Hermann 40–41, 108
- Seifert, Josef 62
- Seuse, Heinrich 38
- Shaffer, Jerome A. 48, 56, 62, 75
- Skinner, Burrhus F. 50
- Smart, John Jamieson Carswell 56
- Snell, Bruno 82
- Sokrates 117
- Sophokles 81
- Spinoza, Baruch de 71, 171
- Strawson, Peter F. 99
- Tauler, Johannes 38
- Thomas von Aquin 106, 109, 126, 151,
157–158, 167, 287, 292
- Tuckey, T. Godfrey 113, 118
- Tugendhat, Ernst 17, 99
- Turing, Alan Mathison 20
- Tuschling, Burkhard 180
- Vetter, Helmuth 18
- Wandschneider, Dieter 17
- Watson, John B. 48
- Whitehead, Alfred North 252
- Wittgenstein, Ludwig 17
- Wolff, Christian 76, 78, 80, 83, 180
- Zucker, Friedrich 83

Sachverzeichnis

Nachweise auf ganze Kapitel und Unterkapitel erscheinen halbfett,
Fußnoten-Nachweise kursiv.

- Absolutes 103, 212–213, 228–229, 236, 231–235, 338
ad-perceptio 81, 167
Ähnlichkeit 266–267, 269
Akt 14, 28, 31–32, 39, 90–91, 93, 127–129, 158, 170, 213–218, 220, 250, 254–256, 259, 274, 284, 286–298, **300–302**, 304–305, 312–315, 317–318, 322
Aktivität 28, 93, 102, 127, 164, **180–185**, 220, 225–226, 272
Aktualität 50, 148–149, 163
Akzidenz 172, 255, 259
Analyse 28, 44, 284
Andere, der/das 327–328, 334
Anlaß 68
Anschauung 37, 98, 101–102, 118, 127–128, 162, 166, 168–171, 173, 179, 180, 187–188, 190–191, 194–195, 213, 216, 221–228, 230, 233, 235, 236, 238, 284
Antike 22, 34, 36–37, 107–110, 126, 127, 129, 135, 142–143, 149, 155, 157–160, 172
Apperzeption 81, 126, 166–167, 170, 175, 305, 314
Auge 204, 228–233, 235, 236
Ausdruck 40, 54–55, 75, 92–93
Begleitwissen 81–82, 142, **146–151**, 289, 314
Begriff 37, 39–40, 43–44, 46, 54, 101, 126, 148, 169–170, 173, 187–191, 194, 213, 216, 221–228, 233, 235, 236, 238, 257–258
Behaviorismus 47–49, 51–52, 58, 341
–, metaphysischer **47–52**
–, methodologischer 47
Beobachtung 48, 92, 284, 313
Bewegung 67, 102, 257–258, 260–261, 264–265
Beweis 37, 39, 92, 95, 317
Bewußtheit 14, 26, 32–33, 35, 46, 79, 97, 101, 205, 251, 301
Bewußtsein **26–42, 43–61**
–, egologisches 90–97, 136, 172, 277, 280, 282–284, 302, 308, 311
–, nicht-egologisches 90–91, 95–97, 129, 136, 180, 269, 271, 275, 281–282, 284, 303, 308, 311
–, objektives **33–42**
–, präreflexives 15, 129, 137, 290, 299–300, 306–307, **308–315**, 316, 320
–, reflexives 15, 84, 167, 290, 300, 306, 308, 312, **316–320**
–, subjektives **33–42, 43–61**
Bewußtseinsfluß 293, **297–300**, 304–307, 310, 318–319, 322–323
–, -strom 93, 178, 259, 266–269, **274–285**, 295, 297, 300, 306–308, 319
Bewußtseinstheorie 17, 20–22, 62, 78, 106, 142, 201–202, **254–259**, 268, 271, 281, 285, 290, 303, 316
Bildbewußtsein 14
Cartesianismus 20, 29, 31, 36–38, 71, 92, 129, 135, 172, 192, 259, 276
causa sui 102, 122, 219, 231
cogito 31, 35, 92, 109, 126–128, 135, 167, 172, 280, 282–283, 315–316, 321
–, präreflexives 303, 312, 315, 334
Computer 20, 52
conscience irrêflexie 137
Deckungssynthesen 306, 315
Deduktion 166, 179, 190–191, 193, 195, 200–201, 226–227
Deduktionsgrund 89, 160, 162, 193–194, 195

- Definition
 –, klassische **43–44**
 –, Nominal- 43
 –, phänomenologische **44–46**, 77
- Denken 14, 28, 31, 33, 35, 37, 44, 92, 107–108, 114, 126–127, 136, 146–156, 158, 162–174, 180–183, 187–188, 190–191, 193–195, 225, 234, 239, 261, 280, 289, 292, 321, 331–332, 334
- Differenz 20, 26, 43, 84–85, 97, 100, 113, 124, 132, 168, 199, 205, 231, 233–234, 239, 243, 246, 248–249, 261–262, 325, 327, 335, 338–339, 341
- Dialektik 21, 325, 327
- Dualismus 20, 54–55, 58–60, 65, 71, 73–74
- Durchsichtigkeit 18, 311–312, 315
- Dynamik 161
- Ego 89–90, 97–98, 178–180, 196, 311, 318–319
- Eine (das) 229
- Einheit 84, 94, 100, 108–109, 124, 166–168, 174, 176, 194–199, 201, 203, 205–209, 221, 227–228, 231–232, 235, 246, 252, 259, 268–270, 274–275, 278–282, 291, 294–298, 304, 306–307, 309–311, 315, 317, 319, 324, 326, 329, 335, 338
- , organische 232–233
 –, - Vielheit 175, 234
- Einfachheit 98–99, 173–174, 199, 255
- Empirismus 92, 147, 169–172, 180, 252, 256–261, 271, 281, 303
- Eriphänomenalismus 64, **72–75**
- ἐπιστήμη ἑαυτῆς 85, 89, **106–144**, 155, 238
- ἐπιστήμη ἑαυτοῦ 111, 114–115
- Epoché 273–274, 305
- Ereignis 57, 68–69, 75, 277–278, 280–281, 300
- Erfahrung 13–14, 36, 45, 66, 84, 147–148, 169, 171, 185, 190, 195, 197–199, 256–257, 272, 285–286, 312
- Erinnerung 28, 256, 266
- Erkenntnis 98, 112–113, 116, 119, 121, 124–125, 126, 147, 180, 187, 225
- Erklärung: mechanistische 53, 58, 74
- Erscheinung 76, 148, 198, 235, 271–272, 298–299, 321
- Es 321, 323
- Ethik 82–83, 88–89, 111, **138–142**, 182–185, 272
- Evidenz 29, 31–32, 37, 92, 143, 159, 203, 232, 256, 280, 282–283, 294, 311
- Evidenzprinzip 159–160
- Existenz 39–40, 75–76, 92, 99, 188, 193, 203, 210, 212, 226, 245–246, 255, 260, 280, 333, 336
- Existenzialismus 103, 203, 322, 336
- Expressivitätsthese **54–55**
- Fluß 100, 173, 255, 257, 258, 261, 264–266, 275–276, 298, 319, 323
- Flußmodell 22, 172, 252, 254, 303, 341
- Folge 199–200, 215, 234, 286
- Form 13, 29, 31, 76, 92, 108–109, 148–149, 187, 193–196, 200–201, 224, 233, 257, 268, 277, 326
- Freiheit 85, 102, 109, 127, 142, 161, 182–185, 201, 228, 322
- Ganzheit 84, 168, 244, 264, 280–281, 294–295, 304, 306–307, 326
- Gedanke 35, 56, 188, 191
- Gegenstand 14, 30, 39, 44, 148–150, 152, 179, 191–195, 205, 222–223, 225, 232, 242, 252–253, 262, 265–266, 277–280, 284, 286, 288–291, 294–296, 301–302, 304–305, 307, 309–315, 317–318, 339
- Gegenstandsbewußtsein 309–311, 313
- Gegenwart 50, 203, 294, 305
- Gegenwartswissen 134
- Gehirn 50, 56–57, 65, 67, 73
- Geist 20, 54, 58–60, 62, 64, 68–69, **75–76**, 101–102, 118, 126, 143, 145, 154, 172, 268, 271, 284, 287
- Gelegenheit 45, 68
- Gelegenheitsursache 70
- Gestalttheorie 198, 259, 316, 331, 336
- Gewissen 82–84
- Gewissensmetaphysik 22
- , -forschung 82
- Gott 39, 68–69, 70–71, 102–103, 156, 159, 185, 235, 295, 338
- Grund 29, 46–47, 102, 154, 191–192, 215–216, 228, 234–237, 286, 336–338
- Grund-Folge-Verhältnis 66, 75, 210, 213, 219, 233

- Harmonie, prästabilisierte **69–71, 72**
- Ich 17–18, 21–22, 35–36, 38–41, 48, 90, 92–99, 103, 128, 130, 162–163, 168, 170, 172–180, 185–190, 193–196, 200, 203–210, 212–218, 221, 224–225, 228, 235–237, 239–241, 243–247, 249–251, 254–256, 260–261, 268–269, 274–284, 295, 300–302, 306, 308–311, 316–319, 321–331, 334–335, 338
- Ich-Bewußtsein 17, 21–22, **90–99**, 128, 177–178, 208, 239, 309–310, 329
- Idealismus 35, 38, 53, 64, 76, 103, 107, 109, 129, 142–143, 147, 159–162, 182, 185, 192–194, 201
- Idee 122, 129, 150, 260, 336
- Identität 20, 56–57, 100, 113, 124, 132, 194, 205, 207, 214, 233–234, 248, **261–265**, 268–270, 296, 298, 326–327, 329, 335, 338
- , durchgängige 95, 176, 178, 197, 262, 268
- , numerische 175–180, 189–190, 196, 200, 231, 261, 268
- , personale 176, 189–190, 254–255, 260, 266
- Identitätsthese **55–58**
- Imagination 257, 325, 327, 332
- influxus physicus* 65
- , *psychicus* 65
- Individualismus 17–18, 20, 39
- Individuum 39, 332
- Inhalt 29–31, 36, 92, 191, 193, 195, 240–242, 244, 247, 251–252, 257, 262, 268, 277–280, 282, 284, 287, 291, 301–302, 322
- Intellekt 127, 157–158
- Intelligenz 58–59, 63, 225, 230
- Intentionalität 28, 37, 77, 93–94, 124, 128–129, 131, 142, 146, 149, 153, 283–284, 286, 288–290, 293, 296, 299–302, 304–306, 309–315, 317–318, 320, 323
- Interaktion 66–67
- Interaktionismus **65–68**, 69, 72–74
- Intuition 225, 256, 338–339
- je* 310, **321–339**
- Kategorie 54, 58–60, 170, 187–188, 191, 200, 213, 255, 279, 304, 319
- Kausalität 46, 52, 65–66, 68, 70, 72–74, 183, 266–267, 279
- Kenntnis 206–207, 218, 220, 245, 298
- Kohärenz 15, 192, 324, 330, 334
- Kontingenz 20, 36, 77, 86
- Konsistenz 15, 192, 324, 330, 334
- Konstanz 262, 265
- Konstitution 93–94, 178, 183, 202, 272, 279, 298–299, 304, 306–307, 310, 322–323, 328–330
- Konstitutionsstufen 93, 273–274, **303–308**
- Konstruktion 58, 99, 199–200, 203, 216, 297, 306, 313, 341
- Körper 20, 49–51, 54–55, 58–59, 63, 65–66, 68, 70, 87–88, 90, 326, 330
- Kraft 159, 228, 229, 235
- Künstliche Intelligenz 20–21
- Leib 58, **64**, 66, 76, 87, 89, 99, 116, 281, 295, 326, 329
- Leiblichkeit 87, 89, 116, 330
- Leib-Seele-Problematik (-Problem) 20, **62–76**
- Licht 34, 231–232, 242, 283–284, 301
- Lichtreflexion 205
- Logik 30, 95, 97, 99, 103, 117, 160, 166, 190, 272, 286
- Mannigfaltigkeit 194–198, 201
- Materialismus 46–48, 50, 53–55, 60, 64, 73, 75–76, 98, 107, 149, 341
- Materie 20, 26–27, 46, 60, 62, 75–76, 98, 162, 193, 195, 336
- Mechanik 170
- Mensch 18–19, 28, 84–85, 102, 114, 122, 156, 168, 205, 295, 321, 323, 325, 327
- Metapher 229–231, 235, 333, 334
- Metaphysik 30, 68–69, 71, 98, 109, 154, 159, 254–255, 259, 282
- mind-brain-identity-theory* **55–58**
- Modifikation 316–317
- Möglichkeit 29, 93, 119, 152–153, 181, 193, 198, 327
- moi* 310, **321–339**
- Moment 260, 266–267, 269, 276, 299, 305, 307, 323
- Monismus 32, 37, 55, 60, 73, 142, 192, 252
- Mystik 35, 37–38

- Natur 18, 101, 114, 267, 279
 Naturgesetz 69, 279
 Naturwissenschaft 20–21, 47, 53, 67, 273, 304
 Neuzeit 19, 29, 36, 76, 85, 98, 102, **106–110**, 126–129, 135, 141–142, 149, 155, **157–160**, 161, 167, 172, 201, 203, 321
 Nicht-Bewußtsein 26, 44, 46, 51, 341
 νόησις νοήσεως 35, 89, 102, 109, **145–160**, 238
 Notwendigkeit 77, 163, 185
- Objekt 17, 36–37, 39, 46, 57, 76, 94, 96–97, 100, 108–109, 123–126, 129–132, 147, 154–155, 162–163, 168, 174, 178–180, 187, 189, 193–195, 197–201, 205–209, 238–239, 241–244, 246–247, 249–251, 254–255, 263, 266, 272–273, 278–280, 283–284, 286–291, 293, 297, 299, 304, 306–310, 312–313, 318–319, 326, 329–330, 335
 Objektbewußtsein 32, 145–147, 150, 156, 158, 162–164, 190, 192–193, 205, 309, 312
 Objektbezug 119, 124, **129–131**, 132, 142, 147, 153, **190–201**
 Objekterkenntnis 107, 112, 124, **132–138**, 142–143, 149, 159, 187, 191, 193, 202, 280, 322
 Objektivation 42, 289, 307, 325–327, 331, 334, 339
 Objektivität 36, 193, 278, 302, 307–308, 320, 330
occasio 68
 Okkasionalismus **68–69**, 71–72
 Ontologie 36, 71, 159, 258, 272, 276, 311, 327
 Organismus 26, 68, 263–264
 Ort 19, 37, 87, 99, 281, 322
- Parallelismus **72**
 Perzeption 167, 189, 256, 258, 269, 275, 325
 Phänomenologie 44–46, 76, 92–93, 95, 103, 109, 129, 142–143, 161, 172, 252, **271–274**, 279–280, 303, 322
 Phantasie 14, 30, 96, 257, 317
 Philosophie 13, 21, 37, 85, 184, 203
 Physik 67–68, 205, 242, 273
 Physisches 46–48, 51–53, 55–57, 60, 62, 64–69, 71–75, 126, 278, 281–282, 300, 341
 Pluralität 20, 27, 39, 94, 174, 189, 195, 197, 244, 287
 Postmoderne 17–20, 321, 324, 338–339
 Potentialität 50, 149, 163
 Praxis 120, 138–142, 201
 Prinzip 85, 94, 107, 118–119, 146, 159, 190, 192–193, 202–203, 234–235, 280, 282, 318
 Produktion 64, 102, 122–123, 193–194, 210, 214–216, 219–222, 226, 229, 235, 236
 Produktionstheorem 15, 122–123, 204, 213, 215–217
 –, -modell **102–103**, 185–186, 190, **209–222**
 Produktivität 226
 Protention 305–306, 313–314
 Psyche 62, 89
 Psychisches 43, 46, 48, 52–53, 55–58, 62, 64–69, 71–75, 88, 126, 278, 281, 300
- Qualität 26–28, 70, 174, 255, 258, 263, 309
 Quantität 176, 255, 263
- Rationalismus 76, 78, 129, 180, 256, 259, 268, 321
 Raum 13–14, 28, 57, 173, 182, 191, 224, 258, 262–263, 266, 283, 301
 Realismus 98
 Realität 173, 179, 191, 218, 272, 274, 324
 Reduktion 17, 46, 52, 56, 98–99, 273–274, 280–282, 284, 298, 305
 Reduktionsprogramm 32, **46–61**, 77
 Reflexion 21–22, 84, 102, 143, 165–166, 172, 174, 181, 183, **186–190**, 206–207, 209, 214, 216, 231, 300, 307, 312–313, 316–318, 338–339
 Reflexionsaufstockung 286, 312
 –, -modell 15, **102–103**, 122, 130, 161, 185–186, 190, 201–203, **204–209**, 210, 213, 215–218, 221, 226, 230–231, 329
 Relation 32, 233, 241, 250–251, 255, 277, 301–302
 –, asymmetrische **238–253**
 –, zweistellige 94, 97, 99, 131, 168, 180, 194, 201, 215, 233, 241, 243, 250, 284, 301–302
 Relationalität 127, 128, 131, **250–253**, 261

- repraesentatio*
 –, *singularis* 222
 –, *communis* 222
 Repräsentant 42, 247–248, 260, 327
 Repräsentationsmodell **246–249**
res cogitans 63, 71, 98, 192, 255
res extensa 63, 71, 98, 192, 255
 Retention 305–306, 313–314
- Satz 40–41, 54–55, 91, 99, 242, 283
 Schichtenmodell 88
 –, -theorie **303–308**
 Seele 58, 60, 62–63, **64**, 66, 70, 78, 89, 98,
 111, 115–116, 140–141, 254–255, 259–
 260
 Seelensubstanz 98–99
 Seelensubstanz-Metaphysik 254–255,
259–261
 Sein 63, 65, 71, 155, 211–212, 225, 228,
 232, 234, 268, 290, 311, 315, 322, 327,
 336, 339
 Selbst: theoretisches 18, **86–90**, 97, 100,
 109, 225, 232, 255
 Selbstbewußtsein 17–19, 21–22, 38–40,
77–103, **106–116**, 126–127, 141, **146–**
155, 156–160, **164–201**, 243, 250, 271,
 285, 311–312, 327–328, 330
 Selbstbewußtseinstheorie 21–22, 85, 106,
 142–143, **145–146**, **161–162**, 209, 223,
 292
 Selbstbezug 39, 90, 100, 112, 114, **123–131**,
 142, 146, 150–151, 153–154, **160–201**,
 196, 202–204, 217, 227, 230, 238–239,
 242, **243–246**, 247–249, 284, 292–293,
 311, 315, 339, 341
 Selbsterfassung 22, 29, 32–33, 77, 127, 179,
 188, 197, 303, 312, 334
 Selbsterkenntnis 21, 111–112, 120–125,
 130–131, **132–142**, 146–147, 150, 169,
 171, 225
 Selbstermutigung 101
 Selbsterscheinung 293, **297–300**, 322–
 323, 326
 Selbstgegebenheit 295, 310–311, **312–315**
 Selbsthabe 101–102, 128, 164, 238, 246,
 299
 Selbstprädikation 100
 Selbstproduktion 112, **119–123**, 164, 183,
202–237, 238, 341
- Selbstreferenz 124–125, 128–129, 151,
 339
 Selbstrelation **119–123**
 Selbsttäuschung **29–33**, 44
 Selbstverhältnis 48, 78, **100–103**, 142, 167,
 243, 246, 297, 299–300
 –, bewußtes **100–101**
 –, dynamisches 101–102, 128, 161, 164,
 181, 210, 238
 –, naturales 22, **100–101**, 126
 –, präreflexives **101**
 –, reflexives **101**
 –, statisches **101–102**, 128, 164, 181, 210,
 238
 Setzungsakt 204, 210–215, 223–224, 226,
 230, 235, 236, 313
 –, egologischer 185
 Simulation 20
 Spiegel 230–231, 325–326, 329
 Spiegelstadium **325–330**
 Spontaneität 102, 127, 164, 171, **180–185**,
 201, 225
 Sprache 33, 36, 39–42, 48, 53–55, 74–75,
 91–92, 234, 242, 283, 323–325, 328,
 330–339
 Sprachanalyse 17, **58–61**, 161
stade du miroir **325–330**
 Stoff 63, 170, 194, 224, 263, 277
 Strom 93, 173, 254–255, **265–268**, 270,
 275, 284, 293, 298–299, 302
 Strommodell 22, 172, 252, **254–270**, 303,
 341
 Struktur
 –, egologische 78, 90–97, 135–136, 164,
172–180, 196, 214–215, 316
 –, nicht-egologische 78, 90, 135–136, 164,
 172, 179, 196, 214–215, **308–312**, 316
 Subjekt 18–22, 32–33, 36–39, 48, 57, 90–
 91, 97, 99, 100, 123–126, 129–131, 149,
 154–155, 162, 168–169, 172, 174–175,
 179–180, 187–189, 194–197, 199–200,
 205–209, 238–239, 241–244, 246–247,
 249–252, 269, 272–274, 276, 281–282,
 284, 304, 317–318, 321–326, 329, 331–
 332, 334–339
 Subjektivität 107–108, 134, 272, 304, 322,
 324, 331, 337–338
 Subjektivitätstheorie 18–19, 21, 107, 109,
 321
 Subjekt-Objekt-Relation 17, 33–35, 123

- Substantialität 160, 173, 188, 255
 Substanz 38, 63, 70–71, 98–99, 159–160, 172–174, 188, 254–256, 258–260, 268, 276, 335
 Substanz-Akzidens-Modell 17, 91, 128, 172, 174, 214, 318, 335
 Symbol 230, 235, 236, 325, 327–328, **330–339**
 System 38, 68, 85, 107, 184–185, 192, 200, 208, 224, 267, 280, 284
- Technik 18–19
 Teil 259, 263, 265
 Teil-Ganzes-Verhältnis 168, 178, 182, 227, 232–233, **249–250**, 252, 275, 277–279, 318, 331–332
 Theorie 91, 120, 138–142, 201, 306
 –, sprachanalytische **58–61**
 Totalität 22, 193, 208, 222, 274, 291, 319, 335
 Totalitätsbegriff 39, 131
 Transzendentalphilosophie 109, 126, 142, 167, 190, 193, 197–198, 272–273
 Transzendenz 159, 227–229, 235–237, 278, 281–282, 284, 286, 308, 311, 318–319
- Umwelt 39, 87, 89
 Unbewußtes 222, 229, 286, 299, 323–324, 330, 334–339
 Unendliches 199, 208–209, 286–288
 Unvernünftigkeitsthese **52–54**, 55
 Urimpression 306, 313–314
 Ursache 47, 66–67, 73–75, 286, 326
 Ursache-Wirkungs-Verhältnis 75, 123, 210, 213, 219, 337
- Veränderung 67, 74, 232, 257–258, 261–265, 268
 Vernunft 38, 70, 107, 126, 184–185, 271
 Verstand 38, 149–150, 152–153, 166–168, 182, 184–185, 190–191, 194, 224–225, 271
- Vertrautheit 21, 29
 Vielheit 199, 233
- Wahrnehmung 14, 44, 81, 118, 125, 127–129, 136, 146–149, 154, 157–158, 169–171, 179, 180, 256–257, 260, 266, 271, 289, 292, 299, 324
 –, innere 284–285, **293–297**, 298, 304, 306–307, 313–315
 Wandel 264
 Wechsel 67–68, 73, 178, 189, 220–221, 257, 260, 268–269,
 Wechselbeziehung 65, 74
 Wechselwirkung 65, 67–68
 Welt 21–22, 30, 36, 39, 64, 69, 71, 76, 84–85, 89, 95–97, 99, 108, 118, 179, 184, 192–193, 195, 267, 272, 274, 281, 284, 309
 Wirklichkeit 152–153, 181
 Wirkung 67–68, 73, 286
 Wissen 38, 79, 81, 85, 97, 132–138, 146, 203, 226, 229–230, 233–234, 236, 237, 248–252
 –, absolutes 126, 142–143, **151–155**, 156, 159, 206–207, 215
 –, wissendes 109–110, 114, 117–120, 122–124, 129, 132–141, 154–155, **202–237**, 291
 Wissenschaft 13, 74, 120–121
 Wollen 28, 44
 Wünschen 14, 28, 44
- Zeit 13–14, 28, 50, 57, 103, 133–134, 171, 173, 176–178, 182, 189, 191, 197, 200, 203, 219, 225, 257, 261–263, 266, 276, 287, 293–294, 296–299, 304–308, 313–314, 316, 319, 339
 Zeitbewußtsein 177
 Zufall 185, 309
 Zustand 20, 41, 102, 232, 250, 254, 259, 318–319
 –, äußerer 51–52, 60
 –, innerer 51–52, 67, 208, 281
 Zweck 92, 263–264
 Zwei-Aspekte-Theorie **71–72**