

Rolf - Peter Horstmann

SUBJEKTIVITÄT IN DER KLASSISCHEN DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

(KANT BIS HEGEL)

Ein Beitrag zur Philosophie des Selbstbewußtseins

I. Daß philosophische Probleme solche sind, mit denen Philosophen sich beflissen, ist eine aus Hilflosigkeit geborene, wahre Einsicht. Folgt man ihr, so wird man ohne Mühe die Überzeugung teilen können, daß die Frage nach Natur und Funktion von Selbstbewußtsein ein philosophisches Problem ist. Schließlich hat kaum einer der großen Philosophen - wenigstens der Neuzeit - es versäumt, einem ‚Selbstbewußtsein‘ oder ‚Ich‘ genannten Sachverhalt eine zentrale Rolle in systematischer Hinsicht einzuräumen. Von Descartes bis Sartre und Heidegger sind Zeugen leicht zu finden. Diese Feststellung allein wird allerdings kaum geeignet sein, einen überzeugenden Grund für die Behauptung abzugeben, ‚Selbstbewußtsein‘ sei ein genuin philosophisches Thema. Denn es hat nicht nur in der Vergangenheit Philosophen gegeben, die sich mit Themen beschäftigt haben, die nach unserer Auffassung keine mehr sind oder wenigstens keine philosophischen waren. Die Frage nach der Zusammensetzung der Seele mag als Beispiel angeführt werden. Die Rechtfertigung für die Vereinnahmung des Themas ‚Selbstbewußtsein‘ in den Kanon philosophischer Probleme besteht, gerade wenn man sich dabei auf die philosophische Tradition bezieht, in etwas anderem: sie geht auf in dem Hinweis auf die Leistung, die diesem Sachverhalt zugemutet worden ist im Rahmen der Begründung von philosophischen Theorien über die Welt und über unsere Stellung in ihr. Daß eben sehr viele neuzeitliche philosophische Positionen die von ihnen vorgeschlagenen Modelle, nach denen wir Wirklichkeit oder Wirklichkeitsaspekte zu denken haben, auf Annahmen über oder Einsichten in die Struktur von Selbstbewußtsein gründen, dies ist es, was der These einen einfach nachzuvollziehenden Sinn verleiht, daß Fragen nach der Verfassung des Selbstbewußtseins ein philosophisches Problem betreffen.

Doch die Zeiten haben sich geändert. Mit dem Verfall des Glaubens an die Kraft des Denkens, durch das ihm eigentümliche Mittel des Begriffs die Wirklichkeit in allen ihren Erscheinungsformen zu einem einheitlichen Gesamtweltbild zusammenzufassen, ist auch die Fähigkeit und das Bedürfnis verfallen, philosophische Theorien zu konzipieren bzw. zu rezipieren, die eben jene auf integrative Wirklichkeitsdeutung zielende Leistung, zu vollbringen versucht haben, die klassische Theorien zu erbringen gedachten. Philosophische Theorien, die unter gegenwärtigen Bedingungen immer noch darauf insistieren, das Ganze der Wirklichkeit dem Begriff zu unterwerfen, gleichen mittlerweile in den Augen vieler - wie Adorno ausdrucksstark formuliert – „angesichts der unermesslich expandierten Gesellschaft und der Fortschritte positiver Naturerkenntnis Überbleibseln der einfachen Warenwirtschaft inmitten des industriellen Spätkapitalismus“, „ihre Präentionen“ verfallen „der Lächerlichkeit“.¹ Angesichts dieser Einstellung, deren Existenz zu leugnen spätestens seit den 20er Jahren unseres Jahrhunderts auf Ignoranz hindeuten würde, ist nun allerdings auch die zunächst gegebene Antwort auf die Frage, aus welchem Grund Fragen nach dem Selbstbewußtsein philosophische Probleme darstellen, dem Verdacht ausgesetzt, obsolet geworden zu sein. Denn wenn es stimmt, daß man das Unternehmen, sehr umfassende Theorien über die Gesamtheit der Wirklichkeit aufzustellen, als schon im Ansatz zum Scheitern verurteilt betrachten muß, die philosophische Bedeutung der Frage nach dem Selbstbewußtsein aber gerade durch dessen Rolle in derartigen Theorien gerechtfertigt werden soll, dann liegt es auf der Hand, daß man entweder eine andere Begründung liefern muß für die Behauptung, Fragen nach Natur und Funktion des Selbstbewußtseins stellen philosophische Probleme dar, oder daß man auf die Auszeichnung ‚philosophisch‘ verzichtet und sie zu ganz normalen, höchstwahrscheinlich wissenschaftlichen Problemen erklärt.

Für letzteres spricht außer der gerade skizzierten, stark dem Zeitgeist verpflichteten Überzeugung von der Vergeblichkeit begreifender philosophischer Theorien auch manches andere. Und dies ist es eben, was allererst auf die eingangs berührte Frage führt, ob, und wenn, in welchem Sinne, Selbstbewußtsein ein philosophisches Thema ist. Achtet man nämlich nur einmal auf die Menge der akademischen Disziplinen, die sich mit dem Phänomen ‚Selbstbewußtsein‘ unter den verschiedensten Gesichtspunkten befassen, so gibt es ja keinen Anlaß, Fragen wie die, was Selbstbewußtsein eigentlich sei, oder die nach den spezifischen Leistungen von Selbstbewußtsein für solche zu halten, die einer vom einzelwissenschaftlichen Zugang unterschiedenen, ‚philosophisch‘ genannten Betrachtungsweise bedürfen. Von den

¹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1975, S. 15 f.

Neurowissenschaften über Psychoanalyse und Psychologie bis hin zu den Sozialwissenschaften wird man im Gegenteil darauf insistieren, daß wir das, was wir bisher über Selbstbewußtsein, sein Zustandekommen, seine Funktion und seine Funktionsweise wissen, mit Sicherheit nicht von der Philosophie aufgewiesen bekommen haben, sondern daß wir dieses Wissen - so gering es auch immer sein mag - den genannten Einzelwissenschaften verdanken. Diese Einschätzung kommt deutlich zum Ausdruck in der Rede von Philosophie als Lehnstuhlpsychologie oder in der Abwehr sogenannter apriorischer Erklärungen mentaler Phänomene.

Daß die einschlägigen Einzelwissenschaften von der Leistungsfähigkeit der Philosophie bei der Aufklärung der Selbstbewußtseinsproblematik nicht mehr zu überzeugen sind, liegt nun nicht nur daran, daß sie den von ihnen jeweils gewählten eigentümlichen Ansatz im Umgang mit dem Phänomen ‚Selbstbewußtsein‘ für geeigneter halten als irgendwelche philosophischen Analysen, dieses Phänomen aufzuhellen. Hinzu kommt, daß gegenwärtig auch von seiten der Philosophie, soweit sie sich im sprachanalytisch beeinflussten akademischen Kontext formuliert, ziemlich wenig dazu beigetragen wird, die Bedeutung, das Bedürfnis und die Berechtigung einer philosophischen Betrachtung des Selbstbewußtseins verständlich zu machen. Es herrscht vielmehr die Tendenz vor, sowohl explizit als auch implizit die Vorstellung uneinleuchtend erscheinen zu lassen, es gäbe eine spezifisch philosophische Dimension des Problems ‚Selbstbewußtsein‘. So möchte zum Beispiel P.Bieri in seiner interessanten Einleitung in eine Sammlung von Aufsätzen zur analytischen Philosophie des Geistes den Beitrag der Philosophie zum Verständnis des Mentalen - und d.h. auch von Selbstbewußtsein - darin sehen, daß sie (1) traditionelle Theorien des Geistes kritisch auf Motive hin betrachtet, „die mit einer unbefangenen Analyse des Mentalen nichts zu tun haben“², um auf diese Weise „sachfremde Motive aufzudecken und dadurch eine unverstellte Analyse des Mentalen zu ermöglichen“. Außerdem soll (2) die Philosophie „ein fortlaufender kritischer Kommentar zu den begrifflichen Problemen empirischer Theorien [des Mentalen, R. P. H.]“ sein. „Sie muß die Beziehungen sichtbar machen, die zwischen neuen empirischen Theorien auf der einen Seite und unseren alten mentalistischen Beschreibungen und Erklärungen von Personen auf der anderen Seite bestehen“.³ Akzeptiert man eine solche Beschreibung als ein für die Einschätzung der Leistungsfähigkeit und der Funktion von Philosophie in bezug auf Mentales repräsentatives Diktum, so wird offenbar auch von Philosophen der in den Einzelwissenschaften auftretende Eindruck geteilt, daß es

² P.Bieri (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Königsstein/Ts. 1981, S.24

³ a.a.O., S.25

keinen vernünftigen Grund für die Annahme gibt, dem Thema ‚Selbstbewußtsein‘ eine spezifische philosophische Attraktivität beizumessen. Und gerade weil der Philosophie ein privilegierter Zugang zu Selbstbewußtsein wie zu allen anderen mentalen Phänomenen abgeht, ist sie gut beraten, wenn sie die Aufklärung derartiger Phänomene den empirischen Wissenschaften überläßt, um sich selbst mit Vermittlungs- und Begriffsklärungsaufgaben zu befassen.

Nun sind solche expliziten Absagen an die Vermutung, Phänomene wie Selbstbewußtsein böten Aspekte dar, die sie zu ausgezeichneten philosophischen Problemen machten, nicht aus der Luft gegriffen. Für sie spricht neben dem Faktum der manifesten Unfähigkeit der Philosophie, auf im Laufe ihrer neuzeitlichen Geschichte entwickelte akzeptable Erklärungen des Selbstbewußtseins verweisen zu können, auch der Umstand, daß selbst dort, wo eine Reihe von Philosophen immer noch eine professionelle Kompetenz in Sachen ‚Selbstbewußtsein‘ beansprucht, keine spezifisch philosophischen Ergebnisse ins Haus stehen. Gemeint sind jene Bereiche der Philosophie des Geistes, in denen nicht so sehr Begriffe geklärt und Wissenschaftstheorie der empirischen Psychologie oder der Neurologie betrieben, sondern in denen zum Beispiel im Zusammenhang mit dem sogenannten Leib-Seele Problem Entscheidungen für oder gegen einen Materialismus gesucht werden. Abgesehen davon, daß schwer einzusehen ist, wie die explizit proklamierte Abstinenz in bezug auf die sachliche Analyse mentaler Phänomene zusammenpassen soll mit dem Rekurs auf sehr weitgehende Generalisierungen empirischer Behauptungen, die in der Materialismus-Debatte eine Rolle spielen, ist es jedoch etwas anderes, was in diesem Zusammenhang die Annahme genuin philosophischer Aspekte des Selbstbewußtseinsproblems diskreditiert. Es ist der Umstand, daß im Rahmen dieser Debatte Selbstbewußtsein unter Gesichtspunkten interessiert, die auf empirische oder einzelwissenschaftliche Behandlung drängen. Von der Frage zum Beispiel, ob Merkmale des Mentalen - und Selbstbewußtsein soll ein solches Merkmal sein - kausal oder nicht kausal auf Gehirnzustände bezogen sein können, erwartet zu Recht niemand, der bei Sinnen ist, eine philosophische Antwort, oder besser: man kann nicht einmal einen Sinn mit einer solchen Erwartung verbinden. Eine Frage, wie die angeführte, wird, wenn sie denn je entschieden werden sollte, durch irgendeine der Neurowissenschaften entschieden und nicht durch Philosophie. Kurz: dafür, daß es kein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins gibt, sondern daß Selbstbewußtsein ein ganz normaler Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung ist, spricht selbst die Praxis der neueren Philosophie des Geistes.

Weder der Rekurs auf die Geschichte der Philosophie noch die Betrachtung der Kontexte, in denen das Thema ‚Selbstbewußtsein‘ gegenwärtig als Problem angesehen wird, gibt also Aufschluß darüber, aus welchen Gründen und mit welchem Recht Selbstbewußtsein für ein philosophisches Problem gehalten wird. Ist man in dieser Lage gut beraten, die nächstliegende Folgerung aus dieser Situation zu ziehen, und das Selbstbewußtseinsproblem als ein spezifisch philosophisches Problem preiszugeben? Eine Bejahung dieser Frage liegt nahe. Will man sie jedoch in nicht nur rhetorischer Absicht verneinen, gerät man in eine gewisse Verlegenheit. Denn es ist nicht zu sehen, worauf eine solche Verneinung basieren kann. Ich möchte daher eine Antwort auf diese Frage zunächst vermeiden. Statt dessen möchte ich mich erst einmal zurückwenden auf eine, wie ich glaube, allzu oberflächlich in Anschlag gebrachte Überlegung, die in der bisherigen Exposition meines Themas eine Rolle gespielt hat. Es ist die Überlegung, die auf die Funktion des Selbstbewußtseins in den klassischen philosophischen Theorien der Neuzeit anspielte. Denn so richtig die Vorstellung ist, daß die Annahme, es gäbe ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins, für uns hauptsächlich aus diesem klassischen Kontext stammt⁴, so wenig ist mit ihr über die Art der Funktion von Selbstbewußtsein in diesem Kontext gesagt. Je nachdem nun, wie man die Art dieser Funktion bestimmt, wird auch die Einschätzung dessen ausfallen, was Selbstbewußtsein als ein philosophisches Problem hat erscheinen lassen. Es mag sich zeigen, daß der Rekurs auf Selbstbewußtsein im Kontext der philosophischen Tradition durch Motive und Absichten bestimmt gewesen ist, die es verbieten, auf der Vergleichbarkeit dessen, was in der Tradition als Problem des Selbstbewußtseins thematisiert worden ist, mit dem zu insistieren, was sich uns gegenwärtig als aussichtsreich nur von bestimmten Einzelwissenschaften anzugehendes Problem darstellt.

Die folgenden Überlegungen sind der Ausführung dieser Vermutung gewidmet. Durch die Betrachtung von Positionen, die im Rahmen der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel entwickelt worden sind, wollen sie (I) zeigen, daß es tatsächlich einen genuin philosophischen Sinn der Rede von ‚Selbstbewußtsein‘ in der philosophischen Tradition gegeben hat, der zum Problem hat werden können (II). Sie wollen (2) im Ansatz bestimmen, worin dieser Sinn gesehen werden kann und zu welchem Problem er geführt hat (III). In der Folge dieser Überlegungen wird man zunächst nur angeben können, in welchem Sinne es ein

⁴ Damit ist nicht gesagt, daß nicht auch schon vor Beginn der Neuzeit, also vor Descartes ungefähr, Philosophen Theorien über das Selbstbewusstsein entwickelt haben. Gemeint ist vielmehr, wie bereits eingangs erwähnt, daß der Rekurs auf Selbstbewusstsein zum Zwecke der Begründung sehr weitreichender Behauptungen eine neuzeitliche Neuerung darstellt, die allererst Fragen nach dem Selbstbewußtsein in der hier zu Diskussion stehende philosophische Perspektive eröffnet hat.

philosophisches Problem des Selbstbewußtseins gab. Ob es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins gibt, ist mit dieser Angabe allerdings nicht entschieden. Wie eine solche Entscheidung ausfällt, wird davon abhängen, wie man die Chancen der in den traditionellen Projekten gelegenen Potentiale beurteilt. Auf Gesichtspunkte, die bei dieser Beurteilung berücksichtigt werden müssen, wird abschließend hingewiesen (IV).

II. Fragt man ohne philosophische Hintergedanken, wovon man wohl redet, wenn man Selbstbewußtsein zum Gegenstand der Erörterung macht, so ist die nächstliegende Erwartung wohl die, daß man sich einem psychologischen Phänomen zuwendet, das auf unterschiedlichste Weise beschrieben werden kann, wenn auch keine dieser Beschreibungen in der Lage ist, das Phänomen für jemanden identifizierbar zu machen, der es nicht schon kennt. Neben ‚Selbstbewußtsein‘ wird es auch ‚Ichbewußtsein‘ genannt, wobei die Termini ‚Ich‘ bzw. ‚Selbst‘ in einer naiven Interpretation die doppelte Funktion wahrnehmen, sowohl auf das, was der Träger oder das Subjekt dieses Bewußtseins ist, als auch auf das, was der Gegenstand oder das Objekt dieses Bewußtseins ist, zu verweisen. Von dieser Interpretation ist nun zu Recht gesagt worden, daß sie „gerade für das Verständnis des Phänomens des Selbstbewußtseins verheerende Folgen hatte“⁵, und ein beträchtlicher „Teil der im Fach Philosophie stattfindenden Diskussion über Selbstbewußtsein hängt mit der Abwehr der naiven Deutung und der Etablierung alternativer Interpretationen zusammen. Immerhin ist aber festzuhalten, daß sowohl die naive Interpretation wie auch die sie kritisierenden Interpretationen ihrem Selbstverständnis nach auf Selbstbewußtsein als auf ein empirisches Phänomen bezogen sind, auf etwas also, das normaler Erfahrungsgegenstand ist. Nun ist gerade dieses Selbstverständnis nur schwer durchzuhalten, wenn man es mit der Weise konfrontiert, in der bei Kant und dem Deutschen Idealismus von Selbstbewußtsein, Ich und dergleichen die Rede ist. Denn wie auch immer man diese Weise genauer bestimmen mag, offensichtlich ist, daß weder für Kant noch für die Deutschen Idealisten Selbstbewußtsein oder Ichbewußtsein als empirisches Phänomen oder als psychologische Tatsache in das Zentrum philosophischer Reflexion und Theorie gehören. Als empirische Tatsache spielt Selbstbewußtsein bei Kant und seinen idealistischen Nachfolgern zwar auch eine Rolle, aber eine solche, die es in keiner Weise gegenüber anderen empirischen Tatsachen privilegierte. Wenn Selbstbewußtsein in den wichtigsten philosophischen Entwürfen der Zeit von Kant bis Hegel eine Schlüsselfunktion eingeräumt worden ist, so deshalb, weil es im Rahmen dieser

⁵ E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt 1979, S. 16.

Philosophien als etwas gefaßt werden konnte, was zwar auf das empirische Phänomen gleichen Namens verweist, ohne aber mit ihm identifiziert werden zu dürfen.

Was die Kantische Philosophie betrifft, so läßt sich diese Behauptung einfach schon dadurch ausweisen, daß man an die in ihr exponierte Unterscheidung zwischen der transzendentalen und der empirischen bzw. der objektiven und der subjektiven Einheit der Apperzeption verweist. Diese Unterscheidung selbst sowie die auf sie führenden Kantischen Überlegungen - dargelegt hauptsächlich in der transzendentalen Deduktion der ersten beiden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft - sind bekanntlich schwer deutlich zu machen. Folgt man den in den Paralogismen der reinen Vernunft zu findenden Äußerungen, so will Kant mit dieser Unterscheidung auf den Umstand aufmerksam machen, daß die aus von ihm angegebenen Gründen für notwendig erachtete Annahme eines Subjekts des Denkens, das logisch einfach und in allen seinen Gedanken identisch ist, nicht unmittelbar etwas zur Bestimmung dessen beiträgt, als was ich mich erfahre, wenn ich mich auf meine Zustände reflektierend beziehe und d.h. wenn ich mich zum Objekt meines Denkens mache. Selbstbewußtsein, verstanden als Wissen um meine Zustände, ist daher nicht zu verwechseln oder gar für identisch zu halten mit dem Selbstbewußtsein, das eine notwendige Bedingung darstellen soll für die Möglichkeit des Denkens eines Gedankens. Selbstbewußtsein, verstanden in jenem ersten Sinne, ist empirisches Selbstbewußtsein. Dies deshalb, weil seine Möglichkeit nach Kant gebunden ist daran, daß eine materiale Voraussetzung erfüllt ist, nämlich daß innere Anschauung meiner selbst vorliegt. Selbstbewußtsein, verstanden in diesem zweiten Sinne, ist hingegen für Kant nichts weiter als das analytische Implikat der Vorstellung ‚Ich denke...‘, das insofern, wie Kant es nennt, ein bloß logisches⁶ Erfordernis darstellt dafür, daß man nicht nur mit dem Begriff eines Subjekts des Denkens, sondern damit auch mit dem eines in Urteilen Objekte bestimmenden Subjekts des Denkens einen Sinn verbinden kann. Diese, wenn man so will, begriffsanalytische Exposition der Unterscheidung zwischen einem transzendentalen - und das heißt hier zunächst nur: einem nicht der Anschauungsbedingung unterworfenen - und einem der Anschauungsbedingung unterworfenen und insofern empirischen Selbstbewußtsein wird von Kant bekanntlich (wenigstens in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft) als abbildbar dargestellt auf das aus anderen Überlegungen gewonnene vermögenstheoretische Modell des Ich. Es ist dieses Modell, das die Unterscheidung zwischen einer reinen bzw. ursprünglichen und einer empirischen Apperzeption motiviert⁷, eine Unterscheidung, die - wie auch immer sie zu der zwischen einem transzendentalen und einem

⁶ *Kritik der reinen Vernunft*, A 350.

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, B 132.

empirischen Selbstbewußtsein stehen mag - auch geeignet ist, darauf hinzuweisen, daß, für Kant zumindest, Selbstbewußtsein kein primär psychologisches Problem dargestellt hat.

Es bedarf nun kaum der Erläuterung, daß die gerade im Umriß skizzierte Unterscheidung zwischen einem empirischen und einem reinen Selbstbewußtsein, selbst unter Berücksichtigung aller Kantischen Vorgaben, extrem fragil ist - die Reaktionen auf diese Unterscheidung von Kants Lebzeiten bis heute sind beredte Zeugen dieses Umstands. Außerdem ist es nicht nur die Unterscheidung selbst, sondern es sind vor allem die Schwierigkeiten, die die begriffliche und phänomenale Klärung des Unterschiedenen mit sich bringen, die das Kantische Unternehmen nicht gerade zu einem vollen Erfolg haben werden lassen. Schließlich muß man mit Vorstellungen wie z.B. der vom Ich - im transzendentalen Verstande - als eines objektiv prinzipiell unbestimmten und unbestimmbarem Gedankens einen Sinn verbinden lernen, und man muß auch, was das Verhältnis zwischen empirischem und ursprünglichem Selbstbewußtsein betrifft, mit Fragen leben, zu denen zufriedenstellende Antworten bisher noch nicht gefunden worden sind. Doch darauf kommt es hier und jetzt nicht an. Wichtig in unserem Zusammenhang ist zunächst nur die Feststellung, daß bereits in der Kantischen theoretischen Philosophie mit der Unterscheidung zwischen empirischem und reinem Selbstbewußtsein die Behandlung des Themas ‚Selbstbewußtsein‘ eine Differenzierung erfährt, die es schwer macht, an der Meinung festzuhalten, Selbstbewußtsein komme primär als empirisch-psychologische Tatsache in den Blick. Ganz im Gegenteil: im Rahmen einer Konzeption, in der der Begriff ‚Selbstbewußtsein‘ auch zur Kennzeichnung von etwas verwendet wird, das notwendige Bedingung dessen ist, was Kant ‚Erfahrung‘ nennt, ist es offensichtlich diese gerade nicht-psychologische Auffassung von Selbstbewußtsein, deren Tragfähigkeit und Formulierbarkeit primäres Thema und Problem darstellt.

Wenn die Kant nachfolgenden Philosophen des sogenannten Deutschen Idealismus eine Überzeugung geteilt haben, dann die, daß die Kantische Unterscheidung nicht nur korrekt ist, sondern vor allem eine wesentliche systematische Bedingung philosophischer Theorie freilegt, d.h. systemkonstituierende Bedeutung hat. Obwohl weder Fichte, noch Schelling, noch vor allem Hegel mit der Kantischen Behandlung der Unterscheidung zwischen empirischem und reinem Selbstbewußtsein einverstanden gewesen sind, haben jedoch alle drei nie auch nur den geringsten Zweifel daran gelassen, daß die Einführung der Vorstellung eines transzendentalen Selbstbewußtseins eine der größten Leistungen der Kantischen

theoretischen Philosophie ist, hinter die zurückzufallen verhängnisvoll wäre.⁸ Mit dieser Einschätzung ist geradezu automatisch das Festhalten an einer doppelten Konzeption von Selbstbewußtsein bzw. Ich verbunden, in der der nichtempirische, nicht-psychologische Begriff des Selbstbewußtseins im Vordergrund steht.

Dies zeigt sich besonders deutlich an Fichtes einflußreichen Schriften *Zur Wissenschaftslehre* aus den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts. Bereits in der Arbeit *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* erklärt er, daß man „ das Ich in zweierlei Rücksicht zu betrachten habe“⁹, nämlich als absolutes oder reines Ich und als Intelligenz oder als vorstellendes Ich. In der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 wird schon im ersten Paragraphen mit großem terminologischen Wagemut auf die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen dem Ich als Tatsache und dem Ich als Tathandlung insistiert und diese Unterscheidung explizit in Beziehung gesetzt zu der zwischen reinem und empirischem Bewußtsein. Obwohl auch hier die Art dieser Beziehung weitgehend im dunkeln bleibt und auch die schon früh - nämlich in der Rezension des Aenesidemus - eingeführte Charakterisierung des reinen Ich als intellektueller Anschauung wenig aufklärt, ist soviel deutlich, daß Fichtes Intention darauf gerichtet ist, den Sinn der durch Kant eingeführten Unterscheidung zu bewahren, um sie allerdings in gänzlich anderer Weise zu interpretieren. Daß im Rahmen dieser Interpretation jedoch dem Ich, insofern es kein erfahrbares Phänomen, keine Tatsache, sondern, wenn man so will, nur ein Konstrukt ist, das systematische Vorrecht eingeräumt wird und dieses allein das Fichtesche Interesse an Fragen des Selbstbewußtseins begründet, dies steht außer Zweifel. Wäre es anders, würde man nicht einmal in der Lage sein zu verstehen, wie Fichte einerseits den Anspruch anmelden kann, die logischen Gesetze, wie z.B. den Satz der Identität, auf Bestimmungen des Selbstbewußtseins zu gründen, und andererseits diesen Anspruch zugleich mit einer rigorosen Ablehnung einer psychologischen Begründung der Logik verbindet.

Noch bestimmter als Fichte besteht der frühe Schelling darauf, daß wir, wenn wir in einem philosophisch interessanten Sinn von Ich reden, nicht über das empirische Selbstbewußtsein, also nicht über das Wissen reden, welches wir von unseren Zuständen haben. Der junge

⁸ Dies ist, nebenbei bemerkt, nicht die durchgängige Reaktion der von der Kantischen Philosophie stark beeinflussten zeitgenössischen Philosophen also der Kantianer, gewesen. Reinhold und in gewisser Weise auch Maimon haben die Kantische Unterscheidung, wenn auch nicht aufzuheben, so doch zu unterlaufen versucht durch eine stillschweigende Repsychologisierung des transzendentalen Selbstbewußtseins Kants. Es liegt nicht fern zu vermuten, daß in Hegels später Selbstverortung als des Vollenders einer Entwicklung, die in der Entfaltung des Selbstbewußtseinsproblem besteht und von Kant über Fichte und Schelling bis zu ihm selbst reicht, sich eben die Erinnerung an andere Haltungen gegenüber der Kantischen Unterscheidung spiegelt.

⁹ Fichte I, 212. - Fichtes Schriften werden zitiert nach Band- und Seitenzahl der Ausgabe: J.G. Fichte, *Ausgewählte Werke* in sechs Bänden, hrsg. von F. Medicus, Darmstadt 1962.

Schelling hat den, für ihn durch Fichte repräsentierten, fortschrittlichen Kantianismus bereits so rezipiert, daß es für ihn, den Neuling in diesem Diskussionskontext, erst gar keine Frage mehr gewesen ist, daß eine philosophische Analyse des Selbstbewußtseins nur darin bestehen kann, sich über das „Ich als Prinzip der Philosophie“ zu verständigen. Anders als vor allem bei Kant, aber auch noch bei Fichte, die beide in der Unterscheidung zwischen einem reinen und einem empirischen Selbstbewußtsein ein doppeltes Problem gesehen haben, dem ganze Abschnitte ihrer Werke gewidmet worden sind - nämlich das Problem der Legitimität dieser Unterscheidung selbst und das des Zusammenhangs des Unterschiedenen -, gehört bei Schelling diese Unterscheidung der Sache nach -, wenn auch nicht in der bei Kant und Fichte anzutreffenden Form, zurr unproblematischen Bestand systematisch notwendiger Vorgaben. Dies zeigt sich in der *Schrift vom Ich* (1795) bereits an der Art, wie Schelling den Begriff des absoluten Ich einführt, nämlich als eine schlichte terminologische Abkürzung. Die einschlägige kurze Passage lautet: „Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem, was gar kein Ding werden kann, d.h. wenn es ein absolutes Ich gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Objekt werden kann“.¹⁰ Daß ein solcher Begriff des absoluten Ich geradezu ohne jeden Gedanken an seine Beziehbarkeit auf Selbstbewußtsein als psychologisches Phänomen konzipiert worden ist, dessen ist Schelling offen geständig, wenn er vom psychologischen Selbstbewußtsein behauptet: „Selbstbewußtsein setzt die Gefahr voraus, das Ich [gemeint ist das absolute Ich, R. P. H.] zu verlieren“.¹¹ Da nun nach Schelling in der Entfaltung dieses seines Begriffs vom absoluten Ich die Aufgabe der Philosophie bestehen soll, hat man im Rahmen dieses Schellingschen Ansatzes nicht einmal mehr die Möglichkeit, die Betrachtung des mentalen Phänomens Selbstbewußtsein als Thema der Philosophie zu reklamieren. Das empirische Ich oder - was Schelling auch gekannt hat - das vom empirischen Ich implizierte logische Ich, hat keine philosophisch relevanten Aspekte.

Diese radikale Position mag nun mehr über Schellings Philosophiebegriff aussagen als zur Erhellung des Selbstbewußtseinsproblems beitragen. Festzuhalten bleibt aber das irgendwie verwunderliche Faktum, daß, obwohl Schelling eine Phänomenanalyse nicht einmal beabsichtigt hat, er dennoch die zentrale philosophische Bedeutung eines Sachverhalts mit der größten Selbstverständlichkeit behauptet, der ebenso zielstrebig wie hartnäckig in einer

¹⁰ Schelling I, 107. - Schellings Schriften werden zitiert nach Band- und Seitenzahl der Ausgabe: Schelling: *Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856-61.

¹¹ Schelling, I, 180.

Terminologie beschrieben wird, die gerade zur Kennzeichnung eines mentalen Phänomens entwickelt worden ist. Ähnlich verhält es sich in gewisser Weise bei Hegel, wenn auch eine genauere Betrachtung zu wichtigen Differenzierungen führen würde. Sie im einzelnen zu treffen, ist hier nicht der Ort. Dennoch muß, um allzu großen Mißverständnissen keinen Platz zu lassen, darauf hingewiesen werden, daß die Behauptung der Ähnlichkeit zwischen Hegel und Schelling in Sachen ‚Selbstbewußtsein‘ sich primär auf die philosophische Position Hegels nach der *Phänomenologie des Geistes* bezieht und nur für die Art gilt, in der ein nicht am psychologischen Phänomen orientierter Begriff von Selbstbewußtsein in die Grundlagen des Hegelschen Systems eingeht. Sieht man von der mit der *Phänomenologie des Geistes* verbundenen Konzeption einer Einleitung in die Philosophie als einer Theorie der Erfahrung des Bewußtseins ab, in der tatsächlich die Analyse des Phänomens ‚Selbstbewußtsein‘ eine große Rolle spielt - was natürlich von eminenter Bedeutung für den gesamten systematischen Ansatz gewesen ist, der eine Phänomenologie des Geistes erforderlich zu machen schien - sieht man von diesem Ansatz ab, wird man sich schwertun, in dem durch *Wissenschaft der Logik* und *Enzyklopädie* repräsentierten System ein Modell von Selbstbewußtsein entwickelt zu finden, das auf dem psychologischen Phänomen gleichen Namens basiert, und von dem Hegel beansprucht, daß der Rekurs auf es irgendeine sei es logischen, sei es ontologischen Behauptungen zu begründen in der Lage sei. ‚Selbstbewußtsein‘, ‚Ich‘, ‚Geist‘, sofern solche Termini von Hegel zur Charakterisierung systematisch grundlegender Sachverhalte herangezogen werden, haben - wenigstens dann, wenn man Hegels Intention folgt - vielmehr die Funktion, auf etwas zu verweisen, als dessen defizienter Modus empirisches Selbstbewußtsein aufzufassen ist, und was selbst durch die hochgradig komplexe Struktur ausgezeichnet ist, die von Hegel terminologisch als „(übergreifende) Subjektivität“ gefaßt wird.¹² Der Anfang der Seinslogik sowie die Einleitung der Begriffslogik im Rahmen der *Wissenschaft der Logik* sind beredete Zeugen für Hegels Abwehr psychologischer Interpretationen seines Begriffs von Selbstbewußtsein, die wenigen Paragraphen des Kapitels über die Idee in der *Enzyklopädie* die wegen ihrer Kürze deutlichste Darstellung seiner Konzeption von Subjektivität.¹³

¹² Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß es in dem durch *Wissenschaft der Logik* und *Enzyklopädie* repräsentierten System keine Theorie des Phänomens ‚Selbstbewußtsein‘ gäbe. Die „Philosophie des subjektiven Geistes“ würde einer solchen Behauptung eklatant widersprechen. Gemeint ist nur, daß der Begriff von Subjektivität, den Hegel in der „Logik“ darstellt, nicht zum Zwecke der Beschreibung des natürlichen Ichbewußtseins entwickelt worden ist.

¹³ Bei diesen Passagen handelt es sich, genauer gesagt, um: *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1951, Bd. 1, S. 33 ff. und Bd. 2, S. 220 ff.. sowie um: *Enzyklopädie der philosophischen*

III. Diese wenigen Bemerkungen über die Art der Inanspruchnahme des Begriffs ‚Selbstbewußtsein‘ oder ‚Ich‘ durch Kant und die Deutschen Idealisten bringen ihren Gegenstand notgedrungen nur stark verkürzt in den Blick. Sie müssen jedoch genügen, die weiter oben angestellte Vermutung plausibel zu machen, daß es ein genuin philosophisches Problem des Selbstbewußtseins wenigstens gab, welches trivialerweise nicht als ein psychologisches oder neurologisches, also ‚wissenschaftliches‘ Problem dargestellt werden kann. Dies ist zunächst eine sehr harmlose Feststellung. Denn sie beutet nichts weiter aus als den Umstand, daß man offenbar unterscheiden muß zwischen einer Betrachtung des Selbstbewußtseins als eines empirischen oder natürlichen Phänomens und einer Betrachtung desselben als eines philosophischen Konstrukts.¹⁴ Wenn man nun davon ausgeht, daß empirische Wissenschaften, soweit sie sich mit dem Thema ‚Selbstbewußtsein‘ befassen, nur die Aufgabe wahrnehmen das natürliche Phänomen ‚Selbstbewußtsein‘ aufzuklären, das philosophische Konstrukt gleichen Namens aber nicht mit dem natürlichen Phänomen identifiziert werden kann, dann gibt es prima facie keinen Grund zu der Erwartung, Psychologie und Neurowissenschaften könnten etwas zur Aufhellung des philosophischen Gegenstandes ‚Selbstbewußtsein‘ beitragen. Vor allem aber wäre die Erwartung verfehlt, daß Psychologie und Neurowissenschaften die primären Adressaten für die Lösung möglicher Probleme im Zusammenhang mit dem philosophischen Gegenstand ‚Selbstbewußtsein‘ sind. Und nicht nur das: Mit Hilfe der Annahme, daß das natürliche Phänomen und der philosophische Gegenstand ‚Selbstbewußtsein‘ zwei verschiedene Sachverhalte darstellen, erübrigt sich die Frage, ob und in welchem Sinn Selbstbewußtsein ein Thema der Philosophie sein kann. Sie zu stellen, käme dem Eingeständnis eines Mißverständnisses gleich.

Leider sind die Dinge jedoch nicht so einfach. Dies vor allem deshalb, weil man die Schwierigkeiten nicht unterschätzen darf, die damit verbunden sind, den philosophischen

Wissenschaften im Grundrisse 1830, hrsg. von E. Nicolini und O. Pöggeler, Hamburg 1959, 3, S. 213 ff. - Vgl. zur näheren Explikation des hier nur thetisch umrissenen R.P. Horstmann, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königsstein/Ts. 1984, S. 82 ff. sowie R. P. Horstmann, *Ontologischer Monismus und Selbstbewußtsein* in D. Henrich (Hrsg.), *All-Einheit Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart 1985, S. 230 ff.

¹⁴ Eine Mißlichkeit der seinerzeit von Ernst Tugendhat (*Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, a.a. O.) in Gang gesetzten Diskussion um die Selbstbewußtseinstheorie der von ihm sogenannten ‚Heidelberger Schule‘ (D. Henrich, U. Pothast, K. Cramer) besteht meines Erachtens darin, daß weder die Vertreter der ‚Heidelberger Schule‘ noch ihr Kritiker Tugendhat diesen Unterschied in Anschlag bringen, wenn sie sich entweder in konstruktiver oder in kritischer Absicht auf die Selbstbewußtseinstheorien des Deutschen Idealismus, besonders der Fichtes, beziehen. Vielmehr gehen sowohl die ‚Heidelberger Schule‘ als auch Tugendhat einigermaßen fraglos davon aus, daß die idealistischen Überlegungen zum Selbstbewußtsein als Beiträge zur Analyse des natürlichen Phänomens ‚Selbstbewußtsein‘ aufzufassen sind.

Gegenstand ‚Selbstbewußtsein‘ näher zu charakterisieren. Denn schließlich führt es nicht sehr weit, einen der Philosophie eigentümlichen Gegenstand namens ‚Selbstbewußtsein‘ in Anschlag zu bringen, wenn man nicht weiter von ihm sagen kann, als daß er nicht mit den natürlichen Phänomenen ‚Selbstbewußtsein‘ identifiziert werden darf. Die Behauptung, daß es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins offensichtlich gab, ist solange einigermaßen nichtssagend als man nicht weiß, worin es denn bestand. Die Frage, was denn eigentlich das philosophische Problem des Selbstbewußtseins ausgemacht hat, kann unter sehr vielen verschiedenen Gesichtspunkten angegangen werden. Ich werde mich auf Hinweise dazu beschränken, was die Funktion des Rekurses auf einen ‚Selbstbewußtsein‘, ‚Ich‘, ‚Subjektivität‘ genannten Sachverhalt gewesen ist, um dadurch eine Antwort auf die gestellte Frage wenigstens anzudeuten. In Verbindung damit werde ich einige Vermutungen darüber anstellen, was das Bedürfnis geweckt haben mag, diesen Sachverhalt mit einem psychologischen Terminus zu charakterisieren. Auf diese Weise wird sich, so glaube ich, zumindest eine genetische Erklärung dafür finden lassen, daß es zu einem Problem hat werden können, ob es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins überhaupt gibt.

Um wieder bei Kant zu beginnen, so ist - ganz im Gegensatz zu den Unklarheiten, die mit der Einführung der Unterscheidung zwischen einem empirischen und einem transzendentalen Selbstbewußtsein verbunden sind - die Funktion, die dieser Unterscheidung zukommt, hinreichend klar von ihm dargestellt worden. Gemäß der von Kant gegebenen Beschreibung genügt es aus verschiedenen Gründen nicht, das Faktum, daß ich ein Wissen von meinen Zuständen habe, also über empirisches Selbstbewußtsein verfüge, als hinreichenden Erklärungsgrund für das auszugeben, was als Leistung des denkenden Subjekts in Anspruch genommen werden muß, wenn man eine überzeugende Theorie der Erkenntnis liefern möchte. Zu den Gründen, die bei dieser seiner Einschätzung von Gewicht sind, zählen für Kant Schwierigkeiten, die mit den Begriffen Objektivität und Identität verknüpft sind.¹⁵ Um diesen Schwierigkeiten Rechnung tragen zu können, bedarf es nach Kant der Inanspruchnahme eines Vermögens der ursprünglichen Apperzeption und der Annahme des transzendentalen Selbstbewußtseins, als deren gemeinsame Aufgabe die Sicherstellung der Bedingungen angesehen wird, unter denen Identität und Objektivität in dem von Kant gewünschten Sinne

¹⁵ Daß hier ausgerechnet Identität und Objektivität als die zentralen Begriffe zur Charakterisierung des Kantischen Programms in theoretischer Absicht genannt werden, ist zwar auch, aber nicht nur eine Folge des Umstands, daß sie die Titelbegriffe einer sehr wichtigen Kant-Abhandlung von D. Henrich sind. (*Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1970. Ein Verdienst dieser Abhandlung besteht ja gerade darin, gezeigt zu haben, wie sich ein zentraler Gedanke des ganzen Kantischen theoretischen Unternehmens zu einer Analyse dieser Begriffe.

möglich sind. Der Terminus ‚Selbstbewußtsein‘ oder ‚Ich‘ fungiert hier daher primär als abkürzende Kennzeichnung für die Summe der Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn so etwas wie ein urteilender Bezug auf sinnliches Mannigfaltiges in der Weise stattfinden können soll, daß die kategoriale Bestimmbarkeit physischer und psychischer Realität als erfahrbar sichergestellt ist. Dies aber heißt nun nichts anderes als daß die Kantische Theorie des Selbstbewußtseins, sowie sie im Rahmen seiner theoretischen Philosophie entfaltet worden ist, darauf abzielt, ein aus erkenntnistheoretischen Gründen unvermeidbares Konstrukt zu präsentieren. Aus erkenntnistheoretischen Gründen ist nämlich für Kant eine Überlegung des folgenden Typs zwingend: Wenn es so ist, daß wir die Welt als ein nach Regeln (Naturgesetzen) geordnetes in Raum und Zeit gegebenes Ganzes von Gegenständen und ihren Beziehungen erfahren, und wenn diese Weise der Welterfahrung für uns ohne Alternative, also nicht kontingent ist, dann können wir dieser Situation explikativ nur Rechnung tragen durch den Rekurs auf eine Instanz, die als logische Bedingung eines solchen Weltbezugs gedacht werden muß, und diese Instanz wird mit dem Terminus ‚Selbstbewußtsein‘ angemessen beschrieben. Warum gerade dieser Terminus? Nun, offenbar nicht deshalb, weil Kant mit ihm auf irgendwelche Ähnlichkeiten mit der Art wie ich um meine Zustände weiß, aufmerksam machen wollte, sondern deshalb, weil Bewußtsein und Subjektcharakter wesentliche Auszeichnungen dieser Instanz darstellen. Daß dies deutlich zu machen, wenn auch nicht das einzige, so doch ein wichtiges Motiv bei der Benennung dieser Instanz gewesen ist, zeigt auch der Umstand, daß Kant offensichtlich keine Schwierigkeiten damit hat, die Begriffe (transzendentes) ‚Ich‘, ‚Selbst‘, ‚Selbstbewußtsein‘ kommentarlos als Bezeichnungen für das (transzendente) ‚Subjekt‘ bzw. ‚denkende Subjekt‘ zu verwenden.¹⁶

Kann man der gerade gegebenen Beschreibung der Funktion, die zumindest für Kant dem Rekurs auf Selbstbewußtsein zukommt, in ihren Grundzügen folgen, so zeigen sich geradezu von selbst eine Fülle genuin und, vor allem, exklusiv philosophischer Probleme. Solche sind z.B. Fragen wie die folgenden: (1) Kann die Leistung, die Kant seiner ‚Selbstbewußtsein‘ genannten Instanz zumutet, tatsächlich von dieser erbracht werden? (2) Ist die Analyse der erkenntnistheoretischen Lage zutreffend, auf die Kant sich stützt, wenn er als eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit von Erfahrung so etwas wie ein transzendentes Selbstbewußtsein in Anschlag bringt? (3) Muß man die Kantische Charakterisierung des transzendentalen Selbstbewußtseins als eine solche akzeptieren, die für den Kantischen

¹⁶ Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A355, A383, B 411 Anm. B22 u.ö.

Zweck zureicht? Wie jeder sieht, der sich mit der klassischen deutschen Philosophie auch nur oberflächlich vertraut gemacht hat, erschöpfen diese Fragen keineswegs den Bereich dessen, was im Zusammenhang der philosophischen Selbstbewußtseinsproblematik an Fragen ansteht. Sie sind hier nur deshalb aufgeführt, weil sich an jede von ihnen besonders einfach verschiedene Aspekte der Theorien von Fichte, Schelling und Hegel anschließen lassen.

Was die Frage nach der Leistungsfähigkeit des Kantischen transzendentalen Selbstbewußtseins betrifft, so ist bekanntlich die Standardantwort derjenigen ‚Kantianer‘¹⁷ unter Kants Zeitgenossen, die für uns als Deutsche Idealisten präsent sind, zwar differenziert, aber negativ ausgefallen. Besonders der Fichte der neunziger Jahre ist es gewesen, der die Kantische Konstruktion wenn auch für richtungsweisend, so doch für zu beschränkt gehalten hat. Worin diese Schranken bestanden haben sollen, dies deutet er mit der den kritischen Kantianern der Zeit eigentümlichen Mischung aus Reverenz und Überheblichkeit z.B. in der Schlußbemerkung seiner Schrift *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* an:

„Kant geht in der Kritik der reinen Vernunft von dem Reflexionspunkte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich und für das Ich schon vorhanden sind. Wir haben dieselben jetzt a priori deduziert, und nun sind sie im Eich vorhanden. Das Eigentümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht der Theorie ist daher aufgestellt, und wir setzen unsern Leser für jetzo gerade bei demjenigen Punkte nieder, wo Kant ihn aufnimmt“.¹⁸ Fichte zielt mit dieser Feststellung vermutlich darauf, daß Kant es versäumt habe, das gegebene Mannigfaltige der Anschauung zusammen mit deren Formen auch als etwas darzustellen, dessen Möglichkeit an das Kantische transzendente Selbstbewußtsein gebunden ist. Dieses Versäumnis aber widerlegt in Fichtes Augen aus Gründen, die hier nicht zur Diskussion stehen können, den Kantischen Anspruch, mit der Einführung des transzendentalen Selbstbewußtseins eine die Möglichkeit von Erkenntnis sichernde Instanz erschlossen zu haben. Auf diese Version des seit Jacobi beliebten Vorwurfs des Dualismus in der Kantischen Philosophie gründet Fichte bekanntlich die Forderung nach einer Theorie, die nicht nur Bedingungen unseres Wissens um die Wirklichkeit, sondern auch noch den Grund dieses Wissens freilegt. Im Rahmen einer solchen Theorie übernimmt

¹⁷Der Ausdruck ‚Kantianer‘ soll hier wieder in den unverfänglichen Sinn verstanden werden, der bereits durch die Anmerkung 8 nahegelegt ist. In diesem Sinn ist jemand bereits dann Kantianer, wenn er sich an/ den Geist der Kantischen Philosophie als Grundlage seiner eigenen Anstrengungen beruft. Daß diese Berufung auf den Geist einhergeht mit der Ablehnung der Kantischen Philosophie dem Buchstaben nach, mag eine weitere Eigentümlichkeit des Deutschen Idealismus sein.

¹⁸Fichte I, 603.

- ähnlich wie bei Kant - das Ich bzw. das Selbstbewußtsein als ein Konstrukt eine Funktion: es bezeichnet die Einheit all der Elemente, die zum Zweck der durchgängigen Bestimmung des Grundes von Wissen in Anspruch genommen werden müssen. Zu diesen Elementen zählt Fichte - zumindest in der Theoriekonzeption, die durch die *Wissenschaftslehre* von 1794 repräsentiert wird - Tätigkeit bzw. Handlung, Freiheit und Notwendigkeit sowie Sein. Daß dieses Konstrukt nicht nur erkenntnistheoretischen, sondern auch ontologischen Bedingungen Rechnung tragen muß, dies ist der Fichte eigentümliche Beitrag in der Reihe der Konzeptualisierungen von nicht-empirischem Selbstbewußtsein. Daß sich an Fichtes Konzeptualisierung wieder eine große Anzahl von Problemen anschließen läßt, die auf gar keine ersichtliche Weise in den Bereich irgendeiner Neurowissenschaft fallen, wird - selbst wenn es sich nicht von selbst versteht - durch die Geschichte der Diskussion des Fichteschen Konzepts ‚Ich‘ beeindruckend bestätigt.

Für Schelling gilt Ähnliches wie für Fichte. Auch seine zumindest anfängliche Überzeugung, daß dem, was er ‚absolutes Ich‘ nennt, eine grundlegende Rolle bei dem Versuch eines umfassenden Verständnisses der Wirklichkeit zukommt, geht zurück auf ein über Fichte vermitteltes ambivalentes Verhältnis zur Kantischen Philosophie. Auf der einen Seite gilt für Schelling: „Kant hat die Resultate gegeben“ , andererseits soll auch gelten: „die Prämissen fehlen noch“.¹⁹ Daß für ihn die Resultate, die Kant uns gegeben hat, gerade nicht die buchstäblichen Resultate der Kantischen Philosophie sind - diese werden wegen ihres teils expliziten, teils impliziten Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand, Erscheinung und Ding an sich, intelligibler und sensibler Welt für verwerflich gehalten - gehört ebenso zu den Kuriosa der Entwicklungsgeschichte des Deutschen Idealismus wie der Umstand, daß die fehlenden Prämissen gerade dort gefunden werden sollten, wo es nach Kant mangels Inhalts nichts zu suchen gab: im Unbedingten, im Absoluten. Doch wie dem auch im einzelnen sei, für Schelling - zu jener Zeit ein eher eigenständiger Fichtianer - ist folgendes offenkundig gewesen: Wenn man mit den von Kant im Rahmen seiner theoretischen Philosophie bereitgestellten Mitteln zu dessen Einschätzung der Situation kommt, in der wir uns als erkennende Subjekte befinden, dann muß mit diesen Mitteln entweder Mißbrauch getrieben worden sein oder sie sind nicht radikal genug eingesetzt worden. Ersteres bezeugen für Schelling die orthodoxen Kantianer, letzteres zeigt sich unter anderem an der Idee eines transzendentalen Selbstbewußtseins. Deren Radikalisierung besteht nun in nichts anderem als in der Insistenz auf ihrer realitätskonstituierenden Funktion, auf die allererst zurückgegangen

¹⁹ Brief an Hegel vom 6.1.1795. In: *Briefe von und an Hegel*, Bd.1, hrsg. Von J. Hoffmeister, Hamburg 1969,3,14.- Vgl. auch Schelling I, S.232 Anm.

werden muss, wenn das Kantische Programm der Darstellung von Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis eingelöst werden soll. Auch hier ist selbst dann, wenn Schelling müde geworden wäre, uns dessen zu versichern, kein Zweifel daran möglich, daß diese realitätskonstituierende Instanz gerade nicht identifiziert werden soll mit irgendeinem empirischen Subjekt, dem Selbstbewußtsein auf Grund des Wissens um seine eigenen Zustände zukommt. Vielmehr ist sie wieder nur dasjenige, was der Möglichkeit des Wissens nicht nur seiner eigenen Zustände, sondern auch einer Welt zugrunde liegt.

Schwieriger ist es zu sehen, warum dieser Grund der Möglichkeit von Wissen nach wie vor durch den Terminus ‚Ich‘ oder ‚Selbstbewußtsein‘ charakterisiert wird. Bei Kant ist diese Terminologie noch gedeckt durch den vermögenspsychologischen Hintergrund, vor dem er seinen formalen bzw. logischen Begriff der transzendentalen Einheit der Apperzeption entfaltet. Für Fichtes reines Ich ist dieser Hintergrund der Sache nach schon kaum noch in Anschlag zu bringen. Dennoch scheint er terminologisch in dem Sinne wirksam geblieben zu sein, daß die Verwendung des Begriffs ‚Ich‘ diejenigen Elemente in dem zu konstruierenden Grund des Wissens am besten zu integrieren gestattete, die als Spontaneität und Reflexivität zu den wesentlichen Merkmalen des Konstrukts gehören sollten. Für Schellings Ansatz spielt allerdings selbst eine solche Überlegung keine allzu große Rolle mehr. Bei ihm ist verstärkt das Bedürfnis zu konstatieren, mit Hilfe der Rede vom absoluten Ich sich von Spinozas Substanz zu distanzieren - ein Distanzierungswunsch, der bei den vielen formalen Gemeinsamkeiten zwischen einem Monismus à la Spinoza und einem Idealismus à la Fichte und Schelling verständlich ist. Auf jeden Fall ist es ein Faktum, daß sowohl Fichte als auch Schelling es nach einiger Zeit aufgegeben haben, ihre jeweilige Wissen letztlich begründende Instanz ‚Ich‘ oder ‚Selbstbewußtsein‘ zu nennen, um sich psychologisch neutraler Termini wie „das Absolute“ zu bedienen. Dies aber zeigt schon an, daß Fichte und Schelling offenbar selbst über keine zwingenden Gründe mehr verfügten, den Terminus ‚Selbstbewußtsein‘ zur Kennzeichnung ihres hochgradig abstrakten Konstrukts zu verwenden.

Was schließlich Hegel betrifft, so fügt die Betrachtung seiner Auffassungen dem bisher gezeichneten Bild zwar einige nette Schattierungen hinzu, ändert es aber nicht wesentlich. Auch sein Verhältnis zu Kants transzendentalen Selbstbewußtsein ist zwiespältig²⁰, auch für seine philosophische Konzeption gilt, daß in ihr die Rede vom Ich oder Selbstbewußtsein im systematisch wichtigen Sinn auf metaphysische und nicht psychologische Sachverhalte zielt.²¹

²⁰ Vgl. G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, Hamburg 1962, S.17 f. und *Wissenschaft der Logik*, Bd.2, a.a.O., S.221 ff.

²¹ Vgl. Anm. 13

Ich werde daher von einer in diesem Kontext auch gar nicht zu leistenden genaueren Charakterisierung der Hegelschen Position absehen und statt dessen in einigen Punkten die Rolle zusammenfassen, die die Theorie des Selbstbewußtseins in den Philosophien von Kant und den Hauptvertretern des Deutschen Idealismus gespielt hat. Dieser Punkte sind hauptsächlich drei: (1) Neben der Thematisierung von Selbstbewußtsein als einem psychologischen Phänomen wird der Terminus ‚Selbstbewußtsein‘ oder ‚Ich‘ zur Charakterisierung eines sehr komplex gedachten Bedingungsgefüges benutzt, das die Möglichkeit des erkennenden und handelnden Bezugs auf innere und äußere Wirklichkeit sichert. (2) In all den angeführten Theorien ist der Grund der Unterscheidung zwischen einem empirisch-psychologischen Begriff des Selbstbewußtseins und einer logisch-metaphysischen Konzeption des Ich nicht abhängig von der Explikabilität der Unterscheidung selbst, wenn auch die Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden verschiedenen Auffassungen von Selbstbewußtsein bzw. Ich ein Hauptproblem für diese Theorien darstellt. (3) Alle diese logisch-metaphysischen Konzeptionen des Selbstbewußtseins sind von der Art, daß die Fragen, zu denen sie Anlaß geben, und die Probleme, die mit ihnen verbunden sind, nicht unmittelbar mit Mitteln geklärt werden können, die aus der Analyse des psychologischen Phänomens ‚Selbstbewußtsein‘ stammen.

IV. Vor dem Hintergrund der zu diesen drei Behauptungen führenden Überlegungen ist nun die anfänglich zurückgestellte Antwort auf die Ausgangsfrage: gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins? einigermaßen naheliegend. Sie lautet: unter bestimmten Bedingungen, offensichtlich ja. Das Problem ist jetzt nur: Sind diese Bedingungen erstens noch verständlich und zweitens in dem Sinne attraktiv zu machen, daß der Versuch ihrer Einlösung zu der Erwartung Anlaß gibt, Einsichten zu gewinnen? Die Entscheidung über das zweite Teilproblem wird abhängen davon, wie man das erste Teilproblem beantwortet. Dies erfordert einige Hinweise darauf, worin diese Bedingungen zu sehen sind. Die in meinen Augen zweifellos wichtigste Bedingung ist die, daß man sehr umfassend angelegte Theorien über die Wirklichkeit überhaupt für durchführbar hält. Es ist ja nicht zu übersehen, daß in gewisser Weise schon Kant, auf jeden Fall aber seine idealistischen Nachfolger die fundamentalen Strategien und die Grundbegriffe ihrer jeweiligen philosophischen Entwürfe im Blick auf Explikationsleistungen entworfen haben, die weit über die zureichende Analyse signifikanter Einzelphänomene hinausgehen. Wenn es denn so ist, daß im Zusammenhang dieser Theorien z.B. Selbstbewußtsein deshalb zu einem philosophischen Problem wird, weil auf es in Kontexten und in Funktionen Bezug genommen wird, die nicht auf die

Phänomenanalyse eingeschränkt sind, dann versteht sich von selbst, daß ohne die Inanspruchnahme solcher Kontexte und Funktionen nicht einmal auszumachen wäre, warum Selbstbewußtsein zu einem Problem in der Philosophie hat werden können. Man wird also schwer umhin können - vor allem wenn man die mögliche philosophische Signifikanz des Problems des Selbstbewußtseins vor dem Hintergrund des Deutschen Idealismus erläutert -, auf so etwas wie übergreifende Theorieintentionen als Bedingung dafür zu insistieren, daß es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins gibt.

Diese Feststellung steht in einem eigentümlichen Kontrast zu dem eingangs konstatierten ‚modernen‘ Mißtrauen gegen sehr umfassend angelegte philosophische Entwürfe. Sie muß als Indikator dafür angesehen werden, daß man offenbar die Frage, ob es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins gibt, gar nicht allein durch die Bereitstellung eines angebbaren philosophischen Sinnes der Rede von ‚Selbstbewußtsein‘ beantworten kann. Es ist vielmehr zu erwarten, daß ihre Beantwortung auch und vielleicht sogar primär eine Entscheidung darüber voraussetzt, was man der Philosophie als Leistung zumuten kann. Dies führt auf das weite Feld der Diskussion über Konzeptionen der Philosophie, das hier erst gar nicht betreten werden soll. Manches spricht jedoch dafür, daß sich die Eigenständigkeit des ‚Philosophie‘ genannten Unternehmens nur dann erhalten läßt, wenn man es auf die Verfolgung von übergreifenden Erkenntniszielen verpflichtet, d. h. auf solche, die nicht durch vorgegebene einzelwissenschaftliche Beschränkungen des Gegenstandsbereichs definiert sind.

Die hier angeführte Erstbedingung stellt aber ganz offensichtlich im besten Fall nur eine notwendige Bedingung dafür dar, daß es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins gibt. Nenn sie besagt ja nicht mehr als daß es in bestimmten Kontexten dann schwerfällt, ein durch einen bestimmten Sachverhalt, z. B. ‚Selbstbewußtsein‘, gekennzeichnetes Problem als ein philosophisches zu charakterisieren, wenn es nicht möglich ist, es als konstitutives Element einer auf übergreifende Explikationsabsichten ausgerichteten Theorie aufzufassen. Dieses Streben nach umfassender Theorie ist aber sicher keine Bedingung dafür, daß man ausgerechnet mit dem Sachverhalt ‚Selbstbewußtsein‘ ein philosophisches Problem verbindet. Dies führt auf eine weitere Bedingung dafür, daß man ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins anerkennt. Diese Bedingung ist schwieriger zu formulieren, wenn sie auch kaum weniger augenfällig als die zuerst erwähnte ist. Die hier paradigmatisch angeführten philosophischen Entwürfe zeichnen sich nicht nur dadurch aus, daß sie auf jeweils eigentümliche Weise als Gesamtheorien konzipiert sind. In ihre Konzeption geht, wie

gesehen, darüber hinaus eine sehr weitgehende Überzeugung ein, die offenbar darin besteht, daß in einer philosophischen Gesamtheorie in besonderer Weise der ‚Selbstbewußtsein‘ oder ‚Ich‘ genannte Sachverhalt eine fundamentale Rolle spielen muß. Von diesem Sachverhalt soll einerseits gelten, daß er nicht mit empirischem Selbstbewusstsein identifiziert werden darf, andererseits aber soll er so gefaßt werden, daß in seiner Beschreibung primär Elemente berücksichtigt werden, die die Möglichkeit von gewissen strukturellen Eigentümlichkeiten des (empirischen) Selbstbewußtseins einsichtig zu machen gestatten.

Über die Motive für diese bemerkenswerte Überzeugung gibt es die verschiedenartigsten Vermutungen. Wie auch immer diese Vermutungen im Einzelnen einzuschätzen sind, sie konvergieren in der Annahme, daß in das Zustandekommen der Überzeugung von der fundamentalen Funktion des Selbstbewußtseins im Zusammenhang der Begründung einer Gesamtheorie der Wirklichkeit systematische und historische Voraussetzungen in einer schwer zu entwirrenden Weise eingehen. Was die systematischen Voraussetzungen betrifft, so lassen sie sich zusammenfassen unter dem Schlagwort eines Interesses am Monismus, das zwar explizit erst die nachkantische Philosophie des Deutschen Idealismus auszeichnet, von dieser aber gewonnen worden ist, in der Aneignung von Resultaten, die der Kantischen Theorie, vor allem der dritten Kritik, ob zu Recht oder zu Unrecht zugeschrieben worden sind.

Was die historischen Voraussetzungen betrifft, so gibt es für die Annahme relativ gute Gründe, daß die ausgezeichnete Rolle, die dem Selbstbewußtsein sowohl bei Kant als auch bei den nachfolgenden idealistischen Theoretikern zugeschrieben worden ist, letztlich auf die Aufarbeitung des cartesianischen Erbes zurückzuführen ist. Ein impliziter Cartesianismus ist in der Kantischen theoretischen Philosophie insofern besonders deutlich, als auch sie primär durch das Problem der Erkenntnissicherheit bestimmt ist, das - ganz in Übereinstimmung mit der auf Descartes zurückgehenden Tradition - durch den Rekurs auf das Ich gelöst werden soll. Bei Kants idealistischen Nachfolgern ist es nun sicher nicht das erkenntnistheoretische Interesse, welches die ihnen eigentümliche Insistenz auf der besonderen Bedeutung des Selbstbewußtseins für das Gelingen einer umfassenden Theorie der Wirklichkeit verständlich machen kann. Bei ihnen vermischen sich wenigstens drei Überzeugungen: (1) daß die Kantische Gesamtheorie - also nicht nur deren theoretischer Teil - die zentrale Funktion des (transzendentalen) Selbstbewußtseins für jedes philosophische System der Wirklichkeit zur unumstößlichen Gewißheit hat werden lassen; (2) daß jedoch Kants Gesamtheorie als philosophisches System unüberzeugend ist, weil sie dem Paradigma eines philosophischen Systems, nämlich Spinozas Ethik, weder entsprechen kann noch will; und (3) daß insofern die

legitime Aufgabe einer Philosophie nach Kant, die als System der Wirklichkeit soll auftreten können, darin zu bestehen hat, unter Festhaltung des Prinzips ‚Selbstbewußtsein‘ das spinozaische Projekt einer monistischen Theorie und d.h. ein System zu realisieren. Descartes und Spinoza können also als die unfreiwilligen und nur in komplizierten Brechungen präsenten Ahnen für die Vorstellung gelten, daß philosophische Theorie, verstanden als System, und Selbstbewusstsein, verstanden als Prinzip der Philosophie, unzertrennlich zusammengehören. Der auf Descartes zurückgehende Motivstrang mag verständlich machen, wieso bei Kant und seinen idealistischen Nachfahren das philosophische Problem des Selbstbewußtseins nie ganz abgelöst von der Frage nach dem Zusammenhang mit der Theorie des empirischen Selbstbewußtseins auftritt, der auf Spinoza zurückgehende, warum in der nachkantischen idealistischen Philosophie immer primär das philosophische Konstrukt ‚Selbstbewußtsein‘ interessiert hat und die Theorie des empirischen Selbstbewußtseins nur von beschränkter Bedeutung für das philosophische Problem des Selbstbewußtseins gehalten worden ist.

Es ist also nicht nur die Überzeugung, daß sehr umfassende Theorien über die Wirklichkeit möglich sind, eine Bedingung dafür ein vom einzelwissenschaftlichen Zugriff, wenn auch vielleicht nicht unabhängiges, so doch aber von ihm unterscheidbares philosophisches Problem des Selbstbewußtseins anerkennen zu können. Hinzu kommt als weitere Bedingung die Überzeugung von einer besonderen Funktion eines wie abstrakt auch immer gefaßten Begriffs von Selbstbewußtsein für eine übergreifende Theorie der Wirklichkeit. Auf jeden Fall wird man auf diese beiden Bedingungen ziemlich schnell verwiesen, wenn man ausgehend von Kant und dem Deutschen Idealismus sich fragt, ob es ein spezifisch philosophisches Problem des Selbstbewußtseins überhaupt gibt.

Dies legt aber auch die Vermutung nahe, daß diese beiden hier angeführten Bedingungen nun sicher nicht die einzigen sind, die erfüllt sein müssen, um mit der Behauptung, es gäbe ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins, einen Sinn zu verbinden. Nicht nur gibt es andere Theorien des Selbstbewußtseins, deren Anspruch darauf, philosophische Theorien zu sein, nicht daran gebunden ist, daß sie die genannten Bedingungen erfüllen. Ein prominentes Beispiel ist die Phänomenologie Husserls und daran anschließende Entwürfe. Darüber hinaus kann auch nicht vergessen werden, daß der transzendentalphilosophische und idealistische Kontext selbst, aus dessen Betrachtung die beiden Bedingungen gewonnen worden sind, unter denen man ein eindeutig philosophisches Problem des Selbstbewußtseins identifizieren kann, kaum noch die Überzeugungskraft besitzt, die notwendig wäre, um die Bedingung auch gegenwärtig noch plausibel erscheinen zu lassen, die durch diesen Kontext für das

vorgegeben worden sind, was Philosophie, ein philosophisches Problem und, vor allem, ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins ist. Schließlich gelten Systemphilosophie und insbesondere idealistische Systemphilosophie weithin als gescheiterte Unternehmungen. Doch dies darf nicht übersehen lassen, daß man irgend einen Preis wird zahlen müssen, will man an der Existenz von genuinen philosophischen Problemen festhalten und Philosophie nicht darauf beschränken, Theorie der Einzelwissenschaften und deren Begriffe zu sein. Ob allerdings in der gegenwärtigen philosophischen Situation irgend jemand bereit ist, für ein philosophisches Problems des Selbstbewußtseins den Preis des Rückgangs auf transzendentalphilosophische und idealistische Theorievorstellungen zu zahlen, ist eine andere Frage, auf die die Antwort bezeichnenderweise noch aussteht.²²

²² Der vorliegende Beitrag ist eine leicht veränderte Fassung eines Beitrages, der ursprünglich erschienen ist in K. Cramer (e.a.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt 1987.