

II. Selbst

1) Das Phänomen Selbst?

In den Theorien der Erkenntnis wird fast immer schon auch die Selbsterkenntnis des Erkennenden mitberücksichtigt und häufig sogar zu einem Kernelement der Theorie. Ist nun die Frage nach dem Selbst schon deckungsgleich mit der Frage nach dem Erkennenden der Erkenntnis? Inwieweit ist das aktiv erkennende Subjekt oder Ich mit dem reflexiven Begriff des Selbst als Gegenstand der Selbsterkenntnis sowie auch des *Selbstbewußtseins* zur Deckung zu bringen? Inwieweit mit seiner eigenen empirischen Gegebenheit? Wo löst sich die Entwicklung der Frage nach dem Selbst als Frage nach der Identität und Personalität oder auch nach einer ›Phänomenalität‹ des menschlichen Individuums vom Kontext der Erkenntnis ab oder erweitert diesen?

Husserls Phänomenologie versteht sich als eine »absolut subjektive Wissenschaft«³², als eine reine Ego-logie. Ihr Gegenstand ist das *transzendente Ego* des Philosophierenden selbst, dessen »Selbstausslegung« sich nicht auf seine Individualität, sondern auf seine Funktion »als Subjekt jeder möglichen Erkenntnis« bezieht.³³ Husserl versucht das Ich als ein reines Ich zu denken, welches zwar individuell, jemeinig und faktisch, dabei aber zunächst einmal extramundan ist. Es erhält schließlich – in der *Krisis*-Schrift – seine »Individualität in sich und aus sich selbst«³⁴, also nicht aus einer äußeren Kausalität, sondern vielmehr aus seiner eigenen Geschichtlichkeit, die letztlich wiederum im zeitlichen Zusammenhang des Stroms seiner Bewußtseinserlebnisse besteht. Das intentionale Be-

³² Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag 1950. S. 68.

³³ Ebd., S. 118.

³⁴ Edmund Husserl: *Krisis der europäischen Wissenschaften*, a. a. O. S. 222.

wußtsein bestimmt in seiner Weltbezogenheit die Perspektive jeder Erfahrung und vollzieht die Sinngebung. So läßt sich das Bewußtsein auch als die Summe der Fähigkeiten und Akte bestimmen, mit denen wir auf die Welt zugreifen – bzw. ›Welt‹ als uns Bewußtes konstituieren – und uns so immer schon transzendieren. Husserl grenzt sich hiermit von einer Reflexionsphilosophie ab. Das ›Selbst‹ vollzieht sich selbst immer schon in seiner Gerichtetheit auf die Bewußtseinsinhalte, deren Ursachen in der *έποχή* ausgeklammert werden. Wahres Selbstbewußtsein muß sich dennoch auch nach dem Vollzug der *έποχή* der Tatsache bewußt sein, daß es so untrennbar mit dem Welt- und Fremdbewußtsein verbunden ist wie zwei Seiten eines Blattes. Zu fragen wäre nun, inwiefern von Husserl ausgehend ein ›Selbst‹ nicht nur als transzendentales Subjekt, sondern als eine Art Träger des Bewußtseins oder aber als Vollziehender der phänomenologischen Methodik zu denken ist.

Der Begriff ›Selbst‹ verlangt im husserlschen Denken noch einen anderen Zugriff: seine Phänomenologie ruft uns »zu den Sachen selbst«, also quasi auch zum ›Selbst‹ der Phänomene. Diese Interpretationsmöglichkeit bestätigt sich in Heideggers Definition der Aufgabe der Phänomenologie: »Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen zu lassen.«³⁵ [SuZ 34]³⁶ Die Tatsache, daß die Phänomene und der sie wahrnehmende, erkennende Mensch, der ebenfalls in seiner Phänomenalität betrachtet werden kann, hier die Charakterisierung als ›Selbst‹ gemeinsam haben, könnte es diesem Begriff erlauben, auch zwischen dem Gegensatz von ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ ebenso wie auf der Ebene einer ›Intersubjektivität‹ als vermittelnde Instanz zu fungieren. Was macht das ›Selbst‹ des Erkennenden aus, wenn dieser auch als ›Erkannter‹, als ein spezifisches Phänomen zu betrachten ist, für das es gilt, es wie jedes andere Phänomen »von ihm selbst her sehen zu lassen« [s. o.] – mit dem Unterschied, daß dieses ›Phänomen‹ selbst auch sehen, erkennen, sich selbst, aber auch anderes zu erkennen geben und zudem Phänomenologie betreiben kann? Verwiesen wird damit zugleich auf die wesentliche Frage, was ein ›personales Selbst‹ mit dem ›Selbst‹ der sich zeigenden Phänomene gemeinsam hat und was sie unterscheidet, also auf die Frage nach dem Wesen der Personalität.

³⁵ Kursivierung K. B.

³⁶ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001. [Zitiert als: SuZ]

Ausgehend von Kants Bestimmung der Person über die Autonomie und die Zurechenbarkeit von Handlungen [vgl. MdS A 22]³⁷ und das Postulat, daß sie im Unterschied zu den Sachen nicht als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst, als Träger einer Würde, aber nicht eines Preises, daher als unverrechenbar zu betrachten ist, kann die Person gerade nicht als Gegenstand eines Tauschgeschehens oder als ausgetauschte Sache betrachtet werden, wohl aber als Akteur dieses Geschehens – und damit auch als der Aktant des Austauschs von Gabe und Gegengabe. In Hegels Jenaer Frühphilosophie ist es u. a. der Tausch, der das Subjekt mittels der Anerkennung in ein reflektiertes, seiner selbst bewußtes Selbst und in den Status als Person überführt.³⁸ Das Selbstbewußtsein kann nur im Austausch mit anderen, in den sich entwickelnden familiären, gesellschaftlichen und schließlich staatlichen Strukturen, verwirklicht werden. Kann dieser Austausch auch ein *Gabentausch* sein oder bietet die Gabe, wovon Ricœur ausgehen wird, bereits eine Alternative oder Unterbrechung im Kampf um Anerkennung? Wie verhält sich die Voraussetzung, daß die Person selbst geben kann, zur Voraussetzung ihrer Gegebenheit als Phänomen und diese wiederum zu ihrer Möglichkeit, sich selbst als ›Phänomenologe‹ zu betätigen und die Fragestellungen über das Selbst an sich selbst zu richten? Auch diese Fragen sollen in den Untersuchungen des Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe weiter verfolgt werden.

2) Quaestio mihi factus sum – Selbstbefragung, Selbstinfragestellung

Das tiefe menschliche Bedürfnis, sich selbst zu erkennen, wird schon im delphischen Orakelspruch »Γνώθι σεαυτόν« nicht einfach als eine Selbstverständlichkeit konstatiert, sondern als ein Appell, als Anspruch

³⁷ In diesem Sinne nennt Kant in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« den »Willen als Intelligenz«, der unser Handeln gemäß den Gesetzen der Sittlichkeit motiviert, das »eigentliche Selbst«. (Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VII, Frankfurt a. M. 1974. [Zitiert als: GMdS] A 123.

³⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg 1987. [Zitiert als: Phil. d. Geistes] Die Rolle der Anerkennung in der Liebe, im Tausch, im Vertrag und im Rechtssystem wird unter Punkt C. III näher erläutert werden.

und Forderung formuliert. Bei Augustinus wird in einem christlichen Weltbild unter dem Blick Gottes – im Bewußtsein also nicht nur Erkennender, sondern für einen Anderen auch Erkannter und damit Erkennbarer zu sein – der Mensch sich selbst zur Frage: »in cuius oculis mihi quaestio factus sum«.³⁹ Wesentliche Elemente dieser Selbstbefragung werden sich auch bei den von mir behandelten Autoren wiederfinden lassen: der grundlegende Charakter der Fraglichkeit des Selbst (der sich u. a. in der Existenz des Daseins bei Heidegger fortsetzt) und die Dringlichkeit einer vielleicht nicht abschließbaren Suche; die Beantwortung in der Form der Autobiographie, die die philosophische Reflexion auf das Feld des Erzählens hin öffnet; die Form des Bekenntnisses, als Auseinandersetzung auch mit der eigenen Fehlerhaftigkeit; der Anspruch der Revision des eigenen Handelns mit dem Ziel einer Umkehr, in der die theoretische Autoreflexion und die Ausrichtung der eigene Lebensführung ineinandergreifen. Die grundlegende Denkbewegung besteht hierbei in einem Aus-sich-Hinausgehen und In-sich-Zurückkehren, analog zu den Bewegungen von Geben – insofern sich das Selbst aus sich selbst heraus (be)gibt – und Empfangen – insofern es sich aus der Rückkehr aus dieser Bewegung selbst wieder empfängt.

Die Selbstbefragung ist immer auch eine Infragestellung des Selbst. Während das cartesische *Ego* aus dem universalen Zweifel als letzte Sicherheit und »*prima cognitio*« hervorgeht, wird besonders für die existenzphilosophischen Konzeptionen des Selbst⁴⁰ der Zweifel an sich selbst dem Selbst immanent. Mit dem Anspruch sein eigenes Selbst in seiner Möglichkeit, seiner Eigentlichkeit, Individualität und Einzigartigkeit auszufüllen steigt auch die Angst vor der möglichen Verfehlung. Ist, wie es Nietzsche voraussetzt, ein objektiver Selbstzugang letztlich nicht möglich, »jeder ist sich selbst der Fernste«,⁴¹ und der philosophische Aufruf zur Selbsterkenntnis bleibt ein Selbstbetrug, insofern ihm der alles beherrschende Wille zu Lüge und Täuschung ent-

³⁹ Aurelius Augustinus: *Was ist Zeit? Confessiones* XI, Bekenntnisse 11. Lateinisch-deutsch. Übers. von Norbert Fischer, Hamburg 2009. X 35, 50.

⁴⁰ Neben der Anknüpfung Heideggers an Kierkegaard sei hier auch auf die spätere Entwicklung des französischen Existenzialismus und die große Problematik des Selbstverhältnisses bei Sartre verwiesen, die sicherlich in die (französischen) Denkwege der drei behandelten Autoren mit hineinspielt.

⁴¹ Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede 1, KSA 5, München und New York 1980. S. 247f. Aus dieser Wendung gewinnt Heidegger seine Annahme, daß das Dasein sich selbst ontologisch das Fernste ist. [Vgl. SuZ 15]

gegenwirkt? Der Blick auf sich selbst befindet sich stets in einer Reflektionsbewegung. »Der Spiegel kehrt unsere Gestalt um und macht unsre linke Hand zur rechten. Dies mag ein Bild sein für alle Betrachtungen über uns selbst«, so Goethe im »*Wilhelm Meister*«⁴². Ich sehe mich selbst im Spiegel und bin dort immer schon ein Anderer als ich selbst, der, mit einer kleinen Brechung des Lichts, in zahlreiche Andere zerbrochen werden kann. »Je est un autre« schreibt Arthur Rimbaud 1871 in seinem »*Lettre du Voyant*«⁴³, Ich ist ein Anderer. Diese prinzipielle Andersheit des Selbst prägt sowohl Ricœur's »Selbst als ein Anderer« als auch Derridas und Marions Annäherung an ein Subjekt oder Selbst. Nicht nur Marion, der Rimbauds Diktum mehrfach zitiert, ist auf der Suche nach einem »Subjekt nach dem Subjekt«. Jeder der drei Autoren entwickelt seine Frage nach dem Selbst auf Basis einer prinzipiellen Infragestellung eines identifizierbaren, zentralen oder ursprünglichen Subjekts, wie sie die Situation der sogenannten »Postmoderne« kennzeichnet.

Ausgehend von der strukturalistischen Konzentration auf Zeichen und Text bei Saussure verliert die Funktion des Autors, des Sprechenden oder »Zeichen-Gebenden« gegenüber der textuellen Gegebenheit an Bedeutung. Jede Identität wird zugunsten der unendlichen Differenzbeziehungen zwischen den Zeichen und in einer Sensibilität auf Differenzen und Brüche, auf das Andere der Identität, der Sprache und des Ursprungs in Frage gestellt. Mit dem »Tod des Autors« wird auch der »Tod des Subjekts« verkündet. Damit wird jedoch die Frage nach dem »Subjekt« oder Selbst nicht abgeschafft. Eine Bezugsgröße für die Infragestellung des Subjekts, die insbesondere im Hintergrund der Gedankengänge Derridas zu beachten ist, aber auch auf Ricœur einwirkt, bilden hierbei die Theorien Jacques Lacans, bei dem das freudsche Unbewußte in die Strukturen der Sprache verlagert wird, auf deren Rückseite dann das eigene Begehren nicht eingeholt werden kann. Lacan prägt wesentlich die an ihn anschließende *Cogito*-Kritik. Er kritisiert zunächst insbesondere den Schluß auf die Existenz des Denkenden als *res cogitans*. Dem Subjekt der Psychoanalyse geht es in seinen Zweifeln nicht um die Sicherheit seiner Erkenntnis, sondern um die wahre Quel-

⁴² Johann Wolfgang v. Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*. In: Werke / Hamburger Ausgabe. Bd. 8. Hg. v. Erich Trunz. 10. Aufl. 1981. S. 486.

⁴³ Arthur Rimbaud: *Lettre du Voyant*, Genf 1975.

le seiner Probleme mit sich selbst – es steht selbst auf dem Spiel.⁴⁴ Bei Lacan wird also »[d]as *Cogito* ... aus dem Bilderrahmen des Ich-Bewußtseins herausgenommen und zum urverdrängten, gespaltenen, suchenden Subjekt, das einfach nicht ›hinter‹ sein Begehren kommt«, so Christoph Braun.⁴⁵ Im Denken Ricœurs, Derridas und Marions wird die Suche nach dem Selbst jeweils ausgehend von unterschiedlichen Formen der *Cogito*-Kritik zu verfolgen sein. Unterschiedlich zu bewerten ist dabei die Rolle, die das ›Begehren‹ als Rückseite des Erkennens spielt. Ricœur bezieht sich direkt auf das freudsche Unbewußte und verfolgt das Begehren des Selbst nach Sein und Existenz. Derrida stellt der Gewißheit des *Cogito* den Wahnsinn entgegen und fragt nach dem rätselhaften Begehren *zu geben*. Marion beschäftigt sich mit dem erotischen Begehren, das zugleich auch ein Begehren zu philosophieren sein kann. Die Suche nach dem Selbst scheint motiviert durch das Begehren danach, sich selbst zu erkennen und zu erkennen zu geben. Sie trifft dabei auf das Begehren zu geben und das Begehren erkannt und angenommen zu werden.

3) Den Begriff ›Selbst‹ als Alternative verstehen

Ich möchte trotz des unterschiedlichen Vokabulars, den sie in ihren Auseinandersetzungen mit dem Subjektbegriff gebrauchen, bei Ricœur, Derrida und Marion die Charakterisierungen eines ›Selbst‹ nachzeichnen, das (insbesondere bei Marion) in einer besonderen Beziehung zum phänomenologischen ›Selbst‹ der ›Sache selbst‹ stehen wird sowie im Hinblick auf die Gabe in einer besonderen Beziehung zur Möglichkeit, *etwas von sich selbst* oder *sich selbst* zu geben. Die Relationalität des Selbst wird dabei auch in einem Verhältnis der Antworthaftigkeit und der Verantwortlichkeit betrachtet werden. Für Charles Taylor entwickelt sich in seiner umfassenden Untersuchung der

⁴⁴ Wer das cartesische ›*ego cogito*‹ ausspricht, spaltet sich damit, ausgehend von Saussure, in das Subjekt der Aussage und das Subjekt des Aussagens. Diese Aufspaltung kann zum Instrument der Psychoanalyse gemacht werden, indem sie eine Distanzierung von sich selbst erlaubt. Lacan verfolgt also durchaus eine cartesische Methodik, stellt dabei aber das Ich als Ausgangsbasis sicherer Erkenntnis in Frage und richtet sich gegen ein am Objekt orientiertes Verständnis von Subjektivität.

⁴⁵ Christoph Braun: *Die Stellung des Subjekts: Lacans Psychoanalyse*, Berlin 2007.

»*Quellen des Selbst*«⁴⁶ in der Geschichte der Neuzeit die Frage nach der menschlichen Identität immer schon in einem moralischen Raum⁴⁷ und zugleich reflektieren Gebiete wie die Erkenntnistheorie, in denen nach ihrem eigenen Verständnis »das Selbst eine Rolle weder spielt noch spielen sollte, ... die Ideale, die zur Bildung unserer faktischen Identität beigetragen haben, eigentlich in weit höherem Maße, als wir merken«.⁴⁸ Der Begriff, den wir uns von unserem Selbst in Verknüpfung mit den darin implizierten Ausrichtungen auf das Gute machen – die sich indirekt auch in einem »Ideal« der Gabe aussprechen –, läßt sich so auch als ein Zugang dazu verstehen, aus welcher Perspektive heraus und unter welchen Voraussetzungen wir erkennen und Erkenntnisse in der historischen Überlieferung, im philosophischen Diskurs und in künstlerischen Äußerungsformen weitergeben, wann immer wir darin ein Ideal unserer eigenen Identität zu erkennen geben. Die »praktische Dimension« des Selbst, die mit der Frage nach der Person verbunden ist, muß wesentlich sein, wenn eine sinnvolle Beziehung zwischen dem Selbst und der Gabe hergestellt werden soll, vor deren gedanklicher Abstraktion an das Bild zweier Personen zu erinnern ist, die interagieren und die in der Lage sind, zu geben, zu nehmen und zu erwidern. Ausgehend von den Untersuchungen Ricœurs, Derridas und Marions wird das Selbst zwischen Aktivität und Passivität anzusiedeln sein als ein Selbst, das verantwortlich handelt, sich auf Ideale und Pläne hin entwirft, das agiert, gibt und zugleich offen, annehmend, empfangend ist, wobei sich die Frage stellt, wie es selbst *gegeben* ist.

⁴⁶ Charles Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1994.

⁴⁷ »Das Selbst und das Gute oder, anders gesagt, das Selbst und die Moral sind Themen, die sich als unentwirrbar miteinander verflochten erweisen.« (Ebd., S. 15).

⁴⁸ Ebd., S. 7.