

## 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, § 194 f.:

„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.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 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.“<sup>2</sup>

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“<sup>3</sup>), 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“<sup>4</sup>, wofür sich „Wissen“ oder, nach Adelung, „Bewußtheit“ einsetzen läßt. Der Begriff „sich einer Sache bewust sein“ oder in der Umstellung „sich bewust 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)

<sup>2</sup> A. a. O., S. 457; vgl. auch §§ 732 ff., a. a. O., S. 457 ff.

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

<sup>4</sup> *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 bewust von der welt her“<sup>5</sup>

oder Luther 3, 5:

„das gotte nichts bewust sei umb seine sünde“<sup>6</sup>,

und noch bei Goethe sagt Mephisto im *Faust*:

„Allwissend bin ich nicht; doch viel ist mir bewußt.“<sup>7</sup>

Daneben hat das Adjektiv „bewußt“ die Bedeutung „sich einer Sache bewußt sein“ (= *sibi consciunt 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 bewust ist.“<sup>8</sup>

„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“<sup>9</sup>.

Dort, wo der Ausdruck „Selbstbewußtsein“ erstmals im Deutschen auftaucht, stellt er eine Übersetzung des lateinischen Begriffs *conscientia* dar<sup>10</sup>, 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.<sup>11</sup>

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

<sup>6</sup> A. a. O., Bd. 1, Sp. 1790.

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

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

<sup>9</sup> A. a. O., Bd. 10,1, Sp. 462.

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

<sup>11</sup> 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 (εἰδέναι) 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 συνειδέναι τινί τι oder *scire aliquid cum aliquo* ein Wissen bedeutet, das man zusammen mit jemandem von etwas hat<sup>12</sup>, wobei statt der fremden Person auch die eigene einspringen kann in dem Sinne, daß ich mein eigener Mitwisser bin.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

Die hier explizierte Bedeutung von συνειδησις 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. 576 f./577 f. (lib. V, 155), S. 606/607 (lib. V, 183).

<sup>12</sup> Vgl. Sophokles: *Antigone*, Vers 266 f.: μήτε τῷ συνειδέναι τὸ πρᾶγμα βουλευσάντι; ebenso *Ödipus auf Kolonos*, Vers 948.

<sup>13</sup> Dieses „Bei-sich-selber-Wissen“ wird griechisch mit σύν ausgedrückt (συνειδέναι 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 συνείσομαι.

<sup>14</sup> Allerdings geht auch das griechische εἰδέναι = „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 läßt<sup>15</sup>, auf die sittlich zu bewertende gute oder böse Handlung und den aus ihr erwachsenden Zustand, die Gesinnung. Hieran knüpft vor

<sup>15</sup> Vgl. B. Snell: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (σοφία, γνώμη, σύνεσις, ιστορία, 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 an<sup>16</sup>; 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 verloren ging, 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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-

---

<sup>16</sup> 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]).

<sup>17</sup> Nicht so das Englische, wo *consciousness* beides bedeutet.

<sup>18</sup> 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: *ΣΥΝΕΙΔΕΣΙΣ, 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 Weltverwahrung*, 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“<sup>19</sup>. 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-

---

<sup>19</sup> 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 σαυτὸν 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 eingeschränkter 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 Körperteilen 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 Triebosphäre, mutigem Teil und Denkvermögen unterscheidet<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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-

---

<sup>20</sup> Vgl. Platon: *Politeia* 439 d ff.: ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν.

<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup>

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.<sup>23</sup>

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

---

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> Vgl. S. 115 f. dieser Arbeit.

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

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*<sup>25</sup>. 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-

---

<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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

---

<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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-

---

<sup>27</sup> 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*<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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 klopft und fragt, womit wir gerade beschäf-

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> 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 erfäßt, 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 Bewußtseins Ganzheit 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 Unausgedehnthet 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 Denkbarkeit 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-grammatisches 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  $\varphi$ -Prädikate hinausgehen zu räumlich-zeitlichen, sogenannten  $\psi$ -Prädikaten. Zu einer solchen Strömung gehört u. a. Peter Strawson, der in seinem Buch *Individuals*<sup>30</sup> nicht nur die geistige und psychische, sondern auch die leibliche Sphäre zum Ich rechnet, desgleichen Ernst Tugendhat in seinem Buch *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*<sup>31</sup>. 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.

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

<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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 unaufhebbare 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-

---

<sup>32</sup> 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  $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$   $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$  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.

