

Sich selbst bestimmen

Individuelles Bewusstsein und gesellschaftliche Verbindlichkeit

Volker Gerhardt

Einleitung

Ein gleich nach Erscheinen von einem Rezensenten erhobener Einwand gegen die 1999 erstmals erschienene *Selbstbestimmung* war, dass ich mit dem Buch für einen moralischen und politischen Vorrang des *Individuums* plädiere, der letztlich zu einer Verabsolutierung und Isolierung des einzelnen Individuums führe. Und damit werde alle Verbindlichkeit in Moral und Politik aufgekündigt.

Wenn das zutreffend wäre, hätte mein 2018 erneut aufgelegtes Buch zu einem Spitzenreiter bei den Gegnerinnen und Gegnern der Impfung gegen Masern und Corona werden müssen. Aber die waren offenbar klüger als der Rezensent und nahmen sich weder die von mir im Buch entwickelte Konzeption der Selbstbestimmung zum Vorbild noch haben sie erkennen lassen, dass sie die vorgetragene Begründung überzeugend finden.

Das bedaure ich nicht nur als Autor, der sich immer ein bisschen mehr an Aufmerksamkeit wünscht. In der Sache gravierender ist, dass die Impfgegner und Impfgegnerinnen (und auch sich radikal gebärdende Liberale) den Kontext der *Selbstbestimmung*, auf die sie sich berufen, nicht zur Kenntnis nehmen. Sie beachten nicht, dass Selbstbestimmung sowohl in die Prozesse des *organischen Lebens* wie auch in den Zusammenhang *moralischer* und *politischer Ansprüche* eingelassen ist.

Von einer *Selbstisolierung*, also von einem absurden, weil in sich selbst gar nicht möglichen *Solipsismus* oder von einem verabsolutierten *Egoismus*, erst recht von einer *Leugnung moralischer Grundsätze* oder *rechtlicher Verbindlichkeiten*, kann bei denen, die Wert auf *Freiheit* und *Eigenständigkeit* legen, keine Rede sein. Das werde ich im Folgenden nicht im Einzelnen zeigen, wohl aber auf eine bislang so gut wie gar nicht beachtete Bedingung für den Zusammenhang zwischen *Individualität* und *gesellschaftlicher Allgemeinheit* aufmerksam machen.

1999 wie 2018 lag mir daran, den systematischen Zusammenhang zwischen *physiologischer Selbstorganisation*, *humaner Selbstbestimmung*, *moralischer Autonomie* und der *politischen Eigenständigkeit von Staaten* aufzuzeigen. Obgleich sich in der Politik seit gut hundert Jahren der Begriff der *Selbstbestimmung* durchgesetzt hat, käme niemand auf die Idee, ihre rechtliche und ökonomische Souveränität mit völliger Bindungslosigkeit gleichzusetzen. Die könnte man nur einem Staat zusprechen, neben dem es keine anderen Staaten gibt.

Das wäre mit Blick auf die Selbstbestimmung bloß *eines* Menschen noch nicht einmal zu *denken*: Ein Mensch stammt von Menschen ab, deren Obhut er in den ersten Jahren seines Lebens nahezu gänzlich anheimgegeben ist. Daraus kann er sich durch Erziehung, also unter maßgeblicher Mitwirkung anderer Menschen, Schritt für Schritt befreien, ohne sich jemals im Sprechen, Denken und Handeln gänzlich von seinesgleichen lösen zu können. In allem, was Menschen wichtig und wesentlich ist, sind sie mindestens auf die Vorarbeit, Anwesenheit, Mitwirkung und auf die Aufmerksamkeit *anderer* angewiesen.

1. Freiheit als Unabhängigkeit

Vor allem das, was Menschen »Freiheit« nennen, zeigt sich daran, dass Freiheit sich nicht mit der willentlichen *Verfügung* anderer verträgt. Die-

se Anderen aber muss es – als real existierende Individuen – immer erst *geben*, damit man überhaupt von Freiheit sprechen kann.¹

Diese trivial erscheinende Kennzeichnung der *Freiheit als Unabhängigkeit* von dem *direkt bestimmenden Willen eines anderen Menschen* ist nicht nur die unmittelbar einleuchtende (und zugleich den Kern) treffende *Definition der Freiheit*. Sie auch die einzige Begriffsbestimmung, die es letztlich unmöglich macht, die »Existenz« der Freiheit zu bestreiten.

Seit der Antike wird immer wieder gefragt, ob es Freiheit überhaupt »gibt«. Die modernen Naturwissenschaften, insbesondere Physikerinnen und Physiker, Biologinnen und Biologen und Neuropsychologinnen und Neuropsychologen, glauben sogar, »Beweise« dafür erbracht zu haben, dass für die Freiheit in der Natur gar kein Raum gelassen ist. Zwar sind die angeblich auf unbezweifelbare Tatsachen gegründeten Widerlegungen der Rede von der Freiheit alles andere als überzeugend. Aber etwas bleibt immer hängen, selbst bei angesehenen Vertretern der Wissenschaft.

Deshalb ist es gut, vorab auf ein Verständnis von Freiheit verweisen zu können, dass auf ein offenkundiges Faktum gegründet ist: Und das ist, die jederzeit mögliche *Unterwerfung unter den Willen eines Anderen*: Da es den Menschen – zumindest im alltäglichen Leben und unter der Voraussetzung, dass die Beteiligten sich nicht in einer extremen Notlage befinden – möglich ist, ihren *eigenen Willen* zu haben, ist Freiheit eine Tatsache im menschlichen Leben und zwar als *Unabhängigkeit vom verfügenden Willen eines Anderen!* Und wer sich der darin liegenden Freiheit gewachsen zeigt, der *bestimmt sich selbst*.

Aber gibt es denn »die Anderen« überhaupt? Gibt es die *Welt*, in welcher der Mensch mit seinesgleichen lebt, als einen real existierenden Zusammenhang? Könnte nicht alles nur eine *Einbildung*, eine *Illusion* oder ein *Traum* des Menschen sein? Das ist eine Frage, die ernsthaft und mit größter Gründlichkeit in der Philosophie verhandelt wird. Und sie ist

1 Der Boden, auf dem ich stehe, und die Mauern dieses Hauses machen mich nicht unfrei. Noch nicht einmal die Berge der Schweiz und ihre Tunnel rauben mir die Freiheit. Nur der Wille eines anderen kann mir die Ausreise verbieten und mich unfrei machen.

keineswegs so trivial wie der Kniff in den eigenen Arm, wenn man prüfen will, ob man träumt oder ob man etwas wirklich erlebt.

Man kann im philosophischen Zweifel an der Realität und erst recht in dem darauf reagierenden »Beweis«, mit Heidegger (1967, S. 217), einen »Skandal« der Philosophie ausmachen. Aber die zahllosen *Skeptiker*, die es schon in der Antike gab und die in der Moderne vielleicht sogar in der Mehrheit sind, befassen sich durchaus ernsthaft mit dem Problem, wie man sich gemeinschaftlich davon überzeugen kann, dass wir in *derselben, uns alle betreffenden* und insofern vielleicht auch *verpflichtenden Wirklichkeit* leben. Die *Vielfalt der Menschen* und ihrer *Überzeugungen*, die *Glaubensgegensätze*, die *kulturellen Differenzen* und Schwierigkeiten, uns auf eine für alle verbindliche *Wahrheit* zu einigen, könnten uns tatsächlich zweifeln lassen, ob wir uns überhaupt in einer *gemeinsamen Welt* befinden?

Erst vor dem Hintergrund dieser Frage tritt das Problem hervor, das mit der *Freiheit* und der *Selbstbestimmung* in der Welt verbunden ist: Nämlich, dass wir unter der Last der uns *zwingenden*, der uns *notwendig umgreifenden Realität* dennoch nicht nur die Möglichkeit, sondern als Menschen sogar die *Verpflichtung* haben, *selbständig* zu sein und *selbstbewusst* zu handeln. Erst diese humane Verbindlichkeit macht die *Selbstbestimmung* zu einem beachtlichen philosophischen Problem.

Um hier zu einer weiterführenden Lösung zu gelangen, habe ich im Buch über die Selbstbestimmung, die *verbindende Leistung des menschlichen Bewusstseins* dadurch zu charakterisieren versucht, dass ich von der »Soziomorphie des menschlichen Bewusstseins« (Gerhardt 2019, S. 22) gesprochen habe. Sie bietet die stärksten Indizien für die Unerlässlichkeit der Selbstbestimmung, hat aber damals, soweit ich weiß, so gut wie keine Beachtung gefunden.

Das halte ich für ein Versäumnis. Aber vermutlich habe ich selbst den Fehler gemacht, die historische und systematische Reichweite der Einbindung des Bewusstseins in die *Natur* und in das *gesellschaftliche Dasein* des Menschen nicht hinreichend kenntlich zu machen. Und dieses Versäumnis möchte ich heute an *vier historischen Beispielen* bewusst machen, um so zu illustrieren, welche Bedeutung der *Soziomorphie des Bewusstseins* für das *Selbstverständnis des Menschen* zukommt. Abschließend

möchte ich andeuten, was mit der Beachtung der gesellschaftlichen Verfassung des menschlichen Bewusstseins für das Verständnis der Selbstbestimmung des Individuums gewonnen ist.

Im *ersten* Beispiel geht es um das konstitutive Verhältnis von *Körper und Bewusstsein*; im *zweiten* um die *Gesellschaftlichkeit* des *Verhältnisses*, das *jeder zu sich selbst* unterhält; im *dritten* darum, dass alles Erkennen sich im *Modus gehaltvoller Mitteilung* vollzieht; und *viertens*, dass ein *Ich* sich nur begreifen kann, sofern es *mit seinesgleichen in Verbindung* steht.

2. Körper und Bewusstsein

Das *erste* Beispiel findet sich in den Fragmenten der *Vorsokratiker*. Es wird *Anaxagoras* zugeschrieben, einem Vorsokratiker, den Perikles (der ihn 430 v.Chr. vor der Vollstreckung eines Todesurteils bewahrte) besonders geschätzt hat. Da von Anaxagoras nichts Schriftliches überliefert ist,² können wir uns nur auf eine Bemerkung des *Aristoteles* in seinen Vorlesungen über die *Teile der Tiere* stützen. Darin heißt es, Anaxagoras habe den Menschen deshalb für das »vernünftigste aller Lebewesen« gehalten, »weil er Hände hat.« (Aristoteles 2007, IV, 10; 687 a 7).

Es gibt Interpreten, die es dem antiken Denken am liebsten noch nachträglich verbieten möchten, etwas derart Überlegenes wie die *Vernunft* oder den *Geist* in eine so elementare Abhängigkeit von etwas derart Körperlichem wie den *Händen* zu bringen.³ Doch Anaxagoras konnte das offenbar, ohne damit in Widerspruch zu grundsätzlichen Wertungen der griechischen Kultur zu geraten. Ja, er konnte zugleich der Vernunft einen denkbar hohen Stellenwert einräumen. So soll er, einem anderen Fragment zu Folge, der Vernunft oder dem Geist eine singuläre Sonderstellung zugesprochen haben:

2 Vgl. hierzu die Fragmente von Anaxagoras in Diels/Kranz 1960, 59 A 102.

3 Angeblich konnten die Griechen die körperliche *Arbeit* und selbst noch die technische *Herstellung* für so verächtlich halten, dass sie nur dem vernunftgeleiteten *Handeln* Beachtung schenken mochten. Das jedenfalls ist die zentrale These in Hannah Arendts *Vita activa*.

»Der Geist (*nous*)«, so heißt es, sei »etwas, das unbeschränkt und selbstherrlich (*autokrates*) ist, und er ist mit keiner Sache in Mischung verbunden, sondern er ist als einziger an und für sich (*monos autos ep'eoutou estin*).« (Anaxagoras 1960, 38 59 B 12)⁴

Für Aristoteles ist die These über den Zusammenhang zwischen Hand und Geist offenbar keine Provokation eines aristokratischen Selbstbegriffs der sich von aller Handarbeit befreit fühlenden Griechen – und offenbar auch kein Einwand gegen die Eigenständigkeit der Vernunft. Ihn interessiert an der These über die Verbindung zwischen der Tätigkeit der Hände und den Leistungen des Bewusstseins nur, wie denn ein solcher Zusammenhang gedacht werden kann, und fragt, ob er rein *kausal* oder aber *teleologisch* verstanden werden kann.

Und da kann es für Aristoteles keinen Zweifel geben, dass die Hände nicht nach Art einer *Ursache* gedacht werden können, so als hätten die Hände den Geist wie ein Bauwerk Stein für Stein aufeinandergetürmt. Aristoteles geht vielmehr von einem *zweckmäßigen* (einem »teleologischen«) Zusammenhang des ganzen körperlichen Geschehens aus, in dem die Hände (wie Beine, Herz und Magen) auf ihre Weise Voraussetzungen für Probleme schaffen, die im Rahmen einer Ordnung gelöst werden können, in welcher der *nous* wie ein durchaus eigenständiges »Organ« verstanden werden kann, das die Leistungen der Hände *zweckmäßig ergänzt, erweitert oder abschließt*.

Das kommt einer modernen evolutionstheoretischen Erklärung schon sehr nahe, die voraussetzt, dass die Fähigkeiten und Fertigkeiten der Hände Bedingungen schaffen, die nach organisierenden *Gesamtleistungen des ganzen Körpers* – im Zusammenhang mit seinem natürlichen Umfeld – verlangen: Die unterstellte Verbindung zwischen Händen und Vernunft bleibt im einzelnen zwar unbestimmt, aber sie ist doch eindeutig genug, um aus der Parallele Aussagen für das Bewusstsein zu ziehen.

4 Simplikios (480–560 n. Chr.) ist ein neuplatonischer Kommentator vornehmlich aristotelischer Schriften, den man dafür schätzen kann, dass er Aristoteles für einen Platoniker hielt.

Auch Hände sind offenkundig nicht auf bloß *eine* Funktion festgelegt: Sie waren und sind unentbehrlich, wenn man sich unter ihrem Einsatz mit größerer Geschicklichkeit und Sicherheit durch das Geäst von Bäumen hangeln kann. Mit ihnen kann man kleine Gegenstände wie Grashalme oder Stöckchen einsetzen, um mit ihrer Hilfe, durch enge Zugänge an Ameisen oder Honig zu gelangen, die sich bequem zum Mund führen lassen.

Spätestens aber beim Menschen sind Hände die wichtigsten Hilfsmittel, um Steine über eine gewisse Distanz als Waffe einsetzen zu können. Dem Menschen ermöglichen sie, Faustkeile herzustellen und einzusetzen, Feuer zu machen sowie die ganze Vielfalt von Werkzeugen und Hilfsmitteln in die menschliche Kultur zu bringen. Sie haben die Menschen befähigt, Flöte zu spielen, Höhlenwände zu bemalen und schließlich auch Schriftzeichen in Stein, in Ton oder mit Tinte auf Papier zu setzen. Heute führt uns die Gebärdensprache vor, wie man mit den Händen nicht weniger virtuos sprechen kann als mit der Zunge und den Lippen. Hier sind sie dem *Geist* auf geradezu sichtbare Weise verbunden.

Mehr, so glaube ich, braucht man nicht zu sagen, um das Urteil des Anaxagoras mit einem Sinn zu verbinden. Denn mit alledem, worin und wozu sich die Hände *gebrauchen* lassen, entwickeln sich auch die Fähigkeiten, das zu *verstehen*, was man da tut.

Die wachsende Geschicklichkeit der Hände dürfte somit eine wesentliche Herausforderung zur Erweiterung des Horizonts eines für die Aufmerksamkeit und wechselseitige Warnung erforderlichen *Bewusstseins* gewesen sein. Überdies schaffen die Hände neuartige *Möglichkeiten der Kooperation*. Und die erfordert eine *Verständigung* über *Sachverhalte* mit dem Ziel eines *abgestimmten sozialen Verhaltens*. Hände bereiten etwas *nur durch sie Mögliches vor, was erst Geist oder Vernunft begreifen können*.

3. Der Selbstbezug des Individuums als sozialer Sachverhalt

Das *zweite Beispiel* bezieht sich auf eine der bekanntesten Aussagen über das Denken. Ich habe sie lange Zeit für einen provozierenden Ausdruck der bloßen *Selbstbezüglichkeit* des menschlichen Bewusstseins gehalten.

Es schien mir als die subtilste, auch literarisch gar nicht zu überbietende Formel für das einzigartige *Beisichsein* des individuellen Bewusstseins zu sein – und damit der Ausdruck eines Idealismus, den man dem Urheber dieser Formel bis heute immer wieder zuzuschreiben pflegt.

Doch das Gegenteil ist der Fall: Der Denker, dem wir diese Formulierung verdanken, ist gerade auch in seinem singulären Erfindungsreichtum ein *Realist avant la lettre* und als *Inaugurator begrifflich-systematischer Abstraktion* zugleich der *literarische Großmeister lebensweltlicher Konkretion*. Ich spreche von *Platon*.

An zwei prominenten Stellen seiner Dialoge, im *Theaitetos* (190a) und im *Sophistes* (263e) lässt Platon seine Gesprächsführer sagen, »*Denken ist das Gespräch der Seele mit sich selbst*«. Der Begriff des Denkens ist in beiden Fällen weit gefasst: Es ist vom »Reden«, vom »Sprechen« oder auch vom »Vorstellen« die Rede. Dabei ist unterstellt, dass es ein »Reden zu sich selbst« oder »mit sich selbst« ist, in dem jemand, wie auch immer, *mit sich selbst* zu Rate geht. Und da dies unter dem Anspruch auf *logische Folgerichtigkeit* geschieht, ist es auch nach unserem Verständnis zutreffend, von *Bewusstseinsakten* zu sprechen.

Nun könnte man den Eindruck haben, Platon habe mit dieser Definition das Paradigma eines in radikaler Weise auf sich selbst beschränkten Denkens verbindlich gemacht: Bewusstsein als »*inneres Gespräch mit sich selbst*« (623e) wäre vollkommen mit sich allein, und könne in allem, was in den elementaren Leistungen des Vorstellens, des Denkens und des Verstehens geschieht, *allein auf sich* bezogen sein.

Das passt gut zu der Selbsterfahrung des mit sich Alleinseins, wenn man sich etwas zunächst *nur für sich selbst* klar zu machen sucht. So etwas gibt es, ebenso wie es die Überraschung gibt, wenn man anderen mitteilt, was man allein ausgebrütet hat. Tatsächlich kann man sich im stillen Nachdenken über ein Problem als vollkommen auf sich selbst bezogen fühlen. Also erlaubt das *Allein-mit-sich-selbst-zu-Rate-gehen* den absoluten Rückzug in sich selbst und damit auch die *Privatheit* einer Ein-

stellung oder die *Subjektivität* einer Ansicht, mit der man andere überrascht.⁵

Und dennoch führt dieses »Gespräch der Seele mit sich selbst« nicht in die Isolation mit dem Verzicht auf alles, was zur gemeinsamen Welt gehört! Denn, was man nach Platons Schilderung in der Abgeschiedenheit des eigenen Selbst allemal findet, ist *diánoia* – also ein *Gedanke* (263e), von dem Platon nicht müde wird zu betonen, dass er in sich einen *verständigen Sinn* haben muss, und nicht aus einer *abwegigen Vorstellung* oder einem *in sich widersprüchlichen Gedanken* besteht (190c). Man kann auch einfacher sagen, dass man das Selbstgespräch in der Sprache führen muss, die man selbst versteht – und das dürfte in jedem Fall eine *Sprache* sein, *die auch die anderen sprechen*.

Spätestens hier wird deutlich, dass selbst das Individuum, das nur zu sich selber spricht, mit der Gemeinschaft derer verbunden *ist* und *bleibt*, deren Sprache es spricht. Also braucht man als moderner Zeitgenosse nur zu ergänzen, dass wir mit dem ausdrücklichen *Selbstbezug des Individuums* das Minimum eines menschlichen Bewusstseinsakts vor uns haben, und schon ist mit Platons Hilfe erkannt, dass Bewusstsein – so wie es am Beispiel des Gesprächs der Seele mit sich selbst illustriert wird und wie wir es im Akt subjektiver Selbstbezüglichkeit gegeben sehen – ein *sozialer Sachverhalt* ist.⁶

5 »Subjektivität«, wie Dieter Henrich sie verstanden hat, war stets »korrespondierend« und »kommunikativ« angelegt. Besonders deutlich wird das in seinen meisterhaften *Gedanken über Dankbarkeit*, die erstmals 1987 erschienen sind und erneut in seinen Sammelband *Bewusstes Leben* (Stuttgart 1999) Eingang gefunden haben.

6 Nur um die bereits von Platon bewusste Reichweite dieser *impliziten Gesellschaftlichkeit* nicht zu verschweigen, erwähne ich, dass Platon natürlich bewusst ist, dass die erforderliche Stimmigkeit der mit Sinn und Verstand gedachten Bewusstseinsinhalte den Ausgangspunkt für seinen Beweis einer die Menschen miteinander verbindenden Gegenstandswelt ist, die es ihnen überhaupt erst erlaubt, politisch tätig zu werden. Das zeigt Platon in seiner Auflösung des Rätsels, das er den Philosophen mit seinem *Höhlengleichnis* aufgibt. Nur weil die der Höhle entkommenen Menschen ihre jeweils *eigenen Sinne*, ihre *individuellen Vorstellungen* und die *allgemein verständlichen Begriffe* haben, in denen sie sich

4. Das Denken als elementarer Akt einer Kommunikation

Das *dritte Beispiel* ist auf einen angeblich ebenfalls ganz in sein »Ich denke« eingesperrten Philosophen bezogen. Bei ihm brauchen wir nicht eigens darzulegen, dass sein vorgeblich allein auf sich bezogenes Ich stets auf eine Welt voller Gegenstände gerichtet ist, die sich anschauen und denken lassen und in dieser Verbindung als Bestandteile einer in sich zusammenhängenden Welt zu erkennen sind, zu der auch das denkende Ich gehört. Denn das »Ich denke« ist die Instanz der Verbindung mit der Gegenstandswelt.

Sie merken schon, ich spreche von *Immanuel Kant*. Dieser Denker war und ist immer wieder dem Verdacht ausgesetzt, sein »Ich denke« sei radikal auf nur sich selbst bezogen und bleibe von der Wirklichkeit getrennt. Kants Rede vom »transzendentalen Idealismus« hat dieses Missverständnis begünstigt. Doch das »Ich denke« wird immer erst im *Gebrauch von Kategorien* aktiv, die grundlegend für das *gegenständliche Weltverständnis* sind. Das Bewusstsein des Ich gehört somit zum Fundament der vorgestellten und gedachten *Welt* und ist keine Instanz, die ihr fremd gegenübersteht.

Man braucht auch keine ins Bewusstsein verlegte »Tathandlung«, erst recht kein quasi handwerkliches »Machen« des Intellekts, um das Bewusstsein aus seiner angeblichen Isolation herauszubringen. Auch der heute zu hörende Verdacht, das »Ich« eines denkenden Menschen sei radikal vom »Ich« aller anderen Menschen getrennt, geht in die Irre. Nach dieser vornehmlich von Soziologen in Umlauf gebrachten Deutung lebt das transzendente Ich Kants in absoluter Einsamkeit, aus der es erst durch eine Theorie »kommunikativen Handelns« erlöst werden könne.

Doch dieser interdisziplinäre Hilfsdienst wird von Kant nicht benötigt. Denn so, wie der Gebrauch der Kategorien ursprünglich auf welthaltige Sachverhalte bezogen ist, so erfolgt dieser Gebrauch mit der gleichen Ursprünglichkeit immer schon im *Modus einer Mitteilung* an Men-

wechselseitig verstehen, sind sie fähig eine menschliche Gemeinschaft aufzubauen.

schen, auf deren Verständnis man rechnet. Das transzendente Ich des kritischen Kant geht in seinem sachhaltigen Denken davon aus, dass es sich darin seinesgleichen tatsächlich *verständlich machen* kann. Das »Ich« – sogar noch das des sogenannten *reinen Denkens*, das ja immerhin selbst auch *mitteilbar* sein soll – steht unter der ursprünglichen *Prämisse der Verständlichkeit*, nicht nur für das singuläre Ich, das es denkt, sondern für jedes Ich überhaupt, *sofern* es denkt.

Das »Machen« der Gegenstände im Denken, von dem Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* spricht und was so viele Leserinnen und Leser ratlos macht, lässt sich somit als *verständlich machen* begreifen –, ohne Kant als Handwerker oder Techniker anzusehen.

Als Kants Meisterschüler Jacob Sigismund Beck, selbst schon Professor in Halle, nach Jahren des Brütens über die schwierigen Passagen der Deduktion der Kategorien Kant erneut fragte, wie man denn dieses »Machen«, diese Herleitung der allgemeinen Geltung der Kategorien zu verstehen habe,⁷ erhielt er postwendend in Kants Brief von 1. Juli 1794, eine verblüffend einfache Antwort: Das Denken der Begriffe ist »*communicatio*«!⁸ Das Denken ist der elementare Akt einer Kommunikation. Es erfolgt im *Modus der Mitteilung* an jeden, der bereit ist, sich auf ein Verstehen einzulassen.

Kant braucht also weder eine Tathandlung noch eine ihm zur Seite gestellte soziologische Theorie »kommunikativen Handelns«. Denn das Bewusstsein, das zum »Ich denke« seiner kritischen Theorie gehört, ist in sich selbst bereits *welthaltig* und *sozial* verfasst. Ihm ist sowohl die auf *regelmäßig gegenständliche* wie auch auf *gesellschaftliche Zusammenhänge bezogene Verfassung* eingeschrieben. Das Modell seines transzendentalen Bewusstseins ist *soziomorph*.

7 Brief Becks vom 17. Juni 1794, in: Kant 1922, S. 511f.

8 Brief Kants vom 1. Juli 1794, in: Kant 1922, S. 515.

5. Das Bewusstsein als Netzstruktur

Das *vierte* Beispiel findet sich in einem Aphorismus *Friedrich Nietzsches*. Das Problem ist hier nicht die transzendente Terminologie, die uns bei Kant Mühe macht, sondern bei Nietzsche ist das Problem, dass er auf sein eigenes Theoriestück selbst nirgendwo mehr erläuternd zurückgekommen ist. Wir haben also kaum mehr als den originellen Einfall und die eindrucksvolle Metaphorik, in der er vom menschlichen Bewusstsein spricht.

Das geschieht im Aphorismus 354 in Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft* unter dem Stichwort: *Vom »Genius der Gattung«*. Nietzsche spielt mit dem Gedanken einer Befreiung von der Verantwortlichkeit des Einzelnen sowie von der Last der Selbstbespiegelung des Individuums – vor dem Hintergrund des von Schopenhauer erwogenen und durch Darwin stimulierten Interesses am *Primat der Gattung* (vgl. Nietzsche 1998, S. 590). Doch dieser Hintergrund soll uns so wenig kümmern, wie die vertrauten nihilistischen Schlussfolgerungen, die Nietzsche am Ende aus seiner unerhörten Überlegung zur Struktur und Funktion des menschlichen Bewusstseins zieht.

Sein Ausgangspunkt ist, dass sich das Bewusstsein der Menschen »überhaupt [...] nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat« (ebd., S. 591). Daran knüpft er die Behauptung: »Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch« und er überführt sie in eine weitere These: Das sich ohnehin nur in Worten vollziehende »Denken« sei eine Abfolge von »Mittheilungszeichen« (ebd., S. 591f.). Das »Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch« sei das, womit sich dieses »gefährdeste Tier« wechselseitig »Hülfe« und »Schutz« bietet (ebd., S. 591).

Das ändere jedoch nichts daran, dass der »Zeichen-erfindende Mensch« zugleich ein immer schärferes Sensorium *für sich selbst* entwickelt. Und so komme es zu dem, paradox erscheinenden Ergebnis, dass der Mensch erst »als soziales Thier lernte [...] seiner selbst bewusst zu werden« (ebd., S. 592).

Nietzsche kehrt also die landläufige Argumentationsrichtung um! Er schließt nicht vom Ich auf die Außenwelt, sondern von der Verfassung

der gesellschaftlichen Umwelt auf das sich erst unter ihrem Einfluss bildende Ich.

Das ist es, was ich mit Blick auf die *Soziomorphie des Bewusstseins* bemerkenswert finde: Das Bewusstsein ist weder ein im Hirnkasten lokalisierendes Privatkino, kein nur den subjektiven Eindrücken vorbehaltenes Register persönlicher Eindrücke, sondern es hat in seiner Netzstruktur selbst den Charakter einer gesellschaftlichen Organisation, die es unter anderem auch möglich macht, dass etwas Bewusstes nicht nur *allgemein*, sondern auch *öffentlich* werden kann.

Als Nietzsche 1887 diese Idee vom Bewusstsein als Netz formulierte, waren die Überseekabel zwischen dem kontinentalen Festland und England sowie zwischen Amerika und Europa schon in Betrieb; das Telefonnetz war im Aufbau und heute ist es bereits eine Selbstverständlichkeit, auch ohne Kabel mit der Welt »vernetzt« zu sein. Und da wir uns dabei längst an den Unterschied zwischen *on line* und *off line* gewöhnt haben, könnte es uns auch gelingen, zumindest die technische Seite dieser die schönsten Paradoxien einschließenden Idee für lösbar zu halten: Auch wenn wir im Bewusstsein, so lange wir nicht sprechen und uns auch sonst nichts anmerken lassen, ständig *off line* sind, kommunizieren wir bereits im Denken *in line* mit einer Welt, die auch die anderer Menschen ist, mit denen wir bereits im Denken wie auch im Phantasieren verbunden sind.

Doch was ist mit dieser Idee gewonnen? Sie gibt gewiss viel zu denken. Nietzsche macht das mit seinem Aphorismus offenkundig, wenn er das menschliche Bedürfnis, sich mitzuteilen, die Angewiesenheit auf seinesgleichen und den Zeichencharakter aller bewussten Tätigkeit exponiert. Aber die entscheidende philosophische Konsequenz wird verschont, wenn Nietzsche am Ende wieder nur in die nihilistische Litanei zurückfällt, dass auch unter den Netzwerk-Bedingungen des Bewusstseins, dem Menschen die Wahrheit verstellt bleibe und »Alles, was bewusst wird, ebendamt flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen« werde und somit alles in »eine grosse gründliche Verderbnis, Fälschung, Veroberfächlichung und Generalisation« münde (ebd., S. 593).

6. Kommunikative Verfasstheit des Bewusstseins

Anders als Nietzsche bin ich überzeugt, dass man eine durchaus positive Lehre aus seiner Mutmaßung über die kommunikative Verfassung des Bewusstseins ziehen kann. Sie läuft, kurz gefasst, auf das Folgende hinaus:

Dass der Mensch mit seinem Verstand und seiner Vernunft nicht bis zum Grund aller Dinge im göttlichen oder weltlichen Ursprung der Wahrheit durchdringen kann, wussten bereits die großen antiken Denker – vornehmlich der »göttliche Plato«, wie Nietzsche ihn im ersten Werk noch nennen konnte, und den er dann in verhängnisvoller Verblendung fortlaufend verkennt.

Das Verhängnis wiederholt sich dann in Nietzsches Urteilen über Kant, der uns mit Blick auf die modernen Wissenschaften gezeigt hat, dass wir weder über das An-sich-Sein der Dinge noch von der Existenz Gottes etwas Sicheres wissen können. Also gehört es zur Natur und zur Pflicht des Menschen, mit diesem Kains-Zeichen seines Daseins existenziell fertig zu werden. Und daran kann keine noch so treffende Theorie des Bewusstseins etwas ändern.

Aber man kann, wofür Nietzsche selbst ein Beispiel ist, lebenslang unter diesem Mangel leiden! Wenn es wirklich so wäre, wie Nietzsche uns glauben machen möchte, wären wir alle – inmitten der Netzstruktur – schon längst an innerer Vereinsamung zugrunde gegangen. Und das ist selbst bei Nietzsche, so lange er bei Bewusstsein war, so nicht gewesen: Er hat allemal nach überzeugenden Einsichten gesucht und hat uns vorgeführt, dass die Gewissheit von der Unerreichbarkeit letzter Wahrheiten eine nie versiegende Quelle philosophischer, literarischer und künstlerischer Produktivität sein kann. Es kann auch kein Zweifel sein, dass deren Zeugnisse zum Bestand unserer kulturellen Erbschaft gehören.

Und ihr werden wir nicht gerecht, wenn wir den Gewinn verspielen, der in der *Einsicht in den sozialen Charakter des Bewusstseins* liegt. Sie eröffnet zwar keinen Zugang zu einer im *Sein* gegründeten und alle gleichermaßen objektiv verpflichtenden *Wahrheit*; aber sie ermöglicht, von einer

Verbindlichkeit zu sprechen, die für *alle mit einem auf Mitteilung angelegten und den darin liegenden gemeinsamen Sinn empfängliche Lebewesen* gilt.

Mehr kann man aus der Perspektive des Menschen nicht erwarten. Und die Frage ist, ob man mit dem Verständnis des Bewusstseins als »Verbindungsnetz« – ohne Abwertung anderer Lebewesen, die sich für den kulturell aufwändigen sachhaltigen Anschluss vermutlich gar nicht interessieren – einen neuen Sinn von *Erkenntnis*, *Wissen* und *Wahrheit* gewinnen kann?

Es muss nicht aussichtslos sein, darauf eine Antwort zu versuchen: Das Bewusstsein hat seinen Ursprung in natürlichen und kulturell entfalteten *Bedürfnissen*. Es steigert seine Ansprüche und Leistungen mit der *Zunahme der körperlichen, technischen und sozialen Fähigkeiten* seiner Träger, erspart ihnen aber die Mühe der Verständigung nicht, weil sie physisch nicht nur auf verschiedene *Körper*, sondern auch auf unterschiedliche *Zeiten* verteilt sind. Da sie so, wie die Menschen nach den Jahrtausenden ihrer Entwicklung beschaffen sind, auf *sachhaltige Verständigung* über Räume und Zeiten hinweg schon deshalb nicht verzichten können, weil sie auf *wechselseitige Kooperation* angewiesen sind, brauchen sie ein *Medium*, das sie *vielfältig* und *beweglich*, und dennoch so *verbindlich* wie möglich verknüpft. Und eben das ermöglicht das Bewusstsein.

Ohne die epistemischen Leistungen des Bewusstseins wäre es gänzlich aussichtslos, von *grundlegenden Tatsachen*, *unerlässlichen Voraussetzungen* und *zwingenden Folgen* zu sprechen. Es geht somit nicht um einen erschlichenen Vorzug der Menschheit vor anderen Lebewesen, sondern um ein elementares Lebensmittel unserer Spezies. Nur wenn sie sich in einem »Verbindungsnetz« als *beständig* und *verlässlich* ausweisen, können Menschen auch in großen Siedlungsräumen in Übereinstimmung mit sich selbst überleben. Das Bewusstsein erlaubt den einzelnen Individuen ein *Höchstmaß an Eigenständigkeit*, bei größtmöglicher *Berechenbarkeit* im Umgang mit den Konditionen, unter denen sie mit ihresgleichen leben. Mit einem Wort: Bewusstsein macht *Verantwortung* möglich, es legt nicht nur die Bedingungen für gemeinsames Wissen, für *Sicherheit* und *Vertrauen*, und für die *politische* Organisation. Übrigens auch für die *Liebe*.

Doch leider: Immer auch für das *Gegenteil*! Sie können alles bestreiten, in Abrede stellen und praktisch missbrauchen. Und damit bin ich am Ende auch beim Missverständnis der *Selbstbestimmung*, von der behauptet wird, für sie gebe es nur die *eigene Freiheit* – ohne Rücksicht auf die Bedingungen, unter den all das erst möglich ist. Und zu diesen Bedingungen gehört, dass die *Selbstbestimmung des einen*, die *Selbstbestimmung des anderen* nicht be- oder verhindern darf. Die *Freiheit*, die hier in Anspruch genommen wird, ist das für die anderen Menschen geltende Gesetz, das sie unter *alle gleichermaßen* verpflichtende Bedingungen stellt.

Das gehört, nebenbei gesagt, zu den ältesten Einsichten, die sich in der griechischen Literatur finden: Im ersten Text, in dem ein Plädoyer für die Demokratie enthalten ist, werden *Freiheit und Gesetz* wie ein feststehendes Begriffspaar behandelt (vgl. Otares, in: Herodot 2007, S. 280ff.). Strenggenommen, ist das eine nicht ohne das andere möglich.

Doch ich werde auch in meiner Schlussbemerkung nicht ethisch oder politisch argumentieren, sondern mich noch einmal auf die vorge-schaltete *Eigenart des Bewusstseins* beziehen.

7. Schlussbemerkung

Das menschliche Bewusstsein ist selbst schon Ausdruck individueller Selbstbestimmung. Alle seine Leistungen lassen sich als Anzeige einer über die Selbstregulierung des Organismus hinausgehenden Erwartung an seinesgleichen verstehen – als ein *Akt der Selbstausrichtung* auf andere, der als *Ursprung der Selbstbestimmung* verstanden werden kann.

Jeder Laut eines Säuglings ist ein Hilferuf, der mit zunehmender Differenzierung seines Sensoriums und seiner Artikulation an *Bestimmtheit* gewinnt. Und diese kommunikative Fähigkeit nimmt mit der weiteren Entwicklung nicht erst im *Tun*, sondern auch im *Wünschen*, im *Verlangen* zu – und dies sogar im eingesehenen oder hingenommenen *Verzicht* auf etwas, das man ursprünglich wollte. Alles, was im mündigen Gedanken- und Erfahrungsaustausch vollzogen wird, hat auch dort, wo es einem Individuum nicht gelingt, sich mit seinen Ansprüchen

durchzusetzen, den Charakter der Selbstbestimmung – sobald das Einverständnis des Individuums gegeben ist.

Dabei genügt es in der bloßen Kommunikation, dass ein Sprecher oder eine Sprecherin mit dem überzeugen kann, was er sagt. Wenn ihm geglaubt wird, bestimmt er sich vor seinem Publikum selbst. Manchmal genügt es schon, dass man dem Einzelnen das abnimmt, was er sagt, auch wenn man ihm zugesteht, dass er sich darin gefällt, bloß zu unterhalten oder zu fabulieren und dabei das Risiko nicht scheut, sich mit einer Lüge herauszureden oder gar zu blamieren.

Die Akte des Bewusstseins sind, wie Philosophen gerne sagen, »intentional«, d.h.: Sie sind *aufetwas gerichtet* und in dieser Ausrichtung gibt sich der Denkende und Sprechende selbst eine *Richtung*. Und schon das erfüllt den Tatbestand der *Selbstbestimmung*. Schon mit dem Anspruch der *Eigenständigkeit des individuellen Bewusstseins* ist dem Bewusstsein die Tendenz zur Selbstbestimmung eingeschrieben.

In seiner zentralen Rolle, zwischen der natürlichen und sozialen Umwelt zu vermitteln, ist das *Bewusstsein* die einzige infrage kommende Instanz zwischen der *physischen Realität*, dem *physiologischen Organismus* und der zu ihm gehörenden *sozialen Organisation* in einer Weise zu vermitteln, die konkrete Konditionen des Daseins im *individuellen Erleben* so übersetzen, dass sie nicht nur *allgemein mitteilbar* werden, sondern auch in persönliches Verhalten übersetzt werden können.

Und diese Übersetzung erfolgt im menschlichen Bewusstsein, das im bewussten menschlichen Tun zum Ausdruck kommen kann. Bereits darin liegt ein *Akt der Selbstbestimmung*, der mehr oder weniger ausdrücklich ausfallen kann. Und diese Bestimmung seiner selbst erfolgt im Bewusstsein der möglichen Gegenwart aller anderen! Die Mitmenschen sind als *forum internum aller verständigen*, d.h.: *aller des Verstehens fähiger Wesen* gegenwärtig.

Das sich bestimmende Individuum vollzieht seine intentionalen Akte niemals bloß für sich allein; sie haben ihren Anlass und ihre Absicht darin, dass sie eine – wie immer auch verstandene – *Bedeutung für ihresgleichen* haben. Auch ein selbstversessener Egoist ist darauf angewiesen, sich im imaginierten Spiegel seiner Mitmenschen betrachten zu müssen. Radikale Einsamkeit ist ein Konstrukt, das sich vielleicht *denken*,

aber niemals *leben* lässt. Und da es letztlich alle Menschen sind, die ohne den Anspruch auf Selbstbestimmung weder denken noch handeln können, kommen sie im wechselseitigen Umgang auch nicht ohne *Mitbestimmung* aus. Hier liegt der Grund, warum wir die von allen Individuen verlangte *Selbstbestimmung* nicht ohne die sie schützende *Gesetzlichkeit* bewahren können.

Literatur

- Aristoteles (2007): *De partibus animalium/Über die Teile der Lebewesen*. Übersetzt u. erläutert v. W. Kullmann (Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. H. Flashar, Bd. 17/I Zoologische Schriften I), Berlin/München/Boston.
- Arendt, H. (2013): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 11. Aufl., München.
- Diels, H./Kranz W. (Hg.) (1960): »Anaxagoras«, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zweiter Band. 10. Aufl., Berlin, S. 5–44.
- Gerhardt, V. (2019): *Humanität. Über den Geist der Menschheit*, München.
- Henrich, D. (1999): *Bewußtes Leben*, Stuttgart.
- Henrich, D. (1987): *Gedanken zur Dankbarkeit*, in: Ders., *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Dankbarkeit*, Stuttgart, S. 152–193.
- Herodot (2007): »Drittes Buch: Thalia«, in: Ders., *Neun Bücher zur Geschichte. Mit einer Einleitung v. L. Hoffmann*. Wiesbaden, S. 235–317.
- Kant, I. (1922): »Brief an Jacob Sigismund Beck v. 1. 7. 1794«, in: *Kant's gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe Bd. XI, Abteilung 2, Briefwechsel 1789–1784*, Berlin/Leipzig, S. 514–516.
- Nietzsche, F. »Die fröhliche Wissenschaft«, in: Ders., *Kritische Studienausgabe (KSA)*, Bd. 3. Hg. v. G. Colli/M. Montinari, München, S. 343–651.
- Platon 1998a: »Theätet«, in: Ders., *Sämtliche Dialoge*, Bd. IV. Hg. v. O. Aplet, Hamburg, S. 1–195.

Platon 1998b: »Sophistos«, in: Ders., Sämtliche Dialoge, Bd. VI. Hg. v. O. Apelt, Hamburg, S. 1–156.

