

jekt die Aufgabe, sich beständig seinem Anderen gegenüber, dem auch entfremdendes Potential zukommt, behaupten zu müssen.<sup>16</sup>

Der Titel der Festschrift *Das Selbst und sein Anderes* verweist in zweifacher Hinsicht auf die Schwerpunkte des philosophischen Schaffens Klaus Erich Kaehlers. Im ersten Teil steht die systematische Entfaltung des metaphysischen Subjektprinzips bis Hegel im Mittelpunkt. Die Beiträge des zweiten Teils gehen der Frage nach, ob das Selbst in der nachmetaphysischen Verfassung des Subjekts noch *sein* Anderes hat oder ob es ihm *ein* Anderes wird, das sich in seiner Fremdheit der Verfügbarkeit entzieht.

### 3. Übersicht über die Beiträge

#### I. Formen der Selbstheit und Andersheit in der Metaphysik

Dirk Fonfara geht der Frage nach, inwiefern man bei Platons Überlegungen zur Seele von einem Selbst des Menschen sprechen kann. Die Sorge des Philosophen um die Seele steht bei Platon mit der Begründung der Philosophie als Wissenschaft in engem Zusammenhang. Fonfara zeigt anhand der Einordnung der sokratisch-platonischen Dialektik in den Bildungskanon der Philosophenherrscher (*Politeia*, Buch VII), dass die traditionell mit Aristoteles' *Metaphysik* verbundene Einteilung der philosophischen Disziplinen bei Platon vorgeprägt ist: im Rahmen der propädeutischen Frage nach der Hinführung zur Idee des Guten. Im Ausgang von der gymnastischen und musischen Bildung als dem Anfang des Curriculums unterscheidet Platon bereits Künste (*technai*), die sich auf Bedürfnisse und Hervorbringungen beziehen, ferner die mathematischen Einzeldisziplinen, die er Kenntnisse (*mathêmata*) nennt, und schließlich die Dialektik als einzig wahre philosophische Wissenschaft (*epistêmê*). Platons Dialektik-Konzeption bleibt dabei eng auf das Selbst des Menschen bezogen: Er setzt es mit der vernünftigen Seele gleich, die den unvergänglichen Ideen ähnelt. Fonfaras Beitrag schließt mit einem Ausblick auf Husserls Platon-Rezeption in seinen Freiburger Vorlesungen. Husserl sieht in Platon den eigentlichen Begründer der wissenschaftlichen Philosophie, betont je-

---

<sup>16</sup> Vgl. Kaehler: ebd. 184f.

doch, dass ein durch die cartesische Zweifelsbetrachtung hindurchgegangenes Philosophieren keine dogmatischen Voraussetzungen gelten lassen kann, wie sie Platon in seiner Ideenlehre paradigmatisch in Ansatz bringt.

*Andreas Speer* beleuchtet die Begriffsgeschichte des augustinischen Worts vom »abditum mentis«, welches noch in der Diskussion Hölderlins mit Schelling und Hegel über einen präreflexiven Grund im Bewusstsein nachklingt. Speer zeigt, dass Augustinus den Ausdruck selber nicht klar spezifiziert. J. Kreuzer gibt in seiner (Auswahl-) Ausgabe von *De trinitate* die Wendung »in abdito mentis« substantivisch mit »in dem Verborgenen des Geistes« wieder und ordnet sie Augustinus' Lehre zu, dass der Geist sein ursprüngliches Wissen um sich selbst durch die Abwendung von den Bildern sinnlicher Dinge freilegen könne. Speer betont demgegenüber, dass Augustinus den fraglichen Terminus gelegentlich in einem rein deskriptiven Sinne auf Kenntnisse (z. B. musikalischer Art) bezieht, die jemand besitzt, ohne sie sich aktuell zu vergegenwärtigen, so dass man »in abdito mentis« auch schlicht mit »unbemerkt« übersetzen könne. Zu einem tragenden Begriffswort wird »abditum mentis« erst bei Meister Eckhart, der es in drei aufeinander bezogenen Bedeutungsmomenten gebraucht. (1) Im *Sapientia*-Kommentar meint es den Verstand als ein aufgrund der Gottesebenbildlichkeit des Menschen wahrheitsfähiges und erkenntniskonstituierendes Vermögen. (2) Über diese Bedeutungsschicht des »abditum mentis« geht Eckhart in einigen Predigten des sog. Gottesgeburts-Zyklus durch den Gedanken hinaus, dass der göttliche Grund der Seele nur durch den Verlust aller erkenntnisvermittelnden Bilder zugänglich ist. (3) In seiner Armutspredigt radikaliert Eckhart diesen Gedanken dahingehend, dass der Abstieg in den unverfügbaren Seelengrund die Preisgabe aller Gottesbilder einschließen muss.

*Heribert Boeder* unterscheidet eine doppelte »Stiftung des philosophischen Selbstbewusstseins«. Die cartesische betrachtet er als defizitär, da sie das Selbstbewusstseins vorrangig von der Bezugnahme auf Dinge her bestimmt. Einen überlegenen Standpunkt bezieht nach Boeder Rousseau, indem er das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft ins Zentrum rückt und das Selbstbewusstsein als Resultat einer Selbstunterscheidung des Ich von vorgegebenen Mustern des Selbstverständnisses begreift. Die Bildung eines solchen Selbstbewusstseins verfolgt Boeder im Werk Rousseaus in drei Schritten. (1) Im Briefroman *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761) gelangt die adelige Titel-

## Einleitung der Herausgeber

heldin dadurch zu einem reflektierten Selbstverhältnis, dass durch ihren Entschluss, ihrer Liebe zu ihrem bürgerlichen Hauslehrer zu entsagen und den vom Vater ausgewählten Mann zu heiraten, die Unvereinbarkeit ihrer authentischen Neigung mit der sozialen Konvention zu einem Widerspruch in der eigenen Person verdichtet wird. Julie wird sich dessen inne, dass sie ihren Gehorsam gegenüber dem gesellschaftlichen Normenkodex selber zu verantworten hat – und damit zugleich die Preisgabe existentieller Authentizität. Da sie einen Bruch ihres Eheversprechens als verwerflich ansieht, kann sie sich erst ange-sichts des Todes zu ihrer Liebe zu bekennen, ohne hiermit ihre ethische Integrität preiszugeben. (2) Im Erziehungsroman *Emile* (1762) konstituiert sich das Selbst der Titelfigur wie auch seiner späteren Frau Sophie durch die Distanzierung von äußeren Konventionen auf der einen Seite und von narzisstischen Antrieben des eigenen Verhaltens auf der anderen. (3) Der Bildungsgang des Selbstbewusstseins gelangt in einem Gemeinwesen im Sinne des *Contrat social* (1762), worin das Spannungsverhältnis zwischen individueller Freiheit und sozialen Ordnungsstrukturen durch die »volonté générale« zum Ausgleich gebracht wird, ans Ziel.

Den Schwierigkeiten im Verständnis Fichtes, die sich aus dessen wiederholter Neuformulierung der Wissenschaftslehre ergeben, versucht *Emiliano Acosta* dadurch zu begegnen, dass er vier Bedeutungsmomente des Terminus »Nicht-Ich« – als desjenigen, das im Ich gesetzt ist als jenseits des Ich liegend – voneinander unterscheidet. Das Nicht-Ich ist (1) der Form nach absolutes Produkt des Entgegensetzens des Ich, (2) absolute, weil relationslose Substanz, (3) in theoretischer Hinsicht dem Subjekt entgegengesetztes Objekt, (4) in praktischer das, was ist, jedoch nicht sein soll. Im Durchgang durch diese vier Bedeutungsmomente kristallisiert sich eine Dialektik zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen im Ich selbst heraus, die zu einem beständigen Prozess von Vernichtung und Schöpfung im Ich führt. Eine Auflösung dieses Widerspruchs im Ich ist vermöge des Fichtesche Denkens, so Acostas Diagnose, jedoch nicht zu realisieren. Die absolute Freiheit müsse daher ein unerreichbares Ideal der Wissenschaftslehre bleiben, so dass Acosta mit seiner begrifflichen Klärung des Terminus Nicht-Ich letztlich den praktischen Primat der Fichteschen Wissenschaftslehre unterstreicht, die diesem Ideal der Freiheit folgt.

Klaus Sellge unterzieht Schellings Begriff der »wahren Philosophie«, wie er in dessen *Ferneren Darstellungen aus dem System der*

*Philosophie* (1802) verwendet wird, einer grundsätzlichen Kritik. Die »wahre Philosophie« im Sinne Schellings soll im Modus diskursiver Rede eine Theorie des als »Indifferenz« verstandenen »Absoluten« entwickeln. Sellge wendet gegen diese Konzeption – im Anschluss an Hegel – ein, dass der Terminus »Indifferenz« nur als Gegenbegriff zum Bereich des mannigfaltigen Endlichen einen nachvollziehbaren Sinn gewinnt, so dass eine Theorie der »Indifferenz« genau dem Dualismus von Unendlichem und Endlichem verhaftet bleibt, den sie überwinden will. Damit misslingt auch zwangsläufig Schellings Versuch, das Endliche als Ausdifferenzierung eines von jeder Negativität freien »Absoluten« zu begreifen. Das notwendige Scheitern der Schellingschen »wahren Philosophie« kann allerdings – so Sellge – zu einem fruchtbaren Ergebnis führen: wenn es den Leser für die Frage sensibilisiert, ob die »Indifferenz«, die Schelling im Medium philosophischer Reflexion vergeblich beschwört, nicht in existentieller Intuition unmittelbar zugänglich ist. Das religiös inspirierte Philosophie-Verständnis des Advaita-Vedanta oder des Buddhismus ist nach Sellge dem Schellingschen insofern überlegen, als es sich der diskursiven Rede als bloßer Hinführung zu unvertretbaren existentiellen Erfahrungen bedient.

Gerhart Schmidt stellt das Textstück »Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels« in Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) in den Kontext der – für jede Subjektivitätstheorie zentralen – Frage nach dem ›Anderen der Vernunft‹. Er bezieht Hegels Vorwurf des ›wahnsinnigen‹ Eigendünkels nicht – wie Werner Marx und Ludwig Siep – auf die Figur des Karl Moor in Schillers *Die Räuber* oder die des Woldemar in Jacobis gleichnamigem Roman, sondern auf Fichte. Schmidt stützt diese Interpretationsthese mit zwei terminologischen Beobachtungen. Er weist zunächst darauf hin, dass Hegel in *Glauben und Wissen* (1802) das in Fichtes *Bestimmung des Menschen* (1800/01) geschilderte »Entsetzen« vor einer Naturbestimmung des eigenen Handelns als »ungeheure[n] Hochmut« und in diesem Sinne als »Wahnsinn des Dünkels dieses Ich« wertet. Schmidt fügt hinzu, dass sich das Wort vom »Wahn des Eigendünkels« bereits in Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) findet. Es ist dort auf diejenigen gemünzt, die für sich selbst in Anspruch nehmen, ethische Pflichten ohne jedes eigennützige Motiv zu erfüllen. Kant hält ihnen in der *Religions-Schrift* vor, sich über den Einfluss des »radikal Bösen« und damit die Macht des ›Anderen der Vernunft‹ hinwegzutäuschen. Hegel verwirft zwar nicht – wie Goethe – Kants Lehre vom

## Einleitung der Herausgeber

radikal Bösen; er kritisiert aber an der kantischen wie auch der Fichteschen Ethik den Dualismus von Vernunft- und Naturbestimmung. Dass er das kantische Wort vom »Wahn des Eigendünkels« in *Glauben und Wissen* gegen Fichte wendet, lässt sich dahingehend interpretieren, dass er diesem eine kurzsichtige Herabsetzung der Natur als des »Anderen der Vernunft«, das vom Ich gefügig gemacht werden solle, vorwirft. Schmidt interpretiert den Unterabschnitt »Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels« der *Phänomenologie des Geistes* somit als Nachtrag zur Fichte-Kritik zu Beginn des Vernunft-Kapitels, wobei er allerdings Klaus Erich Kaehler darin zustimmt, dass Fichte in der *Phänomenologie des Geistes* in einer verkürzenden Perspektive rezipiert wird.

Die Frage nach dem »Anderen der Vernunft« steht auch in *Claudia Bickmanns* Beitrag »Zwischen An- und Für-sich-Sein. Schelling und Hegel auf dem Weg zur »Idee in individuo« im Zentrum. Bickmann relativiert Schellings Vorwurf, Hegel eliminiere die irreduzible Besonderheit des Individuellen zugunsten einer hermetisch in sich kreisenden Begriffsentwicklung. In Hegels Logik bilden die Stufen des Seins und Wesens die genetische Exposition des Begriffs; sie bleiben – so Bickmann – auf den Bereich der Anschauung zurückbezogen. Zugleich darf das »unvordenkliche Dass-Sein«, das der späte Schelling als das unverfügbar Jenseitige des Begriffs in Ansatz bringt, nicht als ein schlechthin Begriffsloses aufgefasst werden: Es bildet nach Schelling vielmehr die »wahre Stelle« der »Einheit des Seins und des Denkens«. Bickmann sieht daher Vermittlungsmöglichkeiten zwischen den prima facie unvereinbaren Positionen von Hegels ausgebildetem System und Schellings Spätphilosophie. Der Versuch, beide Standpunkte miteinander ins Gespräch zu bringen, findet nach Bickmann in Kants Begriff des transzentalen Ideals als einer »Idee in individuo« einen fruchtbaren philosophiegeschichtlichen Anknüpfungspunkt.

## II. *Das nachmetaphysisch verfasste Selbst und sein Anderes*

*Dieter Lohmar* verfolgt die »Geschichte des Ich bei Husserl« von den *Logischen Untersuchungen* bis zur *Krisis-Schrift* und den späten C-Manuskripten zur Zeitkonstitution. Lohmar setzt bei der Frage nach dem adäquaten Verständnis der Revision an, die Husserl in der 2. Auflage der *Logischen Untersuchungen* (1913) an der Kritik vornimmt,

welche er in der 1. Auflage des Buches (1900/01) an Natorps Begriff des reinen Ich geübt hat. Diese Revision ist fast durchgängig so aufgefasst worden, dass Husserl den an Hume orientierten Begriff des Ich als eines Bündels von Perzeptionen in der 1. Auflage nach der ›transzendentalen Wende‹ seiner Phänomenologie aufgegeben und Kants Begriff der reinen Apperzeption übernommen habe. Nach Lohmar darf jedoch aus der Tatsache, dass sich Husserl in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (I. Bd. 1913, II. Bd. 1952) den Natorpschen Terminus »reines Ich« zu Eigen macht, nicht gefolgert werden, er sei auch in der Sache auf eine kantische Position eingeschwenkt. Lohmar macht gelöst, dass Husserl den Terminus »reines Ich« im Ersten und (posthumen) Zweiten Band der *Ideen* auf den Bereich der reflexiven Selbst-erfahrung einschränkt und damit von der letztfundierenden Schicht des Bewusstseins – dem präreflexiven Zeitbewusstsein – fernhält. Das Husserlsche »reine Ich« fungiert somit nicht als Einheitsprinzip der Erfahrung im kantischen Sinne. Ebenso wenig kann der Begriff des »Ur-Ich«, wie er in Husserls *Bernauer* und *C-Manuskripten* zum Zeitbewusstsein sowie der *Krisis*-Schrift verwendet wird, als das phänomenologische Pendant zur reinen Apperzeption Kants gewertet werden. Husserl fand demnach nie zu Kants Ich-Prinzip.

Der Titel von Thomas Nenons Aufsatz »Husserls anti-rationalistischer Begriff der Vernunft« enthält eine dezidierte These: In der Kritik, die Husserl in der *Krisis der europäischen Wissenschaften* (Teildruck 1936) und den *Kaizo*-Aufsätzen (1922–24) an einem objektivistischen, einseitig an der mathematischen Naturwissenschaft orientierten Rationalitätskonzept übt, manifestiert sich ein Grundanliegen seines Vernunftbegriffs seit den *Logischen Untersuchungen*. Das verbreitete – von Husserl selbst durchaus beförderte – Bild seiner Phänomenologie als eines Cartesianismus des 20. Jahrhunderts muss daher – so Nenon – korrigiert werden. Nenon weist darauf hin, dass Husserl mit der Zuordnung von Vernunft und Wirklichkeit im I. Band der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* an das Konzept von Gegenständlichkeit in den *Logischen Untersuchungen* anknüpft, für das das Begriffspaar »Intention/Erfüllung« konstitutiv ist. Da Husserl in den *Logischen Untersuchungen* die These aufstellt, die Erfüllung von Bedeutungsintentionen machen den argumentativ einlösbarer Kern des tradierten Begriffs der Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand aus, kann er jede verbindliche Einlösung von Geltungsansprüchen – auch von normativen – als eine Form der Wahr-

heit werten. Dieses Wahrheitsverständnis ermöglicht es Husserl in den *Ideen I*, »Wirklichkeit« als das Korrelat der vernünftigen Ausweisung von Geltungsansprüchen – theoretischen, praktischen wie auch ästhetischen – zu bestimmen. Dieser umfassende Vernunftbegriff wird in den *Kaizo*-Aufsätzen praktisch akzentuiert, indem die Bildung fundierter Überzeugungen als Ausdruck eines Vernunftstrebens begriffen wird. Mit seiner entschiedenen Kritik am wissenschaftlichen Objektivismus in den 30er Jahren grenzt sich Husserl bewusst vom cartesischen Methodenideal ab und antizipiert Kernanliegen der philosophischen Hermeneutik und der Kritischen Theorie.

*Claus-Artur Scheier* erörtert das ambivalente Verhältnis des Bewusstseinsbegriffs des frühen Sartre zur Phänomenologie Husserls und setzt ihn auf diesem Hintergrund zu Kaehlers Konzept des dezentrierten Subjekts in Beziehung. Sartre wendet sich gegen die These Husserls in den *Ideen I*, die Ichhaftigkeit des Bewusstseins sei dadurch verbürgt, dass wir jederzeit auf unsere cogitationes reflektieren können; Husserl deutet den Reflexionsprozess dementsprechend als Selbstkonstitution des Ich-Pols der cogitationes. Sartre vertritt demgegenüber den Standpunkt, das Ich sei im Bewusstseinsfluss fundiert und damit nicht dessen organisierendes Zentrum. Sartre sieht zugleich ein entscheidendes Verdienst von Husserls Begriff der Intentionalität in einer Neuinterpretation der von der Einbildungskraft entworfenen bildlichen Vorstellungen, die ein konstitutives Moment jeder Gegenstandserfahrung ausmachen: Sie sind nach Husserl keine bloße Repräsentanten von Gegenständen, sondern eine Weise ihrer Präsenz. Sartre radikalisiert – so Scheier – Husserls Intentionalitätsbegriff, indem er das Bewusstsein – einschließlich des Bildbewusstseins (*conscience imagéante*) – als eine Weise des Existierens im Sinne des Seins zur Welt bestimmt. Scheier hebt das kritische Potential dieses Gedankens hervor: Dem im Sinne Sartres dezentrierten, d. h. sich existierend auf die Welt einlassenden Subjekt drohen die Aktcharaktere seiner Bildkonstitution unbemerkt als gegenständliche Charaktere der Erfahrungswelt gegenüberzutreten. Scheier setzt eine solche Selbstvergessenheit des Subjekts zu Marx' Analyse des Warenfetischismus in Beziehung, derzufolge sich im Kapitalismus die gesellschaftlichen Verhältnisse der Produzenten in quasi-naturhaft vorgegebene Gegenstandsbestimmungen transformieren.

*Hans Rainer Sepp* hebt den praktischen Gehalt der Phänomenologie Husserls, Schelers und Heideggers hervor und beleuchtet in dieser

Perspektive das Verhältnis Levinas' zu den genannten Autoren. Deren vorrangiges Ziel sei es von Anfang an gewesen, die menschliche Existenz aus der neuzeitlichen Verabsolutierung des wissenschaftlichen Weltzugangs herauszulösen und den Lebensvollzug in eine authentische Gestalt zu überführen. Das bedeute zugleich, das Selbst aus seiner ursprünglichen Normalität zu befreien, in der es insofern »pervertiert« sei, als es weder ganz bei sich noch ganz beim Anderen ist und in einer anonymen Durchschnittlichkeit verharrt. Durch diese »Nivellierung« werde das wahrhafte Selbst ebenso verstellt wie ein authentisches Verhältnis zu den Anderen. Sepp geht dieser Diagnose Husserls, Schelers und Heideggers in Hinblick darauf nach, wie das Selbst in der Sicht dieser Autoren anfänglich an anderes gebunden ist, um in einem zweiten Schritt zu zeigen, wie sich das Selbst aus dieser entfremdenden Verlustsituation jeweils entbindet und im Zurückkommen zu sich befreit. Konkret vollzieht sich die Selbstwerdung bei Husserl in der Lösung von der Weltverfangenheit durch die Epoché, bei Scheler durch die Ausschaltung der Triebstruktur, mit der eine Lösung von der Umweltgebundenheit einhergeht, und bei Heidegger im Durchbrechen der Verfallenheit an das Man in der Grundstimmung der Angst. Sepp setzt Levinas' Position hierzu ins Verhältnis; er beleuchtet, wie Levinas von einem Selben, welches ursprünglich nicht in ein weltliches Bezugsverhältnis eingelassenen ist, d. h. von einer ursprünglichen Trennung anstatt von einer nivellierenden Verschmelzung des Selbst mit den Anderen ausgeht. Levinas entwickle im Ausgang von der ursprünglichen Trennung jedoch ebenso die Weisen des Verfalls und dessen Überwindung. Im Begehr des Genusses verfalle das zunächst bei sich seiende Selbst der Welt, indem es sich in einer ersten Form der Transzendenz überschreitet. Mit einer anderen Form der Transzendenz, dem metaphysischen Begehr, realisiere sich bei Levinas die Überwindung dieses Verfalls. Ziel des metaphysischen Begehrens ist der Andere, der unerreichbar ist und somit die absolute Trennung wieder in das Selbst einschreibt. Anders als in den Ausdeutungen Husserls, Schelers und Heideggers ergebe sich daher nicht der wahrhaft Andere aus einer radikalen Egreifung des Selbst, sondern umgekehrt, befreie sich das Selbst von sich und zu sich in der Begegnung mit dem transzendenten Anderen, der sich nicht repräsentieren lässt.

Eine Bewährung des Prinzips dezentrierter Subjektivität wird in *Markus Pfeifers Beitrag »Levinas' Philosophie als Position dezentrierter Subjektivität«* unternommen. Levinas' Philosophie wird darin als

Ausdrucksform des nachmetaphysischen Denkens gefasst, in der die dezentrierte Stellung des Subjekts den Status einer ethischen Forderung gewinnt. Das Subjekt soll in der Beziehung zum Anderen seinen Selbststand einbüßen, um der Andersheit des Anderen gerecht werden zu können. Levinas' Philosophie des Anderen – des Anderen, der sich in seiner Andersheit dem Subjekt entzieht und unvordenklich vorausliegt – wird auf die Möglichkeitsbedingungen hin befragt, die erfüllt sein müssen, damit die ethische Verantwortung des ebenso radikal individuellen wie endlichen Subjekts vor dem Anspruch des Anderen bestehen kann. »Dezentrierung des Subjekts« bedeutet bei Levinas daher, dass sich in das Subjekt der Bezug zu einer unverfügbaren Fremdheit in Form der Beziehung zum Anderen einschreibt, wodurch das Subjekt in der Levinasschen Ethik bis hin zum drohenden Selbstverlust entfremdet wird. Das führt zu einer Konstitution des ethischen Subjekts, die keinen reflexiven Zusammenschluss des Ich mit sich selbst mehr zulässt. Da Levinas aber am Subjektbegriff festhält, muss er zeigen, wie trotz der entfremdenden Beziehung zum Anderen die Subjektivität des Subjekts gewahrt bleiben kann. Pfeifers Überlegungen folgen Levinas' Ausführungen über das Subjekt unter dessen Leitbegriff der bis zur Selbstaufopferung drängenden »Stellvertretung« für den Anderen. Darin wird eine neu zu denkende Identität des Subjekts aufgedeckt, die das individuelle, in Verantwortung stehende Subjekt bestimmt und dessen Subjektivität bewahrt. Diese der aktiv vollzogenen reflexiven Identität vorausliegende ethische Identität des Subjekts entspringt passiv der unübertragbaren sowie unabweisbaren Verantwortung des Subjekts für den Anderen, indem es als Einzelnes unaus tauschbar in die Verantwortung gerufen und dadurch ineins in seiner Identität fixiert ist.

*László Tengelyi* thematisiert in seinen »Betrachtungen über die Handlungsfreiheit und die Selbstheit des Handelnden« das komplexe Verhältnis zwischen der Verantwortung des Handlungssubjekts und der Einbindung jeder Tat in die Wirkungsmechanismen der Welt. Tengelyis Argumentation setzt dabei an, dass der Handelnde nicht bloß für dasjenige verantwortlich ist, was er ausdrücklich intendiert hat; ihm kann auch die Vernachlässigung unbeabsichtigter, jedoch vorhersehbarer Handlungsfolgen zur Last gelegt werden. Selbst wenn die unbeabsichtigten Handlungsfolgen unvorhersehbar waren, kann der Handelnde sich über sie kaum ohne weiteres hinwegsetzen. Für die Beurteilung seiner Verantwortungsbewusstseins ist es somit von zen-

traler Bedeutung, ob bzw. inwieweit er nicht-intendierten Konsequenzen vergangener Taten fortan Rechnung trägt. Die Qualität unserer Handlungen als vom Subjekt zu verantwortender Taten lässt sich somit nicht im Blick auf isolierte Einzelakte, sondern nur im Rahmen von Handlungszusammenhängen ermitteln. Dies schließt ein, dass unser künftiges Handeln eine Neuinterpretation vergangener Taten initiieren kann. Damit wäre es auch kurzsinnig, die Freiheit, die handelnde Personen einander zuschreiben müssen, in punktuellen Willensentschlüssen zu lokalisieren; ein adäquater Freiheitsbegriff muss vielmehr unserer Verstrickung in die Wirkungsmechanismen der Welt Rechnung tragen. Diese manifestieren sich nicht bloß in unbeabsichtigten Handlungsfolgen, sie beeinflussen auch – häufig zunächst unbemerkt – die Motivationsgründe unserer Taten. Zwischen unserem Handeln und unserer Selbsttheit besteht ein doppelsinniges Verhältnis. Auf der einen Seite werden wir in der Abfolge unserer Handlungen immer wieder mit bislang verborgenen Aspekten des – von den Wirkungsmechanismen der Welt affizierten – Motivationsgeflechts unserer Taten konfrontiert, wobei dieses Inne-Werden unseres Selbst als ein unab- schließbarer Interpretationsprozess begriffen werden muss; in diesem Sinne ist das Selbst ein »dezentriertes«. Auf der anderen Seite darf das Selbst des Einzelnen nicht – im Sinne Hegels – mit der Abfolge seiner Taten identifiziert werden: Hierbei droht die Dimension der Innerlichkeit aus dem Blick zu geraten, die sich zwischen den Polen sprachloser Verschlossenheit und eines Neubeginns der eigenen Lebensgeschichte auf der Suche nach Authentizität bewegt.

*Klaus Düsing* umreißt im Rekurs auf die Idee einer Geschichte des Selbstbewusstseins im Deutschen Idealismus ein eigenes systematisches Konzept der Struktur und Genese konkreten Selbstbewusstseins. Er vertritt die These, dass das Phänomen des Selbstbewusstseins nur mittels einer Stufenfolge von Modellen – im Sinne idealtypischer Gestalten – des bewussten Selbstverhältnisses fassbar ist. Düsing hält am idealistischen Leitgedanken eines Fortgangs zu immer adäquaterer Selbsttransparenz fest, legt diesem jedoch kein determinierendes Prinzip zugrunde. Düsing unterscheidet zwei Modelle des präreflexiven und drei des reflektierten Selbstverhältnisses. Die ersten beiden beschreiben die Voraussetzungen für die Ausbildung der spezifisch menschlichen Sprache, mit der der Überschritt zum reflektierten Selbstverhältnis erfolgt. Das basalste Selbstbewusstseinsmodell findet Düsing in Husserls Konzeption der Horizontstrukturen unserer Welt-

erfahrung; in ihnen wird das Selbst seiner Handlungsmöglichkeiten inne. Die Vergegenwärtigung dieser Möglichkeitshorizonte im Medium affektiver Handlungstendenzen leitet zur nächsten Stufe über, auf der sich das Selbst erstmals gegenüber tritt – wenn auch in präreflexiver Weise. Die elementare Gestalt des (sprachlich vermittelten) reflektierten Selbstverhältnisses bildet die Selbstzuschreibung von Eigenschaften, die direkter Beobachtung zugänglich sind (z. B. »Ich bin Bergsteiger«). Solche Aussagen, die sich auf Teilespekte der eigenen Existenz beziehen, bereiten den Überschritt zur nächsthöheren Stufe vor, auf der sich das Selbst Merkmale seiner Persönlichkeit im Ganzen zuschreibt. Hierbei handelt es sich bereits um einen Akt der Selbstinterpretation, da bei der Zuschreibung von Charaktereigenschaften stets Deutungsspielräume auftreten. Auf der höchsten Stufe des reflektierten Selbstverhältnisses setzt sich der Einzelne mit den – eigenen oder fremden – Interpretationen seiner Lebensgeschichte in der Weise auseinander, dass er sich die Frage nach seiner künftigen Lebensführung explizit vorlegt. Er gelangt hierbei zu adäquater Selbsttransparenz, indem er sich dessen inne wird, dass er seine spezifischen Möglichkeiten und Grenzen nur durch den Versuch aktiver Selbstbestimmung ausloten kann. Der Überschritt zu dieser Bewusstseinsgestalt ergibt sich nicht aus immanenter Notwendigkeit, sondern liegt in der Verantwortung jedes Einzelnen.

*Smail Rapic* will durch eine immanente Kritik der Bedeutungstheorie, die Tugendhat in seinen *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976) entwickelt, dessen These entkräften, der subjektivitätstheoretische Begriff der »Vorstellung«, d. h. »mental«en Entität«, sei durch die Ausbildung des sprachanalytischen Paradigmas obsolet geworden. Tugendhats Bedeutungstheorie beruht auf einer Synthese des gebrauchstheoretischen Ansatzes in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* (1958) mit der verifikationistischen These seines *Tractatus logico-philosophicus* (1919): einen Satz verstehen, besage zu wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist. Tugendhat identifiziert die Bedeutung eines assertorischen Satzes im Anschluss an Frege und den frühen Wittgenstein mit seiner Verifikationsregel. Den naheliegenden Einwand, diese sei nur in Form eines Satzes intersubjektiv zugänglich, was auf einen unendlichen Regress führe, will Tugendhat mittels der These abwehren, dass alle Strukturmomente assertorischer Sätze – einschließlich des Begriffs der Wahrheit – beim Spracherwerb anhand von Beispielfällen »vorgeführt« werden

können, wobei er diesen Terminus im Sinne von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* versteht. Raptic zeigt zunächst, dass dieser Ansatz Tugendhat dazu zwingt, bei seiner Erklärung der Bedeutung des Begriffs »wahr« die bereits von Locke und später von Quine als fragwürdig erwiesene These einer strikten Dichotomie von analytischen und synthetischen Aussagen zu vertreten. Der hierdurch hervorgerufene Verdacht, dass Tugendhats Rekurs auf die Praxis des »Vorführens« bei der Bedeutungsexplikation assertorischer Sätze unzulänglich bleibt, wird nach Raptic durch dessen Analyse der Identifizierungsfunktion singulärer Terme erhärtet. Raptic unterzieht Tugendhats Kritik an der Argumentation Kants in der zweiten »Analogie der Erfahrung« der *Kritik der reinen Vernunft*, an die Husserl in seinen Wahrnehmungsanalysen anknüpft, einer Metakritik. Tugendhat verwirft die These Kants, die Verwurzelung der Differenz zwischen der subjektiven Abfolge unserer Wahrnehmungen und objektiven Zeitverhältnissen in der Kategorie der Kausalität bilde ein konstitutives Moment des Gegenstandsbezugs unserer Erfahrung. Raptic versucht zu zeigen, dass in Tugendhats Rekonstruktion der Bedeutung singulärer Terme eine Lücke auftritt, die nur geschlossen werden kann, wenn seine Kant-Kritik revidiert und zugleich der subjektivitätstheoretische Begriff der »mentalen Entität« rehabilitiert wird.

