

Dietrich Korsch

## SELBSTBEWUßTSEIN

### Überlegungen zu einem Grundphänomen bewußten Lebens

Dieser Beitrag setzt sich die Aufgabe, über einen umstrittenen und aufklärungsbedürftigen Sachverhalt Auskunft zu geben. Er erhebt nicht den Anspruch, selbst einen originären Zugang dazu vorzuführen, sondern beabsichtigt, verschiedene, wie mir scheint: kaum umgehbare, Gesichtspunkte aus einer längeren philosophischen und theologischen Debatte miteinander zu verbinden. Daß sich hinter der Selektion dieser Gesichtspunkte natürlich auch eine systematische Option verbirgt, soll nicht verschwiegen, kann aber erst am Ende diskutiert werden.

Die Diskussion im Kollegenkreis am 11. März 2003 veranlaßt mich, folgende Lesehinweise diesem Text voranzustellen.

1. Unter dem Ausdruck „Selbstbewußtsein“ wird im folgenden verstanden die Struktur, daß ich *mich* von anderem und anderen unterscheide. Das ist gemeint, wenn vom Selbstbewußtsein als „Sachverhalt“ die Rede ist. Das empirisch-phänomenale Empfinden dieses Sachverhalts ist vom Vorliegen der Struktur zu unterscheiden. Es tritt nämlich immer nur im Zusammenhang einer individuellen Lebensgeschichte auf und kann sich, wie sich zeigen wird, immer nur im Rahmen von konkreten Lebens- und Kommunikationsbedingungen ergreifen. Daher ist auch die jeweilige Klarheit über den Sachverhalt je nach lebensgeschichtlicher Lage verschieden. Die begrifflich explizierbare Gestalt dieser Struktur setzt die Anstrengung der Reflexion, also philosophisches Bewußtsein, voraus; jedoch erzeugt die Reflexion das Selbstbewußtsein nicht, sondern macht ihrerseits von ihm als Struktur schon Gebrauch.

2. Diese Unterscheidung und Beziehung zwischen dem Sachverhalt „Selbstbewußtsein“ und seinem psychisch-mental Vorkommen leitet auch die anfänglichen Überlegungen im Abschnitt 1. Es wird dabei die schon bestehende und uns allen vertraute Situation vorausgesetzt, daß wir uns in der Form von sprachlich erhobenen Geltungsansprüchen oder geäußerten Gründen miteinander verständigen. Diese Situation wird auf ihre Geltungsbedingungen hin analysiert. Was hier zuerst vorgenommen wird, ist gewissermaßen eine transzendente Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit sprachlicher Geltungsansprüche. Selbstbewußtsein ist dabei immer schon als Fähigkeit von Menschen verstanden. Die Frage, ob etwa Maschinen dieses Prädikat, selbstbewußt zu sein, zukommt, entscheidet sich nach Maßgabe eines menschlichen (nämlich unseres) Verständnisses davon, was Selbstbewußtsein ist. Die Konzentration auf sprachliche Geltungsansprüche bzw. Gründe ist darum vorgenommen worden, weil in ihnen das Modell der Selbstunterscheidung im Blick auf intersubjektive Kommunikation besonders deutlich ist. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sich nach demselben Muster auch die praktisch-ethischen und ästhetisch-expressiven Formen des

Selbstbewußtseins (Gewissen bzw. Selbstpräsentation) analysieren lassen. Natürlich sind dafür weitere Argumentationen nötig.

3. Der danach eingeschlagene Weg verläuft über unterschiedliche Positionen zur Selbstbewußtseins-Thematik. Selbstverständlich sind die Möglichkeiten, diese Positionen in extenso darzustellen, schon durch den Raum begrenzt. Dennoch soll auf ihre Erörterung nicht verzichtet werden, um zu dokumentieren, daß die Theorie des Selbstbewußtseins eben nicht heute erst anfängt. Die Schritte dieses Weges folgen freilich einer systematischen, nicht einer historischen Ordnung. Diese setzt bei dem im eigenen Sprechen gebrauchten Selbstbewußtsein an (Tugendhat), schreitet zur Symbolisierung einer Geschichtlichkeit eigenen Lebens fort (Heidegger), zieht die dieser Geschichtlichkeit eigenen Lebens vorausgesetzte Verbundenheit mit der Welt in Rechnung (Schleiermacher), bringt danach das Moment der Freiheit als Selbstvollzug zur Geltung (in einer anfänglich-unbedingten Weise bei Fichte und in einer naturphilosophisch kontextualisierten Weise bei Schelling). Schließlich erwächst daraus die Forderung nach einer eigenen, über die Ordnung von Natur und Geist hinausgehenden Bestimmungsordnung von Freiheit (im Unterschied zu Unfreiheit), die metaphysisch (Herrich) bzw. religiös zu deuten ist.

Jede dieser genannten Positionen versteht sich natürlich selbst je als ein Ganzes; insofern werden alle Momente des gesamten Tableaus stets auch in jeder der genannten philosophischen Konzeptionen mit erörtert (z.B. ist, wie jeder weiß, das Thema „Welt“ bei Heidegger vom „In-der-Welt-Sein“ angefangen extensiv erörtert – aber eben aus der Perspektive des von der Sorge geprägten Daseins). Das ist in der Bezugnahme auf sie immer vorausgesetzt und wird daher nicht noch einmal je am besonderen Ort gesagt. Gleichwohl unterscheiden sich die einzelnen Positionen danach, welchen Stellenwert und damit auch welche begriffliche Kontur sie Natur, Geist, Freiheit zusprechen. Mein Durchgang durch diese Positionen ist pragmatisch daran orientiert, jeweils das bestimmende Zentralmoment aufzugreifen und mitzunehmen. Es wird darin deutlich, daß alle Positionen – auch wenn und weil sie miteinander konkurrieren – Beiträge zu einem einzigen Problem darstellen, ohne sich als solche miteinander synthetisieren zu lassen. Keine derselben kann daher mit Sinn und Verstand so auftreten wollen, als sei sie die einzig mögliche. Gerade die Einsicht in den Sachverhalt „Selbstbewußtsein“ macht den Pluralismus seiner Erörterung unausweichlich. Insofern ist auch die zuletzt angebotene religiöse Deutung des Selbstbewußtseins eine solche, die der Bezugnahme auf andere Konzepte des Selbstbewußtseins bedürftig ist und bleibt.

4. Allerdings gilt für die christliche Theologie, daß die in diesem Text entwickelte These von der historisch gewordenen Normativität der Freiheit nicht nur einen – bekanntermaßen nie wertungsfreien – gegenwärtigen Religionsbegriff zur Folge hat, sondern auch die einzige mit der dogmatischen Gestalt reformatorischen Christentums verträgliche Zielbestimmung evangelischer Theologie darstellt, die nun gerade ihrerseits wieder umwillen der Freiheit eine plurale Erörterung verlangt.

### *1. Selbstbewußtsein als unhintergebar Sachverhalt*

Das Eigentümliche an dem hier mit „Selbstbewußtsein“ bezeichneten Sachverhalt besteht darin, daß er in jeder sprachlichen Äußerung propositionaler Art mit vorausgesetzt ist. Denn „etwas sagen“ schließt der Sache nach nicht nur den Unterschied des Sagenden von dem, was gesagt wird, in sich; zugleich wird dieser Unterschied auch als solcher (mindestens potentiell) gewußt bzw. tritt in der Re-

flexion als immer schon in Anspruch genommen ins Bewußtsein. Diese Reflexion ist spätestens dann nötig, wenn es etwa anlässlich von Mißverständnissen oder Kontroversen um die Bedingungen geht, unter denen wir Geltungsansprüche aufstellen. „Etwas sagen“ macht also von dem Unterschied zwischen Sprechenden und Gesprochenem Gebrauch – und das ist noch einmal etwas anderes als der Unterschied, den wir zwischen durch verschiedene Aussagen vergegenwärtigen „Etwas“ machen. Dieser Unterschied in gegenständlicher Hinsicht, um es einmal so zu formulieren, fragt nach der Referenzgröße, mit Bezug auf die das eine vom anderen unterschieden zu werden vermag (also auch nach der wie immer auszusagenden Beziehung zwischen dem Unterschiedenen). Das in jeder Aussage mitlaufende Bewußtsein des Unterschieds von Sagen und Gesagtem liegt dazu, um abermals ein Bild zu gebrauchen, quer – und das bedeutet, daß es zwischen Sagen und Gesagtem keine dritte Referenzgröße gibt, unter Rekurs auf die wir diesen Unterschied zu bestimmen vermöchten. Das heißt nun aber, daß schon jedes Bestimmen eines jeden gegenständlichen Unterschiedes von der eigentümlichen Verfaßtheit dessen zehrt (und diese in actu wiederholt), die wir zwischen Sagen und Gesagtem wahrnahmen. Mitnichten also ist die Unterscheidung zwischen Sagen und Gesagtem mit der anderen Unterscheidung zwischen zwei „Etwas“ parallelisierbar, vielmehr ist jene immer in dieser – wie verschwiegen es auch sei – mit enthalten. Dieser Unterschied der Dimensionen läßt sich vielleicht auch so veranschaulichen: Wenn wir „etwas“ zur Aussage bringen, dann meinen wir „dies“ und nichts anderes. Daß wir „etwas“ zur Aussage bringen, meint, daß wir dies jetzt und überhaupt tun (statt später oder gar nicht). Es ist nun leicht zu sehen, daß es sich bei diesem Aussagen um einen elementaren Sachverhalt handelt, der erst dafür sorgt, überhaupt über „etwas“ reden zu können.

Was hier am Modell der Aussage erprobt wurde, gilt in noch viel stärkerem Maße von der Redeweise der Aufforderung oder der expressiven (Selbst-) Darstellung. Wenn ich gegenüber einem anderen Menschen eine Willensäußerung vornehme, beziehe ich mich ja bereits als wollendes Wesen auf ihn, den ich als rezeptionsfähig für mein Wollen vorstelle. Das heißt, ich symbolisiere mich und ihn als Wesen, deren Wille (ebenso wie das Erreichen des Gewollten) einen Zustand markiert, der von dem jetzt vorliegenden hinreichend unterschieden ist. Auch hier gilt dann näherhin, daß die Selbstdifferenzierung zwischen mir und dem von mir Gewollten die mitlaufende Bedingung dafür ist, den anderen als Rezipienten einer Willensäußerung zu imaginieren. Das soll aber hier nicht weiter ausgeführt werden. Für das expressive (sprachliche) Handeln gilt dasselbe – nur in noch verstärktem Maße. Denn mich selbst „auszudrücken“, setzt eine symbolisierende Bezugnahme auf „mich“ voraus, die es mir allererst erlaubt, einen sprachlichen (auch gestischen und mimischen) Ausdruck als Ausdruck

meiner selbst zu verstehen – und das im vollen Wissen darum, daß kein einzelner Ausdruck mich ganz ausdrücken kann. Ebenso setze ich beim anderen eine Verstehensmöglichkeit für expressive Ausdrücke voraus, die auch bei ihm nur auf einem Verständnis möglicher eigener Selbstdistanz beruhen kann.

Nun ist das tatsächliche Gelingen solcher sprachlichen Handlungen nicht von vornherein erfolgreich. Es scheitert immer wieder (einmal). Im Scheitern von Ironie z.B. kann man sich klar machen, was geschieht, wenn die Referenzgrößen „Aussage“ und „Selbstaussdruck“ nicht so unterschieden werden, daß ihre ironische Rekombination möglich wird. Aber dieses pragmatische Scheitern ist selbst kein Grund dafür, die generelle Triftigkeit des Sachverhaltes „Selbstbewußtsein“ überhaupt zu bestreiten. Vielmehr setzt gerade das Scheitern gelungener Kommunikation voraus, doch mindestens eine Ahnung des Gelingens zu haben, also jedenfalls insgeheim um so etwas wie die Unterscheidung von Selbstbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein (bzw. eigenem Selbstbewußtsein und anderem Selbstbewußtsein) zu wissen – und dies läßt sich dann auch explizit machen.

Allerdings ist bis jetzt erst soviel gesagt, daß das, was „Selbstbewußtsein“ meint, ein mehr oder weniger implizites Phänomen darstellt, das jedem sprachlichen Handeln innewohnt. Was damit noch keineswegs auf dem Plan steht, ist ein hinreichendes Verständnis von „Selbstbewußtsein“. Denn in dem Moment, wo das mitlaufende Hintergrundphänomen zum Gegenstand eigener Aufmerksamkeit wird, baut sich eine Fülle von Problemen auf, die die Reflexion immer weiter vorantreibt – ohne, wie wir sehen werden, zu einem bündigen Ende zu gelangen.

## *2. Selbstbewußtsein als vielfach deutungsbedürftiger Sachverhalt*

Zweifellos hat es mit diesem eigenartigen Positionswechsel von „Selbstbewußtsein“ vom unhintergehbaren Phänomen zum theoriefähigen Gegenstand zu tun, daß sich die Schwierigkeiten der Beschreibung so akkumulieren, wie es in der modernen europäischen Theoriegeschichte der Fall ist. Allerdings wird man sogleich zweierlei dazu bemerken können. Nämlich einmal, daß eine besondere theoretische Besinnung auf das, was „Selbstbewußtsein“ meint, unvermeidlich ist. Gerade wenn man daran festhalten muß, daß gelingende Kommunikation einen derartigen Sachverhalt voraussetzt, ist dessen Eigensein, wie schwierig das auch sein mag, als solches zum Thema zu machen. Zweitens gilt es festzuhalten – und das soll nachfolgend jedenfalls im Ansatz gezeigt werden –, daß die Vielfalt der Ansätze keineswegs beliebig ist und die Probleme unüberschaubar wären. Statt dessen läßt sich grundsätzlich eine Beschreibung geben, die unterschiedliche Intuitionen primärer Annäherung nach ihren Stärken und Schwächen mit-

einander verbindet, ohne sie freilich alle in einer umgreifenden Theorie integrieren zu können und zu wollen.

Vorab sei eine knappe Übersicht über den – systematisch orientierten – Weg gegeben, der mir vorschwebt. Er verläuft über sechs Etappen.

a) Mit Bedacht wurde der phänomenorientierte Zugang soeben beim sprachlichen Handeln gesucht. Denn hier findet sich einerseits ein lebensweltlich nicht negierbares Scharnier für das, was mit „Selbstbewußtsein“ gemeint ist; andererseits wird gerade im Blick auf die unvermeidliche sprachliche Repräsentanz von Selbstbewußtsein im Ausruck „ich“ kritisch gegen das Phänomen Selbstbewußtsein eingewandt, daß man eben von „einem Ich“ nicht distinkt reden könne. Diese Kritik nötig jedoch lediglich zur Einsicht, daß es sich bei „Selbstbewußtsein“ nicht um einen Sachverhalt wie andere handelt.

b) Wenn es sich so verhält, dann muß aber gezeigt werden, wie der Selbstzugang, der offenbar gemeint ist, anders denn als gegenständlicher Sachverhalt vorgestellt werden kann. Gibt es so etwas wie einen privilegierten Weg zu sich, der nicht in blanker Unmittelbarkeit verkommt – aber auch nicht in die Abstraktion eines allgemeinen Begriff entschwindet?

c) Und wenn sich das zeigen läßt – wie ist von dort aus der Weg zum Anderen wahrzunehmen, das als Ausgesagtes ja immer schon mit im Spiel war? Was als Selbstbewußtsein soll gelten können, besteht ja gerade nicht nur durch reinen Selbstbezug, sondern immer schon im Kontext von Welt, die ihm und der es zugehört. Gibt es eine Formel oder ein Schema für diese Zusammengehörigkeit von „Selbstbewußtsein“ und dem „Anderen des Selbstbewußtseins“?

d) Wie steht es, dieses Eingebundensein berücksichtigend, dann aber um die notwendige Unterscheidung des Selbstbewußtseins von dem, mit Bezug auf das es sich artikuliert? Wie ist es – im emphatisch-geltungstheoretischen Sinne – um seine Freiheit bestellt?

e) Wenn sich aber die sich selbst distanzierende Freiheit als solche finden läßt, wie ist dann dem eigentümlichen Sachverhalt Rechnung zu tragen, daß das Andere, was als Ausgesagtes gemeint ist, in bestimmter Weise gleichwohl schon vorab „zu mir“ gehören muß, ohne „mit mir“ unterschiedslos eins zu sein? Um von „anderem überhaupt“ reden zu können, benötigen wir einen Zugang zum „anderen in uns“. Woher gewinnen wir diesen, den wir doch brauchen? Was geschieht aber, wenn wir hinter dieses Zusammensein von Selbstbewußtsein und Anderem nicht zurückkommen?

f) Es wird sich zeigen, daß das Phänomen „Selbstbewußtsein“ auf eine Versammlung von Verhältnissen führt, von der man schließlich nicht sinnvoll sagen kann, sie sei in der einen oder in der anderen Hinsicht auflösbar. Gibt es dann wenigstens einen Deutungshorizont, der uns, ohne daß wir diese Vielgliedrigkeit

verließen, des Zusammenbestehens des Verschiedenen inne werden? Oder gibt es gar mehrere dieser Deutungshorizonte? Z.B einen metaphysischen und einen religiösen? Und wenn ja, wie verhalten sie sich zueinander? Mit einem Blick auf diese Frage endet meine hier vorgetragene Exploration des Themas.

### 3. Sprache und Selbstbewußtsein

Im Jahr 1979 hat Ernst Tugendhat den Ausdruck „Selbstbewußtsein“ einer sprachanalytischen Kritik unterzogen und dabei die These vertreten, daß sich überhaupt nur über eine Vorstellung von Selbstbestimmung im Sinne liberaler Gesellschaften auch eine haltbare Realität von Selbstbewußtsein gewinnen lasse.<sup>1</sup> Diese pragmatische Beschränkung des Selbstbewußtseins-Begriffs wird eingeleitet durch eine detaillierte Untersuchung solcher Formulierungen von Selbstbewußtsein, die Tugendhat zwei verschiedenen Modellen zurechnet, die aber gleicherweise untauglich sind zur Bewährung des Begriffs: einmal handelt es sich um das Subjekt-Objekt-Modell, wie er sagt, das andere Mal um das Introspektions-Modell. Dabei meint er, daß beide Modelle als Gegenpole miteinander verzahnt sind. Das Subjekt-Objekt-Modell sieht er darin fehlgeleitet, daß in das Muster des Sachverhaltes „ich weiß daß p“ (also Bewußtsein einer intentionalen Aussage; 27) das Selbstbewußtsein gewissermaßen eingeschoben wird an die Stelle des „p“. Damit soll der Bewußtseinsaspekt des Selbstbewußtseins zur Geltung kommen (61). Zugleich wird aber ein kategorialer Unterschied postuliert zwischen dem Bewußtsein, das Selbstbewußtsein heißt, und dem, das sich auf Aussagen richtet. Diese Differenz soll dann durch die Behauptung der Unmittelbarkeit des Wissens von Selbstbewußtsein statuiert werden, was auf die Ingebrauchnahme der Introspektionsmetapher hinausläuft (57).

Diese Kritik Tugendhats kann man insoweit gelten lassen – ob sie dabei die Vertreter der von ihm so apostrophierten „Heidelberger Schule“, vor allem Dieter Henrich, vollends trifft, sei dahingestellt. Die über dieses Verfahren der Umdeutung des propositionalen Wissens aufs Selbstbewußtsein sich ergebende Reifizierung des grammatischen „ich“ zu einem ontologischen „Ich“ sieht er überdies durch die pragmatische Erfahrung motiviert, daß der Gebrauch des Wortes „ich“ ja regelmäßig mich, diesen leiblich konkret existierenden Menschen, meint (83). Daß Tugendhat selbst freilich, weil scheinbar diese Kritik an einem strukturellen Begriff des Selbstbewußtseins nichts übrig läßt, zu der Frage nach der psy-

<sup>1</sup> Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretationen (stw 221), Frankfurt am Main 1979.

chologischen Verständnisweise „ich weiß, daß  $\varphi$ “ (das heißt: „ich weiß von inneren Zuständen meiner selbst“) übergeht, ist freilich, wie sich sogleich zeigen wird, weniger schlüssig.

Die Ausgangsbeobachtung ist und bleibt ja doch (mit Tugendhat) unser Gebrauch des Wortes „ich“ im Sprechen<sup>2</sup>. Nun verhält es sich fraglos so, daß alle Gehalte, die sich mit diesem Wortgebrauch verbinden, tatsächlich und unvermeidlich sprachliche Gestalt besitzen. Das ist der triftige Einwand gegen die Introspektion (der noch weiter auszuführen möglich wäre). Tugendhats Konsequenz, dann eben an diese Stelle „innere Zustände“ zu setzen, verläßt freilich um dieser Einsicht willen das Problem, um das es in Wahrheit geht. Ja, es ist richtig, daß es so etwas wie einen reinen Gegenstand „Ich“ oder „Selbstbewußtsein“ als Inhalt des „ich weiß daß ...“ nicht gibt. Aber doch gilt es – auch epistemisch, nicht nur im praktischen Selbstverhältnis –, die in dieser Redeform in Anspruch genommene Struktur zu untersuchen. Auch wenn es eine Entität mit Namen Selbstbewußtsein nicht als solche gibt (die folglich propositional zu bestimmen wäre), ist das Problem noch nicht aus der Welt. Denn es ist ja durchaus die Möglichkeit denkbar, daß es ein nicht-substantielles Verhalten zu sich gibt, was diesem ich-Gebrauch zugrundeliegt. Insofern ist dann Tugendhats Fortgang zu Heidegger durchaus plausibel, auch wenn man seine kritische Beseitigung des epistemologischen Problems nicht mitmachen kann. Dafür müßte man nun zwei Gesichtspunkte leitend ins Feld führen. Einmal muß die Tatsache, „auf sich“ zurückzukommen im Selbstbewußtsein, anders als eine Gegebenheit verstanden werden. Gegebenheiten kann man vorfinden und sich dann darauf beziehen. Sich selbst kann man nicht in dieser Weise „finden“, sowenig das auf sich Zurückkommen selbst, wie sich zeigen wird, unmittelbar das Produzieren des Selbstbewußtseins ist. Sodann muß sich in diesem Zurückkommen auf sich das Verhältnis von Individualität und Struktur erklären lassen. Wie läßt es sich verstehen, daß jeder von uns auf sich zurückkommt – also dieselbe formale Bewegung mitmacht – und doch jeweils bei sich selbst, dem raumzeitlich unterschiedenen Individuum ankommt? Und das, ohne die empirische Leiblichkeit bereits der Struktur „Selbstbewußtsein“ insgesamt zu unterschieben (wie es m.E. Tugendhats Gefahr ist) – und ohne, auf der anderen Seite, das individuelle Eigen-

<sup>2</sup> Das bestätigt sich auch im interessanten neuen Buch von Tugendhat: Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie, München 2003, wo Tugendhat von den „Ich-Sagern“ spricht, um den Ausdruck Selbstbewußtsein zu vermeiden. Sehr genau notiert er freilich in diesem Zusammenhang, „daß Überlegung und Rationalität [also, wie es wenige Zeilen vorher heißt: das Fragenkönnen nach Gründen] überhaupt nur möglich sind aus der Perspektive des ‚ich‘-Sagers als [!] ‚ich‘-Sager“ (65).

sein als bloßes Epiphänomen von Selbstbewußtsein ausgeben zu wollen?

#### 4. Selbstzugang und Selbstbewußtsein

Das Problem eines privilegierten Selbstzugangs soll an Einsichten Heideggers entfaltet werden. Nun könnte man sogleich darüber diskutieren, ob die Verbindung Heideggers mit dem Selbstbewußtseins-Thema überhaupt aussichtsreich ist. Heidegger selbst hätte vermutlich widersprochen, ging es ihm doch um eine Verwindung der gesamten neuzeitlichen Fragestellung, wie sie sich im Begriff des Selbstbewußtseins konzentriert hat. Doch gerade wer solches projiziert, zehrt bis in den innersten Nerv von den zu überwindenden Schwierigkeiten – und mit der raunenden Beschwörung der Vorsokratiker ist wenig gewonnen. Natürlich bleibt die hier vorgenommene Exposition ausgesprochen fragmentarisch – es ist nur um das Grundmuster zu tun.<sup>3</sup>

Was Heidegger in „Sein und Zeit“ unternimmt, ist eine Neukonstellierung des Seinsproblems als Zentrum der Metaphysik.<sup>4</sup> Nicht zuletzt diesem Impuls verdankt sich die kreative philosophische Terminologie Heideggers. Wie muß die Instanz beschaffen sein, die über „Sein“ Auskunft geben kann? Bei dieser Frage taucht sofort die Analogie zu der Beschreibung auf, die ich zu Beginn dieser Überlegungen gegeben habe. Offenbar braucht es zum Zwecke der Erfassung dessen, was ist, mehr als eine Bestandsaufnahme dieses Seienden; nötig ist so etwas wie eine „Seinskompetenz“ – und die ergibt sich nicht aus der Beobachtung dessen, was ist. „Seinskompetenz“ kann vielmehr allein derjenigen Instanz zu eigen sein, die sich ihres eigenen Seins zu vergewissern in der Lage ist. Diese Instanz gilt es aber in einem ersten großen Gang der Analyse herauszupräparieren. Dem ist der erste Abschnitt von „Sein und Zeit“ (§ 9 bis § 44) gewidmet. Der Gegenstand dieser Analyse ist das „Dasein“ als das Seiende, daß „wir je selbst“ sind (41): „Das Sein dieses Seienden ist *je meines*.“ (ebd.) Damit wird grundsätzlich auf die oben genannte Bedingung nach der Einheit von Individuellem und Allgemeinem so eingegangen, daß es das einzelne Dasein, der individuelle Mensch ist, von dem der Ausgang zu nehmen ist. Von diesem Dasein wird dann gezeigt, daß es immer schon in der Welt ist, daß es sich aber in der Welt immer auch erst aufgegeben ist. Das Weltverhältnis, kurz gesagt, kann die „Seinskompetenz“ des Daseins bzw. des Menschen in seinem Selbstverhältnis nicht konstituieren. Ich

<sup>3</sup> Vgl. dazu weiter: Ulrich Barth, *Cartesianische oder hermeneutische Subjektivität*, in: ders., *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 263-283.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 12. unv. Aufl., Tübingen 1972.

übergehe jetzt alle einzelnen Schritte dieser reduktiven Analyse und komme gleich zum zweiten Abschnitt.

Nun stellt sich die Frage, wie denn, wenn nicht über das Weltverhältnis, sich die gesuchte „Seinskompetenz“ aufbaut. Klar ist inzwischen, daß es Heidegger zufolge ein unmittelbares Selbstverhältnis auch nicht geben kann, denn dieses wäre insofern fiktional, als es sein ursprüngliches Sein in der Welt bloß müßte vergessen wollen, ohne es erklären zu können. Denn es läßt sich der Verdacht nicht abwenden, dieses Selbstverhältnis sei nichts als ein leerer Reflex des Weltverhältnisses. Hier erweist sich Heidegger als impliziter Kritiker eines als bloßes Produzieren verstandenen Idealismus. Ich schließe mich der Interpretation des Heidegger-Schülers Tugendhat an, wenn ich unterstreiche: Was Heidegger in diesem zweiten Abschnitt („Dasein und Zeitlichkeit“, §§ 45-83) herausarbeitet, ist die Deutung des Daseins als Stellungnehmen zu sich. Über die Umstände dieses Vorgangs ist jetzt näher nachzudenken.

Daß das Menschsein ein sich zu sich Verhalten impliziert, das hat schon der erste, der reduktiv-analytische Gang gezeigt. Aber darin gründet noch keine „Seinskompetenz“. Die ergibt sich erst dadurch, daß es das konkrete einzelne Menschsein (in Heideggers Terminologie „Dasein“) ist, welches sich der Aufgabe eines Verhältnisses zu sich unterzieht. Nun tritt als die elementare Bedingung dieses Selbstverhältnisses aber die eigene Endlichkeit ins Blickfeld. Sie ist von der Beobachtung endlicher Dinge kategorial unterschieden, ist sie doch bereits jetzt der Vorschein des Endes jeder „Seinskompetenz“. Die interessante Wendung, die Heidegger diesem Gedanken gibt, besteht nun darin, diesen scheinbaren Mangel der eigenen Endlichkeit genau als die Bedingung zu definieren, unter der dem Dasein „Seinskompetenz“ zuwächst. Wie ist das zu denken?

Der Tod als Markstein der Endlichkeit besitzt ein doppeltes Gesicht. Auf der einen Seite ist er das im Weltzusammenhang zugefügte Ende des Lebens; auf der anderen Seite erhält ein individuelles Leben erst darin seine endgültige Bestimmung; nun erst, wenn überhaupt, kann man sagen, was ein Leben gewesen ist. Die Wahrnehmung dieses Ganzheitsaspektes ist der Weg zur „Seinskompetenz“. Denn das Dasein ist gerade darin und nur so bei sich, daß es die Verantwortung für sich als dieses endliche Wesen übernimmt – und das geht allen Menschen in allen wie immer verschiedenen Lebenslagen so. Von welcher Art ist nun das, was ich hier „Verantwortung für sich übernehmen“ genannt habe? Offensichtlich kann ja hier keine übergeordnete Instanz der Verantwortlichkeit eingeführt werden, ein Sittengesetz oder etwas derartiges. Vielmehr mußte sich die Verantwortlichkeit ergeben aus dem faktischen Übernehmen des eigenen Lebens. Dieses Übernehmen hat die Gestalt von Deutung. Denn in der Deutung des Lebens wird die „vorlaufende Entschlossenheit“ (vgl. § 62) realisiert, sich für sich verantwortlich zu erklären. Alle moralphilosophischen Implikationen fortgelassen,

bedeutet diese Übernahme eigener Endlichkeit als möglicher Ganzheit des Daseins die andauernde Nötigung fortgesetzten Deutens. Mit der „Entschlossenheit“ ist nicht, ein für allemal, das Sein des Dasein konstituiert; es ist lediglich die Signatur, die dem endlichen, aber gesuchten und akzeptierten Lebensdeutungsentwurf aufgeprägt ist, Reflex der Tatsache, daß es keine höhere Verantwortungsinstanz gibt. Eben dieses fortlaufende Deuten aber verlangt die Beachtung der Geschichte in der Gestalt der Geschichtlichkeit: in der Geschichte sind es Menschen, die je ein Verständnis ihres Daseins deutend gewinnen – und damit sich gewinnen, freilich in der einzigen ihnen möglichen Form, nämlich eingebettet zu sein in die Endlichkeit auch solcher entschlossener Selbsteutungen in der Geschichte. Es ist klar, daß damit eine Alternative angeboten ist zu dem vorhin als erstes genannten kriteriologischen Problem, wie nämlich das Selbstverhältnis anders als „bloß gegeben“ zu verstehen ist. Es ist die Stellungnahme zu sich selbst in der Form einer zwar stets selbst, individuell vollzogenen Lebensdeutung, deren Möglichkeit aber nicht in abstrakter Weise selbst erzeugt wurde, sondern die sich dem ganz konkreten endlichen Leben in der Geschichte verdankt, welches Strukturen der Endlichkeit als Formen des eigenen Ganzseinkönnens übernimmt. Damit ist – aber, wie man sieht, in einem insgesamt eher fragilen Rahmen – eine tatsächliche „Seinskompetenz“ errungen, die es dann auch erlauben müßte, auf die Welt zuzugehen und sich in der Welt zu orientieren.

Was ist damit für unser Hauptproblem, nämlich das des privilegierten Selbstzugangs, gewonnen? Nun, es hat sich gezeigt, daß man auf Unmittelbarkeits- und Introspektionsmodelle des Selbstbewußtseins in der Tat verzichten kann. Das Selbstverhältnis ist nicht als solches gegeben, tritt nicht als solches in den Blick, sondern realisiert sich in einer entschlossenen Bejahung der eigenen Endlichkeit im Rahmen der als Geschichtlichkeit kategorial verstandenen Geschichte. Insofern gilt die doppelte Beobachtung, daß einerseits ein solches Selbstverhältnis nur durch Stellungnahme zum eigenen endlichen Leben erfolgen kann; daß andererseits aber auch die Möglichkeiten, in welcher Weise und welche inhaltlich wie bestimmten Selbstverständnisse übernommen werden, geschichtlich gegeben und nicht selbst erzeugt sind.

An dieser Stelle freilich tritt dann auch die Unzuträglichkeit der Aufstellungen Heideggers zum Problem in den Blick, wie mir scheint. Denn wenn und weil es Heidegger vor allem um die Berechtigung der „Seinskompetenz“ im Sichtentwerfen des Daseins geht, ist der Rückweg in ein inhaltlich differenziertes Weltverhältnis nicht mehr in concreto gangbar. Es besteht die konstitutionelle Gefahr eines Dezisionismus der Entschlossenheit, die historische Möglichkeiten

nicht mehr nach ihrer gesellschaftlichen und sozialen Dimension zu gewichten vermag, sondern die den „vermittelten Selbstgewinn“ allein auf das Konto der prinzipiellen „Seinskompetenz“ verbucht.<sup>5</sup> Der unschätzbare Gewinn der Analysen Heideggers besteht aber nicht in diesem Moment des Dezisionismus, sondern, gemäßigter und ertragreicher zugleich, in der Beobachtung, daß es die sprachliche Kompetenz der (Selbst-) Deutung ist, welche den wesentlichen Zugang zu sich darstellt. Das heißt: Es ist also immer schon damit zu rechnen, daß der Sachverhalt Selbstbewußtsein nicht in nackter Reinheit dasteht, sondern in Deutungen mitläuft, die in der Weise sprachlich verfaßt sind, daß es gerade das Verzahntsein mit geschichtlichen Deutungsmöglichkeiten ist, welche den Selbstzugang vermittelt. Der entscheidende Differenzpunkt zur bloßen Beobachtung von Unterschieden besteht, wie ich oben hervorhob, ja darin, daß es die Verantwortung für die eigene Endlichkeit ist, welche die Unverwechselbarkeit des Selbstverhältnisses zum Vorschein bringt.

Allerdings stellt sich im Anschluß daran die Frage, ob diese Unverwechselbarkeit nicht auch dann und weiterhin erhalten bleiben kann, wenn über deren Stilisierung zur Entschlossenheit hinaus auch der Zusammenhang mit anderen und anderem mitgedacht wird. Wenn wir eine wesentlich sprachlich-deutungsbezogene Sicht des Selbstzugangs im Selbstbewußtsein verfolgen – wie verbinden sich mit ihr die gegenständliche und die soziale Welt? Dieser Zusammenhang soll durch einen Blick auf Schleiermacher weiter geklärt werden.

### *5. Das Andere und das Selbstbewußtsein*

Was die Analyse Heideggers so nachdrücklich kenntlich machte, war die Notwendigkeit, für das Phänomen Selbstbewußtsein einen immer nur sprachlich-deutungsbezogenen, aber doch (über die konstitutive Endlichkeit eigenen Daseins) eigentümlichen Zugang zu gewinnen. Das zurückbleibende Problem freilich besteht darin, von dieser besonderen Erschlossenheit aus in die zuvor im Reduktionsverfahren abgebaute Beziehung zur Welt, zu Dingen und Menschen, wieder einzutreten. Nun besaß das Verfahren Heideggers ja gerade darin seinen kritischen Ausgangspunkt, daß es als ausgeschlossen angesehen werden muß, von einem irgendwie vorausgesetzten Selbstbewußtsein her die Welt zu konstruieren (das ist der bis zur Verzerrung scharfe Anti-Cartesianismus Heideggers). Daher gilt es nun darüber nachzudenken, ob und wie sich der im

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch Tugendhat, aaO. (s.o. Anm. 2), 242f.

Gebrauch der Sprache aufbauende Selbstkontakt so in die Welt der äußeren Unterscheidungen einzeichnen läßt, daß diese nicht erst (nun auf neue Weise!) dem Selbstbewußtsein nachträglich wird. Genau diese Leistung kann man in Schleiermachers Begriff des Gefühls erbracht sehen.<sup>6</sup>

Mit dem Gefühl hat es eine doppelte Bewandnis. Einerseits ist es erkennbar leiblich konnotiert; es erweckt die Vorstellung von Nervenerregungen, die sich überdies unwillkürlich einstellen. „Gefühl“ ist insoweit gewissermaßen eine sinnlich empfindbare Rückkopplung. Genauer gesagt: Was hier mit dem generellen Ausdruck „Gefühl“ belegt wurde, ist nur der Ausdruck für eine Struktur, die durch eine Vielzahl von unterschiedlichen Gefühlen erfüllt wird. Denn so gewiß jedes Gefühl sinnlich ist, so gewiß hat auch jedes Gefühl einen anderen Stimmungswert, ausgelöst durch Phänomene bzw. verbunden mit Phänomenen der Welt, in der wir leben. Daß wir nun aber dennoch für all diese unwillkürlichen Resonanzphänomene in uns denselben Namen, nämlich „Gefühl“, gebrauchen, das führt auf die andere Charakteristik, die hier zu nennen ist: Gefühl ist Bewußtsein – und zwar Selbstbewußtsein. Denn in den Gefühlen fühle ich stets mich selbst, als so oder so bestimmt, als traurig oder fröhlich, als Lust oder Unlust empfindend. Dieses „mich selbst“ ist gebunden an die eigenleibliche Existenz, die ich habe (nicht an Introspektion oder dergleichen). Es ist fallbezogen und nicht verallgemeinerbar. Dennoch wohnt in diesem so oder so bestimmten Fühlen noch ein anderes Moment. Wenn es denn so ist, daß die erste Unterscheidung beim Fühlen die des Angenehmen oder des Unangenehmen ist, dann ist zwar de facto jedes Fühlen mit etwas Gefühltem verbunden (Hitze, Kälte usw.); es ist aber nicht dieses Gefühlte als solches, das für die Kompetenz des Fühlens überhaupt sorgt. Diese Beobachtung freilich nötigt zu einem weiteren Schritt des Gedankens. Wenn es nicht das Gefühlte ist, das mein Fühlen erzeugt, dann muß im Fühlen ein Fall der Verbundenheit mit mir selbst vorliegen, der dem Fühlen als meinem Fühlen von ... noch vorausliegt. So sehr daher richtig zu sagen ist, das Gefühl sei Selbstbewußtsein, so sehr ist die Präzisierung nötig: Gefühl ist *unmittelbares* Selbstbewußtsein. Denn nicht erst über die – wie immer rudimentäre – Syntheseleistung von Gefühltem und Fühlen entsteht das Gefühl (wie ein mittelbares Selbstbewußtsein), sondern das Gefühl ist selbst die Bedingung der Möglichkeit des Fühlens. Das weiß ich aber nur, wenn und weil ich in der Lage bin, vom Gefühl ein Bewußtsein zu haben.

Damit sind nun im Gefühl zwei Momente verbunden: die Unwillkürlichkeit

<sup>6</sup> Ich nehme hier Gedanken auf, die sich ausführlicher in meinem Beitrag: „Höherer Realismus. Schleiermachers Erkenntnistheorie der Religion in der Zweiten Rede“, in: 200 Jahre „Reden über die Religion“ (SchlA 19), Berlin u.a. 2000, 609-628, entfaltet finden.

eines elementaren und nicht hintergehbaren Weltbezuges – und die Unwillkürlichkeit eines unmittelbaren Selbstbewußtseins. Mit dieser Beschreibung ist eine Ausgangsstellung gewonnen, noch nicht mehr. Denn just auf diesem Stand der Sachverhaltsformulierung treten drei bekannte Probleme erneut und auf etwas veränderte Weise in den Blick: das Verhältnis zur Sprache, zur gegenständlichen und zur sozialen Welt. Es könnte so scheinen, als sei gerade die Berufung aufs Gefühl die kategorische Verweigerung, das Selbstverhältnis sprachlich zu fassen – und auf dieser Linie hat die Schleiermacher-Kritik eine ganze Zeit lang argumentiert. Doch weit gefehlt. Wir haben ja eben gesehen, daß „das Gefühl“ als solches gar nicht gefühlt wird (ja nicht einmal gefühlt werden kann – so wenig „Selbstbewußtsein“ ein gegebener Gegenstand ist). Vielmehr benötigt „das Gefühl“, schon um seiner selbst überhaupt als solches ansichtig zu werden, die sprachliche Artikulation, die sinnliche Lautung oder Verschriftung. Erst damit und darunter wird die im Fühlen mitlaufende Dimension eines prioritären Selbstgefühls aussagbar. Das kann nicht in direktem Zugriff erfolgen, sondern nur im Medium eines solchen Sprachgebrauchs, der zu erkennen gibt, daß das sachverhaltsbezogene Aussagen lediglich einen Aspekt des Sprechens ausmacht. Es sind die rhetorischen und poetischen „Unschärfen“, die den Blick auf das (in der Tat: an sich selbst unaussagbare!) Selbstverhältnis lenken. Daher kann die Einsicht in die Eigenständigkeit des Gefühls auch nicht argumentativ erzwungen werden; sie kann sich, dem Gefühl insofern ganz gemäß, nur „einstellen“. Mit anderen Worten: Es zeichnet gerade die Einheit des Gefühls aus, daß sie nur im sprachlichen Deuten zum Vorschein kommt – und sei es, daß ich mir mein Fühlen selbst deute (was mir aber jedenfalls die Aussicht darauf eröffnet, daß es anderen so geht wie mir).

Dieser Sachverhalt der Deutungsabhängigkeit bereits der Kategorie „Gefühl“ wird vor allem dadurch unterstrichen, daß nun auch die Verhältnisse zur Welt und zu anderen Menschen sprachlich bestimmt und erschlossen werden – und zwar interessanterweise so, daß es gerade die soziale Vermittlung ist, die uns die Natur verstehen lehrt. Unser sprachliches Verhalten folgt bekanntlich unterschiedlichen Ziel- und Zwecksetzungen. Wir können uns darum bemühen, möglichst so zu sprechen, daß alle uns zustimmen können; dafür müssen wir alle subjektiven Rahmenbedingungen so gut es geht reduzieren. Oder wir können so sprechen, daß wir uns selbst darin anderen zur Vorstellung bringen; dann gilt die Regel der Authentizität, nicht der Objektivität. Wir können aber sprachlich auch so kommunizieren, daß wir versuchen, das für alle Gemeinsame im Willen anzustreben; durch Setzung von Normen und die Institution von gesellschaftlichen Normenkontrollen. Wir können schließlich, um das Mindeste zu sagen, auch so unseren Willen äußern, daß er nur für einen beschränkten Kreis gilt; er muß dann nur gehört und verstanden und auf ihn muß sich nur bezogen werden

bei denen, die uns verbunden oder gleichgestimmt sind. Es macht eine ganz besondere Leistung Schleiermachers aus, daß es ihm gelungen ist, dieses berühmte Viererschema seiner Ethik als Erschließungsweg auch für die gegenständliche Welt durchsichtig zu machen; ich habe das soeben durch die Konzentration auf die Fälle sprachlichen Verhaltens zu veranschaulichen versucht. Das heißt also: Theoretischer und praktischer Weltumgang lassen sich nicht nur nicht trennen, sie sind immer schon – und weil sprachlich aufgebaut, darum auch primär sozialvermittelt! – durcheinander bestimmt.

Diese Erinnerung an Schleiermacher ergibt nun folgendes Bild. Das Gefühl ist diejenige Kategorie, in der sich das einzelleibliche menschliche Dasein und das sprachliche Bewußtsein übereinkommen. Wer sprechend, sich selbst mit und neben anderen in die gemeinsame Welt einordnend, von seinem im Gefühl verankerten Selbstbewußtsein Gebrauch macht, der realisiert in seinem einzelnen Tun einen Wesenszug des Ganzen. Denn so wie die unmittelbare Einheit des Selbstbewußtsein und die sinnlichen Fälle des Fühlens miteinander verbunden sind und ineinander übergehen, so verhält es sich mit der Welt im Ganzen, mit allem, was ist. Alles ist in diesem Übergang (und Rückgang) begriffen, der das Leben des Universums ausmacht. Das Selbstbewußtsein atmet gleichsam nur im Wissen um sich das Wesen des All, weil es anders gar keine Erschlossenheit des einen fürs andere gibt. In all dem kann man das spinozistische Erbe bei Schleiermacher finden.

Nun legt es sich freilich auch nahe (ja, jetzt erst recht), diesen Sachverhalt selbst noch einmal zu deuten. Diese Deutung macht dann den Versuch, die Reinheit des Gefühls als Basiskategorie des Deutens so vorzustellen, daß es sich selbst auf eine eigentümlich widersprüchliche Weise als „passiv“ erfährt. Denn wenn einerseits das Gefühl nicht aus den Gefühlen herkommen kann (sondern in ihnen immer schon wirksam ist), andererseits aber doch vorausgesetzt werden muß, damit wir den Sachverhalt „Fühlen“ überhaupt verstehen können, dann besagt die Deutung, daß es sich als ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit begreift; gesetzt, ohne sich selbst zu setzen, aber doch auch nur in der Lage, sich selbst im anderen zu ergreifen. Darum ist als Deutung des Sachverhaltes „schlechthinnige Abhängigkeit“ der Name einer (gedeuteten) Instanz unerlässlich, die in unserer menschheitsgeschichtlichen Tradition „Gott“ heißt. Nun handelt es sich bei dieser Deutung aber zweifellos um ein aktives Vornehmen von Deutung; das heißt, auch die religiöse Deutung enthält nicht *sensu stricto*, was sie sagt, oder: kommt nicht hinter sich zurück. Damit taucht aber ein neues Problem auf, das uns dazu nötigt, auch von Schleiermachers beeindruckender Theorieanlage weiterzugehen, wenn wir genauer verstehen wollen, was der Sachverhalt „Selbstbewußtsein“ meint.

Diese Nötigung haftet daran, daß wir zwar das Sich-Finden des Gefühls als Schnittpunkt von Selbstbewußtsein und (natürlicher und sozialer) Welt entdeckt haben, unser eigentümliches Freiheitsbewußtsein der Welt gegenüber aber bisher nur als Reflex der schlechthinnigen Abhängigkeit begreifen mußten. Im Gefolge der Überlegungen Schleiermachers wissen wir, daß es keine zwingenden Gründe gibt, das Selbstbewußtsein und seinen (stets nur mittelbaren) Selbstzugang von der natürlichen und sozialen Welt fernzuhalten. Wir sehen aber noch nicht genau genug, wie sich das doch ebenso zum Phänomenbestand gehörende Bewußtsein der Freiheit als der konstanten (Selbst-) Unterscheidung von der Welt (die empirisch niemals vollends realisiert werden kann) unterbringen läßt. Bei Schleiermacher, so könnte man etwas verwegen sagen, findet eine sehr plausible Einordnung des Selbstbewußtseins ins (von ihm aus erschlossene) Weltganze statt; die Freiheit dem Weltganzen gegenüber findet sich aber gerade nicht als Akt der Freiheit (der doch sozusagen die cartesianische Intuition ausmachte) rekonstruiert. Sie findet sich beim frühen Fichte auf eine interessante Weise in Anspruch genommen.

### *6. Freiheit und Selbstbewußtsein*

Es ist an dieser Stelle geraten, sich kurz auf die Rolle des Freiheitsbegriffs im hier entfalteten Konzept des Selbstbewußtseins zu besinnen. In jedem Akt des Äußerns (von Sachverhalten, Willensregungen, Selbstpräsentationen) ist mitlaufend das Wissen darum, daß „ich“ es bin, der sich äußert. Ich kann mich also nicht nur potentiell von meinen Äußerungen unterscheiden (so sehr ich auch von mir selbst immer wieder in Äußerungen reden muß); dieser Potentialis der Unterscheidung ist überdies der sachliche Grund für das Vornehmen von Äußerung überhaupt (die anderenfalls bloßes Geschehen wäre). So wenig also durch das stets präsente Bewußtsein, daß „ich“ rede, schon ein „Ich“ generiert wird, so sehr ist doch durch eben dieses Bewußtsein die Äußerung überhaupt als Äußerung aufzufassen. Und das nicht nur in dem Sinne, daß „ich“ ja für die Bestimmtheit des Geäußerten verantwortlich bin, sondern mehr noch in dem Verstande, daß das Tun oder Unterlassen von Äußerung überhaupt darauf zurückgeht. Eben dies aber, sowohl für die Bestimmung eines Gehaltes verantwortlich zu sein als auch für das Tun oder Lassen von Äußerung, macht den Begriff der Freiheit nötig. Denn frei kann nur heißen, wer in Bezug auf inhaltlich Bestimmtes anfangen kann – oder auch nicht anfangen muß. Mit anderen Worten: Die (und sei es nur implizit realisierte) Fähigkeit zur Unterscheidung des Redenden in der Eigenperspektive, die das Wort „ich“ zum Ausdruck bringt, ist eine konstitutive Bedingung für Selbstbewußtsein.

In seiner Wissenschaftslehre von 1794 hat Fichte diesem Bewußtsein einen so klassischen wie mißverständlichen Ausdruck verschafft, wenn er als den Anfang der Philosophie, die alles Verstehen und Begreifen erklären soll, die „Tathandlung Ich=Ich“ setzt. „Tathandlung“ heißt dieser Akt wohl deshalb, weil durch sein Vollziehen das Vollzogene selbst zustandekommt. Und in dem Gleichheitszeichen steckt die dialektische Schleife, als ich ein anderes zu setzen, das sich im Akt dieses Setzens als dasselbe erweist, was gesetzt hat. In diesem Zurückkommen auf sich steckt für Fichte das, was wir bei Heidegger „Seinskompetenz“ genannt haben. Interessanterweise ist von Introspektion oder dergleichen auch hier nicht die Rede – auch die berüchtigte „intellektuelle Anschauung“ hat einen anderen Theoriestatus. Fichte erschien diese Wendung nötig, um die Unableitbarkeit dieses Rückbezuges auf sich kategorial festzuschreiben – also von nichts und niemand außerhalb des Vollziehenden erzwingbar. Mißverständlich ist diese berüchtigte Formel „Ich=Ich“ allenfalls dann, wenn man sie als ein empirisches Sichselbsterzeugen eines leibhaften Individuums verstehen wollte; das ist jedoch erkennbarerweise Unsinn und sollte schon deshalb gar nicht erst unterstellt werden. Vielmehr fällt auf, daß Fichte die Tathandlung „Ich=Ich“ als sprachlichen Urteilsvollzug präsentiert. Damit wird in der Tat zutreffend beleuchtet, daß es sich beim in Rede stehenden Selbstbewußtsein um ein Phänomen handelt, das sich über den Sprachgebrauch ergibt.

Daß Fichte hier im wesentlichen die Grundlegung einer Theorie des Selbstbewußtseins im Blick hat, die mit dieser anfänglichen Tathandlung keineswegs abgeschlossen ist, sondern die bis in ihre letzten Konsequenzen hinein verfolgt werden muß, ergibt sich aus den zwei folgenden Beobachtungen. Die erste ist die gegenstandstheoretische, daß in dem Maße und Falle, wie das sich in seiner Geltung selbst setzende Urteil Ich=Ich vollzieht, es schon um seiner ja unvermeidlichen sprachlich-gehaltlichen Form willen das unabgeleitete, aber unmittelbar kopräsente Urteil „Ich≠Nicht-Ich“ bei sich hat. Mit dem selbstgesetzten Ich (wobei die Großschreibung hier nichts Substantielles meint, sondern die Unbedingtheit des Geltungsaspekts!) taucht auch das nicht selbstgesetzte Nicht-Ich auf – und daraus ergibt sich zwangsläufig die Notwendigkeit, die Bestimmtheit des Ich=Ich im Verhältnis zum und im Durchgang durch das Nicht-Ich zu bestimmen: Fichtes frühe Fassung der Aufgabe der theoretischen Philosophie. Die zweite Beobachtung ist die sozialtheoretische, für die an diesem Ort Fichtes „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ (1796) aufschlußreich ist. Denn das scheinbar monologische Ich=Ich ist keineswegs ein solches. Es muß vielmehr, gerade indem es seine Geltung als durch den selbstgesetzten Selbstbezug konstituiert weiß, unterstellen, daß es andere Selbstvollzüge derselben Art gibt. Andernfalls hätte es seinen Geltungsaspekt auf eine sträflich naive Weise als empirischen Solipsismus mißverstanden. Nun tut sich aber im

Verhältnis zu anderen Instanzen von der Art „Ich=Ich“ die Schwierigkeit auf, daß es keine höhere Instanz über diesen gibt, die ihre Beziehung regeln oder mit Bezug auf die sie ihre lebensweltlichen Differenzen – im Umgang mit sich selbst und dem Reich der Gegenstände im Rahmen einer gemeinsamen Welt – umstandslos nivellieren könnten. Statt dessen setzt die Erkenntnis dieser sozialen Verfaßtheit einen Prozeß der Generierung gemeinsamer Normen in Gang, die sich allesamt dadurch auszeichnen, daß sie von allen geteilt werden müßten. Kants kategorischer Imperativ findet sich so verflüssigt wieder.

Fichtes bisweilen (schon bei Jean Paul) karikaturistisch des Autismus gescholtenes System ist also just das Gegenteil davon. Und wer es nicht der nachdenklichen Lektüre (zugegeben: bisweilen gegen die Emphase des Autors selbst) der genannten frühen Schriften selbst entnommen hatte, hätte es doch in Fichtes späterer philosophischer Entwicklung sehen können, daß es um das Selbstbewußtsein gerade als Erschließungshorizont von Selbst, Welt und Gesellschaft zu tun ist. Gleichwohl – ein Bedenken läßt sich schwer ausräumen. Und wogegen es zielt, hinterläßt doch tiefe Spuren in Fichtes Werk. Dieses Bedenken richtet sich gegen die Grundeinstellung, infolge der massiven Betonung der Freiheit im Selbstsetzen von sprachlicher Geltung den Horizont nicht mehr wahrnehmen zu können, innerhalb dessen auch dieser Selbstvollzug Platz greift. Anders gesagt: In Fichtes (jedenfalls frühem) Werk kommt das Nicht-Ich stets nur immer als Anderes vor. Als Anderes, das, hierin dem Selbstbewußtsein strukturell vergleichbar, doch schon da ist – und aufgrund des Anfangs mit der Geltungsfrage gibt es auch keine Chance, hinter diese Konstellation zurückzukommen. Ich und Nicht-Ich, auch Ich und Ich, müssen sich im Gegenüber und Miteinander profilieren; die Natur als Inbegriff des Nicht-Ich wird dabei zum erforschten und am Ende bezwungenen Gegenüber; die soziale Welt wird unter strengste Regeln gebracht, die allein nur ihr Funktionieren versprechen können. Nicht am Anfang, aber am Ende verstrickt sich Fichtes kategorial unverzichtbarer Akzent auf der einen Freiheit der Geltung in empirische Dualismen. Nicht zuletzt dies dürfte ein starkes Motiv dafür gewesen sein, daß Fichte schon sehr bald, nämlich ab 1800, darum bemüht war, die immer wieder aufscheinenden Dualisierungen sukzessive in einem gegliederten Begriff des Absoluten – oder besser: im Absoluten als Lebensphänomen – unterzubringen. Das soll uns aber hier nicht weiter beschäftigen. Denn genau im Jahr 1800 trat eine an Fichte anschließende Konzeption auf den Plan, die, ohne den Fichteschen Akzent zu verleugnen und in ebenso starker Insistenz auf der Freiheit des Selbstbewußtseins, mit dem Anderen nicht nur als Gegenüber, sondern auch mit einem anderen in uns rechnet: Schellings „System des transzendentalen Idealismus“.

### 7. Das Andere im Selbstbewußtsein

Vielleicht kann man die Grundintuition, die Schelling in diesem seinem ersten großen Buch leitet, folgendermaßen beschreiben. Wenn wir als selbstbewußte Wesen etwas zum Ausdruck bringen, dann ist es in gewisser Hinsicht mindestens auch immer etwas Anderes. Noch das „ich“-Sagen macht ja von dem Wort und seiner Lautung oder Schriftgestalt Gebrauch. Dieses Andere muß einerseits so verstanden werden, daß es tatsächlich ein „uns anderes“ ist; andererseits kann es nicht völlig jenseits unserer Zugriffsbefugnis liegen, sonst könnten wir gar nichts – und eben nicht: etwas – sagen. Daraus zieht Schelling nun zwei Folgerungen. Die eine ist die klassisch idealistische, daß nämlich jedenfalls die Geltungsbehauptung einer Aussage auch in Hinsicht auf ihre Bestimmtheit in unsere Kompetenz fällt. Auf der anderen Seite – und das ist das Unerhörte – gilt es in Rechnung zu stellen, daß solche Kompetenz uns nur zusteht, wenn wir selbst auch in gewisser Weise dem zugehören, wovon wir reden. Um dasselbe anschaulich zu sagen: Von der Natur (als dem Inbegriff dieses Anderen) und Sachverhalten in ihr können wir nur reden, weil und sofern wir auch zur Natur zählen.

Wenn damit die Behauptung der Freiheit nicht aufgehoben sein soll zugunsten eines schlichten Materialismus, dann muß es möglich sein, unseren Zusammenhang mit der, ja unser Eingebundensein in die Natur und unsere Unabhängigkeit von ihr zu unterscheiden. Weil nun aber auch dieser Versuch, Zusammenhang und Independenz zu bestimmen, ein gedanklicher sein muß und nicht nur als Gemeinplatz behauptet werden darf, der keine Nachfrage verträgt, sind die Naturwissenschaft und die sie leitenden Prinzipien das Mittel der Wahl, Selbstbewußtsein und Natur in ihrer Verbundenheit zu erkennen. Wie das geschehen kann, davon handelt das Transzendentsystem, indem es in seinem ersten Teil die zunehmende Komplexität der natürlichen Phänomene so ordnet, daß das Selbstbewußtsein als möglich erscheint, anders ausgedrückt: es geht um die Vorgeschichte des Selbstbewußtseins. Im zweiten Teil geht es dann um die Geschichte des Selbstbewußtseins in der geschichtlich-kulturellen Welt, in der es auf Intersubjektivität und Moral ebenso ankommt wie auf Orientierung in der Geschichte und um Beherrschung der Natur.

Mit dieser Richtungsanzeige ist natürlich noch keine der Schwierigkeiten gelöst, die sich unmittelbar aufdrängen. Es sind, näher betrachtet, drei. Zuerst muß noch verstanden werden, wie es möglich sein soll, daß eine Naturgeschichte als Vorgeschichte des Selbstbewußtsein soll aufgefaßt werden können. Welche Analogiestrukturen sind dafür in Anspruch zu nehmen? Sodann muß die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit gestellt werden – gerade wenn der Zusammenhang mit der Natur nicht aufgekündigt werden kann. Schließlich gilt es zu fragen,

worin die leitende Intuition so ihren Ausdruck findet, daß das System des Ganzen Stabilität besitzt (wenn anders weder die Herrschaft des Geistes über die Natur noch die Herabstufung des Selbstbewußtseins zu einem Epiphänomen natürlicher Art das letzte Wort haben sollen).

Zur ersten Frage. Es ist ja der Sache nach unvermeidlich, daß in unsere Beschreibungen von der Natur diejenigen Beschreibungsmodalitäten eingehen, die uns eigen sind. Insofern verdient Schellings Überzeugung, daß die Natur in der Naturwissenschaft (und der Naturphilosophie, die deren Gesichtspunkte ordnet) begriffen wird und nicht sonst, eine hohe Zustimmung. In der Beschreibung der Natur müssen wir also grundsätzlich Verhältnisse annehmen. Diese sind, abermals ganz grundsätzlich, so zu denken, daß sie als Wechselwirkung zwischen Phänomenen zu beschreiben sind, für die der doppelte Sachverhalt gilt, einmal dependent und einmal independent zu sein. Der Begriff der Kraft beispielsweise symbolisiert das Aufeinanderwirken von dynamischen Verhältnissen, ohne doch damit schon eine bestimmte Richtung vorzuschreiben und ohne vor allem die dynamischen Interaktionspunkte im Kraftfeld zu negieren. Unsere Beschreibung der Natur enthält also Strukturen, in denen die Beziehung auf sich und auf anderes zum Ausdruck kommen. Insofern diese Beschreibungen dann im tatsächlichen Umgang mit der Natur „stimmen“ (in gewisser Hinsicht entsprechen sich ja „Natur“ und „Naturverständnis“ fortwährend - niemand erwartet als „natürlich“, was das Naturverständnis nicht kennt oder auszuschließen scheint), erweisen sie ihre auch theoretische Triftigkeit. Das heißt, auf unser Problem des Selbstbewußtseins zugespitzt: Wenn Selbstbewußtsein eine Ordnung von Selbstverhältnis und Fremdverhältnis ist, dann liegt die prinzipielle Möglichkeit dafür schon in den Strukturen der natürlichen Welt vor.

Natürlich konnte sich Schelling nur mit den Naturwissenschaft auf dem Stand seiner Zeit befassen. Diese hat er, wie man weiß, aufmerksam und kundig wahrgenommen. Gleichwohl erscheint uns heute manche naturwissenschaftliche Ausführung als überholt. Interessant wäre aber dennoch der Versuch einer Anwendung dieses Gedankens auf die Evolutionstheorie. Denn auch für diese wird man sagen müssen, daß ihre beiden Prinzipien der Mutation und Selektion das Ineinanderspiel von Selbstreferenz (als interner ungeplanter Steuerungsumbau infolge von „Kopierfehlern“ in der Replikation der Gene) und Fremdreferenz (als Anpassungsdruck der Umwelt) darstellen - und zwar gerade in dem Sinne, daß es zwischen beiden Prinzipien keine teleologische oder sonstige festgeschriebene Verhältnisbestimmung gibt. So könnte man daher m.E. ebenso sagen, daß es keine Evolutionstheorie ohne Evolution gäbe (die Evolutionstheorie gehört in gewissem Sinne selbst in die Evolution), wie auch, daß die Evolution die Möglichkeit einer Evolutionstheorie nicht prinzipiell ausschließen kann (die Evolution trägt die Evolutionstheorie potentiell in sich).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Weitere Erwägungen zu diesem Verhältnis bei Ulrich Barth, Gott und Natur. Schellings metaphysische Deutung der Evolution, in: Religion in der Moderne (s.o. Anm. 3), 461-481.

Damit kommen wir zur zweiten Frage, der nach der Freiheit. Wenn es denn so ist, daß die Entfaltung und Komplexitätssteigerung der Natur die Voraussetzung für Selbstbewußtsein darstellt, dann muß sich zeigen lassen, daß und wie die Eigenheit des Selbstbewußtseins sich damit verträgt. Hier ist Schelling – mit unwiderleglichen Gründen – strenger Aktualist. Selbstbewußtsein gibt es mit der Behauptung von Geltung nur infolge einer Selbstsetzung. Das kann man sich so vorstellen, daß unter Gebrauch der Koexistenz von (physikalisch-chemisch codierter) Fremd- und Selbstreferenz sich die Einheit dieser Struktur momentan aufbaut und als solche verselbständigt – eine Spiegelung, die das Spiegeln weiß, das sie vornimmt. Der Akt der Freiheit, der das ist, läßt sich aus dem natürlichen Material nicht hervorzaubern; er ist als solcher unableitbar. Aber er kann vollbracht werden, und ist er einmal vollbracht, taucht er immer wieder in gleicher ursprünglicher Freiheit erneut auf. Hier hält Schelling an Fichtes Freiheitsemphase durchaus fest. Doch unterstreicht er, daß sich dieser Freiheitsakt nur immer unter interner Ingebrauchnahme der Natur und ihrer Strukturen realisiert und realisieren läßt. Das heißt: Selbstbewußtsein muß sich mindestens doppelt selbst verstehen, als gesetzt und als nichtgesetzt – und eben diese doppelte Verfaßtheit ist Ausweis und Gelingen der Freiheit.

Das hat nun freilich auch Konsequenzen für die dritte Frage, die nach dem Bestand des Ganzen. Es kann ja nun weder die sich selbst entfaltende Natur noch der die Natur beherrschende Geist sein, die bzw. der sich am Ende durchsetzt. Vielmehr bedarf es einer sinnlich-geistigen Veranschaulichung der ansonsten unbeherrschbaren Koinzidenz von Natur und Selbstbewußtsein. Sie liegt in der Kunst vor. Kunstwerke sind allemal sinnlich – und Sinnträger zugleich. Sie sind Produktionen, aber keine Produkte. Sie bringen das – wie immer spannungsvolle – Äquilibrium von Selbstbewußtsein und Natur zur Anschauung, ohne von einer Seite allein gewollt oder hervorgebracht zu sein. Sie enthalten in sich mehr als gewollt sein könnte oder zufällig sich eingestellt hätte. Die Kunst ist insofern der „Schlußstein“ des Systems, wie Schelling sagt. Sie fügt zwanglos zusammen, was sich unter der Ägide des Geistes und der Natur allein nicht fassen läßt. Sie bringt das (vorbewußte) Verhältnis von Fremd- und Selbstreferenz und das (selbstbewußte) Verhältnis von Selbst- und Fremdbezug in Einklang. Sie löst die Spannung, ohne sie zum Verschwinden zu bringen.

Allerdings enthält nun genau diese Auflösung in das so schöne, anschauliche wie spannungsvolle Gleichgewicht der Kunst auch das Problem, das der weiteren Bearbeitung bedarf. Es hat mit der Auffassung von Freiheit zu tun. Schelling kann im Transzendentsystem auf überaus einleuchtende Weise zeigen, daß das Selbstbewußtsein an der Natur partizipiert, deren Strukturen in sich selbst innerviert und konzentriert. Zugleich hält er die Tatsache fest, daß es zu einem aktuellen Selbstbewußtsein, also dem „ich“-Gebrauch wirklich existierender

Menschen nur in einem Akt der Freiheit kommt. Indem dieser Akt der Freiheit nun aber durch die Kunst wieder ins System zurückvermittelt wird (wie offen und herrschaftsfrei auch immer), verliert er seine Härte der Trennung, des sich-Herausreißen aus und des Entgegentretens gegenüber der Natur. Nicht umsonst hat sich Schelling fast unmittelbar im Anschluß an das System des transzendentalen Idealismus dazu genötigt gesehen, über die Kunst als Lösung hinauszugehen – das nun freilich, auch damit experimentierend, in doppeltem Sinn. Einmal in dem Versuch der Konstruktion eines (mehr oder weniger spinozistisch angehauchten) Identitätssystems, das er dann alsbald auch wieder verlassen hat; sodann und viel folgenreicher durch die Einsicht, daß die Freiheit, von der das Selbstbewußtsein Gebrauch macht, gerade als Sprung, Fall, Riß (oder wie immer die Metaphern lauten) verstanden werden muß, als Vorgang jedenfalls, der sich nicht mehr im Ebenmaß der Kunst wieder heilen läßt. Vielmehr muß es darum gehen – so wenig die Herkunft des Selbstbewußtseins aus der Natur aufgegeben werden darf! –, daß sich das Selbstbewußtsein diese Freiheit noch einmal gesondert deutet. Sie kann dabei nicht nur, wie es den Anschein bei Schleiermacher haben könnte, als subjektive Bewußtwerdung der Verfaßtheit des Universums aufgefaßt werden; auch nicht als durch Kunst zu versöhnendes Selbstseinwollen. Denn in diese Modelle ist, wie subtil auch immer, die negative Abgrenzung von der Natur als Bestimmungsmoment eingeschlossen. Zum Begriff der Freiheit gehört vielmehr – und erst das macht ihren harten Begriff aus – die Vorstellung einer geradezu rücksichtslosen Selbstbeziehung hinzu, jedenfalls was die Geltung betrifft, ein Stück des Fichteschen Rigorismus.

Wenn man sich diese Aufgabe gestellt sein läßt, zugleich aber weiß, daß wir das Medium unseres sprachlich-weltlichen Deutens nicht verlassen können, dann legt es sich nahe, die Thematisierung des Freiheitsaspektes des Selbstbewußtseins in einem besonderen Typ des Deutens vorzunehmen. In einem solchen nämlich, der unerachtet der weltlich-menschlichen Bezugskonstellationen das Merkmal der Unbedingtheit in sich trägt, also von metaphysischem bzw. religiösem Charakter ist. Gerade ein solches Deuten als Sichvergegenwärtigen des aktuell selbst Vollzogenen in jedem Sprechen, das den „ich“-Gebrauch implizit in sich trägt, müßte dann auch ein – freilich wiederum eigenes – Licht auf die „Natürlichkeit“ des Ich werfen können.

### *8. Metaphysik und Selbstbewußtsein*

Um es noch einmal zu rekapitulieren: Mit Selbstbewußtsein sind bis jetzt gemeint die Strukturen, die beim gehaltvollen Sprechen leiblicher, endlicher Menschen in Anspruch genommen werden, mit deren Hilfe sie sich selbst als Men-

schen mit anderen Menschen in einer gemeinsamen Welt verstehen, wie sich nicht nur theoretisch, sondern praktisch im Gebrauch des Wortes „ich“ zeigt. Dabei kam zuletzt zu Bewußtsein, daß wir uns das Eingeschriebensein des Selbstbewußtseins in die Welt der Natur gar nicht tief genug vorstellen können – und daß gerade diese tiefste Verbundenheit die bisher radikalste Deutung der Freiheit des Selbstbewußtseins erfordert. Natürlich kann man fragen, ob man nicht auf die Aufhellung der mit „Selbstbewußtsein“ gemeinten Strukturen auch verzichten und sich mit dem „ich“-Gebrauch als solchem begnügen könnte. Sofern mit dieser Art Verzicht das Nichtvornehmen von Reflexion, also expliziter gedanklicher Klärung, gemeint ist, kommt er bei uns allen lebenspraktisch häufig vor. Niemand kann sich in allen Lebensvollzügen zugleich in der beschriebenen Weise reflexiv verhalten. Dennoch muß man sagen, daß ein völliger oder auch nur grundsätzlicher Verzicht eine Einengung unseres Lebens darstellen würde, weil wir bei jedem Handeln ebenso wie bei jeder Einschränkung im Leben nicht wüßten, wie wir uns dazu verhalten sollten – bzw. ob wir uns über dieser Anforderung und jener Beeinträchtigung nicht alsbald in der Weise selbst verlieren würden, daß uns das erinnernde „ich“-Sagen am Ende verloren ginge.<sup>8</sup> Wenn man sich also – durchaus aus Lebensinteresse – zu solcher Zurückhaltung nicht verstehen mag, dann bleibt nur übrig, in eine Reihe von sprachlichen Handlungen einzutreten, die uns, ohne mit anderen Aussageformationen über die natürliche und soziale Welt unmittelbar zu konkurrieren, einer Art eigener Geschichte versichert, welche gerade unser Leben als sowohl endlich wie unbedingt verstehen läßt. Das ist die Frage von Metaphysik<sup>9</sup> und Religion, die sie

<sup>8</sup> An dieser Stelle pflegt immer die Frage aufzutauchen, wie es sich denn mit Menschen verhalte, die aus konstitutionellen Gründen, etwa aufgrund von Hirndefekten, nicht sprechen und also auch nicht „ich“ sagen können. Hier gilt die einfache Probe: Würden wir sie deshalb nicht als Menschen, also unseresgleichen, behandeln? Natürlich nicht. Daß wir sie, trotz ungleicher Fähigkeiten, als Menschen ansehen, spricht genau dafür, daß wir, die wir bewußtmaßen vom Selbstbewußtsein Gebrauch machen, darum wissen, daß wir dieses Bewußtsein um uns selbst nicht erzeugt, sondern es als uns mit uns verbindend entdeckt haben. Das empirisch-psychisch uns bei anderen unerkennbare (weil eben nicht ausgesprochene oder mimisch/gestisch gezeigte) aktuelle Inanspruchnahmen von Selbstbewußtsein verlangt also von Menschen mit aktuellem Selbstbewußtsein denen unterstellt zu werden, die sich unter ungehinderten Lebensbedingungen als Menschen mit Selbstbewußtsein artikulieren könnten. Die Alternative wäre ein kognitivistisches Zurechnen von Bewußtsein – ein Verfahren voller Willkür und Gewalt.

<sup>9</sup> Was unter dem großen und prominenten Namen Metaphysik verstanden sein soll, möchte an dieser Stelle nur pragmatisch eng begrenzt behauptet werden – nämlich im Ausgang von der eben gegebenen Beschreibung von Selbstbewußtsein. Daß sich ganz anders gelagerte Metaphysik-Begriffe finden, ist klar. Doch soll die Debatte darüber an dieser Stelle ausgeschlossen bleiben.

hierin stellt. Es ist insbesondere das Werk Dieter Henrichs, das auf philosophischer Seite diese Form der Verknüpfung von Selbstbewußtsein und Metaphysik heraufgeführt hat<sup>10</sup>.

Warum hier im Ausgang vom Selbstbewußtsein eine Metaphysik gesucht wird, läßt sich gut an einem früheren Grundgedanken Henrichs veranschaulichen. In seinen Arbeiten zur Subjektivitätstheorie hatte Henrich schon früh darauf verwiesen, daß das Selbstbewußtsein, wenn man es reflexionslogisch zu fassen versucht, in eine Aporie gerät. Denn das „Selbst“, auf das das Selbstbewußtsein als Bewußtsein sich beziehen soll, kann weder vom Bewußtsein selbst erzeugt werden (dann wäre es ein Gemachtes) noch kann es vor dem Bezogenwerden überhaupt dasein, weil es sich doch erst in diesem Beziehen als solches konstituiert. Diese als „Aporie des Selbstbewußtseins“ sprichwörtlich gewordene Figur verlangt nun aber, wenn und weil am Selbstbewußtsein doch festgehalten werden muß, eine Interpretation, die das Zugleichsein von „Selbst“ und „Beziehen“ zu verstehen erlaubt. Am Beispiel Fichtes hat Henrich gezeigt, daß der Versuch, diese Frage zu beantworten, in eine sehr subtile Fassung des Absoluten einmündet<sup>11</sup>.

In seinem späteren Werk hat Henrich, so scheint mir, diese (onto-) logische Aporie des Selbstbewußtseins gewissermaßen lebensweltlich reformuliert – und damit den Stellenwert von Metaphysik für endliches Leben vertieft eindrücklich gemacht. Was wir, die wir unser Selbstbewußtsein im sprachlichen Handeln gebrauchen, benötigen, ist ein Verständnis unseres Lebens, das uns einerseits über die Endlichkeit des Daseins nicht täuscht (eine „Hinterwelt“ können wir nicht brauchen), das uns andererseits aber gerade in dieser Endlichkeit des endgültigen Gut-Seins unseres Lebens versichert, also uns dessen Unbedingtheit gewahren läßt. Individuell-lebensgeschichtliche Konstellation und absolut-unbedingte Rechtfertigung derselben sollen zusammengehen. Formationen, die dieser Figur entsprechen, nennt Henrich „letzte Gedanken“ (z.B. *Bewußtes Leben* 196 f).

Fragt man nach Veranschaulichungen oder Beispielen, dann wird man solche Figurationen aufbieten müssen, die Trost und Anerkennung, Sinn und Geborgensein zum Ausdruck bringen. Im Unterschied zu Heideggers Übernahme des eigenen Selbstverhältnisses im Modus der Entschlossenheit ist das einerseits weniger dramatisiert (ohne an Ernst zu verlieren), andererseits aber (und wichtiger)

<sup>10</sup> Am leichtesten zugänglich ist dieser Aspekt von Henrichs Werk in: Dieter Henrich, *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik* (rub18010), Stuttgart 1999.

<sup>11</sup> Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main 1967.

wird doch der Anspruch erhoben, derartige Sinninstanzen als Gedanken zu fassen, also als mindestens nachträglich rechtfertigbare propositionale Gehalte. Man wird sich das kaum anders vorstellen können als so, daß aus dem – meines Erachtens in der Anzahl begrenzten – Vorrat von integrativen Vermittlungsbegriffen sich im Lauf eines individuellen menschlichen Lebens bestimmte Konstellationen als immer wieder erfahrungsprägend und erfahrungsbegleitend einstellen, so daß sie, wohl auch in intersubjektiv nicht mehr aufhellbarer Weise, ihren ganz besonderen Reiz und Klang gewinnen. „Das Ganze“ mag dann, weit davon entfernt einen Umfangsbegriff zu bilden, zu einem solchen Lebensbegleiter werden, weil dessen Präsenz auch im einzelnen immer wieder erfahren wurde. Vielleicht auch „Glück“, wenn darin das leicht resignative Moment des Verzichts auf Dauererfüllung aller Triebwünsche inbegriffen ist, so daß es sich dem „höchsten Gut“ annähert. Vielleicht auch „Dankbarkeit“, die um die Akzeptanz des Gegebenen weiß.

Nun kann man erwägen, ob bzw. inwieweit diese Gedanken dann nicht an sich selbst eine metaphorische Struktur aufweisen, so daß man ihnen ihre propositionale Wohlbestimmtheit nicht immer wird abfordern müssen (was man, in ihrer individuellen Abtönung, wohl auch kaum kann). Dann fragt es sich aber weiter, ob nicht die „letzten Gedanken“ Henrichs doch so etwas wie eine philosophische Religion oder eine Religion für Philosophen sind – über die Profession hinaus natürlich. Immerhin kommt schon aus diesem – begriffslogischen – Blickwinkel in Sicht, daß es mit und neben dieser Art letzter Gedanken auch eine Welt religiöser Vorstellungen und Symbole geben kann, die ebenfalls in dieser Systemstelle gesehen werden können. Es gibt aber noch einen anderen Gesichtspunkt, der in viel stärkerer Weise zu einer religiösen Interpretation von Selbstbewußtsein anleitet, und der hat mit der Frage nach der Radikalität des Freiheitsbegriffes zu tun.

### 9. Religion und Selbstbewußtsein

Gegenüber Henrichs „letzten Gedanken“, die auf eine sehr plausible Weise die Endlichkeitsdimension und das Unbedingtheitsverlangen individuell-selbstbewußten Lebens verknüpfen (und nicht nur „letzte Gründe“ der Rechtfertigung von allen möglichen Sachverhalten liefern sollen), kann man die Frage erheben, inwieweit sie dem Umstand der Vereinzelung des „ich“-Sagens so weit Rechnung tragen, daß die Schroffheit der Absonderung, das Risiko des Alleinseins, die Isolierung gar durch Schuld aufzunehmen vermögen. Das wird im Einzelfall so sein können; kategorial vorgesehen ist es, so weit ich sehe, nicht. In unserem Blick auf Schelling hatten wir ja beobachtet, daß die Kunst als Versöhnungsge-

stalt im Transzendentsystem auch an dem Mangel leidet, sich der Tiefe der Entfremdung noch nicht ausgesetzt zu haben – weshalb dann auch der spätere Umbau des Systems nötig wurde. Und bei Schleiermacher ist ja das Aufgehoben-sein individueller Freiheit im Universum schon begrifflich nicht zu durchbrechen. Das hatte bei beiden seinen Grund nicht zuletzt darin, daß als primäres Ausgangspaar der Dual „Geist“ und „Natur“ gilt (oder wie immer man diese Opposition bezeichnen will und wie sehr diese beiden Seiten auch immer schon in lebendiger Wechselwirkung miteinander stehen). Wenn man aber die Selbstwidersprüchlichkeit von „Geist“ in Rechnung stellt, dann kommt man auf ein tieferes Verständnis von Freiheit. Darum reicht es auch nicht aus, allein die Frage nach dem Verhältnis von Selbstbewußtsein und Natur zu stellen (das ist der Mangel isolierter brain-mind-Debatten); es kommt darauf an, die widersprüchliche Selbstbezüglichkeit des Selbstbewußtseins vor allem auch in sozialer Hinsicht mit jenen naturalen Grundlagen und Aufbauelementen zu verknüpfen.

Der Grund für diese Zuspitzung der Beschreibung ist in folgendem zu suchen. Wir haben gesehen, daß die Behauptung der „Seinskompetenz“ – wie sie im „ich“-Sagen ans Licht tritt, das de facto dem Erhebenkönnen von Geltungs- Willens- und Selbstdarstellungsansprüchen zugrundeliegt – eine (Selbst-) Unterscheidung von den natürlichen Voraussetzungen (im Sinne einer kategorialen Intensivierung) erfordert, ohne den Zusammenhang mit ihnen zu unterbrechen. In die Bestimmtheit dieser Selbstunterscheidung darf nun aber die Differenz zur Natur auch nicht als negatives Merkmal eingehen (sonst wäre Freiheit gerade nicht gelungen). Und noch mehr: Auch die Behauptung einer reinen Unmittelbarkeit des Sich-Setzens wäre noch negativ von der Naturgebundenheit affiziert. Das bedeutet aber: Die zum Selbstbewußtsein gehörige Freiheit ist nur zu erfassen, wenn ihre Herkunft aus der Unfreiheit mit bewußt wird. Nun aber nicht in dem Sinne, daß der Grund der Gebundenheit selbst als diese Herkunft in Anspruch genommen würde. Vielmehr muß gelten: Die Freiheit setzt sich ihrer eigenen Unfreiheit entgegen. Zur Behauptung der Freiheit gehört das vorausgesetzte Bild einer eigenen (und: selbst verantworteten!) Unfreiheit. Es dokumentiert sich in dieser Figur gewissermaßen auf höherer Potenz die Abhängigkeit von der Natur, sofern diese nicht nur als zugefügtes Geschick (das man evolutionär überwinden könnte), sondern als eigene Verfaßtheit der Freiheit ratifiziert wird.

Diese eigentümliche dialektische Figur läßt sich nun freilich wieder lebensweltlich ganz einfach veranschaulichen. Wer vom „ich“-Sagen Gebrauch macht, der stellt sich nicht nur als Instanz von Geltungsansprüchen etc. dar, er steht auch (nach Fichtes tiefer Einsicht) in einem Intersubjektivitätsverhältnis, das nicht a priori höhere Normen kennt. Insofern ist die soziale Selbstbehauptung – auch im Gegensatz zu und auf Kosten von anderen, die ebenfalls von sich „ich“

sagen – unvermeidlich. Erst da, wo dieser Gegensatz als nicht nur zufällig und vermeidbar, sondern als strukturell und unvermeidlich eingesehen wird, ist das Verhältnis der Freiheit in seiner Tiefe begriffen. Das hat Hegels Lehre vom Selbstbewußtsein – in der „Phänomenologie des Geistes“ 1807 ebenso wie in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ 1817 – eindrücklich thematisiert. Denn erst dann stellt sich in ganzer Schärfe die Frage nach der Vereinbarung der Freiheit des einen „ich“-Sagenden zum anderen und zu allen anderen. Und nur wenn man sich zu dieser Problemfassung genötigt sieht, kann man den Sinn der Religion für das Selbstbewußtsein vollends erfassen. Warum?

Religion ist, so hatten wir schon bei Schleiermacher beobachten können, dasjenige kommunikative Symbolsystem, das der Beschreibung der Eigenart und Eigenständigkeit des Selbstbewußtseins dient. Nun lassen sich unterschiedliche Zielperspektiven und Sinnvoraussetzungen von religiöser Symbolbildung vorstellen, wie sie in verschiedenen Religionen auch historisch vorliegen. Ihre Bestimmtheit wird stets mit der Art und Weise korrelieren, in der das Freiheitsbewußtsein ausgeprägt ist und artikuliert wird. Wenn aber – anders als bei Schleiermacher selbst – dieses Moment der Zerrissenheit, der Selbstwidersprüchlichkeit der Freiheit in den Blick gelangt, dann kann dem auch nur eine solche Religion entsprechen, die nicht nur die Eigenart des „Geistes“ gegenüber der Natur lehrt und diese in die Seinsverfaßtheit der Schuld (als sozialer Repräsentanz dieser Zerrissenheit) vertieft, sondern, bei der letzten ansetzend, sie heilt und erst dadurch die Eigenart des Selbstbewußtseins vollendet darstellt. Es ist nun aber gerade die christliche Religion, die sich in der Weise zur Selbstvertiefung fähig erwies, daß sie es mit dem entwickelten Stand der Freiheitsansprüche des Selbstbewußtseins aufnehmen kann.<sup>12</sup> Denn im neuzeitlichen Christentum wird das Selbstverhältnis des Selbstbewußtseins im Spiegel des Gottesverhältnisses verstanden.

„Beziehung“ auf das Gottesverhältnis besagt dabei dezidiert nicht, daß das Gottesverhältnis als Kompensation einer vermeintlichen Unbeständigkeit des Selbstbewußtseins verstanden werden könnte oder sollte. Diese, anti-apologetisch beliebte, Figur ist schon darum unschlüssig, weil ein prekäres, seiner selbst ungewisses Selbstbewußtsein noch gar keines wäre. Vielmehr geht es bei dem Bezug auf Gott um eine grundlegende Deutung des mit „Selbstbewußtsein“ gemeinten Sachverhaltes überhaupt mit seinen Stärken und Schwächen. Denn es hat sich ja gezeigt, daß die vermeintliche „Schwäche“, nämlich die sich auf sich selbst beziehende Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins, gerade zu sei-

<sup>12</sup> Ganz abgesehen von der historischen, aber schwer eindeutig zu machenden Tatsache,

nen unveräußerlichen Stärken gehört, und das, ohne die Unvollständigkeit zu leugnen, die diesem Zug des Selbstbewußtseins anhaftet.

In dieser Betrachtungsweise verdichten sich die religiösen Wahrheiten des Christentums und gewinnen so neue Erschließungskraft für humanes Leben. Die erste Einsicht besteht im Dasein des Unbedingten beim Menschen in dem von ihm beanspruchten Selbstbewußtsein: Gott ist Mensch unter Menschen. Das „ich“-Sagen besitzt daher unendlichen Wert und höchsten Gehalt. Eine zweite Einsicht freilich muß hinzukommen: die vom unbedingten Fürsein des Unbedingten für den Menschen mit seinem sich selbst verfehlenden Selbstbewußtsein: Gott versöhnt die Menschen mit sich. Das „ich“-Sagen ist auch jenseits seines Scheiterns anerkannt. Es ist der Glaube als die Einigkeit mit Gott, in dem genau diese Geschichte zu ihrem Ziel kommt. Darum – und erst dann! – kann auch vom Vor- und Nachsein des Unbedingten vor und nach der Existenz des Menschen in seiner Welt die Rede sein: Gott ist Schöpfer und Erlöser. Das „ich“-Sagen in seiner Endlichkeit kann und darf in einer mit anderen Menschen gemeinsamen Welt erfolgreich und anerkannt sein.

Es ist leicht zu sehen, wie sich in diesen hier nur ganz abstrakt genannten Bestimmungen Strukturen des Umgangs mit dem Phänomen „Selbstbewußtsein“ spiegeln, die wir vorher erkannt haben. Die Bedeutung der christlichen Religion geht jedoch über diese strukturellen Überlegungen, die sie insoweit als „letzte Gedanken“ des Christentums bezeichnen ließen, noch weit hinaus. Denn als Dogmen sind diese Deutungsgesichtspunkte Diskursregeln für Sprache und Handeln, Übermittlungs- und Verständnisregeln für eine breite, historisch-religiöse Überlieferungstradition. Im Glauben an Gott, in dem Menschen das eigene Leben vor Gott sehen und mit Gott führen, werden Geschichten der Bibel erzählt und ausgelegt als Geschichten von Verfehlung und Schuld, Vergebung und Liebe; Geschichten von Sünde und Gnade; von Gericht und Rettung; vom Anfang der Welt und ihrer Zukunft für alle Menschen. Es ist gerade die Breite und Vielfalt der biblisch inspirierten religiösen Tradition als einer geschichtlichen Überlieferung, die die einzelnen Sprachhandlungen so treffend und prägend macht, so viel Platz bereitstellend für das „ich“-Sagen, in welchem ein Selbstbewußtsein sich selbst (besser) versteht. Denn Selbstbewußtsein bildet sich nur, wo auch „ich“-Sagen gelernt wird.

Hier ist die Stelle, wo sich praktische und pragmatische Reflexionen mit theoretischen Erwägungen zum Selbstbewußtsein verbinden können und müssen, z.B. mit dem alltagspsychologischen Gebrauch von „Selbstbewußtsein“ in aller-

daß das Christentum selbst den Anspruch dieses Freiheitsbewußtseins mit heraufgeführt hat.

hand empirischen Forschungen zu Erfolg und Standhalten im Leben und handlichen Lebensratgebern, die daran anschließen. Doch diese Frage weiter zu verfolgen, darf die Praktische Theologie gebeten werden. Unerläßlich scheint mir jedoch die Forderung an einer Theorie des Selbstbewußtseins, in der Konkretion derjenigen Sprachhandlungen zu enden, von der ihren Ausgang zu nehmen sie gezwungen ist. Dieser Rückweg sollte hier vom christlichen Verständnis des Selbstbewußtseins her als möglich dargetan sein.