

SKRIFTSERIE

Institut for

FILOSOFI

**Ist Selbstbewusstsein
nur ein Begründungsgedanke?
Subjektbegriffe im deutschen
Idealismus.**

**Anders Moe Rasmussen
The Department of Philosophy
Aarhus University,
Denmark**

Nr. 2, 2003

**Department of Philosophy, bygning 328, Aarhus
University, Ndr. Ringgade, 8000 Aarhus C. Denmark**

HF-trykkeriet
Hovedbygningen
Aarhus Universitet
8000 Århus
Denmark

ISSN: 1398-7232

Nøgletitel: Skriftserie – Institut for Filosofi

Editor: Steen Wackerhausen

Ist Selbstbewusstsein nur ein Begründungsgedanke? Subjektbegriffe im deutschen Idealismus.

Anders Moe Rasmussen (Aarhus)

Die Aktualität und die Relevanz des deutschen Idealismus entscheidet sich an der Frage, ob Selbstbewusstsein nur als ein Begründungsgedanke aufzufassen ist. Mit dieser starken Behauptung möchte ich meinen Beitrag beginnen, der, wenn auch nur in Hauptzügen, den Grundbegriff und das Hauptthema des sogenannten deutschen Idealismus in seinen verschiedenen Gestalten zu entfalten versucht. Anschließend an diese Darstellung werde ich dann zum Schluss einige Erläuterungen zu dem geben, was man die Grundmotive der klassischen deutschen Philosophie nennen kann. In dieser Verbindung wird die von vielen Autoren gemeinsam vertretene Auffassung vom deutschen Idealismus als dem Projekt einer absoluten oder endgültigen Sicherung der verunsicherten Subjektivität zu diskutieren sein.

Dass Selbstbewusstsein den Grundbegriff der klassischen deutschen Philosophie ausmacht, steht nicht zur Diskussion. Zugleich gilt aber, dass es eine ganz offene Frage ist, ob dieser Grundbegriff in den verschiedenen idealistischen Philosophiekonzeptionen durchgehend eine einheitliche Bedeutung besitzt. Im Folgenden werden zwei Möglichkeiten einer jeweils einheitlichen Deutung des Selbstbewusstseinsbegriffes dargestellt, wobei gleichzeitig unterstrichen werden muss, dass es dabei um ganz verschiedene, wenn nicht sogar entgegengesetzte Deutungen geht. Jede Darstellung vom Selbstbewusstsein als dem Grundbegriff des deutschen Idealismus muss ihren Ausgang von Kants kritischer Philosophie nehmen. Denn nur durch die besondere Prägung, die Kant diesem Begriff gegeben hat, ist Selbstbewusstsein zum Hauptthema der idealistischen Philosophie geworden. In diesem Zusammenhang ist vor allem die kantische Unterscheidung zwischen transzendentalen und empirischem Selbstbewusstsein entscheidend gewesen. Bei aller Kritik bezüglich sowohl der näheren Bestimmungen des transzendentalen und empirischen Selbstbewusstseins als auch deren Verhältnis zu einander, ist die kantische Distinktion weder von Fichte, noch von Schelling oder aber von Hegel in Frage gestellt worden.

Entscheidend ist aber vor allem, dass Kant sich fast nur noch auf das transzendente Selbstbewusstsein konzentriert hat. Von diesem Gedanken hat er sich nicht nur neue Einsichten über Grundprobleme sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Philosophie erhofft, sondern sie auch wirklich geleistet – wie unbefriedigend sie auch immer in der Darstellung seines Programms geblieben sind. Es ist gerade das transzendente Selbstbewusstsein, oder 'die transzendente Apperzeption' wie es auch genannt wird, das, wie es in einer berühmten Passage aus der transzendentalen Deduktion heißt, als "der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muss" (B,134), bezeichnet wird. Aber nicht nur im Kapitel über die *transzendente Deduktion* sondern auch in den *Paralogismen der reinen Vernunft* steht das transzendente Selbstbewusstsein im Zentrum seiner Untersuchungen. Auch dort, wo es scheint, als spräche Kant über Probleme der empirischen Psychologie. Ich denke in diesem Zusammenhang an den dritten Paralogismus von der Personalität, wo von einer Asymmetrie zwischen einem Subjekt, das Urteile über seine Identität ausspricht, und einem Beobachter, oder wie es heißt, einem "Standpunkt des Fremden" (B, 364) die Rede ist. Es scheint hier um einen besonderen Fehler, der intern mit Aussagen über personale Identität verbunden ist, zu gehen. Den Fehler nämlich, den eine Person in Aussagen über verschiedene Einzelheiten seiner Geschichte machen könnte. In Wahrheit geht es aber nicht um einen besonderen Fehler bezüglich der Geschichte einer Person, sondern um einen allgemeinen Fehler, den jeder begehen kann, der von der Sukzession seiner Bewusstseinszustände ein Bewusstsein hat, und der darin besteht, Aussagen über sich selbst als denkende Substanz zu machen. Ein solcher Fehler kann gar nicht von einem fremden Standpunkt aus gemacht werden, und in dieser Weise ist die Asymmetrie zu verstehen. So heißt es denn auch vom Beobachter: "Er wird also aus dem Ich, welches alle Vorstellungen zu aller Zeit in meinem Bewusstsein, und zwar mit völliger Identität begleitet, ob er es gleich einräumt, doch noch nicht auf die objektive Beharrlichkeit meiner Selbst schließen." (B, 362-63). So fügen sich auch die Aussagen über Personalität und Identität in das Gesamtprogramm der Paralogismen, das zum einzigen Thema einen bestimmten Gedanken oder eine bestimmte Vorstellung hat, die Kant mit dem Wort "ich denke" oder auch mit dem Begriff "das logische Ich" bezeichnet. Dieses "ich denke" als der "alleinige Text der rationalen Psychologie" (A, 343) markiert eine absolute Demarkationslinie gegenüber der empirischen Psychologie. So heißt es denn

auch "denn, wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgendeine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, noch unter die Erkenntnisgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Seelenlehre." (A, 342 B, 400) So schwierig es auch ist, einen klaren Sinn mit dem Begriff des transzendentalen Selbstbewusstseins zu verbinden, so ist bei Kant doch eindeutig, dass es in keiner Weise mit Selbstbewusstsein, verstanden als Wissen um meine eigenen Bewusstseinszustände, zu verwechseln ist, und gerade aus dieser Sicht können große theoretische Erwartungen daran geheftet werden. Als objektiv prinzipiell unbestimmt und unbestimmbar und zugleich als Grundprinzip philosophischen Denkens erscheint Selbstbewusstsein als ein widersprüchlicher Gedanke. So aber nicht bei Kant. Dass es sich bei Kant scheinbar so verhält, hängt mit der Methodologie oder Metaphilosophie seines kritischen Unternehmens zusammen. Wie Dieter Henrich überzeugend dargelegt hat, sind Kants Schriften durchzogen von einer bestimmten Strategie, die er aber niemals in seinen Werken expliziert hat und die mit Henrichs Begriff "Theorieenthaltbarkeit" bezeichnet werden kann. So ist Selbstbewusstsein bei Kant vor allem ein Funktionsbegriff der, kraft einer Analyse von formalen Zügen des Selbstbewusstseins, vornehmlich "Einheit" und "Identität", eine Aufklärung von den verschiedenen Leistungen, die in den Erkenntnisprozess eingehen, wie auch von den Rechtsgründen dieser Leistungen, ermöglicht. Nur in dieser Hinsicht ist Selbstbewusstsein in der kantischen Philosophie ein Grundbegriff. Es macht kein selbständiges Untersuchungsfeld aus, innerhalb dessen verlässliches Wissen zu gewinnen wäre.

In dieser Hinsicht aber unterscheidet sich die gesamte auf Kant folgende Philosophie. Keiner der idealistischen Philosophen hat sich mit Kants Bemühungen, lediglich die Konsequenzen und die Resultate der philosophischen Untersuchung klar herauszustellen, begnügen können, wobei gesagt werden muss, dass Kant dabei keine einfache Inkonsequenz unterlaufen ist, sondern dass es vielmehr Ausdruck einer grundlegenden methodologischen Entscheidung ist. So sind die Worte von Schelling in seinem Brief an den Freund Hegel im Jahre 1795 berühmt geworden, wo es heißt "Kant hat die Resultate gegeben, die Prämissen fehlen noch". In diesen Worten drückt sich nicht nur Schellings Beurteilung der kantischen Philosophie aus, sondern die einer ganzen Generation. Dabei bleibt das transzendente Selbstbewusstsein weiterhin der philosophische Grundbegriff.

Viele Gedanken aus der philosophischen Tradition gehen in die Konzeptionen der idealistischen Philosophien ein, hier sei nur die antike Philosophie und Spinoza genannt, aber der kantische Begriff vom Selbstbewusstsein bleibt der richtungsweisende Begriff, wenn auch in einer radikalen Verwandlung. Fichte ist der erste, der eine solche Verwandlung vollzieht. Dies drückt sich schon in den Zeilen seines frühen Hauptwerks *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1795 aus, wo es im § 1, überschrieben "Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz", heißt: "Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles Wissens *aufzusuchen*." Im weiteren Verlauf der Argumentation erweist sich dieser Grundsatz als der Identitätssatz "Ich bin ich", der dann später "das absolute Ich" genannt wird. In diesem Wort "aufsuchen" äußert sich eine entscheidende Differenz gegenüber Kants Begriff von Selbstbewusstsein und vom Ich. So streng Kant auch zwischen transzendentalen und empirischem Selbstbewusstsein unterscheidet, so ist doch eindeutig klar, dass transzendentales Selbstbewusstsein mehr als nur ein philosophischer Gedanke ist, so wie es in Fichtes Rede vom Aufsuchen eines Prinzips oder Grundsatzes der Fall ist. Wie undurchsichtig der Gedanke vom transzendentalen Selbstbewusstsein auch ist, so gibt es wohl nirgends in Kants Werk einen Anhalt dafür, diesen Begriff nur als einen philosophischen zu verstehen. Die transzendente Deduktion ist keine Untersuchung über die Möglichkeit von Selbstbewusstsein und somit auch keine Erklärung von Selbstbewusstsein, die durch eine philosophische Theorie zu geben wäre. In Fichtes früher Wissenschaftslehre geht es dagegen um eine philosophische Erklärung von Selbstbewusstsein, was intern damit zusammenhängt, dass Fichte ein durch Reinhold präfiguriertes Programm verfolgt, das mit Dieter Henrich "Grundsatzphilosophie" genannt werden kann.

"Grundsatzphilosophie", die als erste Folge des Prämissenimperativs verstanden werden kann, heißt in diesem Zusammenhang ein deduktives Verfahren, das aus einem obersten Prinzip, bei Fichte "absolutes Ich" genannt, nicht nur alle Erkenntnis von Wirklichkeit, sondern auch alle Wirklichkeit herleitet. Dieses Programm stellt auch die Forderung nach einer Theorie, die nicht nur Bedingungen unseres Wissen von der Wirklichkeit, sondern auch noch den Grund dieses Wissens freilegt, und im Zusammenhang einer solchen Theorie wird Selbstbewusstsein als Einheit aller Elemente eingeführt, die zur Bestimmung eines durchgängigen Grundes nötig sind; und das sind Tätigkeit, Freiheit und Sein. Damit

avanciert Selbstbewusstsein zu einem rein philosophischen Gedanken, bzw. zum philosophischen Konstrukt.

Diese Abkoppelung vom natürlichen oder wirklichen Selbstbewusstsein wird noch einmal in den Schriften des jungen Schelling bestätigt. Schon der Titel einer seiner ersten Publikationen, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) zeigt diese Tendenz deutlich an. Noch entschiedener als bei Fichte wird das absolute Ich vom wirklichen Subjekt abgehoben; darin besteht die ganze Originalität dieser Schrift, die sonst in allen wesentlichen Punkten im theoretischen Kreis der Wissenschaftslehre argumentiert. Die Radikalität dieser Abkoppelung zeigt sich nicht nur darin, dass Schelling Fichtes These vom absoluten Ich als praktisches Ideal in dem Sinne zurückweist, dass das absolute Ich dem praktischen Ich vorangeht, sondern vor allem darin, dass dem absoluten Ich alle die ontologischen Bestimmungen, die zur Charakterisierung endlicher Subjekte notwendig sind, z. B. Vielheit und numerische Identität, abgesprochen werden. Als notwendig Eines ist das absolute Ich auch ohne jede Personalität, was deutlich in der für Schelling spezifischen Koppelung von Selbstbewusstsein und Unbedingtheit zum Ausdruck kommt. So heißt es in einer bekannten Passage: "Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem, was gar kein Ding werden kann, d.h. wenn es ein absolutes Ich gibt, nur im *absoluten* Ich liegen. Das *absolute* Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, *was schlechterdings niemals Objekt werden kann*." Genau in dieser Koppelung wird das, was im kantischen Begriff vom transzendentalen Selbstbewusstsein nur latent war, in aller Klarheit ausgesprochen, nämlich dass Selbstbewusstsein ein Konstrukt, bzw. ein philosophischer Systemgedanke ist, weshalb Selbstbewusstsein auch mit anderen Begriffen ersetzt werden kann, im Falle Schellings mit dem Begriff "Sein".

Ähnlich verhält es sich bei Hegel. Wie bei Fichte und bei Schelling ist auch Hegels Verhältnis zu Kants transzendentalen Selbstbewusstsein ambivalent. Auf der einen Seite als die philosophische Entdeckung Kants, auf der anderen Seite als ein zutiefst problematischer Begriff gekennzeichnet, was vor allem aus Hegels "Differenz"-Schrift (1802) hervorgeht. Abgesehen von der *Phänomenologie des Geistes* als die wesentliche

Ausnahme, in der de facto eine Analyse des wirklichen Selbstbewusstseins entfaltet wird, bewegt sich auch Hegel auf dem schon von Fichte und Schelling beschrifteten Weg einer Abkoppelung vom natürlichen Selbstbewusstsein. Es heißt z. B. in der Seinslogik der *Wissenschaft der Logik*, wo Hegel Fichtes Lehre vom Ich kritisiert, wie folgt: "Insofern aber dies reine Ich das wesentliche Wissen sein muss und das reine Wissen aber nur durch den absoluten Akt der Selbsterhebung im individuellen Bewusstsein gesetzt wird und nicht unmittelbar in ihm vorhanden ist, geht gerade der Vorteil verloren, der aus diesem Anfange der Philosophie entspringen soll, dass er nämlich etwas schlechthin Bekanntes sei, was jeder unmittelbar in sich finde und daran die weitere Reflexion anknüpfen könne; jenes reine Ich ist vielmehr in seiner abstrakten Wesenheit etwas dem gewöhnlichen Bewusstsein Unbekanntes, etwas, das es nicht darin vorfindet." Hier wird die Abkoppelung vom individuellen oder wirklichen Selbstbewusstsein mit aller Entschiedenheit ausgedrückt, weshalb es, wie es schon bei Schelling der Fall ist, durch andere Begriffe ersetzt werden kann. Wenig später im Text behauptet Hegel dann auch, dass das Ich eigentlich "überflüssig" sei. So zeigen Begriffe wie "Selbstbewusstsein", "Ich" und "Geist" komplexe Strukturen an, mit denen Wirklichkeitsverhältnisse in ihren verwickelten Beziehungen und Relationen zu erklären sind. Diese Idee kommt wohl am deutlichsten zum Ausdruck in Hegels Begriff von der "übergreifenden Subjektivität", der eben eine solche komplexe Struktur anzeigt.

Fassen wir zusammen. Obwohl es Gründe zur Unterscheidung zwischen dem kantischen Funktionsbegriff und dem idealistischen Systembegriff gibt, lässt sich die Entwicklung des Begriffs von Selbstbewusstsein als die einer immer definitiveren Abkoppelung vom wirklichen oder natürlichen Selbstbewusstsein bis zum den Punkt, an dem Selbstbewusstsein durch andere Begriffe zu ersetzen ist, begreifen. Ausgehend von Kants Unterscheidung zwischen transzendentalen und empirischem Selbstbewusstsein, führt der Weg zu einem Begriff von Selbstbewusstsein, der als rein philosophisches Konstrukt zu verstehen ist. So viel zur ersten Deutungsmöglichkeit, die sich in das Stereotyp vom deutschen Idealismus als einer Abfolge einander überbietender Systemkonzepte einfügt.

Im Übergang zu einer alternativen Deutung von Selbstbewusstsein als dem Grundbegriff des deutschen Idealismus muss sofort gesagt werden, dass die zuerst gegebene Deutung nicht ohne Evidenzen ist. Ganz im Gegenteil. In den Texten des deutschen Idealismus gibt es eine ganze Fülle von Evidenzen, die eine begründungslogische oder systemische Deutung unterstützen. Damit ist ebenfalls gesagt, dass die Beweislast auf der alternativen Deutung ruht. Der begründungslogischen Deutung zu widersprechen, impliziert nicht zugleich die Behauptung, es gehe in den idealistischen Untersuchungen vom Selbstbewusstsein um empirische Psychologie, denn das ist ganz sicherlich nicht der Fall. Was aber dann? Geht es hier nicht um ein Entweder-Oder? Entweder Systemgedanke oder psychologisches Phänomen? Mit dieser Frage als übergeordnete Perspektive soll, ausgehend von Kants Analysen, im Folgenden, eine neue Geschichte vom Selbstbewusstsein und seinem Entwicklungsgang im deutschen Idealismus erzählt werden. Also kehren wir wiederum zu Kant zurück. Früher haben wir dargestellt, wie die kantische Methodologie es der Sache nach unmöglich macht, Selbstbewusstsein zu einer bloßen philosophischen Konstruktion zu erheben. Es gibt aber auch einen anderen Sachverhalt, der in die selbe Richtung weist, nämlich den, dass Kant darauf besteht, den entscheidenden Gedanke seiner Analysen der uns möglichen Erkenntnis mit dem Ausdruck "ich" zu verbinden. Der Ausdruck "ich" ist bei Kant nicht austauschbar, so wie es bei Schelling und bei Hegel der Fall ist. Dies ist die eigentliche Herausforderung jeder Kant-Interpretation, jede ernstzunehmende Deutung der kantischen Philosophie muss diesen Sachverhalt adressieren. In diesem Zusammenhang ist eine Erinnerung an Descartes' "cogito" naheliegend. Wie allen bekannt, ist Selbstbewusstsein der Grundbegriff in der cartesischen Erkenntnistheorie. Es ist aber nur Grundbegriff in dem Sinne, dass das "cogito" eine äußerste Grenze der Skepsis anzeigt, mithin eine universale Skepsis widerlegt. Bei Kant geht es aber um mehr als um das Dasein von Selbstbewusstsein. Selbstbewusstsein ist bei Kant derart mit anderen Weisen von Wissen verbunden, dass es über die verschiedenen Leistungen, die in den Erkenntnisprozess eingehen, Aufschluss gibt. Dieser Unterschied spiegelt sich auch in Kants Unterscheidung zwischen transzendentalen und empirischem Selbstbewusstsein wider, oder wie es in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* auch heißt, zwischen "Ich als denkendem Wesen" und "Ich als Sinnenwesen" bzw. "Ich als Subjekt" und "Ich als Objekt", die mit Descartes' Unterscheidung von "res cogitans" und "res extensa" in keiner Weise verwechselt werden darf. Nicht nur der Substanzbegriff der

rationalen Metaphysik scheidet Kant von Descartes, sondern auch die prädikatenlogische Differenzierung zweier Weisen von Selbstzuschreibungen. Die kantische Unterscheidung zwischen "Ich als denkendem Wesen" und "Ich als Sinnenwesen" entspricht eben nicht einer Differenzierung zwischen mentalen und physischen Prädikaten, sondern fügt sich in den Rahmen seiner Epistemologie, d.h. in seine Lehre von den Erkenntniskräften, "Verstand" und "Anschauung" bzw. "Spontaneität" und "Rezeptivität". Insofern das der Fall ist, ist die kantische Verwendung des Ausdrucks "Ich" in einer Vermögenstheorie begründet. Wenn wir uns aber dem Kernstück der theoretischen Philosophie, der transzendentalen Deduktion, zuwenden, kompliziert sich die Sache, denn in Kants Begriff von der "ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption" gehen cartesische Motive, d. i. der Gewissheitsgedanke, mit ein. Es heißt zum Beispiel: "Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transzendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich, und a priori gewiss" (A, 113). Von dieser Passage, wie auch von den Textstücken A116-118 und B, 134-135 aus gesehen, scheint es naheliegend, Kants Verwendung des Ausdrucks "Ich" als im cartesischen Gewissheitsgedanken begründet, anzusehen. Die a priori Gewissheit unserer numerischen Identität ist aber nur eine der beiden Eigenschaften, die Kant der transzendentalen Apperzeption zuspricht. Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption heißt es auch: "Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das, Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden" (B,132). Die Frage ist nun aber, ob die transzendente Deduktion der Kategorien die apriori Gewissheit der numerischen Identität voraussetzt. Diese Frage ist die Grundfrage in der heutigen Diskussion um die transzendente Deduktion und die kann hier nicht weiter verfolgt werden. Aber auch dann, wenn es nicht der Fall ist, dass die a priori Gewissheit die notwendige Voraussetzung für das Beweisprogramm der transzendentalen Deduktion ausmacht, ist damit nicht ausgemacht, dass der Spontaneitätsgedanke als geeigneter Kandidat für den Grundbegriff der Deduktion würde auftreten können. Erstens gibt es andere Möglichkeiten, die numerische Identität des Selbstbewusstseins zu interpretieren, in casu den Begriff von der numerischen Identität in Richtung auf "Widerlegung des Idealismus" und "Analogien der Erfahrung" zu deuten,

und zweitens ist es eine ganz offene Frage, ob der Spontaneitätsgedanke die Forderungen, die das kantische Beweisprogramm aufstellt, erfüllen kann. Dieses zu diskutieren, würde jedoch den Rahmen dieses Vortrags sprengen. Dass es aber nicht unmöglich ist, aus dem Spontaneitätsgedanken heraus die Gültigkeit der Erkenntnis zu vindizieren, davon zeugen neuere Ansätze innerhalb der analytischen Philosophie des Geistes, insbesondere die von Tyler Burge, der im Anschluss sowohl an John Perrys Theorie über die sogenannten "essential indexicals" als auch wie immer vage an Kant, die Verwendung der ersten Person Singularis als Stellungnahme (bzw. "responsibility", "commitments" und "agency") verstanden, in Verbindung mit einer Aufklärung über die Begriffe von Rationalität und Urteil bringt. (Tyler Burge, *Reason and the First Person in Knowing Our Own Minds* (Ed. Crispin Wright, Barry Smith, Cynthia MacDonald) Oxford, 1998). Diese normative Deutung der Verwendung der ersten Person ließe sich an Kants Spontaneitätsgedanken anschließen, insofern "ich" als "Aktus der Spontaneität" eine Fähigkeit oder Kompetenz zum Urteilen anzeigt, bzw. als Autor oder Träger von Denkhandlungen zu verstehen ist. In dieser Weise lässt sich die berühmte Aussage "Das: Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können" (B,132) verstehen.

Wie dem auch sei, so lässt sich Spontaneität als Interpretament von Kants Ausdruck vom logischen Subjekt in den Paralogismen sinnvoll heranziehen. Was Kant in den Paralogismen unter "logischem Ich" versteht, ist, wie gesagt, schwierig zu deuten. Es scheint, dass das, was Kant unter "logischem Ich" versteht als Konsequenz seiner Kritik der rationalen Psychologie sich nur negativ beschreiben lässt. Das "logische Ich" bzw. das transzendente Selbstbewusstsein ist, wie früher dargestellt, nicht nur objektiv prinzipiell unbestimmt, sondern auch prinzipiell unbestimmbar, oder es hat, um mit Strawson zu sprechen, nur eine "non-denotative" Bedeutung. Aber macht eine solche nicht-denotative Verwendung von dem Ausdruck "ich" überhaupt einen Sinn, ist doch "ich" ein singulärer Terminus? Nur noch wenn Referenz nicht Identifikation impliziert. Hier kann nicht in die von Wittgensteins philosophischer Psychologie eröffnete Diskussion über Referenz und Identifikation eingegangen werden, es soll nur noch auf den klassischen Aufsatz von Sidney Shoemaker "Self-Reference and Self-Awareness" (1968) hingewiesen werden, wo gerade in Beziehung zum Selbstbewusstsein von Referenz ohne Identifikation gesprochen wird. Damit ist noch nicht ein positiver Gehalt mit dem Ausdruck "logisches Ich"

verbunden worden, aber dafür lässt sich der Spontaneitätsgedanke im Sinne von Stellungnahme und Kompetenz bzw. Verpflichtung einführen. Das "logische Ich" wäre dann als eine besondere Betrachtungsweise von Personen und Menschen zu verstehen, nämlich als ein Sich-Verhalten. Damit eröffnet sich auch eine neue Möglichkeit, Kants Unterscheidung zwischen transzendentalen und empirischem Selbstbewusstsein zu interpretieren. Als Kompetenz oder als Fähigkeit verstanden, zeigt das "logische Ich" keinen besonderen Gegenstand an, und damit ist nicht nur die cartesische Position überwunden, sondern es wird nun auch möglich, den Begriff vom transzendentalen Selbstbewusstsein neu zu verstehen, bzw. dem Verhältnis zwischen transzendentalen und empirischem Selbstbewusstsein einen klareren Sinn zu geben. Das Problem ist dann nicht länger, wie das Verhältnis zwischen transzendentalen Selbstbewusstsein und dem psychologischen Phänomen gleichen Namens zu bestimmen ist, sondern wie logische Allgemeinheit (Kompetenz, Fähigkeit) sich zur konkreten und individuellen Person verhält. Wir haben nicht zwischen philosophischer Konstruktion oder psychologischem Phänomen zu wählen.

Mit dieser neuen Problemstellung als Horizont wird im Folgenden eine andere Geschichte vom Gehalt und der Entwicklung des Selbstbewusstseinsbegriffes im deutschen Idealismus erzählt: Inwiefern ist überhaupt die Problemstellung Allgemeinheit/Individualität ein Thema bei Fichte? Die vorangegangenen Ausführungen haben doch gezeigt, dass die Wissenschaftslehre mit aller Kraft sich darauf konzentriert, ein umfassendes System aus einem obersten Prinzip, das "absolute Ich" genannt, zu deduzieren. Als höchstes Prinzip oder als erster Grundsatz eines Systems scheint Selbstbewusstsein jede Verbindung mit einem konkreten oder individuellen Selbstbewusstsein verloren zu haben. In Wahrheit ist es aber nicht ganz so. Hegels Kritik an Fichte ist insofern berechtigt, als es bei Fichte keine sorgfältige Differenzierung vom reinen Ich und dem individuellen Bewusstsein gibt. Dass unter dem Ausdruck "absolutes Ich" vielleicht mehr zu verstehen ist als eine bloße philosophische Schlussfolgerung, davon zeugen, wie Henrich es in seinem Buch *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken* (1992) erläutert, vor allem zwei Sachverhalte: 1) Der Grundsatz der Wissenschaftslehre heißt "Ich bin". Dieser Satz lässt sich so interpretieren, als drücke er den Kern des Selbstbewusstseins eines jeden selbstbewussten Wesens aus. In diesem Satz wird ausgesprochen, dass derjenige, der ein

Wissen von sich hat, auch ein wirkliches Dasein hat. Insofern kann er nicht als Ausdruck eines schlechthin überindividuellen Selbstbewusstseins gedeutet werden. 2) Auch Fichtes Verbindung vom absoluten Ich und dem epistemischen Akt der intellektuellen Anschauung deutet darauf hin, dass das "absolute Ich" in irgendeiner Beziehung zum individuellen Selbstbewusstsein steht. Es scheint, als sei Fichte der Auffassung, dass der Erkenntnisakt der intellektuellen Anschauung notwendig zum Nachweis seiner These von einem absoluten Wissensgrund gehört. Die intellektuelle Anschauung ist der Erkenntnismodus, in dem wir uns versichern, ein Wissen von der Absolutheit des Ichs zu haben. So scheint doch schon in der ersten Wissenschaftslehre, auch wenn nur im Hintergrund gelegen, das Verhältnis zwischen Allgemeinheit und Individualität ein Thema zu sein. Wenig später in der *Grundlage des Naturrechts* 1796 und im *System der Sittenlehre* (1798) ist es dann zum Hauptthema seines Philosophierens geworden. So heißt es in der Einleitung zur Grundlage des Naturrechts: "Es findet sich in Absicht dieses Begriffes, (der Begriff des Rechts, red.) dass er nothwendig werde dadurch, dass das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches setzen kann, ohne sich als *Individuum*, als Eins unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen, welche es außer sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt". In vielen Hinsichten Hegel vorgreifend, wird hier die Idee erörtert, dass Selbstbewusstsein sich als eine Art von Wechselbeziehung, im Sinne einer Beschränkung und Selbstbeschränkung, die das eine ebenso wie das andere Ich zum Individuum macht, verstehen lässt.

Kommen wir zuletzt zu Hegel. Hier ist kein selbständiges Argument für die Wichtigkeit des Themas Allgemeinheit/Individualität nötig, denn es macht eben das Grundthema der hegelschen Philosophie aus. Stellvertretend für eine ganze Fülle von Aussagen über Allgemeinheit und Individualität als den eigentlichen Kern des Selbstbewusstseinsbegriffes, zitieren wir die bekannte Passage aus der *Phänomenologie des Geistes*: "Was für das Bewusstsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstseine, die Einheit derselben ist; *Ich, das Wir, und Wir, das Ich* ist". Dies ist nicht nur der Grundsatz der hegelschen Theorie der Anerkennung, sondern auch der hegelschen Logik. Dabei ist aber auch zu bemerken, dass die Allgemeinheit/Individualitäts-Relation gerade als Grundbegriff der Logik wiederum Selbstbewusstsein in die Rolle eines philosophischen Konstrukts bzw.

eines Systembegriffs einsetzt. In Hegels Bestimmung des absoluten Begriffs als einem Begriff, dem sowohl Allgemeinheit als auch Einzelheit zukommt, ist Einzelheit als unabhängig von der Identität eines Individuums zu verstehen.

Abschließend, und ebenfalls anschließend an die Diskussion über Selbstbewusstsein als Konstrukt oder als Systemgedanke, werden im Folgenden einige Betrachtungen zu den philosophischen Motiven und Intuitionen des deutschen Idealismus angeführt. Zum früher genannten stereotypen Bild vom deutschen Idealismus gehört auch die Ansicht, es gehe in der klassischen deutschen Philosophie um ein Projekt der absoluten Selbstsicherung. Diese Ansicht, die wohl als Teil einer Modernitätsdiagnose auf Heidegger zurückgeht, wird von vielen Autoren des 20. Jahrhunderts geteilt. Hier sei nur einer genannt, nämlich Hans Blumenberg, der in seinen Hauptwerken *Die Legitimität der Neuzeit* und *Arbeit am Mythos* ein ebenso eindrucksvolles wie dramatisches Bild vom deutschen Idealismus zeichnet. Blumenberg bezeichnet in diesem Zusammenhang die Philosophie des deutschen Idealismus als den "letzten Mythos", womit gemeint ist, dass die idealistische Philosophie als der letzte oder definitive Versuch einer die ganze Neuzeit kennzeichnenden Selbstsicherungs- bzw. Selbstbehauptungsanstrengung zu verstehen ist. Im Sinne seiner generellen Theorie vom Mythos als einen Überwindungsversuch des "Absolutismus der Wirklichkeit", beschreibt Blumenberg das neuzeitliche Denken, paradigmatisch vorgeführt in Descartes' Philosophie, als den Überwindungsversuch eines neuen Absolutismus, d. i. eines erkenntnistheoretischen Absolutismus radikaler Unsicherheit und Skepsis. Das Hauptbeispiel ist Descartes' "genius malignus". In diesem Zusammenhang wäre dann die Philosophie des deutschen Idealismus, insofern sie, laut Blumenberg, das Bedürfnis oder das Begehren weiterzufragen, geradezu austreibt, als der letzte Mythos zu beschreiben. Es fragt sich aber, ob man so ganz ohne weiteres die Problemstellung von Descartes an die des deutschen Idealismus heranziehen kann. Denn mit guten Gründen lässt sich behaupten, dass nicht die Skepsis, sondern das, was man Bergung der Freiheit nennen kann, das Hauptproblem und das Grundmotiv des deutschen Idealismus ausmacht. Damit wird auch das Bild vom deutschen Idealismus als das Projekt einer absoluten Sicherung erschüttert, denn Bergung der Freiheit meint nicht dasselbe wie Selbstsicherung. In allen Haupttexten der klassischen deutschen Philosophie geht es, wenn auch in ganz unterschiedlicher Weise, um Bergung der Freiheit. In diesem Zusammenhang lässt sich zwischen drei Weisen der

Bergung von Freiheit unterscheiden, die hier zum Schluss noch kurz erwähnt werden sollen: a) Schon bei Kant geht es um Bergung der Freiheit und das nicht nur in den Schriften zur praktischen Philosophie, sondern auch in seiner theoretischen Philosophie. In Kants Zurückweisung der erkenntnistheoretischen Skepsis geht es um Freiheit in dem Sinne, dass hier eine Rechtfertigung und Bestätigung der wesentlichen Interessen und Ansichten des Menschen angestrebt werden. So betreibt Kant auch im Hauptstück seiner theoretischen Philosophie, d. i. die transzendente Deduktion, Philosophie nach einem "Weltbegriff" (B, 867). b) Auch in den hochabstrakten und deduktiven Systemen eines Fichte oder eines Hegel geht es um Bergung der Freiheit, wenn auch in einer ganz anderen Weise als es bei Kant der Fall ist. Im Unterschied zu Kant ist das Bewusstsein einer möglichen, radikalen Abgründigkeit bzw. Bedeutungslosigkeit des Menschenlebens, paradigmatisch vorgeführt in Spinozas naturalistischer Philosophie, das wesentliche Motiv der nachkantischen Philosophie. Überhaupt macht der spinozistische Naturalismus die Herausforderung des deutschen Idealismus aus, wie positiv auch immer die Idealisten an Spinoza anschließen konnten. Das erklärt vielleicht ebenfalls, dass die Bergung der Freiheit nur in einer mit der Beweiskraft und Geschlossenheit der spinozistischen Philosophie zu vergleichender Weise durchzuführen ist, wobei gefragt werden muss, ob der Idee der Freiheit in Beweisformen, die auch die Strenge der Mathematik überbieten wollen, ihr Recht widerfahren wird.

c). Wenn nicht aus Abgründigkeit, so doch aus dem Bewusstsein einer Entzogenheit der Subjektivität ist eine philosophische/theologische Tradition, die von Hölderlin über Schleiermacher und den späten Schelling bis zu Kierkegaard reicht, hervorgegangen. Allen gemeinsam ist die Überzeugung, dass Selbstbewusstsein wegen seiner Duplizität, um Schleiermachers Ausdruck zu verwenden, nicht Grund seiner selbst sein kann, und dass ihm deshalb ein transzendenter Grund vorangeht, wie verschieden auch immer dieser Grund bei den genannten Denkern verstanden wird. Dabei geht es auch hier um Bergung der Freiheit, was vielleicht am deutlichsten bei Kierkegaard zum Ausdruck kommt. Gerade in seiner radikalen Entzogenheit wird das Selbst von seinen Seinsbestimmungen, Endlichkeit, Unendlichkeit, befreit und in die Freiheit eingesetzt.