

Einleitung 2007

Der hier zum ersten Mal veröffentlichte Vortragstext ist vor mehr als 35 Jahren entstanden, und zwar für einen Vortrag an der Universität Hamburg im Sommersemester 1971. In ihm sind die Überlegungen von *Selbstbewusstsein - kritische Einleitung in eine Theorie* (in: *Hermeneutik und Dialektik*, hrsg. von R. Bubner u.a., Tübingen 1970, Band II, S. 257 – 284) aufgenommen und weitergeführt. Dieser Text ging auf Vorträge in Princeton und Yale im Frühjahr 1969 zurück, also dem ersten Jahr meiner ständigen Gastprofessuren in den USA. In beiden Texten ist die Bemühung zu erkennen, philosophische Probleme, die sich von der klassischen deutschen Philosophie herleiten, in einer Diktion zu entfalten, die für ein angelsächsisches Auditorium verständlich ist, ohne jedoch auf die Verfahrensart der sprachanalytischen Philosophie festgelegt zu sein.

Das philosophische Problem, von dem die Texte ihre Motivation herleiten, sind die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man versucht, sich die Selbstbeziehung im Wissen von sich verständlich zu machen, die jeder Mensch ganz selbstverständlich für sich in Anspruch nimmt. Es scheint schlechthin unvermeidbar zu sein, Bewusstsein im allgemeinen und insbesondere das Selbstbewusstsein, welches Kant und seine Nachfolger zum Prinzip der Philosophie erklärt hatten, als eine Selbstbeziehung im Wissen zu verstehen. Ich habe die Schwierigkeiten, die sich dabei ergeben, in noch früheren Texten, insbesondere in *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (als Broschüre erschienen: Frankfurt 1967) entwickelt und in vielen Lehrveranstaltungen über die Analyse von klassischen und zeitgenössischen Texten herausgearbeitet.

In den Texten von 1969 und 1971 wird nun versucht, die Tatsache der Unvermeidbarkeit einer solchen Selbstbeschreibung zu respektieren und zugleich eine Erklärung dieser Tatsache zu gewinnen, die selbst nicht von einer Selbstbeziehung im Wissen von sich ausgehen muss. Dieser Versuch folgt aber dem Unternehmen Fichtes insofern, als auch Fichte davon überzeugt war, man müsse zu allererst zeigen, warum es unmöglich ist, im direkten Zugriff einer Art von phänomenologischer Deskription und im Gebrauch von Gedanken, die der natürlichen Sprache zur Verfügung stehen, zu einer Verständigung über die grundlegendsten Tatsachen der Subjektivität zu gelangen. Auch er hält es für notwendig, die dafür geeignete Begrifflichkeit in einer methodisch kontrollierten Variation der Begriffsform des primären Verstehens zu gewinnen, welches zur Verständigung über Weltgehalte ausgebildet wurde, in dem aber die Subjektivität als solche verstellt wird und entzogen bleibt. Von dem Theorietyp, den Fichte zuerst mit Energie auszubilden suchte, weicht der Versuch der Texte aber nicht nur dadurch ab, dass er Bewusstsein ohne Selbstverhältnis im strikten Sinne versteht, sondern auch darin, dass er in Begriffsbildungen ex negativo eine Begriffsform anstrebt, die sich – wenigstens möglicherweise – letztlich doch in eine Übereinstimmung mit einem naturalistischen Bild alles Wirklichen zu setzen vermag. In dem Text von 1971 wird dabei bereits das heute von Neurologen oft gehörte Argument gebraucht, die Struktur des Gehirns schließe die Annahme eines Subjektes im Bewusstsein aus.

Ich habe von einer Publikation des Vortragstextes von 1971 alsbald abgesehen. Ein Grund dafür war, dass ich sah, die These, der zufolge Selbstbewusstsein als eine Selbstbeschreibung unter dem *Gedanken* von Selbstbeziehung verstanden werden muss, aber nicht als wirkliche Selbstbeziehung verstanden werden kann, weiterer Explikation bedürfe. Sie stand mir in dem Verdacht, ihrerseits wieder auf einen Zirkel in der Erklärung hinauszulaufen. Der andere und der gewichtigere Grund

war, dass die Begriffe, in denen ich Bewusstsein und Selbstsein zu fassen versuchte, nicht nur ex negativo gewonnen werden sollten, sondern auch vage gefasst blieben. Zudem führten sie – entgegen der Absicht, die bei ihrer Ausbildung doch auch leitend gewesen war – zu einem objektivierenden Bild von der Subjektivität, das mir als in vielen Aspekten gekünstelt und in der Sache inadäquat erschien.

In den siebziger Jahren habe ich versucht, diese Mängel zu beheben, und auch mit anderen, ähnlich angelegten Modellen experimentiert. Dass ich schließlich dazu kam, alle diese Versuche aufzugeben, hatte wiederum zwei Gründe. Zum einen wurde mir immer deutlicher, dass die Versuche zur Herleitung der Selbstzuschreibung einer Selbstbeziehung im Wissen allesamt wirklich zirkulär ausfallen *müssen* (so wie es die eben gebrauchte Formulierung ‚Selbstzuschreibung einer Selbstbeziehung‘ selbst schon erkennen lässt). Zum anderen kam mein Nachdenken über die Sachfragen auch unter den Einfluss der Ergebnisse meiner fortschreitenden Forschungen über Immanuel Kants Stellung zu diesem philosophischen Grundproblem, das gerade durch sein Denken prominent, unabweisbar und zum ersten maßgebenden Orientierungspunkt jeder Theorie der Subjektivität geworden war.

Ich hatte schon früher gezeigt, welche Bedeutung für die Positionen der *Kritik der reinen Vernunft* die Einsicht gehabt hat, zu der Kant zwanzig Jahre vor deren Veröffentlichung gelangt war: dass nämlich die philosophische Analysis keine einfachen Begriffe erreichen kann – dass sie vielmehr komplexe, aber dennoch unauflösbare Begriffe anzuerkennen hat. Sie muss diese komplexen Grundbegriffe – zusammen mit ‚unerweislichen Sätzen‘ – als solche identifizieren und dann zum Ausgang ihrer Erklärungen nehmen. (*Kants Denken 1762* in: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, hrsg. v. H. Heimsoeth u.a., Hildesheim 1967). Im Zusammenhang mit meinem späteren Nachweis, welchen Sinn Kant mit dem Typus einer letzten philosophischen Begründung, nämlich der ‚Deduktion‘ verband, wurde mir dann klar, dass sich von dieser früh gewonnenen Position her auch Kants spätere Stellung zu dem Problemsyndrom um das Selbstbewusstsein hatte entfalten können.

Kant hatte zweierlei eingesehen: nicht nur, dass sich der *Ursprung* des Gedankens ‚Ich denke‘, von dem seine ‚Deduktion‘ ausgeht, nicht im Normalverfahren einer Wissenschaft erklären lässt, sondern weiterhin auch, dass er über dessen *Verfassung*, sowie dessen Status und Funktion im Ganzen von Bewusstsein und Wissen noch nichts Sicheres ausmachen konnte. Dies zweite hätte wohl auch nur die Folge davon sein können, dass Kant die Einsicht in diesen schwer zu erkundenden Bereich während seiner Lebenszeit noch nicht weit genug vorangetrieben schien. Hat man aber, anders als Kant selbst (vgl. *Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789)* in: *Zwischenbetrachtungen*, hrsg. v. A. Honneth, Frankfurt 1989), auch die ganz grundsätzlichen Schwierigkeiten vor Augen, eine Selbstbeziehung im Wissen überhaupt verstehbar zu machen, dann kann man die beiden Einsichten Kants zu einer einzigen zusammenführen: Wir werden immer eine Selbstbeziehung im Wissen voraussetzen müssen, ohne sie als solche weiter explizieren zu können. Daraus folgt dann auf ganz andere Weise als im Text von 1971, dass der Fähigkeit der Philosophie Grenzen gezogen sind, über grundlegende Tatsachen Rechenschaft zu geben.

Manche würden wohl daraus ohne viel Aufhebens die Folgerung ziehen, von dem Unabweisbaren auszugehen und sich ganz auf die Aufklärung von Zusammenhängen zu beschränken, die in dem Bereich des für uns nun einmal unreduzierbar Grundlegenden bestehen oder die sich von ihm her analysieren lassen. Neben der Selbstbeziehung im Wissen gehören in diese Gruppe – wiederum in Übereinstimmung mit Kant – auch die Form des Satzes und der Sinn von Wahrheit. Die

Verfahrensart der sprachanalytischen Philosophie nimmt, meist ohne davon zu sprechen oder auch zu wissen, diese Folgerung auch ohne weiteres in Anspruch.

Ich selbst aber denke, dass damit jede philosophische Perspektive auf das menschliche Leben im Ganzen und auf die Rätselfragen suspendiert ist, die den Menschen in seinem bewussten Leben bedrängen, das er selbst zu führen hat. Auch darin weiß ich mich wiederum in Übereinstimmung mit Kant, der den Gedanken ‚Ich denke‘ mit dem Gedanken einer praktischen Identität des vernünftigen Subjekts zusammenschloss und der deshalb meinte, spätestens in diesem lebenspraktischen Zusammenhang müsse das Subjekt über sich hinausgreifen und sich aus einem Grund verstehen, der nicht der Grund in einer Welt natürlicher Gegenstände sein kann. In einem Buch, das im Herbst 2007 erscheint, habe ich zu zeigen versucht, wie gerade auf diese Weise und unter Voraussetzung der Widerständigkeit der wissenden Selbstbeziehung gegen jede analytische Reduktion philosophische Aufgaben wie die Grundlegung der Ethik und die Klärung des Sinnes von Freiheit in Angriff genommen werden können (*Denken und Selbstsein*, Frankfurt 2007).

Daraus erhellt auch, dass die Texte von 1969 und 1971 vergeblich versuchten, die Selbstbeziehung im Wissen von sich mit theoretischen Mitteln zu hinterfragen, dass also auch revisionäre Begriffsformen nicht ihre Auflösung in Einfacheres oder ihre Erklärung ergeben werden. Aber eben diese Tatsache verlangt doch danach, in eine andere als die Weltkonzeptionen des natürlichen Verstehens eingefügt zu werden. Will man so, wie die Texte von 1969 und 1971 es jedenfalls offen halten wollten, diese Tatsache in ein naturalistisches Weltbild integrieren, dann wird es nach den Vorgaben der subatomaren Physik und unter Berücksichtigung der limitativen Theoreme ausgebildet werden müssen, die für die Mathematik des zwanzigsten Jahrhunderts von grundlegender Bedeutung geworden sind. Die verspätete Publikation des in der Folge mitgeteilten Textes, die in der damals gültigen Rechtschreibung erfolgt, lässt sich wohl daraus rechtfertigen, dass auch von ihm her auf alle diese Zusammenhänge ein Licht geworfen wird.

Im Übrigen muss hier noch festgehalten werden, dass unabhängig davon, dass Selbstbewusstsein nur als unhintergebares Prinzip in Anspruch genommen werden muss, alle die weiteren Fragen, die unter dem Titel *Selbstsein und Bewusstsein* in dem Text von 1971 thematisiert worden sind, immer noch zur Bearbeitung anstehen. Auch die methodischen Bemerkungen, denen zufolge das Programm einer Phänomenologie des Bewusstseins in Husserls Sinn auf einer methodischen Naivität beruht, können dabei wohl noch immer von Interesse sein. Die Vortragstexte um 1970 haben in oft sehr lockerer Form ein sehr weit ausgedehntes Feld von Problemen einer ‚Theorie des Geistes‘ in den Blick bringen wollen.

Im Laufe der Jahrzehnte, die seither vergingen, ist das Gewicht dieser Probleme und das Ausmaß der Verwicklungen, in die sie hineinziehen, immer eindrucksvoller hervorgetreten. Auch in der Philosophie sind sie aus dem Schatten herausgekommen, welche die sprachtheoretische Wende und in ihrer Folge das Interesse an den Fragen der philosophischen Semantik über sie geworfen hatte. Dies Interesse behält zwar sein Grundrecht. Aber auch es kann sich angemessen nur entfalten, wenn die Untersuchung von Bedeutung und Erkenntnis schon zu Beginn mit dem einen umfassenden Blick einsetzt, der auch die Grundfragen der Theorie des Geistes einbezieht.

I.

Der Bereich von Themen, der 'Theorie des Geistes' hieß, verlor mit der Plausibilität dieses Namens nicht zugleich auch seine Bedeutung. Zu offenkundig ist es, daß nur mit Beziehung auf ihn jegliche philosophische Erkenntnis für ein Leben auf philosophische Weise relevant werden kann. Denn in ihm steht in Frage, was es eigentlich heißt, Kontinuität aus Einsicht in dieses Leben zu bringen, und was geschieht, wenn sie erstrebt und schließlich vielleicht erreicht wird.

Doch dies Bedeutsame und in gewissem Sinne jeweils auch schon Erschlossene und Vertraute entzieht sich einem begrifflich artikulierten, ausweisenden Verständnis, – in einem Ausmaß, das immer wieder Anlaß zu der Behauptung gab, der Geist als solcher sei ganzen Epochen des Denkens unbekannt geblieben oder mindestens doch aus dem Blick gekommen. So suchte Platons Sokrates schon vergeblich nach der Frage und irgendeiner Auskunft der Naturphilosophen, was Seele und was Geist seien. Cartesius fand den eigentlichen Charakter von dessen Gewiheit nach vielen Jahrhunderten platonisierender Metaphysik noch immer verkannt. Und Hegel sah die schwerste und letzte Aufgabe nicht nur der Philosophie, sondern sogar der Geschichte selber darin, den Begriff des Geistes zu fassen und frei darzustellen. Die ihm folgten, nahmen ihm alsbald das letzte Wort. Wittgenstein vor allem fand die bisherige Rede vom Geist durch allerlei Bilder beirrt. Er wollte sie durch Verständigung über den Gebrauch unserer Wörter etwa vom Sehen und Denken ersetzen, ohne doch geradezu zu leugnen, daß man neben dem Sprechen sprachlich nicht faßbare Erfahrungen anzuerkennen hat.

Die Schwierigkeit mit jeder Rede über den Geist ist auch der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen. Sie wollen am signifikanten Fall, wenngleich nur in der Form einer Skizze, einen allgemeineren Gesichtspunkt gewinnen, mit dem sich der Ursprung dieser Schwierigkeit verstehen läßt.

Selbstsein und Bewußtsein, – beide Worte sind in die Sprache diesseits der Theorie eingegangen. Gebildete, Geängstigte und neuerdings auch Gedopte gebrauchen sie mit viel Sinn. Ursprünglich waren sie philosophische Kunstwörter, eingeführt in theoretischen Verlegenheiten, in denen es sich als ungenügend erwies, von Gedanken und Wahrnehmungen und von der Seele und dem Menschen zu sprechen. Von dem Suffix eines Pronomens (etwa 'in mir selbst') und von einem Adjektiv ('gewußt') sind sie durch eine nur in wenigen Sprachen mögliche Operation zu philosophischen Grundwörtern avanciert. Ohne diesen Aufstieg hätten sich Kants, hätten sich Kierkegaards Theoreme nicht formulieren lassen.

Wir können davon ausgehen, daß der Verdacht unbegründet ist, diese Wörter seien obsolet von Beginn an. Man kann nämlich leicht einsehen, daß sie eine fest eingeführte Verwendung haben, in der sie durch andere Wörter nicht ersetzt werden können, – weder in der theoriebeladenen Alltagsrede, noch auch in manchen Forschungszusammenhängen, die man nicht leicht für von bloßen Bildern genarrt wird halten wollen.

Von Bewußtsein spricht zum Beispiel die Neurologie, wenn sie verschiedene Grade geordneter Reaktion im Verhalten eines Menschen unterscheidet und ihnen Berichte zuordnet, die teils wir alle, teils nur die zu geben wissen, die in Ausnahmesituationen gelangt sind. So ist etwa Benommenheit ein Modus von Bewußtsein, der sich vom Delirium, vom Dämmerzustand und von verschiedenen Zuständen des Träumens und des Übergangs zwischen Schlaf und Wachheit ziemlich leicht abheben läßt. Sie alle unterscheiden sich von der Bewußtlosigkeit oder vom Koma, indem es in ihnen wenigstens möglich bleibt, Bestimmtes von bestimmtem Anderen zu unterscheiden und – grundsätzlich wenigstens – in Berichten über solches Auskunft zu geben, von dem es heißen kann,

daß man es erfahren habe. Dieser Umstand hat auch den philosophischen Begriff vom Bewußtsein begründet; Bewußtsein ist, in dem etwas auftaucht und zum Vorliegen kommt: es ist Intentionalität.

Auch die Rede vom Selbstsein hat heute ihre wissenschaftliche Domäne. In der Psychologie ist sie in weitem Gebrauch. Sie wird zwar allgemein als unaufgeklärt, nirgends aber als illegitim angesehen. Die Theorie der Persönlichkeit und vor allem die Sozialpsychologie können auf sie nicht verzichten, wenn sie die Faktoren und die Auswirkungen der Selbsteinschätzung von Personen untersuchen wollen. Nun verbieten allerdings viele Fälle, in denen ein Mensch sich zu sich selber verhält, neben ihm als belebtem Körper oder als handelnder Person noch ein Weiteres anzunehmen, das mit dem Wort "Selbst" als einem Hauptwort angesprochen werden könnte. Selbstbehandlung und Selbstverteidigung sind dafür gute Beispiele. Aber Selbstachtung und Selbstbetrug scheinen doch einen anderen Referenten zu haben. Er liegt Sachverhalten weniger weit entfernt, die auch unter dem Titel 'Bewußtsein' erreicht werden können. Schon Williams James hat sie als 'spiritual Self' von anderen Bedeutungen des Selbstbegriffes unterschieden. Man kann sehr allgemein und noch vorläufiger sagen, daß 'Selbst' in diesem Sinne einen bewußten Aktivitätspol bedeutet. Er vollzieht und versteht sich selbst in einer Kontinuität des Fungierens – als Träger von Rollen und Exekutor von Regeln etwa. Und er weiß, daß er unter gewissen Kriterien von Richtigkeit oder Unrichtigkeit steht, sofern er sich nur als Selbst ausdrücklich anspricht. (Das hat nicht notwendig und hat gewiß auch nicht von Beginn dieser Aktivität an immer schon zu geschehen.)

So sind 'Selbstsein' und 'Bewußtsein' vorläufig umgrenzt. Bewußtsein ist die ganz allgemeine, aber modifikable Bedingung des Habens eines von anderem unterschiedenen und unterscheidbaren Bestimmten; Selbstsein ist eine Aktivität, aus der ein Verhalten in Kenntnis ihrer wesentlich ermöglicht ist. Die Frage danach, was ihre Beziehung untereinander sei, könnte sich nun ergeben. Doch ist es wichtig, einen weiteren Sinn der Rede vom Selbst ausdrücklich vom bisherigen zu unterscheiden. Er ist dafür verantwortlich zu machen, daß der Unterschied zwischen Bewußtsein und Selbstsein auch in der Forschung verspätet entfaltet wurde, er begründete einen Einwand gegen jeden der beiden Begriffe in diesem Paar und gab Anlaß, ihre Differenz gerade in den machtvollsten Systemen neuerer Philosophie zu verwischen: Der Begriff vom Selbst als der eigentlichen Form jeglichen Wissens, der Gedanke von der abstrakten Selbstbeziehung einer jeden Vorstellung. Wo immer Akte des Wissens und Wahrnehmens sind, da scheint auch, latent oder manifest, gewußt zu werden, daß diese Akte stattfinden, – und zwar in ihnen und kraft ihrer selbst. Je verlässlicher ein Wissen ist, umso vorherrschender scheint seine Selbstbeziehung zu sein. So hat schon Aristoteles, der doch gewiß ohne Vorurteil für die Subjektivität war, vom Sehen behauptet, daß es immer eine Wahrnehmung des Sehens selber mit sich führe; die höchste Erkenntnis ist ihm sodann gänzlich durch ihre Selbstbeziehung charakterisiert. Gott, – das ist jenes Wissen, das nur von sich selber weiß.

Eben dieser Gedanke ist nun aber ein weiterer Fall jenes Nestes von Widersprüchen, von denen Kant gesprochen hatte, – ein Nest, das Kant selber durchaus nicht ausgenommen hat, in dem vielmehr seine eigene Theorie zur Welt kam. Man kann – es muß hier nicht mehr geschehen – recht leicht zeigen, daß jede wissende Selbstbeziehung, die wörtlich und als auf sich selber begründet verstanden werden soll, in unauflösbare Zirkel führt und somit im Undenkbaren endet. Was das Leichteste zu sein scheint: daß eines sich selber ergreift, da er sich doch am nächsten ist, ist in Wahrheit nicht einmal ein uns entzogenes Geheimnis, sondern schlichter Widersinn.

Die Argumente für diese These unterscheiden sich übrigens von denen, die in die bekannten logischen Paradoxien führen. In letzter Zeit scheint es zu gelingen, für wichtige dieser Paradoxien Lösungen zu erarbeiten, welche Russells Typentheorie vermeiden, die allzusehr die Zeichen einer Lösungsformel ad hoc an sich trägt. Diese neuen Lösungen sichern einen Begriff von Theorie, der philosophische Aussagen hinreichend legitimiert. Denn eine philosophische Theorie kann nicht eine Rechtfertigung ihrer selbst ausschließen. So wird sie, als letzte Rechtfertigung, die sie ihrem Begriffe nach ist, ohne Selbstbezug nicht sein können, was sie zu sein hat. Der Selbstbezug auch eines theoretischen Systems von Sätzen unterscheidet sich aber von der Unmittelbarkeit des Selbstbezuges in jedem einzelnen Wissensakt, von dem gesagt wird, daß er sich stets implizit selber nahe und darin ursprünglich mit sich vertraut sei. Dieser engste Zirkel der ersten Kenntnis von sich führt in Paradoxien, die keiner vergleichbaren Lösung zugänglich sind.

II.

So sind also nun drei Begriffe eingeführt: Bewußtsein, Selbstsein und formaler Selbstzug im Wissen.

Unangesehen dessen, daß der letzte in seiner strikten Form widersprüchlich ist, lassen sich die drei als Elemente für eine mögliche Theorie auffassen. Deren besondere Struktur wird dann dadurch angegeben, daß man zeigt, in welches Verhältnis die Theorie ihre Elemente zueinander bringt.

Wir können Gruppen solcher Theorien voneinander unterscheiden: 1. lineare, 2. faktorenanalytische, 3. funktionale. In die erste gehören alle die Theorien des Geistes, die aus einem der Elemente alle anderen herleiten wollen. Darum kann man sie auch deduktive Theorien nennen. Sie ergeben sich aus der Annahme, eines der drei Elemente lasse einen Schluß auf die anderen zu, und zwar deshalb, weil sein Bestand den Bestand der anderen entweder definiert oder doch vollständig erklärt.

Wir haben drei Elemente. Nun wird Bewußtsein ein Selbstverhältnis schwerlich erklären können, wenn es ein solches Verhältnis nicht schon einschließt. Es bleiben deshalb nur zwei Modelle einer Theorie in der Gruppe der linearen: 1. Solche, die aus formalem Selbstbezug Bewußtsein und Selbstsein verstehen wollen; 2. solche, die aus dem Selbstsein Bewußtsein und formalen Selbstbezug im Wissen herleiten.

Für die erste der beiden lassen sich als Beispiele vor allem Fichtes frühe Wissenschaftslehre und Sartres Ontologie des Bewußtseins nennen. Sie definieren beide Bewußtsein aus dem formalen Selbstverhältnis eines Sich-habens. Und sie entfalten jeweils auf ihre Weise die konkreten Strukturen personalen Selbstseins aus der dem ersten Anschein nach hermetischen und undifferenzierbaren Einheit dieser elementaren Zirkularität.

Beiden gelingt das freilich nur, weil sie im formalen Selbstsein auch ein Problem gefunden haben. Fichte sah zuerst, daß der reine Selbstbezug, sofern er ein wissender wird, auch eine Differenz zwischen den beiden Bezogenen einschließt. Mit dem eigentlichen Wesen unmittelbarer Selbstbeziehung schien sie ihm unvereinbar. Sie zwingt deshalb dazu, daß sich der eine Pol dieser Beziehung zu einer Art von Praxis ausgestaltet: Um der vollständigen Selbstbeziehung willen muß das Gegensätzliche eliminiert werden. Und das geschieht, indem ihm ein Ideal, – ein Gesetz entgegeng gehalten wird, das als Korrelat und Korrektiv jeweils erreichter Wirklichkeit des selbstbezogenen Lebens fungiert. Selbstbezug definiert Bewußtsein und erklärt deshalb auch den Prozeß des Selbstseins vernünftig-praktischer Wesen.

Fichtes Theorie wurde aus einer Analyse des Selbstbewußtseins, der Egoität als angeblich erster Bewußtseinsweise gewonnen. Sartre hat bekanntlich jeder egologischen Analyse des Bewußtseins

opponiert, und auf Husserls früher, von Husserl selbst bald aufgegebenen Lehre bestanden, daß Bewußtsein ursprünglich als ichlos, als unthematisches, vorreflexives Bewußtsein gedacht werden muß. Das begründete aber keinen grundsätzlichen Unterschied zu Fichtes Modell. Denn Sartres Mittel der Beschreibung jenes vorreflexiven Bewußtseins sind durchaus dieselben, die Fichtes am Ich orientierte Theorie geltend machte: Bewußtsein ist dort gegeben, wo ein Akt "auf sich selber geht" und wo er "sich hat" – oder wie immer die Wendungen lauten mögen (die hier angemessen sind, obgleich sie sich von Beobachtungen über Selbstverhältnisse von Dingen und Prozessen im Raume herleiten.)

Sartre faßte nur das Problem im Gedanken dieser Selbstbeziehung, das die Entwicklung der Theorie als lineare erlaubt, anders als Fichte auf: Fichte sah es in der Entgegensetzung und, daraus folgend, der qualitativen Differenz von Habendem und Gehabtem; Sartre artikulierte es als Distanz zwischen beiden. Nach Fichte schließt Bewußtsein Entgegensetzung, nach Sartre Entfernung von sich ein.

Beide Theorien haben verborgene Zusammenhänge in der Subjektivität aufgedeckt, – in den elementaren und den hochstufigen Bereichen gleichermaßen. Sie haben das Bewußtsein zur Welt erweitert, zur Soziabilität geöffnet und mit Hilfe seines Begriffes das Geschehen der Selbstverwirklichung besser beschrieben, als es mit anderen Mitteln möglich war.

Aber gehalten werden können sie nicht. Das ist schon deshalb unmöglich, weil sie die Einheit der Subjektivität aus dem Element des formalen Selbstbezuges im Wissen gewinnen wollten. Wenn man auch Distanz oder Gegensatz im Bewußtsein etabliert, so ist der Selbstbezug doch damit nicht dementiert. Mit beiden Erweiterungen des Begriffes der wissenden Selbstbeziehung zu einem reicheren Bewußtseinsmodell ist nur eingeräumt, daß die Struktur der Subjektivität als homogene Selbstbeziehung nicht verstanden werden kann. Die eigentlich nötige Konsequenz, sie als Selbstbeziehung gar nicht erst aufzufassen, ist aber vermieden – weshalb auch der Grundfehler der Konstruktion unverändert fortbesteht. Fichte, nicht aber Sartre, hat sich später selbst davon überzeugt.

Ganz abgesehen vom Formalen stehen aber der linearen Konstruktion von Selbstsein und Bewußtsein aus der formalen Selbstbeziehung andere Einwände entgegen: Eine solche Konstruktion kann nicht berücksichtigen, was während der letzten Jahrzehnte über die faktische Verfassung des Bewußtseins ermittelt werden konnte. Mit offenbar zwingendem Grund hat sich der Terminus 'Feld' in der Rede vom Bewußtsein durchgesetzt. Auch im Folgenden wird er noch verwendet werden. Die synthetische Verfassung des Bewußtseins konnte nicht mehr so verstanden werden, wie Kant sie – scharfsinnig und folgenreich – analysiert hatte: Als geordnete Mannigfaltigkeit, die dem Prozeß einer Zusammennahme unverbundener Elemente nach Regeln der Zusammensetzung entstammt. Jeder solcher Akt der Synthesis hält sich vielmehr in einem Bezugssystem, dessen Struktur wohl angegeben, gelegentlich auch im Entstehen erfahren werden kann, aber nicht als geregelte Erzeugung durch eine Aktivität, sondern im Gegenteil als ein Prozeß des Auftauchens bereits strukturierter Mannigfaltigkeit.

In ihr lassen sich thematische und marginale Zonen, Tendenzen und Dependenz immer angeben, und zwar so, daß man für ihre Einheit zwar wohl eine mathematische Formel finden könnte – aber keine, die sich als Regel der Herstellung einer Verbindung auffassen läßt. Synthesis als Verbindungsakt setzt Synthesis als vielgliedrigen Prozeß bereits voraus.

An diesem Umstand würde auch das andere der beiden linearen Modelle scheitern, das die Beziehung von Selbstsein und Bewußtsein beschreiben soll. Von niemandem ist es ohne Zweideutigkeit vorgeschlagen worden. Aber man kann sagen, daß Kierkegaard ihm am nächsten

kommt. Auch in Heideggers 'Sein und Zeit', dort nämlich, wo sich die Welt eines Daseins als von seinem Entwurf abhängig erweist, kann man es am Werke finden. Ihm zufolge würde ein allem Bewußtsein vorausliegendes Selbst aus seinem Verhältnis zu sich Bewußtsein allererst hervorgehen lassen. In dessen Medium würde es gleichsam den Vollzugssinn seines Lebens, der in ihm je schon gestiftet ist, ausbreiten und bewähren – häufig jedoch auch so, daß es durch die Weise, in der es sein Bewußtsein organisiert, alles seinem Entwurf Entgegenstehende, oder gar diesen Entwurf selbst, aller Kenntnisnahme und Beeinflussung entzieht.

Offenkundig kann im Rahmen dieses Ansatzes Richtiges gesagt werden. Er ist an für Bewußtsein Wesentlichem orientiert. Ohne in der Theorie eine Struktur dieser Art zu berücksichtigen, öffnet sich auch keine Aussicht, sie für die Einsichten der Tiefenpsychologie offenzuhalten.

Wenn der Zusammenhang jedoch nach dem Muster einer linearen Theorie hergestellt wird – und so kommt es hier in den Blick –, dann weist diese Theorie beinahe ebenso gravierende Defekte auf wie die des entgegengesetzten Modells. Sie liegen zwar nicht schon im Ansatz – in dem Zirkel der wissenden Selbstbeziehung. Denn vom Selbstsein wurde ja gesagt, daß es sich vor allem Bewußtsein vollzieht. Sofern dies durchgehalten wird, treten die notorischen Zirkel gar nicht auf.

Aber es ergeben sich bald andere Mängel. So ist es schon nicht einzusehen, was Selbstverhältnis vor aller Bewußtheit eigentlich heißen soll, wenn es zugleich als Grund bewußten Lebens gedacht wird. Diese Annahme steigert noch die Schwierigkeiten, welche die wörtlich genommene Vorstellung von einer unbewußten Vorstellungsdynamik ohnehin macht, indem sie Entwurf, Entschluß und Selbstbestimmung, die wir nur in Weisen gesteigerter Bewußtheit erfahren, in die Bedingungen von Bewußtsein zurückverlegt.

Darüber hinaus ist nicht zu sehen, wie dieses Modell zur linearen Theorie ausgestaltet werden könnte, ohne daß es Bewußtsein selber aus der vorbewußten Struktur des Selbstseins beschreibt. Dann treten aber die gleichen Paradoxien ein, die das Gegenmodell bereits zum Scheitern brachten. Und es versteht sich dann auch von selbst, daß sich die eigentümliche Verfassung des Bewußtseinsfeldes der begrifflichen Artikulierung in der Theorie erneut verweigert.

Deshalb scheint es geboten, das Unternehmen einer linearen Theorie ganz aufzugeben, ob sie nun aus Selbstsein oder aus Bewußtsein die Einheit der Subjektivität gewinnt. Die natürliche Alternative zu ihr wäre die Form von Theorie, die der linearen historischen bereits vorausging: eine Faktorenanalyse des Bewußtseins. Was schon in der Lehre von den 'Vermögen der Seele' geschah, könnte um vieles subtiler und wirklichkeitsgemäßer wiederholt werden: Man könnte von Selbstsein und Bewußtsein als von Momenten ausgehen, die aufeinander nicht zurückzuführen sind. Man könnte sie selber sogar aus einfacheren Elementen verstehen. Die Theorie würde dann zu sagen haben, welche Elemente mit welchen in Verbindung treten und von welcher Art diese Verbindung ist. Sobald man diese zweite Frage nach dem Charakter der Verbindung erwägt, ergeben sich nun aber neue Schwierigkeiten – ganz besonders für das Verständnis dessen, was Bewußtsein heißt. Die geläufigsten Formen der Verbindung von Elementen sind Kombination, Zusammenwirkung und Interaktion. In der Kombination werden sie als solche nach Regeln zusammengestellt. Man wird aber zeigen können, daß Bewußtsein nicht aufgefaßt werden kann als Gefüge von Elementen, die nur etwa äußerst schwer voneinander zu trennen sind. Was Kant für Raum und Zeit zeigte, gilt auch für es: Die reale Abtrennung seiner Elemente voneinander läßt die Elemente selbst zum Verschwinden bringen. Die Rede von bloßer Kombination ist damit in Anwendung auf Bewußtsein sinnlos.

Diesem Einwand verfällt der Vorschlag, Bewußtsein sei Produkt des Zusammenwirkens von Elementen, nicht. Er hat aber auch einen ganz anderen Status. Denn er beschreibt Bewußtsein

nicht, sondern versucht, es zu erklären. Der Einheitssinn dessen, was erklärt werden soll, ist aber in der Erklärung als bekannt unterstellt. Unter dem Titel 'Zusammenwirkung' läßt sich also zu seinem Verständnis gar nichts beitragen.

Wo von Wechselwirkung gesprochen wird, scheint es sich zunächst anders zu verhalten. Hier sind die Elemente, von denen die Wirkungen ausgehen, gleichzeitig auch von ihren Aktionen affiziert, so daß der Zusammenhang, der sich aus der Interaktion ergibt, ihr eigener ist. So mag sich eine Zuordnung der Elemente zueinander ergeben, in der jedes von ihnen auf jedes andere bezogen ist, und zwar so, daß gesagt werden kann, dieser Zusammenhang, der ihr Produkt ist, sei zugleich derjenige, in dem sie auftreten.

Doch ist es leicht zu sehen, daß dies nur in einem Sinne möglich ist, der es nicht erlaubt, das Eigentümliche des Bewußtseins zu beschreiben. Denn auch in der Interaktion müssen die Elemente von der Weise, in der sie einander wechselseitig bestimmen, radikal abhebbar bleiben: Es muß möglich sein, sie aus dem Interaktionszusammenhang ausscheiden zu lassen und anzugeben, was sie diesseits des Zusammenhanges sein möchten, – auch dann, wenn sie faktisch immer nur in ihm angetroffen werden. Genau dies läßt sich aber für Sachverhalte des Bewußtseins nicht mehr leisten, wie bald deutlich gemacht werden soll. – Dieselbe Überlegung gilt für die Wirkungsweise der vermeintlichen Elemente: Auch sie müßte für sich beschrieben werden können. Das setzt natürlich voraus, daß sie von den wirksamen Elementen radikal abhebbar ist, so daß, wenn das eine unmöglich ist, auch das andere entfällt.

So zeigt sich, daß auch die Faktorenanalyse ein untaugliches Verfahren bei der Verständigung über die Subjektivität ist. Da die lineare Ableitung aus ersten Elementen zuvor schon gescheitert war, bleibt allein die Möglichkeit, an voneinander abhebbaren und irreduziblen Elementen festzuhalten, sie aber so zu denken, daß sie dem Zusammenhang, dem sie zugehören, nicht vorausgehen.

III.

Es ist schwierig, für diese Art des Zusammenhanges angemessene Begriffe zu finden. Ähnlichkeit hat er mit dem Funktionszusammenhang des Lebendigen, – in dem Sinne von Leben, der unserem vorwissenschaftlichen Verständnis zugehört. Auch für ihn ist es Widersinn, schon strukturierte Organe dem lebendigen Körper vorausgehen zu lassen. Wir müssen vielmehr zu der Meinung kommen, daß die Struktur eines jeden von dem Funktionszusammenhang abhängt, in dem es sich findet und in dem Leben entsteht. Aber Organe sind Einzelnes im Raume. Es ist deshalb wenigstens möglich, daß sie aus ihrem Entstehungszusammenhang herausgelöst werden, ohne daß sie sogleich beginnen, in einem anderen Ganzen zu fungieren. Auch ist es sinnvoll sich vorzustellen, daß ihre Funktion auf einem mikrophysikalischen Mechanismus beruht, der sich seinerseits aus isolierbaren Elementen aufbaut. Der Atomismus des Lebens ist eine mögliche Idee, – wie wir wissen sogar eine solche, die großen Erklärungserfolg verspricht. Der Atomismus des Bewußtseins ist Widersinn. Sinn hätte er nur, wenn sich Bedingungen vorstellen ließen, unter denen Elemente des Bewußtseins separat existieren. Möglich möchte das aber allenfalls sein bei solchem, das erfahren wird als etwas, das im Bewußtsein auftritt: etwa Empfindungsqualitäten, in Raum und Zeit identifizierte Objekte, die Assoziationen von Wörtern. Unvorstellbar ist es aber im Falle genuiner Bewußtseinsstrukturen, etwa der Enge unseres Gewahrens beim Auftauchen von Schockdaten, der Dissoziation des Körpergefühls von der Umwelt in der Vorschlafphase, dem unangespannten Gesammeltsein der Aufmerksamkeit in den isolierten Lichtfleck nach Drogengebrauch.

Man muß deshalb, trotz der Analogie, auf organologische Kategorien verzichten, wenn man Bewußtsein beschreiben will, – mindestens muß man sie so verwenden, daß eine

Bedeutungsverschiebung gegenüber ihrer Anwendung auf Lebendiges offenkundig bleibt. Organisation und Funktionseinheit sind also keine Grundbegriffe der Bewußtseinstheorie.

Will man vom Bewußtsein so allgemein und formal wie möglich reden, so hat man dreierlei zu berücksichtigen: 1. Daß in ihm etwas zur Erscheinung kommt, daß 2. es irreduzibler Zusammenhang ist, daß 3. dieser Zusammenhang nicht homogen ist, sondern daß er als Kontext differenter Teilstrukturen oder Teilbereiche auftritt. Formal läßt sich deshalb über das Bewußtsein als über ein artikuliertes Feld sprechen, wobei 1. "Feld" meint, daß der Zusammenhang primär und aus Elementen nicht abzuleiten ist, 2. "artikuliert", daß sich in ihm dennoch Teilbereiche auszeichnen, die Anlaß dazu geben können, sie wie selbständige Elemente vom Zusammenhang abzuheben.

Doch diese Abhebung und Isolierung ist immer abstraktiv und kann nur so geschehen, daß diese Elemente bereits wieder eingetreten sind in eine andere Bewußtseinsstruktur, innerhalb derer das Abheben faktisch geschieht. In jedem Reden von Elementen läßt sich auch schon der Zusammenhang finden, in dem das vermeintlich Isolierte integriert gehaltenes Moment eines artikulierten Ganzen ist. Terminologisch haben wir dem dadurch Rechnung getragen, daß wir sagten, Momente des Bewußtseins seien nicht radikal abhebbar.

Es ist klar und schon oft betont worden, daß man sich nicht dazu verleiten lassen darf, das Feld des Bewußtseins mit dem Sehraum zu verwechseln. Man kann zwar nicht bestreiten, daß er in der Orientierung über Bewußtsein in der Regel den Anfang macht. Doch muß man sicherstellen, daß die Kategorien der Theorie nicht abhängig bleiben von diesem Bereich ausgezeichneter, aber nicht prinzipieller und nicht paradigmatischer Wichtigkeit. (Denken und Sprechen zum Beispiel lassen sich offenbar nicht vom Sehen her verstehen.) Und so müssen im Feld des Bewußtseins Artikulationen angenommen werden, die dem Sehraum sicher nicht zuzusprechen sind. So gibt es zum Beispiel im Sehraum Prozesse und auch Tendenzen, darüber hinaus kann man im Bewußtseinsfeld Aktivitäten finden. Prozesse laufen ab, Aktivitäten haben nicht nur einen Anfang, sie schließen ein besonderes Ereignis des "Anhebens" ein. Und sie sind nach Regeln vollzogen. Es ist die Frage, ob auch Regeln als weitere Artikulationen des Bewußtseinsfeldes beschrieben werden können.

Da Aktivitäten in vielen Fällen auf anderes gerichtet sind, das seinerseits Artikulation eines Bewußtseinsfeldes ist, gewinnen Aktivitäten gegenüber anderen Bereichen des Feldes relative Selbständigkeit oder Distanz. Daraus darf man aber nicht – wie in alten erkenntnistheoretischen Lehren – folgern, daß die Opposition zwischen Aktivität und Passivität den Begriff des Bewußtseins selber definiert. Bewußtsein umgreift noch diese Opposition. Sie kann sich überhaupt nur innerhalb seiner formulieren. Denn es ist offenkundig, daß der Bezug auf Regeln den Bestand des Bewußtseins bereits voraussetzt.

Dieser Umstand könnte nun wieder zu der Vorstellung führen, Bewußtsein sei ein wohlbestimmter Sachverhalt, in den die Aktivität lediglich eintreten könne. Aber auch diese Vorstellung verkürzt die Grundverfassung der wirklichen Sachlage. Denn die Verfassung des Feldes, in dem eine Aktivität gegenwärtig ist, unterscheidet sich von Beginn an von anderen seiner Artikulationen. Ein grundsätzlicher Wandel tritt dadurch ein, daß Ereignisse, Ereigniskomplexe und Prozesse im Bewußtsein Gegenstand einer Aktivität werden. Man kann sagen, daß eine ganz andere Weise von Bewußtsein eintritt, wenn Aktivität anhebt. Wir alle erleben solchen Wandel tags und nachts mehrmals, ohne daß wir uns bisher auch nur in einer Beschreibung über ihn verständigen könnten. Wir dürfen den Übergang von wachem Weltbezug zur Schläfrigkeit, weiter zur Benommenheit (als Schlaftrunkenheit) und schließlich in die passive Intensität beruhigten Traumes nicht bloß deshalb

einen trivialen Vorgang nennen, weil er täglich geschieht. Die Melancholie, die Beruhigung in der Selbstlosigkeit der Meditation und die Extremsituationen des Bewußtseins, die der Psychiater und der Drogenkonsument kennt, sind nicht von gänzlich anderer Art und geben dem Nachdenken keine grundsätzlich anderen Probleme auf.

Bewußtsein kann durchaus nicht als invariable Struktur gelten. so daß sich bewußte Situationen lediglich durch das unterscheiden lassen. was im Bewußtsein auftritt. Zwar müßte es so beschrieben werden, wenn es grundsätzlich als wissende Selbstbeziehung verstanden würde; denn in deren im Prinzip logischer Form sind keine modi denkbar. Ebenso invariabel ist Bewußtsein wahrscheinlich auch dann zu fassen, wenn wir es als Verbindungsakt oder nach dem Modell des Raumes verstehen würden. Seine Grundverfassung ist aber von einer Art, die es unausweichlich macht, es als grundsätzlich modifikabel zu denken. Deshalb muß die Theorie von Beginn an so angelegt werden. daß sie überhaupt die Möglichkeit hat, Grundmodelle zu entwickeln, welche die Rede von Modi des Bewußtseins legitim machen.

Wir haben jetzt in unserer Überlegung eine wichtige Wendung erreicht: Ausgegangen waren wir von der Frage. wie sich das Verhältnis von Selbstsein und Bewußtsein denken lasse. Bei der Kritik der zweiten Form einer Deutung dieses Verhältnisses. der Faktorenanalyse ergaben sich aber alle Argumente ausschließlich aus dem Sachverhalt des Bewußtseins. Selbstsein schien ganz aus dem Blick geraten zu sein. Nun aber läßt sich leicht auf es zurückkommen.

Wenn nämlich das Feld des Bewußtseins durch Aktivitäten artikuliert sein kann, und wenn ein wichtigstes Element im Begriffe vom Selbst gewisse Aktivitäten sind, so lassen sich also diese Aktivitäten prinzipiell als Artikulationen des Bewußtseins verstehen. Diese Aktivitäten heben in seinem Zusammenhang an und sind zugleich auf andere seiner Artikulationen gerichtet. Wegen dieser Ausrichtung ist es verständlich, daß die Theorie der Versuchung erlag, das Selbst zum Subjekt des Bewußtseins zu machen. Dagegen stand stets der Umstand, daß es sich nur unter Voraussetzung des Bewußtseins verstehen läßt. Es lediglich als bewußten Gehalt aufzufassen, verbietet sich aber gleichfalls. Denn sichtlich bleibt Bewußtsein gegenüber dem Auftritt des Selbst nicht indifferent.

Es käme nun eigentlich darauf an. die Aktivitäten im einzelnen anzugeben, welche den bewußten Bereich ausmachen. der "Selbst" genannt werden kann. Doch soll dies zugunsten anderer Fragen zurückgestellt werden. In keinem Fall wird es möglich sein, die Bedeutung von "Selbst" auf Artikulationen eines einzelnen Bewußtseinsereignisses zu beschränken: Aktivität setzt Regelbewußtsein voraus. Mit ihm aber ist auch schon eine Beziehung zu beliebigen möglichen anderen Fällen der Anwendung der Regel gegeben. Wo Aktivitäten, nicht nur Prozesse auftreten, ist deshalb das Bewußtsein immer schon über sich als jeweiligen Fall hinaus.

Nun könnte es noch sein, daß es dabei stets auf andere Fälle nur von Bewußtsein geht. Für die selbsthaften Aktivitäten ist das aber nicht anzunehmen. Wie wir wissen, bewirken sie ganz anderes: Sie entwickeln Vorstellungen von einer Person, einem lebendigen und handelnden Körper im Raume, dem sie sich selber zurechnen und von dem sie sich abhängig meinen. Diese Person verhält sich zu anderen Personen und wird in ihrem Verhalten von ihnen bestimmt. Sie hält sich in gewissen Rollen, spricht sich Selbstwert zu und fühlt etwa Selbsterniedrigung, lernt sich und ihre Situation besser verstehen und wandelt sich, ohne ein anderer zu werden. Diese und viele andere Bedeutungen des Begriffes "Selbst", die ihn mit dem Personbegriff verbinden, sind wohlbegründet und hinreichend dafür, die Überzeugung zu stützen, daß Personen existieren. Man darf aber deshalb nicht meinen, daß sie aller Anfang bewußter Wirklichkeit seien, und Bewußtsein ließe sich beschreiben sozusagen als eine Art Eigentum von Personen. In theoretischer Perspektive ist eine

Person nur dies: Ein konstanter Gedanke, der im Zusammenhang mit Regeln auftritt, welche ihrerseits solche Aktivitäten bestimmen, die Artikulationen des Bewußtseins sind.

Das klingt gewiß paradox, – möglicherweise wie eine Rückkehr zum philosophischen Idealismus. Doch läßt sich diesem Verdacht vom anderen Extrem philosophischer Theoriebildung her etwas entgegenhalten: Vermutlich ist es an der Zeit, die Theorie vom Bewußtsein zumindest so zu konzipieren, daß sie mit Binsenwahrheiten der Neurologie vereinbar bleibt. Nun ist diese Wissenschaft zwar durchaus ungeeignet, einen anderen als einen sehr subtilen philosophischen Materialismus zu ermutigen. Ebenso wenig ist sie imstande, einen Begriff vom Bewußtsein selbständig auszuarbeiten. Wenn aber, was offenbar scheint, Gehirnstruktur und Bewußtseinsstruktur aufeinander beziehbar bleiben müssen, so kann keine Rede mehr sein von einem Selbst oder einer Person, in Beziehung auf das Bewußtsein bestünde. Das Gehirn hat in ihm selbst keinen Eigentümer. Es fungiert. Wohl aber kann gesagt werden, daß in seinem Fungieren etwas geschieht, das dem korrespondiert, was "Bewußtsein" genannt wird. Und weiter kann gesagt werden, daß in dessen Zusammenhang sich etwas artikuliert, das den bestätigten Gedanken von der Person kontinuierlich, sei es erzeugt, sei es verwendet.¹

Inzwischen ist das Verhältnis von Selbstsein und Bewußtsein einigermaßen bestimmt, – bestimmt genug, um zum Problem der Methodologie fortzuschreiten. Es sollte aber noch über das dritte Element der Theorie gesprochen werden, das der formalen wissenden Selbstbeziehung. Da es in der Form in Widersprüche führt, in der es geschichtlich gewordene Systeme dominiert hat, kann es nur in ganz anderer Fassung in das Verständnis von Bewußtsein eingehen. Das geschieht am besten auf zweierlei Weise. (1.) Es ist möglich, daß als eine der Artikulationen des Bewußtseins, (vielleicht auch als einer seiner Gehalte,) eine Art von Registrierung dessen angenommen wird, daß Bewußtsein faktisch besteht. Wir jedenfalls sind außerstande, einen Bewußtseinszustand zu imaginieren, in dem die Auskunft, jetzt läge Bewußtsein vor, nicht jederzeit und infallibel möglich ist, – vorausgesetzt, daß die Fähigkeit zu sprechen besteht. Die Infallibilität der Auskunft läßt sich durch die Sprachfähigkeit aber nicht erklären. Sie gründet sich auf einen Umstand, der von ihr unabhängig ist. Offenkundig ist er von allen Formen der Aphasie gar nicht zu beeinträchtigen. Eine solche Registrierung ist sicherlich ein kognitiver Akt. Doch ist er auch wieder so elementar, daß er Tieren zugestanden werden muß. Seinen Charakter aufklären wollen, hieße daher sich in vielen Fragen über die Natur und die Grenzen des Kognitiven zu verwickeln. Jedenfalls gibt es keinen Grund dafür, den Zusammenhang zwischen Bewußtsein und Registrierung als Fall der zirkulären wissenden Selbstbeziehung ins Paradoxe auszusondern.

(2.) Die Selbstbeziehung in der regelgeleiteten Aktivität, die den Namen 'Selbst' bereits trägt, ist von komplexerer Natur. Während die Registrierung des Bewußtseins gar nicht unter der Idee einer Selbstbeziehung erfolgt, so muß man dies für die bewußte Aktivität annehmen. Das heißt aber nicht auch schon, daß sie selbstbezogen deshalb wäre, weil sie wissend sich auf sich selber wendet, sich selber ergreift oder was dergleichen Metaphern mehr sind. Eine Aktivität, die manifest

¹ Eine Behauptung wie diese kann gewiß nicht den Anfang in der Philosophie machen. Sie ist keine Grundlage dafür, Begriffe ursprünglich einzuführen, auch bietet sie offensichtlich gar keinen Ansatz zu einer elementaren Bedeutungstheorie. Doch ist es eine Naivität zu meinen, dies zu versichern genüge schon, um die Rede von Dingen und Personen zu einem nicht mehr hintergehbaren Grundbestand unserer Überzeugungen zu machen. Wenn sie so gewendet wird, dann wird die Bedeutungstheorie zu einem Strategem der Immunisierung gegen die Bemühung um Einsicht in grundlegende Sachverhalte.

regelgeleitet ist, setzt als solche die Idee von dem Adressaten der Regel voraus. Tritt dazu nun noch die Unterscheidung von möglichen anderen Adressaten, so kann die Regel gar nicht gewußt werden, wenn sie nicht mit der Idee dieses einen Adressaten, der Exekutor der Regel ist, assoziiert wird. Der Exekutor muß also unter der Idee "seiner selber" stehen: Er muß eine Vorstellung von sich als dem haben, der handelt. Damit ist aber nur ein Zustand seines Wissens und ein Grund seines Verhaltens beschrieben. Dies Wissen selber braucht man gar nicht als Produkt oder Verfassung eines Selbstverhältnisses zu beschreiben. Andernfalls würden die perniziösen Zirkel des wissenden Selbstverhältnisses erneut eintreten.

IV.

Es ist nun vorgeschlagen, in welchem Verhältnis die drei Elemente von Bewußtsein und Selbstsein zu denken seien. Dieser Vorschlag soll im Folgenden erprobt werden, indem einige der Möglichkeiten, ihn anzuwenden, aufgezeigt werden.

1. Seit Locke steht zur Frage, welches unsere Kriterien sind, wenn wir eine Person für dieselbe halten. Wichtigste Vorschläge waren stets: Der Fortbestand des Körpers und der Grundform seines Verhaltens, die Fähigkeit sich der eigenen Vergangenheit zu erinnern. Es ist nun nicht schwer, die Mängel beider Kriterien aufzuzeigen. Deshalb ist neuerdings auch ein komplexeres Kriterium vorgeschlagen worden, das beide anderen einleuchtend miteinander verbindet.

Ein wichtiger Aspekt des Problems ist damit aber noch ganz ungelöst: Wir akzeptieren nicht nur andere Personen als dieselben, – auch zu uns selbst verhalten wir uns als ein und dieselben, und zwar offensichtlich nicht aufgrund von Kriterien, die sich auch auf andere gleichermaßen anwenden lassen: Wir sind imstande, uns jedes Element in unserem Vorstellungsbestand zuzuschreiben, – ohne Umschweif und Ahnung möglichen Irrtums: Der Schmerz, den ich fühle, ist mein Schmerz, der Gedanke, den ich fasse, ist mein Gedanke. Auch wissen wir von jeglichem, dessen wir uns erinnern, daß es von uns erfahren oder getätigt wurde. Darauf gründet sich eine elementare Kenntnis von unserer Identität jenseits des aktuellen Bewußtseins.

Im vorgeschlagenen Zusammenhang läßt sich das alles gut verstehen, ohne daß man auf Bewußtseinssubjekte wie auf einen fortdauernden Bestand zurückkommen müßte, – auch ohne das Bewußtsein selber als eine Art von ursprünglichem Eigentum zu verstehen.

Denn jeder Bestand und jedes Element aktuellen Bewußtseins läßt sich einfach deshalb ganz unmittelbar als meines ansprechen, weil immer dann, wenn diese Ansprache überhaupt stattfinden kann, die Aktivität des Selbst als Artikulation dieses Bewußtseins ebenfalls stattfindet. Diese Aktivität steht unter der Idee des Selbstbezuges, so daß sie auch die Idee entwickeln kann, die dem persönlichen Fürwort entspricht. Sie kann sie auf jeden Bereich des Bewußtseins legitim anwenden, sogar auf dies Bewußtsein selbst, – hier aber allein in dem Sinn, in dem wir von 'meinem Land', 'meiner Ehe', 'meinem Gott' reden, – im Sinne intimer Zugehörigkeit. In ihr ist der, der so spricht, eher der Besessene als der Besitzer.

Ähnlich und doch anders verhält es sich im Falle der Erinnerung. Hier ist der wirkliche Zusammenhang der Bewußtseinsereignisse verloren. Es tritt nur die Vorstellung eines solchen, das war, in den gegenwärtigen Zusammenhang ein. Deshalb artikuliert auch die Rede von meinem Erlebnis, sofern es vergangen ist, keinen Bestand im gleichen Sinne wie mein Schmerz, den ich jetzt fühle. Nun gibt es sicherlich einen Modus von Bewußtsein, in dem Vergangenes als solches wieder hervortritt. Zur Erinnerung wird er aber erst dadurch, daß sich eine Idee vom Selbst ausgebildet hat, die eine Folge von Handlungen und Handlungsweisen einschließt. Diese Idee ist mit der einer Aktivität, die sich nach Regeln vollzieht, schon mitgegeben. Sie wird sich aus ihr

leicht entfalten, wenn Situationen im Bewußtsein eintreten, die man vielleicht als Vorvergegenwärtigung beschreiben könnte. Zur erinnerten Vergangenheit, die meine ist, werden sie aber erst, wenn die Idee des Selbst auf sie angewendet wird.

Deshalb kann man sagen, daß im je eigenen Bewußtsein die Erinnerung die Idee des sich kontinuierenden Selbst geradezu voraussetzt. Sie kann also nicht aus Erinnerung abgeleitet werden, wie Locke und andere es wollten.

Sowohl in der Erinnerung als auch im privat-aktuellen Gebrauch ist das persönliche Fürwort nicht der bloße Ausdruck eines schon bestehenden Sachverhaltes. Es gewinnt sein Recht allererst aus einer Reaktion auf solche Sachverhalte. Man kann sie ursprünglich legitime Aneignung oder auch Anerkennung nennen, – im Doppelsinn des Wortes, der eine Hinnahme meint, die zugleich eine Leistung ist. Sie ist also etwas ganz anderes als nur der Ausdruck eines bestehenden Selbst; sie ist Resultat von etwas, das den ontologischen Status einer auf keinen Bestand reduzierbaren Aktivität hat: Wir sind solange, wie die Aktivität, uns selber zuzuerkennen, nicht zum Erliegen kommt.

2. Bewußtsein ist kein Sachverhalt, der einmal eintritt und der dann besteht. Da Bewußtseinsmodi einander ständig abwechseln, das Feld des Bewußtseins sich auch ständig neu artikuliert, das Bewußtsein aber nichts anderes als ein solches Feld ist, muß man sagen: Was wir bewußtes Leben nennen, ist eine Folge von Ereignissen, von denen jedes Fall von Bewußtsein ist. Diese Sequenz von Ereignissen, von denen ein jedes schon 'Bewußtsein' ist, erlaubt es, das Problem des Bewußtseins von Zeit differenzierter zu behandeln, als es in der Analyse Husserls geschehen ist.

Wir müssen zumindest drei Zeitstrukturen des Bewußtseins voneinander unterscheiden: Zunächst die Wahrnehmung von etwas, das in der Zeit geschieht, von Bewegung. Es ist unmöglich, sie durch irgendeine Reduktion auf etwas zurückzuführen, das ihr zugrundeliegt und aus dem sie sich als Bewußtsein aufbaut. Man muß Bewegung als einfaches Datum auffassen. Als solches gehört sie nur dem Bewußtsein an und hat nichts mit der Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft zu tun. Vergangenheit und Zukunft sind nämlich Zeitbestimmungen des Selbstseins. Bewegung artikuliert sich im Bewußtseinsfeld, und zwar schon in ihm als einzelner Ereignis. Dieses Feld ist also auch eine dynamische Struktur. Das heißt aber nicht, daß alle seine Bereiche in der Zeit bestimmt wären. Man muß vielmehr sagen, daß die elementare Erfahrung von Zeit in einem einzelnen Ereignis von Bewußtsein geschieht, das selber gar nicht in der Zeit erstreckt ist. Von ihm kann nur gesagt werden, daß es anderen Bewußtseinsereignissen folgt und wieder anderen vorhergeht.

Das Wissen, das wir davon haben, ist durchaus begrifflich und nur durch hochstufige Abstraktion zu gewinnen. Aber natürlich ist die Erfahrung von zeitlichem Verlauf in einem anderen Sinn auch eine Erfahrung vom Bewußtsein selber. Wir wissen von dem Übergang von einem Aufmerksamkeitszustand in einen anderen, vom Schlafen in Wachen, vom Sagenwollen zum Gesagthaben.

Dies Wissen setzt aber nur Kenntnis von den Tendenzen und Dependenz voraus, die jedes einzelne Ereignis von Bewußtsein zu dem besonderen machen, das es ist. Solche Tendenzen sind gar nicht auf einen offenen Horizont in der Zeit bezogen, der den Namen "Zukunft" erhalten könnte, –auf die Vorstellung von einer unbestimmten Folge weiterer Ereignisse.

Sie sind einzig bezogen auf den Zustand ihrer Erfüllung, wie auch in diesem Zustand nichts weiter da ist als er selber, sofern er Erfüllung einer Tendenz ist. Darin ist die Präsenszeit des Bewußtseins – und um die handelt es sich hier – von der Wahrnehmung einer Bewegung gar nicht unterschieden. Beide sind somit dem Bewußtsein vor allem Selbstsein zuzuordnen.

Eine Zeit, welche nach Vergangenheit und Zukunft gegliedert ist, ist dagegen die Zeit des Selbstseins. Sie setzt voraus, daß sich die Idee der identischen Person ausgebildet hat, –

zusammen mit der Idee beliebig wiederholbarer Handlungen und der vollständigen Entfaltung einer regelgeleiteten und an einem Ichideal orientierten Aktivität. Soviel ist den Zeitanalysen der Existentialphilosophen zuzugestehen. Einen univoken Begriff der Bewußtseinszeit gibt jedoch die Zeit des Selbstseins keineswegs ab.

Man könnte vielleicht meinen, eine durch die Doppelung von Selbstsein und Bewußtsein pluralisierte Zeit zerstöre den Einheitssinn unseres Zeitbegriffes und sei deshalb nicht zu tolerieren. Dem ist aber entgegenzuhalten: Ein universaler Zeitbegriff ist notwendig für eine Theorie der Natur und vermutlich auch vorauszusetzen, wenn man sich über die Bedingungen verständigen will, unter denen Bewußtsein zustandekommt. Er muß aber nicht auch dem Bewußtsein selber zugemutet werden, und er muß nicht leitend sein, wenn dessen Strukturen beschrieben werden sollen. Wenn schon im Bewußtsein ein einheitlicher Sinn von Zeit hervortritt, so liegt das daran, daß Selbstsein mit seiner eigenen Zeitform die temporalen Erfahrungen des Bewußtseins überlagert. Es ist dazu imstande und kann auf diesem Wege die Idee einheitlichen Zeitsinns erzeugen, weil es dem Bewußtsein zugehört. Wo selbsthafte Zeitstruktur hervortritt, ist deshalb durch sie die gesamte Feldstruktur des Bewußtseins modifiziert.

3. Zeit und persönliche Identität sind elementare Anwendungsfälle der Kategorien des Bewußtseins. Es mag nützlich sein, diese Kategorien noch auf einen Fall ganz anderer Erfahrung anzuwenden. Gerade in seiner höchsten Aktivität verliert das Selbst nicht das Bewußtsein von seiner Bedingtheit. Stets weiß es, daß es einem Zusammenhang angehört, dessen es nicht Herr ist. Es weiß, daß seine Aktivität, so sehr sie auch von eigenen Regeln geleitet und nicht nur als Ablauf von außen gesteuert ist, vom Bestand dieses Zusammenhanges abhängt, den es sich etwa aneignen, über den es aber nicht grundsätzlich verfügen kann. Sicherlich ist diese Dependenz Erfahrung einer der Ursprünge der Menschheitsreligionen. Es liegt nun nahe zu meinen, solche Erfahrung entstehe deshalb, weil der Mensch der Natur ausgesetzt ist, weil andere Menschen ihn gebären und vergesellschaften und weil sein Leben von der Übermacht beider zu Ende gebracht werden kann. Kein Glaube der Menschen, der sich nicht im Blick darauf entfaltet hätte. Aber man kann doch einen anderen als diesen kosmo-soziologischen Ursprung der Religion ausfindig machen. Nur er kann die Elemente der Menschheitsreligionen verständlich machen, die auf eine Verwandlung des Bewußtseins abzielen: Die Meditation, die zur Ausschaltung des Selbst führen soll, die andere, die zur Offenbarung des eigentlichen Kerns, des Selbst von aller Bindung ans Bewußtsein strebt (Die "Perle" der Gnostiker), schließlich die, die einen Punkt der Indifferenz vor aller Ausdifferenzierung in Selbst und Bewußtsein kontempliert (Das weiße Licht der Mystiker), oder aber das Leben ergreifen will, das diese Differenz aus sich heraussetzt. All das wäre sinnlos, würde das Selbst nicht immer schon bezogen sein auf eine Kenntnis vom Kontext seines Fungierens, der allen – wie auch immer elementaren – Kenntnisnahmen von seiner Existenz in der Welt vorhergeht, – zumindest dem Status und der Intimität nach. Es kennt sich in seinem ursprünglichen Auftritt als eine Artikulation des Bewußtseins, das seinerseits gar nicht selbsthaft ist, sondern allenfalls, aber nicht notwendig, Selbst-implizierend. Daher das Bedrohliche des Schlafes und die Vorstellung von der Heiligkeit der Verrückung. Daher kann man als Befreiung erfahren, wenn im Bewußtsein das Selbstsein ganz zum Erliegen kommt, – ebenso aber das Gegenteil, in dem das Bewußtsein ganz von geregelter Tätigkeit besetzt ist. Eine beliebig große Anzahl von Weisen läßt sich vorstellen, in denen sich Selbstsein zu seiner inneren Bedingtheit im selbstlosen Bewußtsein verhält. Verständlich machen lassen sie sich allesamt nur, wenn Selbstsein und Bewußtsein unterscheidbar sind, wenn sie aber auch nicht wie zwei zueinander in Beziehung stehen, die voneinander abgetrennt werden und je für sich existieren können.

Alles bisher Gesagte war nicht nur abstrakt, sondern auch in einer vagen Terminologie gefaßt. Terme wie 'Feld', auch 'Dimension', 'Artikulation', Aktivität, so muß man sagen, sollten besser bestimmt sein. Sie verloren auch nicht den Anschein von Realitätsferne und ad hoc Gebrauch. Das könnte eine Folge davon sein, daß alle Sachverhalte der Subjektivität bisher nur formal und im Allgemeinen behandelt worden sind. Doch bestehen auch ganz andere Gründe dafür, daß sich beim Reden über Bewußtsein eigentlich immer eine Situation ergibt, die der ähnlich ist, in der wir uns auch hier bewegen: Konkretion wird durch Theorieschwäche und das Bemühen um Theorie durch Formalität und Wirklichkeitsferne erkaufte. Diese Gründe hängen mit den Bedingungen jeder Rede über das Bewußtsein zusammen.

Bewußtsein ist Voraussetzung jeder vernünftigen Rede. Sofern sie eine Rede über Wirkliches ist, müssen wir dies Wirkliche aus der Gesamtheit des Wirklichen ausgrenzen können. Und wir müssen es so ansprechen, daß wir auf es als auf dasselbe zurückkommen können. Es muß so beschaffen sein, daß es durch Prädikate charakterisierbar ist, und es muß eines sein, das als ein Fall von möglichen weiteren Fällen aufzufassen ist: Es muß ein Einzelnes sein. In diesem Sinne sind Dinge und Personen unserer Umwelt Einzelne. Die Relationen, in denen sie zueinander stehen, sind ihnen gegenüber ontologisch sekundär. Unser natürliches Weltbild ist in diesem Sinne aristotelisch verfaßt. Nun ist aber klar, daß jede Bezugnahme auf Einzelnes in einem Horizont erfolgt, der sich seinerseits nicht durch Ausgrenzung gewinnen läßt. Wüßten wir nichts von ihm, so könnten wir mit der Rede von der Ausgrenzung gar keinen Sinn verbinden. Doch erfolgt die Ausgrenzung nicht im ausdrücklichen Bewußtsein über sie und die Bedingungen, unter denen sie steht.

Sie geschieht einfach. Und die Ontologie unseres primären Weltbezuges verzichtet darauf, diese Bedingungen überhaupt zu berücksichtigen. Kein offensichtlicher Mißerfolg bestraft sie dafür. Ganz allmählich erst zeigt sich, daß die Welt in dieser Perspektive letzter Verständlichkeit entbehrt, daß zum Beispiel Raum und Zeit in der primären Ontologie gar nicht zum Thema werden können, ohne auch schon unter Gesichtspunkten dessen zu stehen, was eigentlich erst durch sie ermöglicht ist.

Ein weiterer Fall eines solchen primären Faktors, der in der ersten Ontologie ausfällt, ist nun aber auch das Bewußtsein. Als Relationssystem von Einzelnen läßt es sich ebensowenig auffassen wie als ein Einzelnes neben anderen, die von ihm ursprünglich unterschieden wären. Es scheint deshalb eines zu sein, auf das sich überhaupt nicht Bezug nehmen läßt.

Husserl hatte gemeint, diese Schwierigkeit sei eine Folge der Weltverlorenheit unseres Denkens. Es genüge ein Verfahren zu finden, das es uns erlaubt, von den Einzelnen abzusehen, die im Bewußtsein zur Erscheinung kommen. Dann komme Bewußtsein an ihm selbst zur Gegebenheit, in voller Anschaulichkeit und in einer Evidenz, die jede andere übertrifft. Aufgabe der Philosophie sei dann, es so erschöpfend wie möglich zu beschreiben. Zu diesem Programm steht aber auffällig quer, was in der Phänomenologie wirklich geschieht, ganz besonders dort, wo sie über Grundverfassungen des Bewußtseins Klarheit sucht. Ihr Tun kann durchaus nicht als bloßer Aufweis des Vorliegenden ausgegeben werden. Überlegungen, wie Zirkel in der begrifflichen Auffassung des Bewußtseins zu vermeiden seien, und die Suche nach einer kohärenten Begrifflichkeit spielen faktisch durchaus die dominante Rolle.

Die Phänomenologie ist sicherlich nicht durch Unachtsamkeit oder Zufall in diesen Widerspruch zu ihrer Selbstdarstellung gekommen. Auch im faktischen Gang ihrer deskriptiven Erkenntnisanstrengung hat sich nur herausgestellt, daß unser Erkennen jeweils von einem Kategoriensystem abhängig ist. Diesseits seiner gibt es keine Möglichkeit, irgendetwas zur Gegebenheit zu bringen, um es alsdann zu beschreiben. Unmittelbares Wissen reicht nur eben so weit, wie in einem entwickelten Kategoriensystem Dunkelstellen, Inkohärenzen und nicht

artikulierte Bedingungen auffällig werden können. Um deren Charakter und Grund auszumachen, bedarf es bereits eines anderen Begriffssystems. Es muß grundsätzlich als der Nachfolger angesehen werden, der das System ersetzt, dessen Mängel es deutlich gemacht hat. Doch kann es auch sein, daß manches dafür spricht, ein gänzlich homogenes System gar nicht in Gebrauch zu setzen oder nicht in Gebrauch setzen zu können. Denn es ist aber zumindest nötig, sich zwischen mehreren solchen Systemen in einer Weise hin und herzubewegen, über die Rechenschaft gegeben werden kann.

Es gehört zwar zum Bewußtsein, daß immer dann, wenn es sich ereignet, sein Bestand auch schon registriert ist. Dieser Umstand verleitet nicht nur zu seiner Interpretation als Selbstverhältnis, sondern dazu noch zu der Meinung, wir könnten uns ihm als Betrachter unmittelbar zuwenden und es beschreiben. Doch dazu fehlen alle Voraussetzungen. Um zu wissen, was eigentlich es ist, dessen Bestand wir schon registriert haben, müssen wir zunächst den Aristotelismus unserer Alltagsontologie preisgeben. Wir müssen uns eine begriffliche Perspektive erarbeiten, in der Bewußtsein kohärent zum Thema gemacht werden kann. Ohne innere Kohärenz dieser Perspektive ist nicht garantiert, daß wir über Bewußtsein angemessen und ohne Verstellung dessen sprechen können, was es ausmacht und auszeichnet.

Es ist deshalb zu sagen, daß über Bewußtsein nur in theoretischer Sprache gesprochen werden kann. Theoretisch ist diese Sprache deshalb, weil sie Begriffe einschließt, die sich innerhalb der Alltagssprache nicht verifizieren lassen. Solche Begriffe sind etwa Feld, Dimension, Prozeß, Artikulation, Aktivität. Sie sind allesamt so zu fassen, daß sie den Bestand von Einzelfem nicht schon voraussetzen.

Dennoch bedeutet der theoretische Charakter ihrer Sprache nicht, daß Theorie des Bewußtseins denselben Status hat wie etwa physikalische Theorie. Denn Bewußtsein ist immer schon registriert und die Ausbildung einer Theorie selber ein bewußtes Ereignis, eine Leistung selbsthafter Aktivität. Man kann deshalb sehr wohl daran festhalten, daß die Revision der Ontologie und die Abkehr vom Aristotelismus des Weltbezugs zu einer Beschreibung führt, die schon Bewußtes im verständlichen Zusammenhang vorstellt. Daraus ergibt sich der Begriff einer besonderen Theorieform mit deskriptivem Charakter. Ein solcher Begriff ist noch gar nicht eingeführt und über seine Voraussetzungen ist auch in der Wissenschaftstheorie noch nicht nachgedacht worden.

Nun soll noch auf einige Eigentümlichkeiten der dem Bewußtsein zuzuordnenden Ontologie aufmerksam gemacht werden, die auch das Verhältnis von Selbstsein und Bewußtsein betreffen. Es erwies sich, daß diese beiden Strukturen nicht aufeinander reduziert werden können. Da Selbstsein im Bewußtsein auftritt, scheint es zunächst, man müsse es als eines auffassen, das in es eintritt und vom ihm fundiert ist. Davon kann aber nur in einer Weise die Rede sein, die diesen Fall etwa von der Spezifikation von Säugetier durch Löwe grundsätzlich unterscheidet. Denn das Selbstsein artikuliert Bewußtsein selbst zu einem gegenüber bloßem Bewußtsein veränderten Bestand.

Im Bewußtsein haben wir es mit eigentümlichen Konstellationen zu tun. Ihnen gegenüber versagen aber nicht nur die aristotelischen Grundkategorien, sondern auch die der spekulativen Metaphysik unserer Tradition. Es läßt sich nicht als Weltding, aber auch nicht als Selbstverhältnis und nicht als Entfaltung des ursprünglich Einen begreifen; dies letztere deshalb nicht, weil seine Elemente stets in dem ihm eigentümlichen Einheitszusammenhang verharren. Von ihm muß deshalb gesagt werden, daß er jeweils schon ausdifferenziert, daß er artikuliert ist. In Hinsicht auf das Bewußtsein ist daher auch das En-panta neuplatonischer Hypostasenlehre dem Atomismus und seiner Rekonstruktion aus Elementen zuletzt doch nicht überlegen.

Die Artikulationen des Bewußtseins sind allerdings in dem Sinne von ihm abhebbar, daß wir uns auf sie wie auf Besondere beziehen können. Es ist deshalb denkbar, daß die komplexe Einheitsstruktur des Bewußtseins Voraussetzungen in ihrer Genese hat, in denen Elemente und Einheit ganz anders zueinander bestimmt sind. Orientieren wir uns an der Neurologie, so hat diese Annahme viel Wahrscheinlichkeit. Denn ihr gelingt es, Aspekte des Bewußtseins, die wir seiner Einheitsstruktur selber zurechnen, gewissen Aktivitätszentren zuzuordnen, die sich zunächst einmal wie Einzelnes zu Einzelfremdem zueinander verhalten.

Allerdings muß man auch sehen, daß damit das Fungieren dieser Zentren noch gar nicht beschrieben ist. Es ist durchaus möglich und auch für durchaus wahrscheinlich zu halten, daß die Interaktion der Zentren bereits eine dynamische Struktur ergibt, die sich nicht mehr in einzelne Elemente zerlegen läßt. Vielleicht kann man diese Struktur noch als Integration hinreichend fassen. Das Bewußtsein aber, das ihr korrespondiert, muß dann als ein Einheitsprinzip von noch ganz anderer Art beschrieben werden.

Ausgehend von dieser Aussicht läßt sich eine weitere Perspektive gewinnen: Man könnte sich eine Anfangssituation in einem Weltprozeß denken, die durch einen Einheitszusammenhang charakterisiert ist, der von selbständigen Elementen abhängt. In der Folge könnte sich eine Sequenz von Strukturen ergeben, die jeweils durch einen anderen Einheitssinn voneinander unterschieden wären. Diese Stufen wären aus denen, die ihnen jeweils vorausgehen, nicht zu verstehen und könnten deshalb auch nicht vorausgesagt werden. Es mag scheinen, daß dies den Minimalbedingungen von Naturforschung zuwiderläuft. Die wissenschaftstheoretische Diskussion hat jedoch ergeben, daß der Begriff einer solchen Folge emergenter Einheitsstrukturen mit den Postulaten eines wissenschaftlichen Weltbildes vereinbar ist.² Ihren vorläufig absehbaren Höhepunkt hätte diese Sequenz in der Einheit von Selbstsein und Bewußtsein erreicht.

Ist man vorbereitet, auch einen Schritt über die Grenzen dessen hinauszutun, was das wissenschaftliche Weltbild noch zu sagen erlaubt, so ließe sich wohl die ganze Sequenz der Einheiten noch weiter deuten: Man könnte sagen, sie sei der Prozeß, in dem ein Selbstverhältnis seiner zustandekommt. Wirklich ist ja Bewußtsein diejenige Einheitsbildung, in der Selbstsein sich ereignen kann. Wie wir sahen, schließt es auch ein Selbstverhältnis ein. Und da es den vernünftigen Diskurs, somit auch die theoretische Einsicht ermöglicht, ist es die Voraussetzung dafür, daß im Prozeß die Erkenntnis des Prozesses erfolgt. Eigentlich beginnt diese Erkenntnis schon überall dort, wo Selbstsein seine eigene Bedingtheit im Bewußtsein erfaßt und erfährt.

Angesichts der Begriffsbildung, welche die bedeutendste Philosophie unserer Epoche beherrscht hat, ist es aber wichtig festzuhalten, daß sich der Prozeß selbst durchaus nicht als eine Selbstbeziehung darstellen läßt. Selbst eine höchste Einheitsbildung, in der die Selbsterkenntnis des Prozesses wirklich erfolgt, kann als Selbstbeziehung nicht verständlich gemacht werden. Aber aus diesem Prozeß wäre die pluralistische Struktur der Welt und auch des Bewußtseins, die nicht hintergangen und nur jeweils faktisch nicht ausgelöst werden kann, dennoch einer monistischen Interpretation fähig.

² Die Sequenz der Einheitsbildungen hätte in der Sequenz der Ontologien, in denen wir die Welt beschreiben, eine Analogie. Gleichwohl ist es nicht richtig, jeder Ontologie eine Einheitsform als ihren Anwendungsbereich zuzuordnen. Die Rede von der Sequenz der Einheiten geschieht vielmehr selbst schon in einer ziemlich hochstufigen und somit abgeleiteten Begrifflichkeit.

Es könnte sein, daß damit nichts anderes gesagt ist, als was der späte Fichte vor Augen hatte, in seiner nie zur Ruhe gekommenen Anstrengung, vom Gedanken der Selbstbeziehung freigewordene Begriffe zu entwickeln, mit denen sich doch Selbstsein und Bewußtsein denken lassen sollten.

Nicht das schlechteste der hierzulande üblichen Kriterien für die Brauchbarkeit eines Gedankens ist die Frage, ob er uns bedeutende, aber hermetische Theorien der Philosophie besser verstehen läßt. Eine weitere historische Bemerkung mag deshalb den Schluß machen: Hegel hatte am Beginn seines Weges eingesehen, daß es die Aufgabe der Philosophie ist, das Selbstbewußtsein von seinem Platz als erstes Prinzip des Wissens zu vertreiben, ohne entweder in die Skepsis oder in eine Spekulation über die Ureinheit des Anfangs zu geraten. So wurde er dazu geführt, die Pointe seines Systems durch den Satz auszudrücken: Das Ganze, das dem Selbstbewußtsein vorausliegt, die Welt ist selber Subjekt.

Unter diesem Satz läßt sich aber das, was er als Philosoph wirklich leistete, etwa dadurch, daß er in seiner Logik die Grundbegriffe der Ontologie in Selbstbeziehung versetzte, nur unvollkommen verstehen. Deshalb bedarf dieser Satz einer von Hegel selbst nicht gemeinten und deshalb auch niemals artikulierten Deutung: Das Ganze ist gar nicht Subjekt, es wird Subjekt. Es ist der Prozeß, der wesentlich Subjektivität und damit Erkenntnis seiner ergibt. Und darum wird er Bewußtsein.