

Das rätselhafte ICH

**Neurowissenschaft und Evolutionsbiologie vor
der Frage, wie aus dem Körperorgan „Gehirn“
ein ICH-Bewusstsein entstehen konnte**

Hermann Düringer / Hubert Meisinger
Wolf-Rüdiger Schmidt (Hrsg.)

HAAG + HERCHEN VERLAG

Die Philosophie auf der Suche nach dem ICH: Substanz – Subjekt – Relation¹

0. Die Frage nach dem ICH

„Das Ich“ – dieses Thema galt in der Öffentlichkeit lange Zeit als so abseitig, dass sich 1989 eine deutsche Musikgruppe danach benennen konnte, um den von ihr angestrebten exzentrischen Status zu betonen. Im ersten Jahrzehnt des dritten nachchristlichen Jahrtausends erlebt das Ich plötzlich eine ungeahnte Konjunktur. Ein Journal für Philosophie veröffentlicht einen einschlägigen Band.² Das Buch „Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?“³ prangt monatelang in den Bestsellerlisten und zieht zahlreiche einschlägige Beiträge in verschiedenen Medien nach sich. Das Ich – das Thema, nicht die Band – hat den Mainstream erreicht.

Dies mag daran liegen, dass in Zeiten vielfältiger Krisen die Sehnsucht nach etwas unverlierbarem, unantastbarem Eigenen wächst. Dieses Eigene soll auch zugänglich sein, für alle und für jeden, unverstellt durch Expertenwissen und sich zunehmend abschottende Spezialdiskurse. Daher reißt jene Konjunktur gerade nicht die wissenschaftlichen Bereiche mit sich, die sich schon seit längerem mit dem Ich und verwandten Themen befassen: die Philosophie des Geistes und de-

¹ Wenn dieser Beitrag dem stark philosophiegeschichtlich orientierten Tagungsvortrag nur noch bedingt ähnelt, so ist dies nicht zuletzt den konstruktiven und kritischen Anfragen während der Diskussion und danach zu verdanken – und dafür möchte ich mich an dieser Stelle ausdrücklich bedanken!

² der blaue reiter. *Journal für Philosophie* 15 (2002/H.1): „Ich“.

³ Richard David Precht, *Wer bin ich und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise*, Goldmann: München ²⁴2007. Die eigenartige Titelfrage beruht nach Precht auf der Äußerung eines betrunkenen Freundes, der dadurch zugleich noch eine gewisse Zurechnungsfähigkeit signalisiert habe (ebd., 17). Systematisch bedeutsam mag daran sein, dass die Frage nach dem Ich aus den hier zu erörternden Gründen stets etwas eigentümlich ist – auch wenn sie in nüchternem Zustand gestellt wird.

ren Fortsetzung mit empirischen Mitteln, die Kognitionswissenschaft.⁴ Auf jenen Gebieten ist von cartesianischen und aristotelischen Seelen die Rede und von der Art und Weise, wie diese mit Gehirnprozessen zusammenhängen. Es wird nach den neurophysiologischen Korrelaten mentaler Zustände gefragt. In Gedanken wie auch in real existierenden Laboratorien kommen Experimente zur Anwendung, die sich immer mehr von alltäglicher Erfahrung entfernen, ja ihr sogar zu widersprechen scheinen. Beweisen Aktionspotenziale im menschlichen Gehirn, die Millisekunden vor dem Drücken eines Hebels unter Testbedingungen auftreten, dass unser freier Wille eine Illusion ist? Und was geschieht, bzw. was könnte geschehen, wenn ein Tank mit dem Gehirn eines philosophischen Zombies in ein Chinesisches Zimmer à la John Searle gesperrt wird? Selbst einige Experten meinen, auf solche Fragen sei ein (befreiendes oder befremdetes?) Lachen die beste Antwort.⁵ Fragende, suchende Menschen, die nicht ‚vom Fach‘ sind, bleiben außen vor bzw. sind auf popularisierende Vermittlungen angewiesen.

Derartige Vermittlungen tun offenbar gut daran, sich des Begriffs des Ichs zu bedienen. Denn in unserer Umgangssprache reden wir vielleicht nicht von mentalen und physischen Zuständen und mit sehr großer Wahrscheinlichkeit auch nicht von reduktivem Materialismus, Emergenz oder globaler Supervenienz. Aber: Wir verwenden mit größter Selbstverständlichkeit das Wörtchen ‚ich‘. Von daher scheint es ein kleiner Schritt zu sein, von ‚dem Ich‘ zu sprechen. Philosophen haben nun die lästige Angewohnheit, danach zu fragen, was etwas, von dem geredet wird, überhaupt ist. Was ist also das Ich? Die Verlegenheit, in die uns diese Frage stürzt, könnte ein Anzeichen dafür sein, dass jener anscheinend kleine Schritt vom Personalpronomen ‚ich‘ hin zum substantivierten ‚Ich‘ über – oder in – einen großen Abgrund führt.⁶

⁴ Vgl. dazu den Beitrag von Robert-Benjamin Illing in diesem Band.

⁵ Vgl. Martin Dresler, *Künstliche Intelligenz, Bewusstsein und Sprache. Das Gedankenexperiment des „Chinesischen Zimmers“*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2009, 126. Das hier von Dresler angeführte Beispiel wurde vom Verf. noch etwas verschärft.

⁶ Eine nahe liegende Antwort lautet: „Das Ich ist auf jeden Fall eine Person.“ Nur Personen sind doch dazu berechtigt, von sich in der ersten Person zu sprechen. Wenn damit aber mehr gegeben sein soll als eine bloße Nominaldefinition, d. h. die Erklärung des einen Wortes durch ein anderes, mutmaßlich bekannteres, dann schließt sich hier die Frage an, was eine Person ist. Auch der Person-Begriff ist sehr problematisch und teilt die Mehrdeutigkeiten, die sich mit dem Ich verbinden. Vgl. dazu Dieter Sturma (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte – theoretische Philosophie – praktische Philosophie*, Mentis: Paderborn 2001. Daher ist es ratsam, an der Frage nach dem Ich festzuhalten.

Worin die gerade behauptete Verlegenheit besteht, verdeutlicht ein Vergleich mit anderen, aber ähnlichen Fragen, in denen das Personalpronomen vorkommt: „Wer bin ich?“ und „Was bin ich?“. Fragen, die so gebräuchlich sind, dass sie zur Namensgebung populärer Ratespiele dienen können.

Eine Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ enthält typischerweise unverwechselbare Merkmale eines individuellen Menschen, beispielsweise den Namen, Datum und Ort der Geburt, den Namen der Eltern und vielleicht noch Hinweise auf bestimmte Handlungen, die dieses und nur dieses Individuum vollzogen hat. Etwa: „Ich bin Uwe Voigt, geboren am 1. April 1965 in Lichtenfels/Oberfranken als Sohn der Eheleute Herta und Kurt Voigt. Auf der Tagung zum Ich 2009 in Arnoldshain habe ich den Eröffnungsvortrag gehalten.“ Solche Fragen und die entsprechenden Antworten zielen darauf ab, das jeweilige Individuum als solches zu identifizieren – „Genau der bin ich!“

Die Frage „Was bin ich?“ dagegen wird in der Regel durch die Angabe einer Menge beantwortet, dem ein menschliches Individuum angehört, beispielsweise: „Ich bin Lehrstuhlvertreter in Augsburg. Ich bin Familienvater. Ich bin Oberfranke. Ich bin ein Mensch.“ usw. Hier geht es um Merkmale, die gerade nicht ein einziges Individuum als solches kennzeichnen, die vielmehr zumindest prinzipiell vielen verschiedenen Individuen gemeinsam sein können – auch wenn eine bestimmte Häufung solcher Merkmale möglicherweise eine Menge ergibt, die zu einem bestimmten Zeitpunkt wiederum nur einem einzigen Individuum zukommt. Vielleicht gibt es derzeit nur einen einzigen aus Oberfranken stammenden Familienvater, der der Gattung *homo sapiens* angehört und in Augsburg einen Lehrstuhl vertritt. Der entscheidende Punkt bleibt aber, dass eine solche Eingrenzung auf ein einziges Individuum bei solchen Bestimmungen nicht von ihnen selbst her – nach der philosophischen Fachsprache: nicht ‚logisch‘ – notwendig ist.

Formal betrachtet ähnelt die Frage „Was ist das Ich?“ auffällig der Frage „Was bin ich?“. Wenn die Frage „Was bin ich?“ nach einer Menge fragt, so tut das die Frage „Was ist das Ich?“ allem Anschein nach auch. Nun fragt die letztgenannte Frage aber nicht nach Mengen, denen menschliche Individuen angehören können. Sie fragt nach Mengen, denen etwas namens ‚Ich‘ angehören können soll. Auffälligerweise steht ‚das Ich‘ dabei im Singular, genauso wie ‚ich‘ in den beiden ersten Fragen. Dieser Singular scheint aber selbst schon ein Singular zu sein, der auf Allgemeinheit hindeutet, wie in den Fragen „Was ist der Mensch?“ oder „Was ist die Zahl?“, die sich auf das Wesen aller Individuen beziehen, die Menschen oder Zahlen sind. Die Frage „Was ist das Ich?“ richtet sich demnach

auf alle Individuen, die sich als ‚ich‘ bezeichnen können, und zwar, insofern sie dies tun können. Gefragt wird also danach, was es im Allgemeinen ist, das dazu berechtigt, das Wörtchen ‚ich‘ zu verwenden. Da die Verwendung jeweils im individuellen Einzelfall geschieht, steht die Frage „Was ist das Ich?“ daher doch auch wieder der Frage „Wer bin ich?“ nahe, da eine mögliche Antwort den Anspruch erheben möchte, für jedes Individuum zu gelten, das sich als ‚ich‘ bezeichnet.

Auf die Frage danach, was das Ich ist, begegnen in der Philosophiegeschichte Antworten von einem dreifachen Typ. Das Eigenartige an diesen Antworten ist: Jede von ihnen kann den Anspruch erheben, in dem zu gründen, was für ein Individuum selbstverständlich ist, das von sich in der ersten Person spricht; und zugleich weist jede, angefangen von der scheinbar ‚selbstverständlichsten‘, über sich hinaus. In der historischen Abfolge, in welcher sich diese Typen von Antworten schwerpunkthaft abwechseln, kommt so offenbar auch eine gewisse systematische Dynamik der Frage nach dem Ich zum Ausdruck. Diese Abfolge führt (I.) von der Frage nach dem Ich als sich identisch durchhaltender Substanz, (II.) über die Frage nach dem Ich als dem Subjekt der Selbstreflexion, (III.) zur Frage nach dem Ich als einer Relation.

I. Das Ich als Substanz

Die Frage danach, was das Ich sei, findet einen ersten Anhaltspunkt darin, dass sich Individuen zu verschiedenen Zeitpunkten ihrer Existenz jeweils als ‚ich‘ bezeichnen und damit die Behauptung verbinden, diese Bezeichnungen gälten jeweils ein und demselben Etwas. Ich bin doch etwas – und zwar dasselbe Etwas zu verschiedenen Zeitpunkten meiner Existenz, und jedes andere Ich, das mit mir zum gleichen Zeitpunkt koexistiert, ist auch ein derartiges Etwas, aber eben ein anderes Etwas.

Die Allgemeinheit des Ich scheint demnach darin zu bestehen, dass es sich zumindest innerhalb gewisser Grenzen durchhält, auch wenn sich im Lauf der Zeit zahlreiche Bestimmungen des jeweiligen Individuums verändern. Ein wichtiges Merkmal des Ichs wäre demnach die diachrone Identität, d. h. das andauernde Fortbestehen von ein und demselben Etwas während einer gewissen Zeit. Diesem Etwas kommen im Fall des Ichs Eigenschaften zu, die kommen und gehen, während das Ich bestehen bleibt: Dieser oder jener Gedanke wird gedacht und dann von anderen Gedanken abgelöst; dieses oder jenes Gefühl wird empfunden, wo-

nach andere Gefühle an seine Stelle treten; diese oder jene Einstellung wird erworben und geht später wieder verloren bzw. wird aufgegeben. Das Ich aber bleibt. Es ist dem Werden und Vergehen nicht unterworfen, zumindest nicht auf die gleiche Weise, wie es die genannten Eigenschaften sind. All dies gilt für jedes Ich, das mit jedem anderen Ich darin übereinkommt, ein einzelner Träger bestimmter, ich-spezifischer Eigenschaften zu sein.

In der antiken und mittelalterlichen Tradition wird dieses Ich als Seele gedacht, d. h. als ein Lebensprinzip, kraft dessen der Mensch zwar zum einen in einer gewissen Kontinuität mit den anderen Lebewesen steht, die auch über ihre je eigenen Lebensprinzipien verfügen, wodurch sich Menschen aber auch von anderen Lebewesen unterscheiden, insofern nur Menschen eine Seele besitzen, die sie zum Denken befähigt.⁷ In der platonischen Tradition wird das Individuum, das sich als ‚ich‘ bezeichnen kann, geradewegs mit der denkfähigen Seele identifiziert, die den Körper als Werkzeug benutzt und sein Vergehen überdauert.⁸ Aristoteles ist zwar vorsichtiger und merkt an, dass eher der Mensch kraft seiner Seele denke als die Seele selbst.⁹ Doch neigt auch Aristoteles dazu, den Menschen mit dem ‚Besten‘ in ihm, eben der denkfähigen Seele, gleichzusetzen.¹⁰ In ihrem Denken beschäftigt sich diese Seele nicht nur mit dem Vergänglichen, wie etwa irgendwelchen wahrnehmbaren Sachverhalten, die auch gleich wieder anders sein können, sondern auch mit dem Unvergänglichen, beispielsweise mathematischen und logischen Gesetzen. Was sich mit Unvergänglichem beschäftigt, scheint daran teilzuhaben und daher auch selbst unvergänglich zu sein. Aristoteles ist auch hier wieder allerdings sehr zurückhaltend – zumindest in seinen erhaltenen Schriften¹¹ – und spricht davon, es gehe darum, sich durch das Denken von Ewigem „der Möglichkeit nach unsterblich zu machen“.¹²

⁷ Vgl. Gerburg Treusch-Dieter, ‚Metamorphose und Struktur. Die Seele bei Platon und Aristoteles‘, in: Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf (Hg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2005, 15-42.

⁸ Vgl. Thomas Alexander Szlezák, „Seele“ bei Platon‘, in: Hans-Dieter Klein (Hg.), *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2005, 65-86.

⁹ Vgl. Aristoteles, *De anima* I 4, 408b,14-15.

¹⁰ Vgl. ders., *Ethica Nicomachea* IX 8, 1168b, 35.

¹¹ Zu dem nur fragmentarisch überlieferten Dialog *Eudemus sive De anima* vgl. Hellmut Flashar, ‚Aristoteles‘, in: ders. (Hg.), *Die Philosophie der Antike*. Bd. 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, Schwabe: Basel 2004, 167-492, hier 263. Darin scheint Aristoteles

Damit sind die Elemente versammelt, mit denen es gelingen könnte, das Ich auf allgemeine Weise zu bestimmen. Etwas, das Eigenschaften annehmen und wieder verlieren kann, ohne selbst dabei zugrunde zu gehen, heißt in der philosophischen Tradition ‚Substanz‘.¹³ Eine Substanz muss eine konstitutive Bestimmung aufweisen, die, anders als die wechselnden Eigenschaften, selbst nicht wird und vergeht. Diese Bestimmung besteht in der Denkfähigkeit im Allgemeinen und insbesondere in der Fähigkeit, das Unvergängliche zu denken. Unvergängliches unterscheidet sich aber prinzipiell vom Körperlichen, das steter Veränderung unterworfen ist. Das Ich wäre demnach eine unkörperliche und damit in gewissem Sinne geistige Substanz, deren Bestimmung darin besteht, Denkfähigkeit auszuüben (Platon) oder zumindest zu stiften (Aristoteles).

Das so verstandene Ich lässt sich als Person verstehen, jedenfalls nach der klassischen Definition des Personenbegriffs bei Boethius: „Persona est naturae rationalis individua substantia“ („Person ist die unteilbare Substanz einer vernunftbegabten bzw. vernünftigen Natur“)¹⁴. Darin ist sowohl die allgemeine Bestimmung – die Rationalität im Sinne der Denkfähigkeit – enthalten als auch der Bezug zum Individuum, als welches sich das Ich jeweils zeigt. Es ist jeweils der einzelne Mensch, der denkt und sich dadurch als ein Ich erweist.

Dies arbeitet Thomas von Aquin sehr deutlich in seiner Auseinandersetzung mit den so genannten Averroisten heraus, denen er die Position zuschreibt, es gebe so etwas wie einen zentralen Geist, an dessen Denken die einzelnen Menschen

ähnlich wie Platon uneingeschränkt die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Sinne einer Weiterexistenz nach dem Tode zu vertreten. Zu bedenken gilt es dabei jedoch, dass *Eudemus* der Gattung der Trostschriften angehört und daher nicht als eine theoretische Stellungnahme zu verstehen ist.

¹² Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* X 7, 1177b, 33.

¹³ Vgl. Holmer Steinfath, *Selbständigkeit und Einfachheit. Zur Substanztheorie des Aristoteles*, Hain: Frankfurt am Main 1991. Zur neueren Diskussion um den Substanzbegriff, die dessen antike Ansätze auf sprachanalytischer Grundlage weitgehend rehabilitiert, vgl. Christof Rapp, *Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und aristotelischer Substanz*, Alber: Freiburg-München 1995; Käthe Trettin (Hg.), *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*, Klostermann: Frankfurt am Main 2005. Zum Zusammenhang von Substanz- und Personbegriff vgl. Berthold Wald, *Substantialität und Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter*, mentis: Paderborn 2005.

¹⁴ Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium* V 3; vgl. auch ders., *De personis et duabus naturis* 3. Siehe dazu Corinna Schlapkohl, *Persona est naturae rationalis individua substantia. Boethius und die Debatte um den Personbegriff*, Elwert: Marburg 1999.

teilhaben. Dann jedoch würden die Menschen nicht denken, sondern eher gedacht; auf die hier gegebene Fragestellung angewandt: Sie hätten kein Ich, sondern wären Facetten oder Aspekte an einem einzigen, übermenschlichen Ich. Wer dies behauptet, nimmt sich als Ich und damit als eine Instanz, die überhaupt etwas durchdacht behaupten kann, nicht ernst und kann daher auch nicht von anderen beanspruchen, ernst genommen zu werden.¹⁵

Es genügt also nicht, das Ich als eine geistige Substanz auszuweisen, die allgemein Denkfähigkeit stiftet. Charakteristisch für Denken ist es, dass es sich dabei jeweils um das Denken eines Individuums handelt. Das Ich als Substanz kann letztlich nicht im Rahmen einer allgemeinen Metaphysik behauptet werden, sondern immer nur in der denkenden Selbstvergewisserung des einzelnen. Thomas von Aquin sieht hier noch keinen Zwiespalt, denn für ihn führt diese Selbstvergewisserung mit größter Selbstverständlichkeit zurück in den Kosmos der aristotelischen Metaphysik, in dem die menschliche Seele die Form des menschlichen Körpers ist, allerdings schon eine Form, die aufgrund ihrer besonderen Bestimmungen andere Formen im Reich der Natur überragt.¹⁶ Was hier noch auf eine gleichsam schlummernde, kosmologische Weise ausgedrückt wird, zeigt einen krisenhaften Umschlag des Substanzdenkens auf dessen eigenem Höhepunkt an: Das Ich als Substanz bzw. als „substanzielle Form“ findet denkerischen Rückhalt nicht im Bereich der anderen, aus der aristotelischen Ontologie vertrauten, Substanzen. Es ist in seiner Selbstvergewisserung letzten Endes auf sich zurückgeworfen. Kaum scheint bei der Frage nach dem Ich fester Boden unter den Füßen gewonnen zu sein, wird daher schon wieder der nächste Schritt unausweichlich: von der Substanz zum Subjekt.

¹⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten*. Hg. v. Wolf-Dietrich Klünker, *Freies Geistesleben*: Stuttgart 1987. Siehe dazu Verf., ‚Die Auseinandersetzung um das Geist-Seele-Trilemma. Thomas von Aquin und der Averroismus in *De unitate intellectus*‘, in: Rolf Bergmann (Hg.), *Forschungsforum. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg*. Heft 10: *Mittelalterforschung in Bamberg. Beiträge aus dem Zentrum für Mittelalterstudien*, Universitätsverlag Bamberg: Bamberg 2001, 169-171.

¹⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 76, art. 1, resp. Siehe dazu auch Günther Pöltner, ‚Der Begriff der Seele in der mittelalterlichen Philosophie am Beispiel des Thomas von Aquin‘, in: Hans-Dieter Klein (Hg.), *Der Begriff der Seele* (wie Anm. 8), 197-207.

II. Das Ich als Subjekt

Was ist das Ich? Diese Frage stellt sich auch und gerade dann, wenn alle bisherigen Gewissheiten verloren zu gehen drohen. Diese Bedrohung beruht häufig gerade darauf, dass konkurrierende Sichtweisen der Gesamtwirklichkeit – verschiedene „Philosophien“ – angeboten werden, von denen jede einzelne Gewissheit verspricht, so dass gerade ihre Konkurrenz Zweifel statt Gewissheit nach sich zieht. Eine derartige Situation herrscht in der frühen Neuzeit vor – nicht nur, weil in der Astronomie einander ausschließende Paradigmen konkurrieren,¹⁷ sondern auch, weil das Ich im Sinne einer Denkfähigkeit stiftenden Seele auf viele verschiedene Weisen gedeutet wird.¹⁸

In dieser Lage sieht René Descartes nur einen Ausweg: den Zweifel zum methodischen Prinzip zu erheben und gerade dadurch zu einer dauerhaften, unanfechtbaren Grundlage zu gelangen, auf dem gesicherte Erkenntnisse endlich wieder möglich sind. Diese Grundlage soll aus der Einsicht bestehen, an welcher sich der auf die Spitze getriebene Zweifel gleichsam bricht, die also jedem Zweifel widersteht. Den Weg hin zu jener Einsicht beschreitet Descartes exemplarisch in seinen *Meditationen über die Erste Philosophie*.¹⁹ Mit scharf zielender Radikalität verwirft er darin alles, was sich bezweifeln lässt. Diesem Verfahren fallen nicht nur alle einzelne Sinneswahrnehmungen zum Opfer, bei denen es sich jeweils um Sinnestäuschungen handeln könnte,²⁰ sondern auch die auf Wahrnehmung beruhende Situierung des Ich an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit – all dies könnte sich als bloßer Traum erweisen.²¹ Damit ist auch die Körperlichkeit des Ich in Frage gestellt; selbst sie könnte der Inhalt eines Traums sein. Auch in Träumen gelten zwar offensichtlich gewisse objektive Gesetzmäßigkeiten wie diejenigen der Mathematik; was bei der Addition $2 + 3$ herauskommt, müsste doch unabhängig davon sein, ob die Rechenoperation im Schlafen oder im Wachen durchgeführt wird. Aber derartige Evidenz könnte auf einer

¹⁷ Vgl. Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2003.

¹⁸ Vgl. Dennis Des Chene, *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Cornell University Press: Ithaca u. a. 2000.

¹⁹ Vgl. René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Lat.-dt. Hg. v. Lüder Gäbe, Felix Meiner: Hamburg ³1992, Med. I, 1-2.

²⁰ Vgl. ebd., Med. I, 3.

²¹ Vgl., ebd., Med. I, 4-5.

raffinierten systematischen Täuschung beruhen. Vielleicht sind solche Behauptungen falsch, doch eine übermächtige Instanz zwingt uns, sie für wahr zu halten, wann immer wir sie denken. Vielleicht ist das Einleuchten von Gesetzmäßigkeiten, auf denen Wissenschaften wie die Mathematik beruhen, nichts als die zynische Krönung eines Betrugs am Ich.²²

Was bleibt unter diesen Voraussetzungen vom Ich? Es kann sich auf keine seiner Wahrnehmungen verlassen. Es muss die Überzeugung suspendieren, mit einem bestimmten Körper verbunden zu sein, der sich in einer vertrauten Umgebung befindet. Es muss sogar (zunächst jedenfalls) den Glauben an alle gesetzmäßigen Zusammenhänge aufgeben, die sich wissenschaftlich erschließen lassen. Es könnte eine sich selbst unbekannte Entität in den unentrinnbaren Fängen eines undurchschaubaren Betrügers sein. Der so erreichte Tiefpunkt der Gewissheit ist für Descartes jedoch zugleich auch der Wendepunkt. Denn jede Täuschung kann sich nur an einem Wesen vollziehen lassen, das sich täuschen lässt. Sich täuschen lassen heißt aber, sich zu einem falschen Urteil bewegen zu lassen. Urteilen wiederum ist eine Form des Denkens. Getäuscht werden kann also nur etwas, das denkt.²³

Seine Meditationen über die erste Philosophie vollzieht Descartes nun aus der Perspektive der ersten Person. Er selbst ist es, der dabei um Gewissheit ringt – und der sich in diesem Ringen als ein Ich bezeichnet. Für dieses Ich ist daher sicher, dass es bei aller möglichen Täuschung, in jedem von ihm gefällten falschen Urteil denkt. Auch der Zweifel, der Descartes auf diesen Weg gebracht hat, ist ein Akt des Denkens. Daher ist Zweifel an dem Satz „Ich denke“ nicht möglich, da sich das Ich auch in seinem Zweifeln als eine denkende Instanz bestätigt. Der Satz „Ich denke“ kann daher nicht sinnvoll verneint werden. Damit ist für Descartes das von ihm gesuchte Fundament einer zweifelsfreien Erkenntnis erreicht. Aus dem „Ich denke“ folgt zugleich auch „Ich bin“, da eine nicht existierende Instanz auch nicht denken könnte. Das in einer Situation radikalen Zweifels nach sich fragende Ich sieht sich auf sich selbst zurückgeworfen, findet aber gerade dabei in sich selbst eine Halt, der dem Zweifel ein Ende setzt.

Eines ist demnach sicher: Wann immer gedacht wird, gibt es etwas, das da denkt, und dieses Etwas wird ‚Ich‘ genannt. Als Synonyme für etwas, das es gibt, verwendet Descartes ‚Substanz‘ und ‚Ding‘ („res“). Während die Existenz des

²² Vgl. ebd., Med. I, 9-11.

²³ Vgl. ebd., Med. II, 3.

Körpers durch das Traumargument noch im Zweifel steht, ist die Existenz des denkenden Ichs, also eines denkenden Dings („res cogitans“) unbezweifelbar. Darin gründet die Frage nach dem Verhältnis von Körper und „Geist“ (im Sinne der „res cogitans“) und damit die Grundspannung, welche die gesamte neuere Philosophie des Geistes umtreibt.²⁴

Aber ist Descartes nicht unvermerkt unter das Schutzdach der guten alten aristotelischen Metaphysik zurückgekehrt, indem er wieder vom Ich als von einer Substanz redet? Dieser Eindruck trügt, und Descartes bemüht sich sogleich, ihn zu widerlegen, in einer der poetischsten Partien seiner Meditationen.²⁵ Er stellt sich vor, ein „Stück Wachs“ zu betrachten, das noch etwas vom „Geschmack des Honigs“ und „dem Duft der Blumen, aus denen es gesammelt worden“ an sich hat. Dieses zunächst kalte und harte Wachsstück wird an einem Feuer erwärmt und verliert dadurch alle zuvor aufgezählten Qualitäten. Dennoch bleibt es dasselbe Wachs, das es vor seiner Erwärmung war. Darauf – auf das Vorliegen einer Substanz – kann das denkende Ich aber nur schließen, da es diesen Begriff schon von vornherein mitbringt. Und was es bedeutet, eine Substanz zu sein, kann es am besten, da klarsten, im Hinblick auf sich selbst einsehen. Durch die Anwendung des Substanzbegriffs wird das Ich bei Descartes also nicht in eine vorgegebene Metaphysik eingeordnet; vielmehr wird für Descartes das Ich selbst zur Substanz par excellence, die sich durch ihre im Denken aufweisbare Existenz charakterisieren lässt. Für eine so verstandene Substanz bürgert sich in der Folge die Bezeichnung ‚Subjekt‘ ein.²⁶

Descartes selbst scheint die Wendung, die er dem Substanzbegriff gegeben hat, nicht recht zu sehen. Vielmehr ist er der Überzeugung, die Existenz des Ichs als einer unkörperlichen Substanz auch im klassischen Sinne bewiesen zu haben. Das Ich als eine solche Substanz, die sich reflexiv ihrer eigenen Existenz vergewissern und dadurch zum Ausgangspunkt jeglicher anderen Erkenntnis werden kann, wird dadurch zu einer, ja sogar zu *der* grundlegenden Idee der rationalistischen Metaphysik der Neuzeit, die meint, unabhängig von und vorgängig vor al-

²⁴ Vgl. dazu kritisch: Ansgar Beckermann, *Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus*, Alber: Freiburg-München 1986.

²⁵ Vgl. René Descartes, *Meditationen* (wie Anm. 19), Med. II, 11.

²⁶ Vgl. Manfred Frank (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1988; Gerhard Krieger/Hans-Ludwig Ollig (Hg.), *Fluchtpunkt Subjekt. Facetten und Chancen des Subjektgedankens*, Schöningh: Paderborn u. a. 2001.

ler Erfahrung die grundlegenden Strukturen der Wirklichkeit aufweisen zu können.²⁷

Die zwei weiteren konstitutiven Ideen sind Gott und Welt. Dies ist schon bei Descartes grundgelegt: Descartes ist mit dem Ich als Subjekt also auf dem Fundament – gleichsam auf dem ‚ground zero‘ – seiner Zweifelsstrategie angelangt. Er weiß nun um nicht weniger, aber auch nicht um mehr als um seine eigene Existenz als Ich. Alles andere bleibt zunächst zweifelhaft und damit ausgeklammert. Hat er sich damit nicht, wie es im Englischen so schön heißt, in eine Ecke gemalt, d. h. in die ausweglose Position des Solipsismus gebracht – der Annahme, dass nur das eigene Ich existiert? Descartes braucht jedenfalls ein starkes, vielleicht allzu starkes Mittel, um doch noch einen Ausweg zu finden: Er behauptet, in seinem Denken die Idee Gottes und damit die Idee eines unendlichen Wesens zu entdecken; eine Idee, die einem endlichen Wesen wie dem vom Zweifel befallenen Ich unmöglich entstammen könnte. Dass diese Idee in einem endlichen Wesen anzutreffen ist, beweist damit Descartes zufolge, dass es jenes unendliche Wesen auch wirklich gibt. Ein unendliches Wesen aber muss frei von jeglichen bösen Absichten sein und kann daher auch nicht täuschen oder Täuschungen zumindest der fundamentalen Art zulassen. Wenn es diesen Gott gibt, dann muss er gleichsam als höchstrangiger erkenntnistheoretischer Polizist garantieren, dass die uns unmittelbar einleuchtenden Einsichten auch richtig sind.²⁸ Damit ist die Zuverlässigkeit der wissenschaftlich erschließbaren Gesetzmäßigkeiten, allen voran der mathematischen, gesichert, und die zunächst bezweifelte Welt jenseits des Ichs wird zu einem Gegenstand sicheren Wissens, sofern sie sich in mathematische Modelle kleiden lässt.²⁹ Ausgangspunkt jeglicher derartiger Vergewisserung bleibt jedoch die Selbstreflexion des denkenden Ichs. Durch Descartes wird die neuzeitliche Philosophie gleichsam zur Egoologie.³⁰

Descartes selbst schöpft das innovative Potenzial dieses Ansatzes gegenüber der klassischen Substanzmetaphysik, wie gesehen, jedoch nicht aus. Er ähnelt hierin einer anderen Gründergestalt der Neuzeit, Christoph Columbus, der zwar

²⁷ Vgl. Rainer Schäfer, *Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2006.

²⁸ Vgl. René Descartes, *Meditationen* (wie Anm. 19), Med. III.

²⁹ Vgl. ebd., Med. IV, 10. Siehe dazu Philip J. Davis, *Descartes' Traum. Über die Mathematisierung von Zeit und Raum. Von denkenden Computern, Politik und Liebe*, Krüger: Frankfurt am Main 1988.

³⁰ Vgl. Rainer Schäfer, *Zweifel und Sein* (wie Anm. 27), 195-208.

tatsächlich etwas Neues entdeckt hat, aber nicht umhin konnte, dieses Neue, den später unter der Bezeichnung ‚Amerika‘ bekannten Kontinent, im Rahmen üblicher Erwartungen und entsprechender Terminologien als ‚Indien‘ zu bezeichnen.

Wie bei Columbus, so wird auch bei Descartes das revolutionär Neue an seiner ‚Entdeckung‘ erst von der Nachwelt herausgearbeitet. Der Fluchtpunkt dieser Entwicklung besteht darin, den Subjektgedanken klar vom Substanzgedanken zu trennen und nur den ersteren auf das Ich bezogen sein zu lassen. Einen wichtigen negativen Beitrag dazu leistet David Hume als radikaler Exponent des britischen Empirismus. Er weist darauf hin, dass sich am Ich – wie auch sonst an keinem Gegenstand der Erfahrung – etwas Substanzielles als solches erkennen lässt. In jedem Augenblick der Erfahrung sind nur die wechselnden Inhalte dieser Erfahrung gegeben; die innere Erfahrung macht da keine Ausnahme. In ihr zeigt sich jeweils nur „ein Bündel oder ein Zusammen verschiedener Perzeptionen“;³¹ wo ist das sich im immer wieder veränderten Strom der Erfahrungsinhalte vermeintlich als unveränderte Substanz durchhaltende Ich?

Derartige Fragen und die verstörend skeptizistischen Konsequenzen, die Hume daraus zieht, sind es bekanntlich, die Immanuel Kant aus dessen „dogmatischen Schlummer“, d. h. seiner Befangenheit in der rationalistischen Metaphysik reißen.³² Der zu seinem ‚transzendentalen Idealismus‘ erwachte Kant versucht, im Hinblick auf das Ich zugleich Humes kritischen Impetus zu wahren und den Gedanken des Subjekts zu retten, ja sogar ausdrücklich in das Zentrum der Philosophie zu stellen: Begriffe wie ‚Substanz‘, die Descartes als „angeboren“ vorfindet,³³ sind nach Kant Werkzeuge, mit denen sich das Subjekt das von den Sinnen vorgegebene Material der Wahrnehmung, die Empfindungen, überhaupt erst verständlich macht.³⁴ Als eine derartige Instanz ist das Subjekt jedoch transzendental: Zum einen stiftet es die Bedingung der Möglichkeit für Erfahrung überhaupt; zum anderen ist es selbst kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Hume hat

³¹ David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Buch I: *Über den Verstand*. Hg. v. Reinhard Brandt, Felix Meiner: Hamburg 1978, 327.

³² Vgl. Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hg. v. Konstantin Pollok, Felix Meiner: Hamburg 2001, Vorrede, A13.

³³ Vgl. René Descartes, *Meditationen* (wie Anm. 19), Med. III, 7.

³⁴ Vgl. Stefanie Grüne, *Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 2009.

daher Recht damit, dass sich das cartesianische Ich als etwas Substanzhaftes nicht erfahren lässt. Hume hat allerdings nicht Recht mit der Vermutung, dass es dieses Ich daher überhaupt nicht bzw. nur als „Bündel von Wahrnehmungen“ gibt. Ein einheitliches Ich anzunehmen, das allen zeitlich aufeinander folgenden Gedanken zugrunde liegt, die jeweils in einem bestimmten Urteil vereinigt werden, macht ein solches Urteil überhaupt erst möglich, ist also eine unverzichtbare Bedingung dafür, überhaupt folgerichtig und damit logisch zu denken. Die Konzeption dieses sich durchhaltenden Ichs bleibt gerade deshalb laut Kant allerdings auch rein formal-logisch und damit inhaltlich leer.³⁵ Die Vorstellung von der Existenz eines derartigen Ichs muss alle anderen Gedanken eines Subjekts „begleiten können“ und dadurch gleichsam ihre wechselseitige logische Anschlussfähigkeit gewährleisten.³⁶ Daraus – zumindest in theoretischen Zusammenhängen – auf die Existenz des Ichs als einer unkörperlichen Substanz zu schließen, die womöglich noch den körperlichen Tod überdauert, ist jedoch nicht gerechtfertigt. Um dies zu illustrieren, verwendet Kant ein interessantes Bild: Es könnte sein, dass die im Urteil zusammengefassten Gedanken – wie auch das Urteil selbst – jeweils von Subjekten gedacht werden, die in kürzester Zeit entstehen und vergehen, vorher aber den Inhalt ihres Denkens an ihre jeweiligen Nachfolger weitergeben. Diese Kurzzeitsubjekte würden dann eine Reihe bilden, der in der Mechanik eine Reihe von Kugeln entspricht, die so aufgehängt sind, dass sie einander durchgehend einen Stoßimpuls mitteilen.³⁷ Weder für die Einheit des Denkens noch für die Einheit des Impulses ist demnach die Einheit einer sich in der Zeit durchhaltenden Substanz erforderlich; was zählt (und allein bewiesen werden kann) ist die Subjektivität im Hier und Jetzt. Das cartesianische Urteil „Ich denke, also bin ich“ ist im Augenblick des Denkens tatsächlich unbestreitbar; aber mehr als eben genau dies, das Sein eines Denkenden in diesem Augenblick, kann damit nicht bewiesen werden.

Was durchaus empirisch bewiesen werden kann, ist demgegenüber laut Kant die fortwährende Existenz dessen, was Hume als „Bündel von Wahrnehmungen“

³⁵ Vgl. z. B. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. v. Jens Timmermann, Felix Meiner: Hamburg 1998, B403 f./A345 f. Siehe dazu Christiane Schildknecht, ‚Ein ‚vielfarbiges verschiedenes Selbst‘? Bewusstsein und Selbstbewusstsein bei Kant‘, in: Uwe Meixner/Albert Newen (Hg.), *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, de Gruyter: Berlin-New York 2003, 285-307, hier v. a. 288-290.

³⁶ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (wie Anm. 35), B132 f.

³⁷ Vgl. ebd., A363, Anm. 1.

bezeichnet hatte und was Kant nun ‚empirisches Ich‘ nennt. Da Gegenstände der Erfahrung immer auch direkt oder indirekt in der Wahrnehmung gegeben sein müssen, ist dieses empirische Ich jedoch nichts, das zu sich selbst einen exklusiven, privilegierten Zugang hat und sich selbst schließlich doch noch irgendwie als immaterielle Substanz erkennen könnte. Es ist nicht mehr und nicht weniger als eine Menge von Empfindungen, denen jeweils bestimmte Körperzustände entsprechen.³⁸ Kant erwartet, dass die Lehre vom empirischen Ich über kürzer oder länger aus der reinen Philosophie in eine empirisch orientierte Anthropologie abwandern wird.³⁹ Damit nimmt er nicht nur die ab 1880 erfolgende Trennung jener Disziplinen⁴⁰ um nahezu hundert Jahre voraus, sondern führt sie mit dem von ihm gelieferten Argumenten auch langfristig mit herbei.⁴¹

Einen anderen Stellenwert hat das Ich in der praktischen Philosophie Kants, insofern es der Selbsterkenntnis und damit einem „fruchtbaren praktischen Gebrauche“ dient.⁴² In diesem Kontext hält es Kant durchaus für angebracht anzunehmen, dass das gut oder schlecht handelnde Ich eine immaterielle Substanz ist, die auch und gerade nach dem Tod des Körpers gemäß ihren Handlungen Glück oder Strafe erfahren kann, zumal die Annäherung an eine vollkommene Glückseligkeit, die gutes Handeln ermöglichen müsste, sich nur in einem zeitlich unendlichen Prozess vollziehen könnte. All das bleibt jedoch eine bloße Annahme – ein „Postulat der praktischen Vernunft“ –, das in irgendeiner Form zu beweisen die praktische Philosophie Kants für unnötig erklärt und dessen theoretische Philosophie sogar als unmöglich zurückweist: Das Ich wendet den Begriff

³⁸ Vgl. ders., *Prolegomena* (wie Anm. 32), A139 f. Kant reagiert hier auf die sog. „Göttinger Rezension“, die ihn als einen Idealisten darstellt, welcher die Realität der Außenwelt leugnet. Im Gegenzug betont Kant hier wie auch in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* die Abhängigkeit der inneren von der äußeren Erfahrung. Vgl. dazu die Einleitung des Hg. in *Prolegomena*, a.a.O., XXXVI-XXXVII.

³⁹ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (wie Anm. 35), B877/A849.

⁴⁰ Vgl. Nicole D. Schmidt, *Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*, Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 1995.

⁴¹ Vgl. Klaus-Jürgen Bruder, ‚Zwischen Kant und Freud: Die Institutionalisierung der Psychologie als selbständige Wissenschaft‘, in: Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf (Hg.), *Die Seele* (wie Anm. 7), 319-339, hier v. a. 302 f.

⁴² Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (wie Anm. 35), B421.

der Substanz zwar notwendigerweise auch auf sich selbst an, da damit aber nichts Inhaltliches verbunden wird, bleibt der so entstehende Gedanke leer.⁴³

Die neuzeitliche Selbstvergewisserung des Ichs führt daher zwar dazu, dass sich das Ich als Dreh- und Angelpunkt jeglichen Strebens nach Gewissheit erweist und allmählich auch aus der Einbindung in den überkommenen Kosmos der Substanzen emanzipiert. Der Preis dieser Freiheit ist jedoch hoch, als es sich mit Kant erweist, dass sich mit der Idee des Ichs zumindest in theoretisch-metaphysischer Perspektive keine positiven Inhalte verbinden lassen.

Die auf Kant folgende Entwicklung des Deutschen Idealismus lässt sich geradezu als ein Versuch verstehen, die Leere des transzendentalen Ichs doch noch zu füllen.⁴⁴ Johann Gottlieb Fichte macht gleichsam aus der Not eine Tugend: Das transzendente Ich ist ihm zufolge deshalb inhaltlich leer, weil es in einer absoluten Tätigkeit besteht, die alle positiven Inhalte aus sich hervorbringt und diese als „Nicht-Ich“ sich selbst gegenüber setzt, um sich dann in dessen liebender Anerkennung zu üben.⁴⁵ Mit dieser Apotheose hat sich Fichte jedoch so weit von einem alltäglichen Begriff des Ich entfernt, dass er selbst gesteht:

„Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten.“⁴⁶

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling hält zukunftsweisend dagegen, dass das Ich als Subjekt immer schon durch das Objekt bestimmt ist, auf das es sich jeweils bezieht,⁴⁷ und wird so zu einer Geschichtsspekulation geführt, der zufolge sich ein zunehmend geistiges, selbstbewusstes Ich auf zunehmend komplexe Gegen-

⁴³ Vgl. ders., *Kritik der praktischen Vernunft*, A220 ff., in: ders., *Werke in sechs Bänden*. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1956, 252 ff.

⁴⁴ Vgl. Leopold Bayerl, *Individualität und Individuation im Deutschen Idealismus*, Blaue Eule: Essen 1988.

⁴⁵ Vgl. z. B. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 89 ff., in: ders., *Gesamtausgabe*. Hg. v. Reinhard Lauth u. a., Bd. I/2, Stuttgart-Bad Canstatt 1965, 307 ff.

⁴⁶ Ebd., 123, in: *Gesamtausgabe*, Bd. I/2 (wie Anm. 45), 326.

⁴⁷ Vgl. z.B. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, ‚Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen (1801)‘, in: ders., *Ausgewählte Schriften*. Bd.2: 1801–1803. Hg. v. Manfred Frank, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1985, 11-36.

stände seines Denkens richtet.⁴⁸ Den Leitfaden zum Verständnis des Ich bildet dabei das Gegenständliche, allerdings aufgefasst im Rahmen einer romantischen Naturphilosophie. Die Polarität von Ich und Gegenstand versucht schließlich Georg Wilhelm Friedrich Hegel auf die Einheit eines absoluten Geistes zurückzuführen, der jene Spannung zum Zweck geschichtlich vermittelter Selbsterkenntnis in sich erzeugt. Das Ich verliert dabei den Status eines absoluten Ausgangspunkts der Philosophie und wird zu einem relativen Moment, d. h. zu einem Moment, für das seine relative Bezogenheit auf einen bestimmten Standpunkt in der Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes wesentlich ist.⁴⁹

Damit haben Schelling und Hegel bereits Vorarbeiten dazu geleistet, das Ich unter dem Aspekt der Beziehung bzw. der Relation zu verstehen. Diese Beiträge werden jedoch zunächst unter den intellektuellen Trümmern verschüttet, die der sog. Zusammenbruch des Deutschen Idealismus nach dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts hinterlässt. Die rasch wachsende Autorität, mit welcher die empirischen Naturwissenschaften und die Verfechter eines naturalistischen Weltbildes, aber auch eines sich intensivierenden Geschichtsbewusstseins auftraten,⁵⁰ verdrängte damals die häufig nicht empirisch fundierte philosophische Spekulation auch und gerade über das Ich.⁵¹ Philosophische Reflexion zu diesem Thema kehrte in verschiedenen gewandelten Formen wieder, denen eines gemeinsam war: die relationale Sichtweise.

⁴⁸ Vgl. ders., ‚Die Weltalter (1811)‘, in: ders., *Ausgewählte Schriften*. Bd. 4: 1807–1834. Hg. v. Manfred Frank, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1985, 213 ff.

⁴⁹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 3, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973, 24 ff.

⁵⁰ Vgl. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1983, 20 f.

⁵¹ Vgl. Michael Hagner, *Homo cerebrialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2008, 238 ff.

III. Das Ich als Relation

Was ist das Ich – was kann es sein, wenn seine unmittelbare Selbstreflexion leer bleibt bzw. sich nur mit Hilfe einer allzu sehr nach einem „Deus ex machina“ anmutenden, vermeintlich angeborenen Gottesidee mit welthaften Inhalten zu füllen vermag? Damit rückt die Beziehungsthematik in den Mittelpunkt der Frage nach dem Ich. Die über den Subjektbegriff hinausführende Antwort lautet: Das Ich hat nicht nur Beziehungen. Zumindest „hat“ es sich selbst immer nur in Gestalt von Beziehungen zu möglichen Gegenständen, denn jedes Denken ist stets Denken von etwas und damit durch die Beziehung zu diesem Etwas bestimmt. Die Selbstreflexion als Denken des Denkens hört auf leer zu sein, sobald sie zu der Erkenntnis führt, dass mit jeglichem Denken etwas gedacht wird. Als denkende Instanz ist das Ich daher selbst eine Beziehung, eine Relation, die sich zu dem jeweiligen Bezugspunkt, wenn nicht gar zu einer Vielzahl solcher Bezugspunkte hinspannt. Der geläufige Name dieser Relation ist „Bewusstsein“⁵², und als dessen konstitutive Eigenschaft wird Intentionalität angegeben,⁵³ eben als die Fähigkeit, sich auf etwas zu beziehen.⁵⁴

⁵² Vgl. Karen Gloy, *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*. Alber: Freiburg-München 1998. Allein die sprachanalytische Tradition hielt sich zunächst vom Thema ‚Bewusstsein‘ gezielt fern, da sie dessen vermeintliche Privatheit zugunsten der öffentlich zugänglichen Sprache ablehnte. Mittlerweile haben aber Denker der analytischen Richtung wie Richard Swinburne und Uwe Meixner das Bewusstsein gleichsam neu entdeckt und sind sogar zu subjekt-, wenn nicht sogar substanztheoretischen Ansätzen zurückgekehrt (bzw. vorgestoßen), was kontrovers diskutiert wird. Vgl. dazu Bruno Niederbacher/Edmund Runggaldier (Hg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, mentis: Paderborn 2006.

⁵³ Den Begriff der Intentionalität hat, von arabischen und scholastischen Grundlagen her, Franz Brentano in die neuere Philosophie eingeführt; vgl. dessen *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Felix Meiner: Hamburg 1955, 124 f. Darauf bauten diffizile Analysen Edmund Husserls auf; vgl. z. B.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann: Frankfurt ²1971; *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*, Felix Meiner: Hamburg 1986. Siehe dazu Uwe Meixner, ‚Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes‘, in: Uwe Meixner/Albert Newen, *Seele* (wie Anm. 35), 308–388. Für die Anschlussfähigkeit des Intentionalitätsbegriffs spricht es, dass ihn nicht nur der Anti-Naturalist Meixner rezipiert, sondern auch der Naturalist Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, MIT Press: Cambridge, Mass., 1998. Vgl. zur Thematik insgesamt Ulrike Haas-Spohn (Hg.), *Intentionalität zwischen Subjektivität und Weltbezug*, mentis: Paderborn 2003.

⁵⁴ Vgl. Grant Gillett, *Consciousness and Intentionality*, Benjamins: Amsterdam 2001.

Diese relationale Sichtweise des Ichs begegnet in den beiden, scheinbar strikt getrennten philosophischen Lagern, die sich seit dem späteren 19. Jahrhundert in dieser Frage herausgebildet haben: dem naturalistischen und dem antinaturalistischen.⁵⁵

Dem Naturalismus zufolge⁵⁶ bieten die modernen Naturwissenschaften die konkurrenzlose, da einzig mögliche Erklärung der Wirklichkeit. Damit ist der Naturalismus bereits auf ein relationales Wirklichkeitsverständnis festgelegt, denn diese Wissenschaften befassen sich nicht mit Substanzen im klassischen Sinn, sondern mit möglichen Gegenständen naturwissenschaftlicher Empirie, also wahrnehmbaren Ereignissen, sowie mit den Inhalten naturwissenschaftlicher Theoriebildungen, also mit Annahmen darüber, auf welche Weise verschiedene wahrnehmbare Ereignisse untereinander in kausaler Verbindung stehen. Verschiedene wahrnehmbare Ereignisse sind grundlegend durch ihre wechselseitigen Beziehungen in Raum und Zeit charakterisiert, so dass die Annahme nahe liegt, dass sie nichts anderes *sind* als derartige Beziehungen; wissenschaftliche Theorien formulieren die Gesetze, denen solche Beziehungen unterliegen, wobei diese Formulierungen wiederum aus Beziehungen zwischen formalisierten und dabei auf ihre Quantität reduzierten Einheiten bestehen, d. h. als mathematische Relationen (Funktionen) auftreten.⁵⁷ Was sich nicht mit solchen formalisierenden Formulierungen ausdrücken lässt und daher nicht Gegenstand moderner Natur-

⁵⁵ Eine gewisse Synthese zwischen beiden scheint John R. Searle zu versuchen, demzufolge Intentionalität eine zwar nicht auf das Physikalische reduzierbare, dafür aber biologische Eigenschaft von Gehirnen ist. Seine Position ist aber mit dem Problem beladen, dass er diese besondere biologische Kraft einfach postuliert, ohne sie erklären zu können. Vgl. dazu kritisch Martin Dresler, *Künstliche Intelligenz* (wie Anm. 5), 66 ff. Weiterführend könnte hier der Ansatz von Thomas Fuchs sein: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Kohlhammer: Stuttgart 2008. Demnach ist Intentionalität keine biologische Eigenschaft des Gehirns, sondern eine Eigenschaft des Menschen, der diese auch mittels seines Gehirns in einem primär kulturell und sozial geprägten Umfeld ausübt.

⁵⁶ Zur Debatte um den Naturalismus vgl. Mario de Caro/David Macarthur (Hg.), *Naturalism in Question*, Harvard University Press: Cambridge, Mass. 2004; Thomas Sukopp/Gerhard Vollmer (Hg.), *Naturalismus. Positionen, Perspektiven, Probleme*, Mohr-Siebeck: Tübingen 2007.

⁵⁷ Vgl. Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik*, Felix Meiner: Hamburg 2000 (Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 6), 121 ff.

wissenschaft sein kann, gerät in dem Verdacht, überhaupt nicht zu existieren.⁵⁸ Insofern dem Ich im Rahmen des Naturalismus überhaupt Wirklichkeit zugesprochen wird, gilt es daher selbst als eine Funktion, die verschiedene Vorgaben miteinander verknüpft. Dies lässt sich auf eine klassische Weise bereits bei Freud beobachten. Zwar ist Freud seinem eigenen Selbstverständnis nach kein Philosoph, übt aber immensen Einfluss auf die Philosophie des 20. Jahrhunderts aus, was nicht zuletzt an seiner durchaus fundamental-philosophisch anmutenden Wesensbestimmung der psychischen Instanzen liegen mag. Ihr zufolge hat das Ich die Funktion, den Abgleich zwischen den auf augenblickliche Entladung abzielenden energetischen Impulsen des „Es“ und den vergleichsweise starr eingestellten, im „Über-Ich“ verankerten Wertungen der Gesellschaft herzustellen hat.⁵⁹ Diese Sichtweise ist zwar in der Folge durch die Fortschritte der Neurophysiologie⁶⁰ und neuere systemtheoretische Ansätze verfeinert und von weltanschaulichem Ballast des 19. Jahrhunderts befreit worden, hat sich aber im Naturalismus prinzipiell durchgehalten: Sofern es das Ich überhaupt gibt, ist es eine Instanz, die sich durch das Vermitteln zwischen verschiedenen Kausalketten kennzeichnen lässt. Intentionalität wird hier durch den kausalen Bezug zwischen intendiertem Objekt und intendierender Instanz gedeutet und die Selbstreflexion, die für das Ich als Subjekt maßgeblich war, als kausale Geschlossenheit eines Systems von Regelkreisen rekonstruiert. Ein derartiges System weist eine gewisse Tendenz dahin auf, seine eigenen Zustände stabil zu erhalten. Auch das Ich wäre demzufolge ein selbsterhaltendes bzw. selbstorganisierendes System.⁶¹ Das naturalistische Ich-Verständnis tritt daher gewissermaßen unter kausal-relationalen Vorzeichen das Erbe des Substanzdenkens an.⁶²

⁵⁸ Vgl. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff: Haag 1962 (Husserliana. Bd. 6), 52 ff.

⁵⁹ Vgl. Sigmund Freud, ‚Das Ich und das Es‘, in: ders., *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Hg. v. Anna Freud, Imago: London ⁴1963, 235 ff.

⁶⁰ Zu deren Stand und dessen Bedeutung für die Frage nach dem Ich siehe den Beitrag von Heiko Luhmann in diesem Band.

⁶¹ Vgl. z. B. Gerald Hüther, *Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn*, Vandenhoeck & Rupprecht: Göttingen ⁶2006 sowie den Beitrag dess. in diesem Band.

⁶² Vgl. Werner Kogge, *Die Grenzen des Verstehens. Kultur – Differenz – Diskretion*, Velbrück-Wissenschaft: Weilerswist 2002, 193 f., hier am Beispiel der Rezeption des Substanzdenkens bei Niklas Luhmann.

Demgegenüber verweist die anti-naturalistische Seite darauf, dass Intentionalität gerade nicht die Eigenschaft eines wie auch immer gearteten Gegenstands der Naturwissenschaften ist und dies auch nicht sein kann. Materielle Systeme mögen zwar miteinander in kausalen Beziehungen stehen, und dies mag in einigen Fällen eine Bedingung dafür sein, dass ein Ich sich auf etwas beziehen kann; identisch werden Intentionalität und die kausale Relation zwischen materiellen Systemen damit keinesfalls. Intentionalität als solche ist vielmehr eine, wenn nicht sogar die Eigenschaft, die ein Ich von dem Reich der Gegenstände der Naturwissenschaft radikal trennt. Mehr noch: Naturwissenschaft, welche in den Grundbegriffen ihrer Theorien materielle Systeme allererst als solche erschließt, beruht selbst schon auf jener Fähigkeit dazu, sich überhaupt auf irgendetwas zu beziehen, wird selbst also erst durch Intentionalität möglich. Anti-Naturalisten verwerfen also in der Regel den Naturalismus nicht gänzlich, verweisen ihn aber als ein abgeleitetes, sekundäres Phänomen, das zur Erhellung des Ichs nichts Wesentliches beizutragen hat, gleichsam in das zweite Glied.

Diese anti-naturalistische Position lässt sich zwar klar durch ihre Abkehr von einem naturalistischen Ich-Verständnis bestimmen, ist aber in sich unterteilt, je nachdem, wie Intentionalität näher gedeutet wird: als eine unableitbare Eigenschaft des Ichs, also als etwas Vorgegebenes, das zum Ausgangspunkt jeder Analyse werden muss;⁶³ oder aber als etwas, das dem Ich noch vorausgeht und es konstituiert. Letzteres kann als – wiederum vielfach konkretisierte – Auffassung der Begegnungsphilosophie bezeichnet werden, die sich im Verlauf ihrer Entwicklung zunehmend radikalisiert hat. Betont etwa Martin Buber, dass das Ich erst durch die Begegnung mit dem Du zum Ich wird, und dass sich darin die Werte einer friedlichen, bürgerlichen Gesellschaft entfalten,⁶⁴ so ist für Emmanuel Levinas das Ich von Anfang an eine „Geisel“ des Anderen, dem sich das Ich völlig verdankt und dem es sich bedingungslos zuzuwenden hat.⁶⁵ Jeweils geht es darum zu zeigen, dass Selbstreflexion keine beliebig verfügbare Tätigkeit eines Subjekts ist, sondern bestenfalls vor dem Hintergrund der Bezogenheit auf den Anderen bzw. das Andere stattfinden kann – falls sie überhaupt stattfinden soll: Für Levinas wird es zu einer Frage von Leben und Tod, ob für das Ich im Angesicht des Anderen eine theoretische, also auf zuwendendes Handeln zu-

⁶³ Vgl. Hilary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1982.

⁶⁴ Vgl. Martin Buber, *Ich und Du*, Reclam: Stuttgart 2002 (1923).

⁶⁵ Vgl. Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Alber: Freiburg-München 1987.

nächst verzichtende Einstellung überhaupt angemessen sein kann. Gerade indem sie sich an Problemen der Subjektivität und der damit verbundenen Intersubjektivität abarbeitet, ist die begebnungsphilosophische Philosophie demnach eine kritische Erbin der Subjekt-Perspektive auf das Ich.

IV. Das Ich als Frage?

Was ist das Ich also nun? Was bin *ich*, der ich diese Frage stelle? Verstehe ich mich als Substanz, als etwas, das im Lauf der Zeit gleich bleibt, so muss ich mich fragen, wie ich mir dieser fortdauernden Identität überhaupt gewiss sein kann. Dies führt dazu, dass ich mich meiner selbst als ein Subjekt zu vergewissern versuche: Als denkende Instanz, die sich bei ihrem Denken der Tatsache ihres Denkens sicher sein kann. Doch was bedeutet dies? Sehr wenig, wie Hume und Kant gezeigt haben. Viel weniger jedenfalls, als das, was ich brauche, um die Frage danach, *wer* ich bin, zu beantworten. Dass ich an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit geboren worden bin, dass ich einen bestimmten Namen erhalten habe, dass ich mein Leben auf bestimmte Weise gelebt und mit anderen Menschen geteilt habe – all das lässt sich daraus, dass ich immer dann bin, wenn ich denke, nicht ableiten. Diese konkreten Umstände scheinen in eine ebenso konkrete, gegebene Welt eingebettet zu sein, und diese Welt verstehen wir heute meistens als eine materielle Welt. Daher scheint die Antwort nahe zu liegen, dass ich etwas in dieser Welt bin, eine kleine Kette von innerweltlichen Relationen innerhalb der großen Kette von Relationen, die alles umfassen könnte. Aber wie kommt eine derartige Kette von Relationen danach zu fragen, was sie ist?

Vielleicht bringt diese Frage in gewisser Weise schon ihre eigene Antwort mit sich. Die Frage danach, was das Ich ist, muss auf jeden Fall so beantwortet werden, dass sie die Möglichkeit dieser Frage selbst offen hält.⁶⁶ Das Ich ist daher also mit Sicherheit etwas, das danach fragen kann, was es ist. Offensichtlich kann das Ich nach viel mehr fragen als nach sich selbst und hat immer schon

⁶⁶ Schon in der Zwischenkriegszeit kam durch eine Verbindung aus Hermeneutik und Philosophischer Anthropologie kurzfristig das Verständnis des Menschen als „offene Frage“ auf; vgl. dazu Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber: Freiburg-München 2008, 118 f. Zu einer Anthropologie auf der Grundlage des menschlichen „Fragen-Könnens“ vgl. auch Emerich Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge philosophischer Anthropologie*, Tyrolia: Innsbruck-Wien ⁴1986, 11 ff. Im Kontext der Frage nach dem Ich könnten derartige Ansätze dahingehend ausgeweitet werden, dass ein Ich überall dort vorliegen müsste, wo genuines Fragen möglich ist.

nach viel mehr gefragt, bevor es zur Frage nach sich selbst kommt. Um Fragen sinnvoll beantworten zu können, hat es bestimmte Kategorien angewandt – woher immer sie auch stammen mögen –, Kategorien wie Substanz, Subjekt, Relation. Vielleicht haben diese Kategorien immer auch dazu gedient, die Frage als solche zu verdecken. Wie die unaufgelöste Spannung zwischen naturalistischen und anti-naturalistischen Ansätzen zeigt, ist die Frage dadurch jedenfalls noch längst nicht beantwortet. Und vielleicht ist das genau die Antwort, die in allen Antworten mitschwingt: Das Ich ist eine Frage – eine Frage nach sich, nach dem, was da fragt, selbst. Es mag sein, dass diese Antwort so nicht einfach stehen bleiben kann, dass wir bei ihr nicht stehen bleiben können. Und genau das könnte diese Antwort bestätigen.