

Filip Gurjanov (Hg.)
Unzugänglichkeit des Selbst

LIBRI VIRIDES

30

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandeveldel · Milwaukee | Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri virides* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Unzugänglichkeit des Selbst

Philosophische Perspektiven
auf die Subjektivität

Herausgegeben von
Filip Gurjanov

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Der vorliegende Band wurde am *Středoevropský institut pro filosofii (SIF)* der Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií vorbereitet. Seine Publikation wurde mit Mitteln des Ministeriums für Erziehung, Jugend und Sport der Tschechischen Republik ermöglicht: Institutional Support for Longterm Development of Research Organizations, Charles University, Faculty of Humanities (Charles Univ, Fac Human 2014). Output of the program PRVOUK P18 Phenomenology and Semiotics.



Středoevropský institut
pro filosofii

Eur  **Philosophie**
www.europhilosophie.eu

Lektorat:
Benjamin Kaiser und John Carlo Uy, Prag

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2016

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-213-4

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	7
<i>Hans Rainer Sepp:</i> Was ist das Selbst? Zugänge zu einem Unzugänglichen	11
<i>Luis Felipe Garcia:</i> Die Inszenierung des Subjekts. Für eine Neubewertung unserer philosophischen Erbschaft	19
<i>Julian Ernst:</i> Die Wirklichkeit des Subjekts. Perspektiven des Deutschen Idealismus	45
<i>Helmer Stoel:</i> Kierkegaards Dialektik der Innerlichkeit	71
<i>Uroš Milić:</i> Kierkegaard, Heidegger, and the Question of Method behind the Search for Authenticity	93
<i>Ronald Hinner:</i> Max Stirner und das gnostische Selbstverständnis	119
<i>Benjamin Kaiser:</i> Steigen und Fallen. Die Zarathustra-Rede „Vom Baum am Berge“ als eine Phänomenologie des Steigens und als Selbst-Kritik der Linearität	149

Inhalt

<i>Juraj Hyrošš:</i> Die Subjektivität bei Edmund Husserl. Ihre Rolle, Bedeutung und Grenzen	173
<i>Angel Alvarado Cabellos:</i> Selbst-Affektion und „erotischer Leib“ bei Michel Henry	207
<i>Sophie Tysebaert:</i> Éprouver l'impossible. Une phénoménologie de l'originaire	227
<i>Takafumi Ishiwatari:</i> Burden of the Self as a Loss of the vital Ground. An Approach to schizophrenic Self	251
<i>Filip Gurjanov:</i> Keiji Nishitani: Die Person als Maske des absoluten Nichts	273
<i>Elise Coquereau:</i> Relational Consciousness. Subjectivity and Otherness in Daya Krishna	299
AutorInnenverzeichnis	327

Vorwort des Herausgebers

„Gefragt, was schwierig sei, sagte er: „Das Sich-selbst-erkennen!“

Thales aus Milet, DL 1.36

Wie kann das Selbst sich selbst thematisieren – und kann es dies überhaupt? Wie kann sich das erkennende Selbst – selbst erkennen? Im Buddhismus sagt man, das Messer schneide sich nicht selbst, das Auge vermag sich selbst nicht zu sehen. Das Selbst scheint sich ursprünglich unzugänglich zu sein. Und nichtsdestoweniger *sind* wir dieses Selbst, in all unserem Tun und Lassen, Wissen und Unwissen, Sicherheit und Unsicherheit. Das Paradox der Unfassbarkeit unseres Selbst treibt uns gleichsam zur Reflexion desselben.

Am 13. und 14. Februar 2015 versammelten sich mit diesem Anlass in Prag zwölf junge ForscherInnen aus elf Ländern, um die Thematik des Workshops „Die Unzugänglichkeit des Selbst. Perspektiven auf die Subjektivität“ zu diskutieren. Dieser Workshop, der als Teil des Erasmus-Mundus-EuroPhilosophie-Winterpraktikums stattgefunden hat, war gleichsam der erste Ort, wo jene Reflexionen über Subjektivität aufgenommen wurden und wo sie sich begegneten.

Jedoch fanden die Forschungen des Workshops in den Diskussionen nicht ihr Ende. Dank dem Herausgeber der Buchreihe *libri virides*, Hans Rainer Sepp (welcher auch den Prager Workshop betreut hatte) bekamen die Vorträge vielmehr eine neue Möglichkeit: weitergeführt, vertieft und zu eigenständigen Aufsätzen entwickelt zu werden. Wir, die Vortragenden (und jene, die sich uns anschlossen), die zu AutorInnen dieses Bands geworden sind, sind Herrn Sepp für diese ausgezeichnete Gelegenheit zu großem Dank verpflichtet. Die damals leiblich vorgetragenen philosophischen Positionen durften auf diese Weise eine feste Form und in Seiten dieses *libri virides* 30 ihren eigenen „Leib“ und auch ihre eigene „Position“ einnehmen. Nach fast zwei Jahren sorgfältiger Arbeit wurden die Beiträge in diesem Band als dem zweiten Ort ihrer Begegnung schließlich versammelt. *Die Unzugänglichkeit*

des Selbst – Philosophische Perspektiven auf die Subjektivität ist ein Buch geworden.

Wir untersuchen in diesem Band sowohl die Möglichkeiten, das Selbst auf irgendeine Weise zu fassen, als auch solche, die die Unzugänglichkeit des Selbst betonen, und es gerade damit bewenden lassen wollen. In dieser Spannung stehend erhoffen wir, dass wir, wenngleich es auch bereits viele Ansichten über das Selbst gibt, mit unserem Band ebenfalls eine Pluralität von Perspektiven eröffnen können. Anhand einer historisch-philosophischen „Rückschau“, sind wir vielleicht doch im Stande, dieses rätselhafte, unzugängliche Selbst selbst „anschaulich“ zu machen. Im Folgenden werden die Beiträge – als unterschiedliche Realisationen dieses Projekts – summarisch kurz präsentiert.

Der vorliegende Band beginnt mit einem Aufsatz von Hans Rainer Sepp, der, deutlich kürzer als die darauf folgenden Beiträge, das Ziel hat, in die Problematik des Selbst einzuführen. Ohne den Anspruch, die im Titel *Was ist das Selbst?* gestellte Frage zu beantworten, skizziert Sepp vielmehr Wege der Forschung, um sich dem merkwürdigem Thema „des Selbst“ zu nähern.

Die weitere Reihenfolge ist historisch-chronologisch bestimmt und somit ergibt dieser Band eine – freilich unvollständige – „Enzyklopädie“ des Selbst der Moderne dar.

Zunächst kommt der Aufsatz von **Luis Felipe Garcia** (*Brasilien*), welcher Descartes' neuzeitlichen ‚Zugang zum Selbst‘ einer sehr interessanten dekonstruktivistischen Analyse unterzieht, indem er die Bedingungen der Möglichkeit für die cartesianische Idee des *Res Cogitans* aufzeigt. **Julian Ernst** (*Deutschland*) setzt sich mit den Perspektiven des Deutschen Idealismus auseinander und beschäftigt sich mit dem Problem der Reflexion, die für Denker wie Fichte und Schelling nicht nur das Selbst zugänglich zu machen hat, sondern auch eine Brücke und den Zugang zur Welt verschaffen soll. Bei **Helmer Stoel** (*Niederlande*) wird anhand des Œuvres von Søren Kierkegaard die Idee der Innerlichkeit der Subjektivität thematisiert. Es ist interessant, jene in Stoels Titel genannte „Dialektik der Innerlichkeit“ eines Denkers zu untersuchen, der (wie auch H. R. Sepp es in seinem Aufsatz anmerkt), so oft mit Pseudonymen auftritt, und somit ein „maskiertes Selbst“¹ darstellt.

¹ H. R. Sepps eigenständige Forschung um eine „Philosophie des Wohnens“ entwickelt ein ganzes Programm der – wie Sepp dies nennt – Oikologie. Im Kontext der

Mit demselben Denker der Moderne befasst sich auch **Uroš Milić** (*Slowenien*), der die jeweiligen Methoden bei Kierkegaard und auch Heidegger analysiert, welche diese Denker für die Feststellung dessen verwendet haben, was für sie Authentizität besagt. Kann uns das authentische Selbst zugänglich sein? Im darauf folgenden Aufsatz wird von **Ronald Hinner** (*Österreich*) ein weniger bekannter Zeitgenosse Kierkegaards – Max Stirner – thematisiert. Das Unternehmen Stirners wird hier unter dem Gesichtspunkt der Gnosis eingeschätzt, was eine durchaus eigene Perspektive auf das Selbst und die Philosophie des „Eigners“ darstellt. Wenn Stirner und Kierkegaard (neben den Deutschen Idealisten) wichtige Figuren der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren, so hinterließ kaum ein Denker der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts mehr Einfluss auf die Philosophiegeschichte als Friedrich Nietzsche. **Benjamin Kaiser** (*Deutschland*) untersucht in seinem Aufsatz den Zusammenhang zwischen Selbst und Transzendenz mithilfe von Nietzsches *Zarathustra*.

Nach Nietzsche folgen des Weiteren drei phänomenologische Aufsätze. **Juraj Hyross** (*Slowakei*) versucht dem Rätsel der Subjektivität von Husserl aus auf die Spur zu kommen. **Angel Alvarado Cabellos** (*Peru*) diskutiert das Selbst hinsichtlich seiner Affektionen und seines „erotischen Leibes“ im Rahmen der Phänomenologie Michel Henrys. **Sophie Tysebaert** (*Belgien*) nimmt Henri Maldineys Philosophie in den Blick, worin das Selbst (anders als bei Heidegger) nicht durch seine je eigene Möglichkeiten bestimmt wird, sondern durch eine radikale Offenheit zum Ereignis, welches jede denkbare Möglichkeit übersteigt, und dadurch ein „Erleben des Unmöglichen“ darstellt.

Die letzten drei Beiträge stellen alternative Perspektiven des 20. Jahrhunderts auf das Selbst und seine (un-)mögliche Zugänglichkeit dar. Interessanterweise schließen sie dieses Buch, indem die Diskussionen um das Selbst auch der interkulturellen Forschung eröffnet werden. **Takafumi Ishiwatari** (*Japan*) versucht die Daseinsstrukturmomente eines ‚pathologischen Selbst‘ aufzudecken, wobei er sich bei seiner Analyse auf die Werke von drei Philosophen-Psychopathologen bezieht: Kimura, Minkowski und Binswanger. **Filip Gurjanov** (*Serbien*) hat anhand von Keiji Nishitanis Metapher der „Person als Maske des absoluten Nichts“ eine Theorie des Selbst im Kontext

hier relevanten Thematik des Selbst ist sein Aufsatz „Das maskierte Selbst“ von besonderem Belang. Vgl. dazu: „Das maskierte Selbst. Zu einer oikologischen Phänomenologie der Person“, in: *Phainomena* XX/74-75, hg. v. D. Komel, 3-19.

der japanischen Kyōto Schule präsentiert. Zu guter Letzt stellt **Elise Coquereau** (*Frankreich*) Daya Krishnas „relationales Bewusstsein“ dar, womit sie diesen Band um ein Beispiel der modernen indischen Überlegungen zur Bedeutung von Subjektivität und Andersheit bereichert.

Ich möchte mich zum Schluss bei Benjamin Kaiser und John Carlo Uy für ihre sprachlichen Korrekturen der deutschen und englischen Texte in diesem Band, die von Nicht-Muttersprachlern geschrieben wurden, herzlich bedanken. Die Korrekturarbeiten wurden z. T. durch eine finanzielle Unterstützung von PRVOUK (Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag) möglich gemacht.

Prag, 28.11.2016, Filip Gurjanov

Hans Rainer Sepp

Was ist das Selbst? Zugänge zu einem Unzugänglichen¹

Die folgenden Überlegungen verstehen sich als eine Skizze. Sie beabsichtigen nicht, das Terrain des Selbst, das hier als ein unzugängliches in Frage steht, in ein zugängliches zu verwandeln. Es soll lediglich versucht werden, diesen Sinn von Unzugänglichkeit in einigen ersten Schritten selbst zugänglich zu machen und zu überlegen, wie viel Zugänglichkeit mit ihm vereinbar ist. Zu diesem Zweck wird es im Folgenden um zwei Differenzierungen gehen.

I. Der Unterschied zwischen dem Selben und dem Selbst

Es war bekanntlich die Leistung von Emmanuel Levinas, die Bedeutung des *Selben*, man könnte auch sagen, des Selben im Selbst, eines jeweiligen Selbst, aufgezeigt zu haben.² Das Selbe lässt sich als es selbst weder denken noch beschreiben noch überhaupt vorstellen; es wird nur dort verwirklicht, wo wir es leben: im Genießen, ob im Wachen oder im Schlaf. Dieses ursprüngliche Erleben, das vor und außerhalb von jeglicher Bewusstseinstätigkeit liegt und doch auch seinen Vollzug rein als solchen noch ausmacht, bestimmt uns je in unserer ‚In-dividualität‘, unserer Identität. Über Identität kann man also, streng genommen, weder sprechen noch sie bestimmen wollen; da sich das Selbe absolut vereinzelt aktualisiert, kann Identität auch nicht vergemein-

¹ Die vorliegende Publikation ist an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag im Rahmen des Forschungsvorhabens *Life and Environment: Phenomenological Relations between Subjectivity and Natural World* (Grantová agentura ČR, č. 401/15-10832S) entstanden.

² Vgl. das Kapitel „Jouissance et independance“, in: Levinas 1961, 86-88.

schaftet werden, kann nicht einer Sozietät, einer Weltanschauung, einer Religion, einer ‚Kultur‘ zugesprochen werden. Denn diese Verwendung von ‚Identität‘ hat es schon mit Verstehen, mit Vorstellen, also mit Sinn und Sprache, zu tun und bezeichnet nicht mehr das schlichte Faktum, dass nur das Genießen absolut vereinzelt verfährt und in diesem Sinn ‚identitätsstiftend‘ ist.

Wird das Selbe immer schon gelebt und ist es nur im Vollzug des Lebens da und wird es auf diese Weise ‚gehabt‘, ist demgegenüber das *Selbst* nie zu haben – in dem Sinn, dass wir einmal ‚ganz selbst‘ sein könnten. Würde dies möglich sein, wären wir in die Wirklichkeit gebannt wie ein Stein, ganz da in unserer Massigkeit, aber bewegungslos. Das Selbst ist jedoch nicht durch das bestimmt, was einen Stein charakterisiert, sondern durch Bewegungsfähigkeit und untersteht damit der Veränderung: Es steht nie wirklich still, und mehr noch: Selbst-‚sein‘ als Selbst-‚werden‘ heißt nicht nur in un-aufhörlicher Bewegung zu sein, ohne je an einem Ziel zu gelangen, sondern dabei sich *zu sich* zu verhalten.

II. Der Unterschied im Sich-zu-sich-selbst Verhalten

Ein zweiter Unterschied wird dort markiert, wo gefragt wird, auf welche Art und Weise eine jeweilige Existenz sich zu sich selbst verhält: Auf der einen Seite steht dabei eine gestufte Folge von Aktualisierungsformen der Beweglichkeit des Selbst, die offenbar zur Ausstattung menschlicher Existenz gehören. Zwei solcher Formen seien hier genannt, wobei die erste Form die Grundlage bildet und die zweite Form eine Radikalform darstellt. Auf der anderen Seite stehen Aktionen, die als Reaktionen auf jene Formen ausdrücklich Bezug nehmen.

A. Grundform und Radikalform

1. Wie Helmuth Plessner feststellt, macht es den Mensch aus, dass er nicht nur zentrisch, sondern „exzentrisch“ verfasst ist (vgl. Plessner 1975, 290 ff.). Er ist, so könnte man etwas abweichend von Plessner formulieren, zunächst durchaus *zentrisch*, und zwar in dem Sinn, dass er verankert ist – in sich, durch seine Leiblichkeit. Hierzu gehört auch das Moment, dass er, das Selbe seines Selbst vollziehend, genießt. Zugleich ist er jedoch zentrisch nur in der

Weise der *Exzentrizität*, und das heißt: Er kann nicht nur sich hin zu anderem, als er selbst ist, überschreiten, sondern sich auch zu seinem Zentrumsein gleichsam wie von außen verhalten, er kann Distanz bilden, mit einem Wort: Vorstellungen haben, Bewusstsein ausbilden. Dabei bleibt er jedoch unweigerlich an seine Zentriertheit gebunden. Exzentrisch zentrisch zu sein, heißt, nicht mehr nur verankert zu sein, sondern sich davon lösen zu können (ohne sich wirklich lösen zu können), Richtung aufzunehmen, sich zu orientieren, ekstatisch zu verhalten – zu sich selbst und zu anderem als sich selbst – und letztlich das Imaginativum einer Welt zu bilden, die zu einer gemeinschaftlich geteilten zu werden vermag.

Dies alles ist nur möglich in einer Spannung von Zentrität und Exzentrizität. Edmund Husserl spricht davon, dass mein Leib der „Nullpunkt“ für alle „Orientierungen“ sei (vgl. Husserl 1952, 158): ‚Nullpunkt‘ meint dann: zentriert in meiner Leiblichkeit und zugleich ‚orientiert‘ zu sein, sei es auf bestimmte im Künftigen liegende Ziele oder auf Vergangenes gerichtet, exzentrisch bezüglich meiner zentrischen Verankerung. Im Bezug dieses Zur-Welt-Seins bildet sich ein Ego mit seinem Umfeld konkreter Dinge, Verhältnisse, Personen. Max Scheler wies darauf hin, dass menschliche Existenz dabei zunächst der Täuschung unterliegt, das je Eigene, d.h. die Umweltperspektive des exzentrischen Ausgriffs auf der Grundlage zentrischer Verankerung, für die Welt zu halten³ – sofern Weltverstehen je relativ auf einen kulturell kodifizierten Weltbezug ist, der den Ort meines ‚Nullpunkts‘, der meine leibliche Existenz im Grunde markiert, überformt hat.⁴ Dabei verschmelzen je eigene leibliche Disponibilität und die Überformung durch kulturelle Muster derjenigen Sozialität, der ich angehöre. Weder also bin ich nur durch ein Wir noch nur durch meine leibliche Position determiniert, sondern beides wirkt ineinander – und zwar wesensmäßig *asynchron*: sofern die Positionalität meines Leibs – meine zentrische Exzentrizität – eine vor- und außersinnhafte Verankerung besagt, das Wir aber in einem (gefühlsmäßig grundierten) Sinnkontext steht.

³ „Unter Egozentrismus verstehe ich die Illusion, die eigene ‚Umwelt‘ für die ‚Welt‘ selber zu halten, d.h. die illusionäre Gegebenheit der eigenen Umwelt als ‚die‘ Welt“ (Scheler 1973, 69).

⁴ Die Variabilität des Gebildes von überformter vorsinnhafter leiblicher Existenz und überformendem sinnhaftem Wir ist dasjenige, was Nietzsche mit dem Begriff der ‚Perspektive‘ zum Thema macht.

2. Die Spannung von Zentriertsein im ‚Selbst‘ und exzentrischem Ausgriff bezeichnet eine formale Struktur, deren Ausprägung – abgesehen von der kulturellen Differenz ihrer Überformungen – in sich selbst eine unterschiedliche Gewichtung aufweisen kann. Menschliche Existenz kann sich in die Orientierung verlegen, ja sich in ihr verlieren und ‚sich selbst‘ sodann von den Dingen her verstehen, mit denen sie Umgang pflegt, so wie Heidegger dies in *Sein und Zeit* beschrieben hat. In diesem Fall würde das auf das Zentrische bezogene Moment des Exzentrischen überbetont; Existenz ist dann *radikal-exzentrisch*; sie versteht sich selbst, ihr ‚Selbst‘ nach Maßgabe ihres Dingverstehens. Dem widerspricht nicht, dass Existenz Welt zunächst nach dem Ausgriff seines je Eigenen bemisst, denn solches Bemessen erfolgt wiederum vorsinnhaft, während der Dingbezug als Grundmuster der Weltlichkeit des Daseins in sinnhaftem Verstehen beheimatet ist.

Existenz kann aber auch die in der zentrischen Verankerung bereits angelegte egozentrische Note radikalieren und ihren zentrischen Grund zu einem ‚Fundamentalismus‘ ausbauen und darin eine Identität einfordern, *ihre* Identität, die ‚es‘ in Wirklichkeit ‚nicht gibt‘ und die somit nur das Produkt einer vorgängigen, vor der Radikalisierung von Exzentrizität oder Zentrizität liegenden verleiblichten Bewusstseins ist. Hier wird das Zentrum zu Formen eines Zentrismus radikalisiert, Existenz wird *zentristisch*. Beiden Ausprägungen ist jedoch gemeinsam, dass ihre Radikalformen Ergebnis einer Substantialisierung sind – entweder des Bezugsfeld oder des eigenen Orts – und dass sich beide auf dem Boden desselben ego-gestützten Weltzugangs realisieren, für den die Dinge zu seiner Verfügung stehen und das Eigene den grundlegenden Maßstab vorgibt, wobei beidem, der praktischen Dingwelt und dem eigenen Ort, eine eigentümliche Festigkeit unterschoben wird.

B. Reaktionen

1. Auf diese doppelte, in menschliche Existenz eingeschriebene Gefahr, ihre ohnehin schon fragile und zu Vereinseitigungen und Verabsolutierungen neigende zentrisch-exzentrische Seinsweise nach beiden Richtungen zu radikalieren, reagieren *ausdrückliche Kunstgriffe*, die der Mensch entwickelt hat: Kunst, Philosophie, Religion. Da die europäische Philosophie früh die Fragilität menschlicher Existenz erkannt hat, sucht sie in einem ersten Schritt ihr zunächst dadurch Herr zu werden, dass sie nach einem Absoluten, einer absoluten Richtschnur oder einem wirklich tragenden Grund Ausschau hält.

Ein solches *fundamentum inconcussum* müsste die Rechtfertigung miteinschließen, als ein derartiges gesichertes Fundament auftreten zu können, d.h. als ein solches, das nicht mehr dem Vorwurf der Vereinseitigung oder Verabsolutierung unterliegt. Dieses Vorhaben scheiterte, zumindest in der Geschichte der Philosophie bis ins 19. Jahrhundert hinein, wie die einseitigen Ausprägungen eines theoretischen Subjektivismus und Objektivismus belegen.

2. Gegen diese Tendenz auf Fixierung eines Identitätssystems wandten sich spätestens ab der Romantik Autoren, die auf die Fragilität menschlicher Existenz nicht mehr mit einem über(trans-)menschlichen archimedischen Punkt reagierten – sei es, dass dieser in einem absoluten Objekt oder einem absoluten Subjekt lokalisiert wurde –, sondern sich den Gefahren der Bewegung des Selbst stellen wollten: indem sie gerade nicht mehr ein Identitätskonzept des Selbst einforderten, sondern sich rückhaltlos mit seiner Nicht-Festlegbarkeit konfrontierten: Kierkegaard zum Beispiel mit dem Aufteilen seiner Persönlichkeit im Verwenden von Pseudonymen; Max Stirner im Abblocken eines jeglichen exzentrischen Ausgriffs des Selbst und im Zurückkommen auf das unsagbare wirkliche Da-sein der Verortung einer Existenz, die, sofern ihr Ort nicht sagbar ist, durch Sprache nicht eingeholt zu werden vermag, „auf Nichts gestellt“ ist; und Nietzsche, dessen *Zarathustraschrift* nichts weiter als die unablässige Selbstverwandlung seines Protagonisten darstellt. Der „Über-Mensch“ ist dann schlicht der oder die, welche sich nicht mehr im Über(trans-)-Menschlichen ein für alle mal zu verankern suchen, sondern eine ‚flüssige‘ Existenzform zu entwickeln suchen, die es erlaubt, ja fordert, ein jeweils gefundenes Selbst wieder zu *übersteigen*, um es nicht zu substantialisieren. Man kann dies verkürzt auch so ausdrücken: Das Selbst wird gerade dort gefunden, wo es sich nicht mehr festzuhalten sucht. Das Ergebnis ist jedoch nicht die Befürwortung einer Beliebigkeit von Weisen des Selbst, die sich nach Lust und Laune abwechseln, sondern die Übernahme einer spezifischen Verantwortung, die daraus resultiert, dass wir so verfasst sind, unsere Natur – wie schon Pico della Mirandola formulierte⁵ – selber bestimmen zu müssen. Das Ziel ist aber nicht lediglich die eine oder andere sich festmachende Bestimmung, sondern die Akzeptanz des Nicht-

⁵ Vgl. die Feststellung, der Mensch sei ein „Gebilde ohne besondere Eigenart“ (Pico della Mirandola 1997, 7), das selbst seine „Natur bestimmt“ (ebd., 9) und Nietzsches Aussage, „dass der Mensch *das noch nicht festgestellte Thier*“ (Nietzsche 1999, Drittes Hauptstück, 81) sei.

Festgelegtseins. Dazu gehört auch die Einsicht in die Formen, in denen sich Menschen und Gemeinschaften immer schon festgelegt haben. Die Aufdeckung dieser jeweiligen, z.T. einander bedingenden (sozialen) Selbst-Interpretationen umschreibt das Projekt einer *Genealogie*.

3. Was das ostasiatische Denken betrifft, so betreibt beispielsweise der Zen-Buddhismus ein Verschwindenlassen des Selbst. Dabei ist hier unter ‚Selbst‘ die zentrisch-exzentrische Existenz des *Egos* mit seinem zentrischen Hang zur Exzentrik verstanden: seine exzentrische Orientierung am Dinghaften und sein Zentrismus in der Tendenz, das Eigene zu verabsolutieren. Indem diese Existenz in ihrem Weltbezug stets unterscheidet, ‚diskriminiert‘, nämlich zwischen sich und allem anderen, liegt die Lösung für den Zen-Buddhismus darin, diese Diskriminierung aufzulösen. Später wurde versucht, dies philosophisch zu explizieren, etwa dort, wo Nishida Kitaro auf eine „Reine Erfahrung“ zurückleitet,⁶ die – ähnlich wie das Genießen bei Levinas – vor all unserem bewussten Erleben und Vorstellen und damit vor dem Fungieren des zentrisch-exzentrischen Ego liegt. Im Gegensatz zum Genießen hält sich die Reine Erfahrung freilich schon in einem ursprünglichen Wissensmodus; die Berufung auf sie zielt darauf, der Erfahrung der Wirklichkeit vor dem Einsatz des spaltenden Ego (Subjekt – Objekt, Verabsolutierung des Eigenen) auf die Spur zu kommen.⁷

III. Zum Schluss

Kehren wir zum Schluss zur ersten Differenzierung – derjenigen zwischen ‚Selbem‘ und ‚Selbst‘ – zurück, so sehen wir jetzt, dass solche reaktiven Positionierungen dem Selbst gegenüber (oben, B. 2 und 3) zweierlei besagen:

⁶ „*Erfahren* bedeutet, das Tatsächliche als solches zu erkennen; ohne alles Mitwirken des Selbst nach Maßgabe des Tatsächlichen zu wissen. *Rein* beschreibt den Zustand einer wirklichen Erfahrung als solcher, der auch nicht eine Spur von Gedankenarbeit anhaftet. [...] Die wirkliche Reine Erfahrung ist nur Gegenwartsbewußtsein des Tatsächlichen als solchen, ohne jegliche *Bedeutung*“ (Nishida 1990, 29 f.).

⁷ Hierzu zählt auch das Werk von Michel Henry, auf die ‚unsichtbare‘, dem Licht der Welt vorgängige Bewegung des Lebens der transzendentaler Subjektivität in ihrer ‚absoluten Selbstaffektion‘ hinzuweisen.

1. Was das ‚Selbst‘ angeht, sperrt sich die auf der Grundlage des Faktums der unaufhörlichen Wandlung unternommene, stets erneute Bezugnahme auf sich selbst (wozu die genealogisch zu erhellende Geschichte des Selbst gehört) mit der Vermeidung einer Substantialisierung des Eigenen gegen die Tendenzen zu Verabsolutierung und Totalisierung. Zugänglich wäre also dasjenige Selbst, das geschichtlich manifest geworden ist, dies aber nur in einem offen-unendlichen Prozess der Interpretation. Zugänglich (durch logische und phänomeno-logische Reflexion bestimmbar) ist das Selbst vielleicht nur in seiner hier beschriebenen ‚Form aller Formen‘, die darin besteht, Formen der Art und Weise zu existieren auszubilden. Dort, wo es ursprünglich formbildend ist, findet sich keine Reflexion; wo Reflexion eintritt, ist die Form genealogisch schon voraus. Dies bezeichnet auch eine wenngleich relative Zugänglichkeit und umschreibt, wiederum formal, die Grenze der Zugänglichkeit des Selbst. Es besteht somit die Möglichkeit (und die Aufgabe) einer relativen Zugänglichkeit vor dem Hintergrund einer nicht – und zwar offenbar weder durch Reflexion noch durch ein andersgeartetes Erleben – zu überwindenden Wand des Unzugänglichen.

2. Was das ‚Selbe‘ betrifft, so wird damit, im Sinne von Levinas, das einzige Moment entdeckt, dem mit Recht eine Identitätsstruktur zukommt. Da diese Form von Identität aber mit absoluter Vereinzelung korreliert, ja diese schlechthin *ist*, liegt in ihr das stärkste Moment zur Abwehr jeglicher Totalität als sozialer Sinnmuster. Das Selbe ist, anders als das Selbst, genau in dem Maße zugänglich, wie es zugleich unzugänglich ist; es ist nicht graduell, nicht relativ zugänglich. Indem es sich nicht im Verborgenen des Sinns vollzieht, ist es offen; es ist nicht nur zugänglich, sondern ‚lässt zugehen‘. Da es sich aber außerhalb des Sinns vollzieht, ist es zugleich in Bezug auf den Sinn *als es selbst* völlig unzugänglich.

Literatur

Husserl, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch (Husserliana, Bd. IV)*, hg. v. Marly Biemel, Den Haag.

Levinas, Emmanuel (1961): *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (Phaenomenologica, Bd. 8)*.

Nietzsche, Friedrich (1999): *Jenseits von Gut und Böse*, (*Sämtliche Werke* KSA, Bd. 5), hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin, New York.

Nishida Kitaro (1990): *Über das Gute* [*Zen no kenkyū*, 1911], übers. v. P. Pörtner, Frankfurt a. M., 2. Aufl.

Pico della Mirandola, Giovanni (1997): *Oratio de hominis dignitate*, hg. u. übers. v. G. von der Gonna, Stuttgart.

Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [1928], Berlin/New York.

Scheler, Max (1973): *Wesen und Formen der Sympathie* (*Gesammelte Werke*, Bd. 7), hg. v. M. S. Frings, Bern/München.

Luis Felipe Garcia

Die Inszenierung des Subjekts Für eine Neubewertung unserer philosophischen Erbschaft

Mit Descartes „können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ‚Land‘ rufen“ (*Vorlesungen*, 120), weil Descartes „den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat“; deshalb ist er „der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie“ (ebd., 123).

In dieser Art und Weise wurde Descartes von Hegel, dem berühmtesten Philosophen des deutschen Idealismus, gesehen: als derjenigen, der die moderne Philosophie begründet hat. Hegel sah Descartes deshalb als den Anfänger der Moderne, weil er der erste Philosoph war, der das Denken zum Objekt der Philosophie *par excellence* gemacht hat. Sein *Cogito* kennzeichnet den Moment in der westlichen Philosophie, wo der Mensch seinen Erkenntnistrieb auf seine eigene kognitive Tätigkeit richtet und damit eine ganz neue Dimension des Wissens eröffnet. Somit wurde durch das *Cogito* der Begriff des Menschen transformiert: beginnend mit dem *animal rationale*, wie bei den Griechen und im Mittelalter, über die *Res Cogitans*, um schließlich, nach der durch Kant bewirkten Entdinglichung dieses Begriffs, *Subjekt* zu werden. Man bezeugt somit die Geburt des Begriffs des Subjekts, dessen Einfluss auf die westliche Philosophie nicht überbewertet werden kann.

Das durch Descartes *Cogito* angefangene Projekt der modernen Philosophie birgt dennoch, wie der argentinische Philosoph Enrique Dussel betont hat, eine Zweideutigkeit in sich: (i) einerseits enthält diese Rückkehr zu sich eine emanzipatorische Kraft, die sich in jeder Kritik des Autoritarismus ausdrückt, der gegenüber dem denkenden Subjekt unrechtmäßig geworden ist; (ii) andererseits führt diese Geste auch den Anspruch ein, auf alles *Anderere*, in welchem das Subjekt des *Cogitos* sich erkennt, das gleiche Schema anzuwenden; ein Anspruch dessen Unrechtmäßigkeit umso schwerer zu erkennen ist, als sich das *Cogito* als universal und von aller Besonderheit

unabhängig darstellt und damit seine historischen und kulturellen Eigenarten verschleiert.

Das Ziel dieses Beitrages ist es, zu zeigen, wie das cartesianische *Cogito*, der Boden der modernen Philosophie, das im Begriff des *denkenden Subjekts* – einem Schlüsselbegriff des westlichen Denkens – seinen Ursprung hat, von einer ganz bestimmten Methode, deren Legitimation in der Geschichte wurzelt, abhängig ist. Anders ausgedrückt, der Begriff des Subjekts, dessen grundlegendes Merkmal die *Denktätigkeit* ist, und der die Geschichte, eben weil er Begriff ist, hinnehmen muss, ist durch die Geschichte bedingt – durch eine Geschichte, die sich weniger im Begriff selbst als in der ihn ermöglichenden Methode ausdrückt. Eine genaue genealogische Studie dieser Methode würde eine äußerst gründliche Arbeit erfordern; was wir hier vielmehr unternehmen wollen ist lediglich, die von Descartes benutzten methodologischen Werkzeuge zu erforschen, die für die Formulierung des Begriffs *Res Cogitans* (die nach Kants Kritik zum „Subjekt“ wurde) vonnöten waren. Ein Werkzeug spielt laut der hier verteidigten Annahme eine besonders grundlegende Rolle in der benannten Diskussion um *Res Cogitans*: der Traum Descartes.

Unser Argument wird in vier Schritten entwickelt. Wir werden zuerst (i) die Rolle der Traumhypothese für die Formulierung des Begriffs *Res Cogitans* analysieren, was uns zu (ii) einer Erforschung der in der Hypothese enthaltenen Konzeption der Privatwelt führen wird, um danach (iii) die Besonderheit des cartesianischen Begriffs von Erkenntnis deutlich zu artikulieren, nämlich den einer Erkenntnis, die im Traum erwerbbar sein muss; zum Schluss (iv) werden wir, wenngleich in einer noch lediglich schematischen Weise, den historisch-kulturellen Ankerplatz des cartesianischen Traums, wo das *Subjekt* seinen Ursprung hat, kennzeichnen.

I Die Rolle der Traumhypothese in der Formulierung der Idee der Res Cogitans

Der Begriff eines die Erkenntnis ermöglichenden Subjekts wird zum ersten Mal von Kant formuliert. Als Quelle dieser neuen Auffassung erkennt der Königsberger Philosoph das berühmte cartesianische Argument des *Cogito* an. Descartes formuliert sein Argument in drei verschiedenen Werken: *Die Meditationen über die Erste Philosophie*, *Die Abhandlung über die Methode* und *Recherche de la Vérité par les lumières naturelles*; in jedem dieser drei Texte geht dem Argument eine Reflexion über den Traum voran. Wir wer-

den dem Weg der *Meditationen* folgen, wo Descartes in der Konstruktion seines Gedankengangs am strengsten zu sein scheint.¹

Schon in der ersten Meditation erkennt Descartes an, dass er von seiner Jugend an viel Falsches hat gelten lassen, worauf er viele seiner Meinungen aufbaute, sodass er, wenn er etwas Festes und Bleibendes in der Wissenschaften begründen will, dann „alles von Grund auf umwerfen und von den ersten Fundamenten erneut beginnen“ (*Med.*, 33) muss. Descartes teilt dann mit, was notwendig ist, um dieses Projekt zu beginnen:

Deshalb habe ich heute die Gelegenheit ergriffen und den Geist von allen Alltagspflichten freigemacht (*otium*), habe alle Termine abgesagt, ziehe mich einsam (*solus*) zurück, und werde mich endlich ernsthaft und frei diesem allgemeinen Umsturz meiner Meinungen widmen. (Ebd.)

Um seinen Plan – dessen erster Schritt ein „allgemeiner Umsturz der Meinungen“ ist – durchzuführen, braucht Descartes also Freizeit, Ruhe und Alleinsein, das heißt, er braucht Einsamkeit. Man muss tatsächlich werkteltgemäß eine *Meditation* unternehmen. Nachdem er bemerkte, dass er alles, was er bisher für wahr hielt, von den Sinnen (*a sensibus*) oder durch die Sinne (*per sensus*)² bekommen hatte, zählt Descartes zwei Gründe auf, diesen zu misstrauen: die Sinne können sich nämlich als irreführend erweisen, und zwar entweder (a) wenn sie sich nicht in guten Wahrnehmungsbedingungen befinden (winzige oder weit entfernte Dinge), was noch nicht die unmittelbar anwesenden Dinge in Frage stellt (dass ich hier bin, dieses Papier mit meinen Händen berühre, usw.); oder (b) wenn das Subjekt selbst in keinen guten Wahrnehmungsbedingungen ist, wie „die Kranken [...], deren Gehirne ein solch durchdringender Dampf aus schwarzer Galle zermürbt, dass sie hartnäckig versichern, sie seien Könige, während sie doch ganz arme Schlucker sind“ (*Med.*, 35), was gewiss die unmittelbar anwesenden Dinge in Fra-

¹ *Abhandlung über die Methode* und *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* entstanden als Verbreitungswerke der Lehre Descartes, weshalb sie auf Französisch geschrieben wurden. Die *Meditationen* hingegen, deren Originaltitel *Meditationes de Prima Philosophia* ist, wurden auf Lateinisch verfasst und zielten auf ein in der Philosophie schon bewandertes Publikum ab.

² Im *Gespräch mit Burman* wird der Unterschied zwischen beiden von Descartes erklärt: „*Des sens (a sensibus)*, à savoir de la vue, avec laquelle j’ai perçu les couleurs, les figures et toutes choses semblables ; [...] j’ai reçu *par les sens (per sensus)*, c’est-à-dire par l’ouïe, car c’est ainsi que, ce que je sais, je l’ai reçu et recueilli de mes parents, de mes maîtres et des autres hommes“ (*EB*, 20).

ge stellen würde, wenngleich Descartes die Hypothese seines eigenen Wahnsinns zu verwerfen scheint – darauf kommen wir aber später noch zurück. Er schlägt also einen alternativen Weg vor, auf dem man die Wahrnehmungsbedingungen des Subjektes in Frage stellen kann, ohne jedoch den ehrlichen Menschen, der meditiert, anzugreifen;³ und so formuliert er, in der Ruhe und Einsamkeit, in die er sich begeben hat, seine berühmte Traumhypothese:

Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der gewöhnlich nachts schläft, und dem in Träumen dasselbe widerfährt (*in somnis pati*) wie jenen wachenden Geisteskranken, oder zuweilen sogar weniger Wahrscheinliches! (Ebd.)

Diese Hypothese, laut der Descartes die unmittelbar anwesenden Dinge (das Faktum, dass ich hier bin, dieses Papier, diesen Kopf, diese Hand) in Frage zu stellen vermag, ist in gewissem Sinne besser als die der Geisteskrankheit, da niemand leugnen würde, schon geträumt zu haben, während es sicherlich schwerer ist, anzuerkennen, geisteskrank zu sein oder gewesen zu sein. Die Glaubwürdigkeit der Möglichkeit des Traums wird so verstärkt, dass „wenn ich aufmerksamer daran denke, sehe ich so unverhohlen, dass der Wachzustand niemals aufgrund sicherer Anzeichen vom Traum unterscheiden werden kann“ (*Med.*, 37).

Unfähig, den Schlaf vom Wachzustand zu unterscheiden, schließt Descartes mit einer Devise ab: *age ergo somniemus* – das heißt „machen wir als ob wir schlafen“ (*Med.*, 35), oder wie in der von Descartes korrigierten französischen Übersetzung steht, „supposons donc maintenant que nous sommes endormis“. Im sechsten Abschnitt der ersten Meditation wird das meditative Subjekt in dem Sinne auch eingeladen zu handeln, nämlich als ob es schliefe – es wird sozusagen in den Schlaf versetzt. Dies wird der Zustand sein, in dem es *bis zum vorletzten Abschnitt der letzten Meditation* bleiben kann; bis zum Moment, wo Descartes schließlich in der Lage sein wird, ein Unterscheidungskriterium zwischen Schlaf und Wachzustand zu formulieren. Er stellt dies folgendermaßen dar:

Statt dessen können die hyperbolischen Zweifel der vorangegangenen Tage als lächerlich verworfen werden, und zwar insbesondere jener höchstmögliche Zweifel über den Traum, den ich nicht vom Wachzustand unterschied. Denn jetzt stelle ich fest, dass zwischen Traum und Wachzustand

³ Diese Formulierung, die in den *Meditationen* nicht erscheint, wird in der *Recherche de la Vérité par les lumières naturelles* (RVLN, 87) wieder verwendet – wir werden darauf zurückkommen wenn vom Wahnsinn die Rede ist.