

EMIL ANGEHRN

Die Unabschließbarkeit des Cogito

«Ich weiß, daß ich existiere, ich frage, wer jenes Ich ist, von dem ich dies weiß» (II.7).¹ Der Weg, auf dem ich zu ergründen habe, *wer, was, welche Art Ding* ich bin (II.4,6), ist der Weg der Introspektion: «Ich werde jetzt meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken, auch die Bilder körperlicher Dinge sämtlich aus meinem Bewußtsein tilgen oder, da dies wohl kaum möglich ist, sie doch als eitel und falsch für nichts achten; mit mir allein will ich reden, tiefer in mich hineinblicken und so versuchen, mir mein Selbst nach und nach bekannter und vertrauter zu machen» (III.1).

Unter verschiedenen Hinsichten ist der von Descartes gewiesene Weg der Selbsterkenntnis in der Nachfolge zweifelhaft geworden. Fragwürdig geworden sind sowohl die Begehbarkeit wie der Ausgang des Wegs: Unklar ist zum einen, ob subjektive Selbstgewißheit und Selbsterkenntnis nach dem von Descartes gezeichneten Modell möglich ist; problematisch scheint zum anderen, ob solche Selbsterkenntnis zum Kern und Fundament eines umfassenden Wirklichkeitsverständnisses werden kann. Vielerlei ist explikationsbedürftig im Cogito: die interne Schlüssigkeit des (zwar so nicht wörtlich von Descartes formulierten) Arguments «cogito ergo sum», der erkenntnistheoretische Status und der Bedeutungsgehalt der darin implizierten Sätze, seine Tragfähigkeit als Ausgangspunkt unserer Weltorientierung und metaphysischen Annahmen. Von Descartes' Zeitgenossen bis zu den Autoren der Gegenwart ist der Ansatz der *Meditationen* vielfach diskutiert und problematisiert worden: Stand für die einen die Logik des Arguments im Vordergrund, so für die anderen die Subjektivitätstheoretische Wende, deren Symbol Descartes in der Geschichte der Philosophie geworden ist – wobei diese Wende sowohl emphatisch be-

¹ Zitate aus den «Meditationen» nach der zweisprachigen Ausgabe des Meiner-Verlags (*Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 1959); andere Zitate nach der Ausgabe der Bibliothèque de la Pléiade (Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris 1953).

grüßt² wie als Ursprung der modernen Verengung subjektivistischer Vernunft kritisiert worden ist.

Im folgenden soll das Hauptaugenmerk weder der inneren Stringenz des Cogito noch dem Recht des Ansatzes beim Subjekt als solchem gelten. Nachgegangen werden soll vielmehr einer Transformation des Cogito innerhalb der modernen Subjektivitätsphilosophie. Als Rahmen bestehen bleibt die globale Orientierung am Subjekt, genauer die Verknüpfung zwischen Selbsterkenntnis und Wirklichkeitsaneignung; in Frage gestellt wird die in Descartes' Modell implizierte Unterscheidung zweier Schritte, des Rückgangs zum Ich und der Rückgewinnung der Welt. Problematisch wird diese Unterscheidung schon dadurch, daß der erste Schritt nie an sein Ende kommt. Das Cogito, in Wahrheit, ist unabschließbar. Ein Teil der überlieferten Kritik der *Meditationen* zielt auf die Formalität jener Selbstgewißheit, in welcher Descartes das *fundamentum inconcussum* sieht: Sie ist leeres Selbstbewußtsein, nur Schein wahrer Selbstpräsenz, und als solche ein fragiles Fundament des Erkennens. Zur Diskussion steht bei anderen das Verhältnis zwischen Selbst- und Wirklichkeitserkenntnis: Die Unabschließbarkeit des Cogito ist auch Ausdruck dessen, daß dieses im Wechselverhältnis mit dem steht, was es erst begründen soll. Selbstverständigung und Verständigung über die Wirklichkeit sind für das hermeneutische Denken zwei Momente *eines* Prozesses.

Ich möchte im folgenden verschiedene Perspektiven untersuchen, unter denen von einer Unabschließbarkeit des Cogito zu sprechen ist. Ich setze mit Aspekten ein, die eng an die *Meditationen* anschließen, und nehme dann Perspektiven auf, die sich sukzessiv von Descartes' Ansatz entfernen – wobei aber immer der Grundgedanke der *Meditationen*, der Zusammenhang von Selbstbewußtsein, Erkenntnis und Philosophie den umfassenden Rahmen bildet.

1. Status und Bedeutung des Cogito bei Descartes

Zweifel an der Abschließbarkeit des Cogito richten sich zunächst auf dieses an ihm selber. Noch bevor es darum geht, von ihm aus die Möglichkeit sicherer Erkenntnis mit Bezug auf meinen Leib, auf die Außenwelt, auf Gott zurückzugewinnen, ist der Punkt der Selbst-

² Vgl. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke*, Frankfurt/M. 1971, Bd. 20, S. 120.

koinzidenz, den Descartes im reinen Selbstbewußtsein erreicht zu haben glaubt, in seinem Status und seinem Aussagegehalt zu überprüfen. In welchem Sinn bildet er eine ursprüngliche Erkenntnis – «une première notion», «une chose connue de soi» –, die dem Erkennen überhaupt als Angelpunkt dienen kann³; und was spricht möglicherweise schon in diesem Ursprungspunkt gegen seine Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit? Daß es sich beim Cogito um eine Erkenntnis und um ein Argument höchst eigentümlicher Art handelt, ist in der Auseinandersetzung mit Descartes seit je klar gewesen – seit den Einwänden und Er widerungen, die Descartes mit seinen Zeitgenossen austauschte.⁴ Unter den verschiedenartigen Problemen seien hier zwei Fragerichtungen herausgehoben: Sie betreffen einerseits die Stringenz und Beweiskraft, andererseits den Gehalt des Cogito. Wieso soll «der Satz <ich bin, ich existiere>, so oft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr» sein (II.3); und was enthält er überhaupt, was ist mit ihm als Aussage gewonnen? Für die Literatur steht mehrheitlich das erste Problem im Vordergrund; im Kontext unserer Thematik interessiert zunächst die zweite Frage.

Unverkennbar ist der Aussagegehalt des Cogito höchst dürftig, ja leer: Behauptet wird die Existenz von etwas, über dessen Natur zunächst nichts ausgemacht ist. Keine Selbsterkenntnis, nur die reine Tatsache des Selbstbewußtseins ist gegeben – eine Tatsache, die auch im Vollzug des Zweifels nicht auszuschalten ist und die gleichsam zwei Seiten enthält: das Faktum der Intentionalität, die Tatsache, daß Vorstellungen für ein Subjekt gegeben sind, und das Sein dieses Subjekts selber. Es ist die Tatsache der Subjektbezogenheit aller Erkenntnis, die Struktur von Selbstbewußtheit, die in jeder inhaltlichen Erkenntnis impliziert ist. Der Gegensatz von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis nennt zwei Wissensformen verschiedener Art und mit verschiedenen Wahrheitsansprüchen, die sich in Anlehnung an Husserl durch die Differenz von Apodiktizität und Adäquatheit kennzeichnen lassen. Das eine ist die absolute Gewißheit und Unbezweifelbarkeit als solche, das andere jene Evidenz, die aus dem vollständigen Offenbarsein eines Gegenstandes für das Erkennen resultiert. Das reine Selbstbewußtsein, die Tatsache, daß ich meiner bewußt bin, die Infallibilität der Selbstzuschreibung psychischer Zustände, die

³ *Œuvres et lettres*, S. 375f.

⁴ Ebd., S. 335-550. Zu den neueren Diskussionen vgl. M. HOFFMANN-RIEDINGER, «Das Rätsel des <Cogito, ergo sum>», im vorliegenden Band.

Gewißheit meiner Existenz – dies sind in diesem Sinn unbezweifelbare Tatbestände, auch wenn das darin Behauptete unklar, unaufgeklärt bleibt. Auf solche Unbezweifelbarkeit zielt die originäre Stoßrichtung der *Meditationen*: Ihr Ausgangspunkt ist die Unsicherheit aller Meinungen, ihr Ziel ist zunächst nicht eine höhere Einsicht in das Wesen der Dinge, sondern nur «ein Geringstes zu finden, das sicher und unerschütterlich ist», wie Archimedes «nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt» verlangte (II.1). Hier ist das Ideal der Gewißheit vom Ideal inhaltlicher Erkenntnis abgekoppelt, fast gegen es ausgespielt: Der Punkt der Unbezweifelbarkeit ist die reine Selbstaffirmation des Bewußtseins ohne zusätzliche Aussagen über dieses. Auch wenn die Unbezweifelbarkeit logisch einen propositionalen Gehalt voraussetzt, um dessen Wahrheit es geht, so schrumpft dieser Gehalt in den Sätzen «ich denke», «ich bin» gewissermaßen zum Nullpunkt zusammen, erweist er sich jedenfalls als eine Aussage besonderer Art; die genannten Sätze haben keinen eigentlichen Informationswert, sie enthalten keine echten Prädikate, durch welche das Subjekt sich in bestimmter Weise qualifizierte (da sie vielmehr in jeder solchen Qualifikation vorausgesetzt sind).

Der Sonderstatus dieser Sätze ist mit der Eigentümlichkeit des «Arguments» verwoben.⁵ Daß die Satzfolge «ich denke, also bin ich» keinen Schluß nach Art eines Syllogismus darstellt, hält Descartes selber in seinen Antworten auf die zweiten und fünften Einwände fest.⁶ Schon der argumentative Stellenwert des Cogito schließt eine Schlußfolgerung aus, da diese sowohl Schlußregeln wie eine allgemeine Prämisse (alles was denkt, ist) voraussetzte, über welche das Bewußtsein an dieser Stelle in keiner Weise verfügen kann. Doch auch von der Sache her würde damit etwas Falsches zum Erkenntnisgrund stilisiert: Die ursprüngliche Gewißheit ist die Selbstgewißheit des denkenden und sprechenden Subjekts hinsichtlich seiner selbst, nicht die Intuition eines allgemeinen Grundsatzes: Der Satz «ich denke, also bin ich» ist nur in der ersten Person intelligibel und zwin-

⁵ Vgl. M. HOOKER (Ed.), *Descartes: Critical and Interpretative Essays*, Baltimore/London 1978; W. DONEY (Ed.), *Descartes: A Collection of Critical Essays*, New York 1967/London 1970; H. BRANDS, «Cogito ergo sum». *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Freiburg/München 1982; A. KEMMERLING, «Eine reflexive Deutung des Cogito» in: K. CRAMER u.a. (Hrsg.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt/M. 1990, S. 141-166.

⁶ *Œuvres et lettres*, S. 375f., 511.

gend, nicht in die dritte Person übersetzbar oder als Allsatz evident. Doch auch nicht jeder Satz in erster Person hat diesen privilegierten Status: «ich gehe, also bin ich» besitzt keine vergleichbare Evidenz.⁷ Darin bestätigt sich, daß es nicht um eine Existenzaussage geht, die aus einem anderen Satz gefolgert würde: Die Evidenz des «ego sum» artikuliert eine Gewißheit, die mit dem Bewußtseinsakt als solchem gegeben, nicht aus ihm hergeleitet ist. Der Satz ist gar nicht im strengen Sinn eine Existenzbehauptung, da er nicht geaugnet werden kann; der Satz «ich bin nicht» ist weder unwahr noch logisch widersprüchlich, sondern als Sprechakt inkonsistent.⁸ Die Aussage «ich bin» enthält nicht mehr, als im Akt des Zweifelns, Vorstellens, Meinens, kurz in jedem intentionalen Akt bereits mitgesetzt ist. Ausgangspunkt der Quasi-Argumentation ist nicht der Inhalt der Proposition, sondern der Bewußtseins- oder Sprechakt: Daß ich bin, ist mir unzweifelhaft, «solange ich denke» (II.6) bzw. «so oft ich den Satz ausspreche oder in Gedanken fasse» (II.3). Das Cogito-Argument enthält nichts anderes als die Affirmation des Subjekts, für welches Vorstellungen gegeben sind, es expliziert den Bewußtseins- und Sprechakt als Äußerung eines Subjekts. Es bringt einen Tatbestand zum Ausdruck, den die spätere Bewußtseinstheorie mannigfach reflektiert hat: daß jedes Bewußtsein ein Bewußtsein des Bewußtseins impliziert, daß Bewußtsein nicht nur Bewußtsein-von-etwas, sondern ebenso basal Bewußtsein-für-ein-Subjekt ist (und sich dadurch von einer objektiven Registrierung von Daten unterscheidet). Im Ausgang von der Tatsache des Bewußtseins – vom Akt des Zweifels hinsichtlich aller Setzungen – affirmiert das Cogito das Subjekt dieses Bewußtseins. In den Blick kommt, kantisch gesprochen, das «ich denke», welches alle meine Vorstellungen muß begleiten können; gesetzt ist nichts anderes als die Subjektfunktion, die Ich-Bezogenheit intentionaler Akte: Mit unfehlbarer Evidenz erkenne ich, «daß ich es bin, der zweifelt, der einsieht, der will» (II.9).

Was aber damit erkannt ist, von welcher Art dieses Subjekt ist, bleibt zu zeigen. Die «Kenntnis dieses genau nur so verstandenen» (II.7), nur als Erkenntnissubjekt gewissen Ich ist allein dem Cogito

⁷ Ebd., S. 478.

⁸ Vgl. B. WILLIAMS, in: DONEY (Ed.), *Descartes*, S. 104; E. TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. 1979, S. 74f. – Kant sieht im vermeintlichen Schluß eine Tautologie (*Kritik der reinen Vernunft* A355), ähnlich Schelling: vgl. BRANDS, «*Cogito ergo sum*», S. 81, 123.

selber zu entnehmen: Das Subjekt ist eine «res cogitans» – so die scheinbar voraussetzungslose Formel, die nur das Faktum des Cogito reformuliert. Mit dem Begriff der «res» verbindet sich im weiteren die Vorstellung der Substanz (d.h. eines Dings «das fähig ist, für sich zu existieren»: III.21); «cogitans» wiederum steht für die Gesamtheit der intentionalen Akte, als Bestimmung eines Wesens, welches «zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das sich auch etwas bildlich vorstellt und empfindet» (II.7). Indessen ist diese scheinbar reiche Beschreibung keine wirkliche Qualifizierung, keine inhaltliche Erkenntnis des Subjekts. Angeführt sind nicht Eigenschaften, die einem Substrat zukommen, sondern nur Variationen der intentionalen Beziehung auf Gegenstände, Spezifizierungen der transzendentalen Subjektfunktion. So ist diese «Kenntnis des genau nur so verstandenen» Ich keine inhaltliche Selbsterkenntnis, sondern reformuliert sie nur die Bewußtseinstatsache, das Haben von Welt, innerhalb dessen erst Zuschreibungen von Eigenschaften möglich sind. Wie das Cogito-Argument nur äußerlich eine Art Schluß darstellt, so enthalten seine Teilsätze – «ich denke», «ich bin» – nur uneigentliche Prädikationen; sie sind Ausdruck einer unmittelbaren Selbstgewißheit, hinter die wir nicht zurück und die wir deshalb auch gar nicht in Frage stellen können, die uns «so natürlich» ist, daß wir, «auch wenn wir vielleicht vorgeben, sie nicht zu besitzen, sie in Wahrheit unmöglich nicht haben können.»⁹

Vom archimedischen Punkt dieser absoluten Selbstgewißheit aus unternimmt Descartes die Rekonstruktion der konkreten Selbsterkenntnis sowie aller weiteren Erkenntnis. Doch bildet eben diese Fundierung bzw. die ihr zugrundeliegende Distinktion das Problem. Wie kann eine inhaltsleere Apodiktizität den Weg einer adäquaten Erkenntnis eröffnen? Ja, in welchem Sinn kann man überhaupt von Unbezweifelbarkeit reden, wenn diese einer Aussage zukommt, die gar nicht falsch sein kann? Der Selbstbezug des Subjekts, so die Gegenthese, ist nicht etwas der konkreten Selbsterkenntnis Vorgelagertes und sie Begründendes; wirkliche Selbstgewißheit findet erst im Durchgang durch inhaltliche Selbstbeschreibung und Selbstbestimmung statt. Jenes formelle Selbstbewußtsein ist ein zu explizierendes Strukturmoment unseres Selbstseins, nicht dessen Erkenntnisgrund und Prinzip. So wird die Geschlossenheit der in sich ruhenden Ge-

⁹ *Œuvres et lettres*, S. 527.

wißheit zur Fiktion: In dem Maße, wie sie sich in ihrer Formalität in sich schließt, sich als selbstgenügsames Fundament behauptet, verflüchtigt sich die Gewißheit seiner selbst. Der Rückgang zum Subjekt kann nicht bei der Statuierung der *res cogitans* haltmachen. Während die einen die transzendente Wende hin zum reinen Ich radikalisieren, suchen andere das Ich von seiner lebensweltlichen Situierung und seinen konkreten Welt- und Selbstverhältnissen her zu begreifen.

2. Die Radikalisierung des Cartesianischen Ansatzes – von der Substanz zum transzendentalen Subjekt

«Das Bewußtsein seiner selbst ist noch lange nicht eine Erkenntnis seiner selbst».¹⁰ Indem Kant das «ich denke» nicht wie Descartes als kompakte Größe für sich bestehen läßt, sondern als konstitutives Moment der Intentionalität, als subjektbezogene Reflexivität allen Bewußtseins begreift, verändert er seinen Status in entscheidender Weise. Nicht mehr als denkende Substanz, sondern als Funktion ist das Subjekt gegeben, als synthetische Tätigkeit, welche die gegenstandsbezogenen Vorstellungen so miteinander verknüpft, daß sie insgesamt nochmals mit dem Selbstbewußtsein vermittelt sind. Das *Cogito* ist nicht nur in sich ohne Erkenntnis, sondern überhaupt keine selbständige Größe, auch keine letzte und leere Selbstgewißheit; es ist angewiesen auf Anschauung und synthetische Funktionen, mit Bezug auf welche es erst als letzte Synthesis artikulierbar ist. Das transzendente Ich ist nicht für sich bewußtseinsfähig, sondern nur innerhalb der Korrelation, in der es Subjekt einer Welt ist. Auch die konkrete Selbsterkenntnis ist ein auf Erfahrung beruhendes Wissen, welches auf das reine Subjekt als letzten Einheitspol zurückbezogen, doch nicht in dessen Introspektion begründet ist.

Aus einer ähnlichen Sicht heraus kritisiert Husserl Descartes' Verfehlen der transzendentalen Wendung: Descartes macht nicht das Ich als Subjektpol der Weltkonstitution sichtbar, sondern versucht, im universalen Zweifel das ego als «ein kleines Endchen der Welt» zu retten, um von ihm aus die Welt im ganzen wieder zu gewinnen.¹¹ Diese Strategie will Husserl in seinen *Cartesianischen Meditationen* dahingehend korrigieren, daß er diesen metaphysischen Rest ausmerzt

¹⁰ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B158; vgl. B277.

¹¹ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag 1963, S. 63.

und eine Subjektivität ohne substantialistische Konnotationen konzipiert. Dies heißt nicht, daß dasjenige, was Husserls Reformulierung des Cartesianischen Zweifels, die phänomenologische Urteilsenthaltung, als unbezweifelbaren Ausgangspunkt zurückbehält, dürftiger sei als Descartes' «ich denke». Im Gegenteil bedeutet die Radikalisierung der transzendentalen Wende eine Anreicherung: Was ich im Rückgang zum ego gewinne, ist nicht die formelle Gewißheit meiner selbst, sondern mein ego «mitsamt dem ganzen Strom des erfahrenden Lebens»¹², in dem ich intentional auf die Welt, auf andere Subjekte, auf mich selber als reale Person bezogen bin. An die Stelle der punktuellen Selbstgewißheit tritt die unhintergehbare Korrelation von Subjekt und Gegenstand; auszulegen ist nicht die Struktur der Selbstkoinzidenz, sondern die des Habens von Welt, das «ego – cogito – cogitatum».¹³ Bei dem, was die Reflexion in dieser Weise erschließt, ist dann zu unterscheiden zwischen einem «Kern von eigentlich adäquat Erfahrenem», nämlich der «lebendigen Selbstgegenwart», und einem darüber hinausgehenden «unbestimmt allgemeinen, präsumtiven Horizont [...] von eigentlich Nicht-Erfahrenem, aber notwendig Mitgemeintem.»¹⁴ Es gibt kein Bewußtsein ohne Horizont, kein Thematisches ohne Unthematisches, wobei die Grenzlinie immer verschoben, doch nie aufgehoben werden kann.

Gegenüber dem reinen Selbstbesitz des Cartesischen Cogito beinhaltet die phänomenologische Selbstbesinnung eine dreifache Ausweitung. Zum einen wird der reine Selbstbesitz auf die «korrelative Problematik»¹⁵ der noetisch-noematischen Analyse hin aufgesprengt, worin die Intentionalität in der Doppelperspektive von Bewußtseinsweise und Gegenstandsform untersucht wird. Nicht das reine Ich, sondern das «Feld transzendentaler Erfahrung» wird als Gegenstand phänomenologischer Untersuchung freigelegt: Es geht nicht darum, von einem Punkt letzter Gewißheit aus das zuvor bestehende Weltverhältnis wieder einzusetzen, sondern eine Sphäre der Weltvermeinung in ihrer inneren Struktur zu entfalten. Zum zweiten wird das Subjekt selber darin nicht als reiner Referenzpunkt intentionaler Bezüge, als dasjenige, für welches Welt ist, identifiziert.

¹² Ebd., S. 59.

¹³ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, S. 173.

¹⁴ *Cartesianische Meditationen*, S. 62.

¹⁵ Ebd., S. 77.

Vielmehr zeigt sich die transzendente Subjektfunktion als Moment eines umfassenderen Selbstverhältnisses, in welchem Husserl drei Stufen unterscheidet: das Ich als identischen Pol der Erlebnisse, als Substrat von Habitualitäten, worin sich Erfahrungen und Veränderungen sedimentieren, schließlich als Person in der vollen Konkretheit ihres Seins und Lebens, als ein Subjekt unter anderen und Teil der Welt. Dies sind Schichten und Aspekte subjektiven Selbstseins, die nicht gegeneinander ausgespielt und voneinander getrennt werden können; sie fallen nicht wie Kants transzendentales und empirisches Ich auseinander, sondern sind nur zusammen gegeben und verweisen in ihrer Selbstexplikation aufeinander: Die reflexive Erfassung der Referenzfunktion geschieht vor dem Hintergrund eines in seinem Werden und seinem Situiertsein nicht völlig aufgehellten Selbst. Als drittes schließlich weist die Subjektivität über sich hinaus auf das, was ihrer Subjektfunktion voraus- und zugrundeliegt. Namentlich die transzendente Intersubjektivität ist es, die gleichsam in meinem Rücken steht und meinen Weltbezug mitkonstituiert. Ich nehme den Gegenstand als einen wahr, der nicht nur für mich gegeben und von mir her bestimmt ist, sondern in seiner Objektivität Korrelat einer mir zuvorkommenden und durch mich hindurchgehenden Subjektivität ist. Die Fundierung der Subjektfunktion in der Konkretion des Selbst wie in der Welthabe anderer Subjekte macht das Cogito in einem radikalen Sinn unabschließbar. Auch wenn es nicht um erschöpfende Selbsterkenntnis, sondern nur um die Explikation des Subjekts in seiner Erkenntnisfunktion geht, bleibt dieses für die Reflexion letztlich uneinholbar.

Wenn wir diesen Aspekt grundsätzlicher fassen, stoßen wir bei Husserl auf den Punkt, an dem die spätere phänomenologische Bewegung den Gedanken aufnimmt und weiterführt. Bei Husserl kommt er unter dem Stichwort der Lebenswelt zur Sprache. Die Depotenzierung des autonom konstituierenden Subjekts geht einher mit seiner Rückversetzung in eine Lebenswelt, in welcher seine Sinnvermeinungen wurzeln und von der her das Subjekt sich selber zu begreifen hat. Zu erschließen hat die Reflexion die Bodenfunktion der Lebenswelt als die in der Wissenschaft wie in der traditionellen Erkenntnistheorie zumeist verkannte oder verdeckte Dimension, als Welt der selbstverständlichen Geltungen, in deren Verweisungszusammenhang sich jede neue Setzung einschreibt und von deren Vorgängigkeit sie gleichsam zehrt. Der konstituierende Akt hat selber eine Herkunft, in welcher er

gründet. In diesem Begründetsein können wir zwei Seiten beleuchten. Einerseits ist der explizite Bewußtseinsakt die Fortsetzung eines vorthematischen Gegenstandsbezugs, einer <fungierenden> Intentionalität, die wir stückweise reflexiv erfassen können, die aber immer einen Rest zurückbehält, der «unthematisch, der sozusagen in Anonymität bleibt».¹⁶ Das bei anderen Autoren wiederkehrende Stichwort der Anonymität verweist darauf, daß wir hier zwar nicht einfach mit objektiv vorgegebenen Sinngebilden, sondern mit Anteilen subjektiver Konstitution zu tun haben, die aber keinem bestimmten Subjekt zuzurechnen sind. Unterlaufen wird, ohne Preisgabe des transzendentalen Ansatzes, die bei Descartes zentrale Ichbezogenheit aller Vorstellungen. Andererseits – und dies ist der radikalere Aspekt, dessen Vertiefung zum Verlassen des transzendentalphilosophischen Standpunkts nötigen wird – erweist sich das Subjekt als Teil einer Welt, deren Sinnhaftigkeit hinter die jeweilige konkrete Subjektivität und die transzendente Subjektgemeinschaft zurückreicht und deren Subjektfunktion mitträgt: «Wir, je ich der Mensch und wir miteinander, gehören als miteinander in der Welt Lebende eben zur Welt...».¹⁷ Die von der Hermeneutik betonte «Zugehörigkeit» zur Welt impliziert die Vorgängigkeit objektiven Sinns gegenüber subjektivem Sinnverstehen und subjektiver Sinnkonstitution, ein Komplementärmoment zur ebenso irreduziblen schöpferischen Potenz der Subjekte in der Aneignung und Neuschaffung der Welt. Als Ursprungsdimension von Sinn zeigt sich eine gegenläufige Bewegung zwischen zwei Polen, worin Verstehen und Selbstverständigung in dialektischem Wechselbezug stehen. Es liegt auf der Hand, daß in solcher Sicht das Cogito zum unendlichen, sich selbst nie restlos transparenten und verfügbaren Prozeß wird.

Im Rückblick auf Descartes bedeutet diese Perspektivenverschiebung eine Veränderung des programmatischen Anspruchs. Es geht nicht mehr darum, Wahrheiten zu begründen, sondern Geltungen in ihrer Genese und ihrer Gestalt zu explizieren. Die transzendente Phänomenologie behandelt das Cogito nicht als eine Prämisse, «um aus ihr die übrigen Erkenntnisse [...] in absoluter <Sicherheit> zu deduzieren. Es gilt nicht, Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen [...] Das einzig wirkliche Erklären ist: transzendental verständ-

¹⁶ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, S. 111.

¹⁷ *Ebd.*, S. 110.

lich machen.»¹⁸ Dies bedeutet auch, daß die Trennung der beiden Schritte in Descartes' *Meditationen* endgültig überwunden ist. Der Rückgang zum Subjekt ist nicht ein in sich abschließbarer, in absolute Evidenz mündender Erkenntnisschritt, sondern von allem Anfang an in die Verständigung über die Welt und die Aufhellung gegenständlicher Sinnvermeinungen verwoben.

3. Die Aufsprengrung der Reflexion – vom Bewußtsein zur geschichtlichen Existenz

Descartes wollte die absolute Gewißheit der Vorstellung retten, indem er zugleich die Geltung des Vorgestellten – die Existenz der Gegenstände, die Wahrheit der Propositionen – suspendierte; ähnlich zielte die phänomenologische *epoché* bei Husserl auf die reine Sinnvermeinung, bei gleichzeitiger Urteilsenthaltung hinsichtlich des Gemeinten. Für die existentialistische Phänomenologie aber wird fraglich, ob bei solcher Einklammerung überhaupt Gewißheit zu erreichen ist. Sartre und Merleau-Ponty verneinen diese Möglichkeit entschieden. Sartre betont das Junktum zwischen thetischem Gegenstandsbewußtsein und nicht-thetischem Selbstbewußtsein: Jeder intentionale Gegenstandsbezug ist zugleich ein nichtreflexives Bewußtsein seiner selbst («conscience (de) soi»). Im Vollzug des Denkens, Anschauens, Bedauerns bin ich gleichsam ganz in den Gegenstand versenkt; erst im nachhinein mache ich den Bewußtseinsakt selber zu meinem Gegenstand. Darin liegt aber unmittelbar, daß sich dieses «präreflexive Cogito» von Descartes' «ich denke» zweifach abhebt: Es kann nie vollständig und nie selbständig sein. In jedem Bewußtseinsakt bleibt die Bewußtheit dieses Akts selber implizit, verbleibt eine ursprüngliche Distanz zwischen mir und mir, die jene volle Selbstadäquanz und Besitznahme meiner durch mich selbst verhindert. Und diese Bewußtheit kann nie unabhängig vom Akt faktischer Gegenstandserkenntnis gegeben sein, schon gar nicht losgelöst von dieser als Ort privilegierter Selbstgewißheit Bestand haben. Schon diese Bindung an den Akt verbietet den «ontologischen Irrtum» des Cartesianismus, das Selbst als Substanz zu denken.¹⁹ Merleau-Ponty vertieft die von Sartre formulierte Antithese zum Cartesianischen

¹⁸ Ebd., S. 193.

¹⁹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1943, S. 23.

Cogito in einer Weise, die noch Sartres Konzept des Pour-soi als idealistisch erscheinen läßt. Die Weltzugehörigkeit des Subjekts und die Gegenstandsbezogenheit des Bewußtseins sind für Merleau-Ponty gleichermaßen unhintergebar. Gegen Descartes und Husserl hält er daran fest, daß der Zweifel am Gegenstand mein Aktbewußtsein unmittelbar mitbetrifft.²⁰ Was ich im Cogito erfasse, ist nicht reine Immanenz, sondern die «ursprüngliche Bewegung des Transzendierens»²¹; die Gewißheit meiner Akte gründet in deren tatsächlichem Vollzug, ihrem faktischen Weltbezug; unsere Selbstpräsenz ist identisch mit unserer «Gegenwart zur Welt und zu den anderen».²² Das Subjekt ist ein situiertes Wesen, das einen Leib, eine Geschichte, ein soziales und natürliches Umfeld hat und das diese mehrfache Situiertheit nie zur Gänze einholen kann. Dieser Tatbestand ist nach beiden Seiten von Belang: als Grenze der geschlossenen Selbstbeziehung wie als Grundlage des konkreten, sich über das Andere des Subjekts realisierenden Selbstverhältnisses.

Apodiktische Gewißheit wie adäquate Erkenntnis bleiben menschlicher Existenz versagt. Reine Evidenz zu erreichen, wie sie Descartes postulierte, setzte voraus, daß ich reiner Akt, aktuelle Präsenz ohne unaufgehellte Wurzeln und unausgefüllte Potentialitäten wäre. Solche Existenz müßte imstande sein, ihre sämtlichen Motive zu thematisieren; sie müßte in volle Expliztheit übersetzen können, was den Gehalt des Erkannten, den Sinn des Gemeinten, die Bestimmung des Gewollten ausmacht. Eine solche Möglichkeit integraler (Selbst-) Thematisierung jedoch bleibt uns schon durch die Zeitlichkeit, prinzipieller durch die Geschichtlichkeit unseres Daseins verschlossen. Präsenz und Selbstpräsenz des Bewußtseins sind, wie Husserl gezeigt hat, nur denkbar als innerer Bezirk innerhalb eines vorthematischen Vergangenheits- und Zukunftsbezugs: Das noch-Gegenwärtighalten des soeben Gehörten, Wahrgenommenen und Gedachten gehört ebenso wie die impliziten Erwartungen, Befürchtungen und Absichten zum Sinn gegenwärtiger Wahrnehmung; sie sind Voraussetzung dafür, wie ich eine Äußerung verstehe, eine Situation erfasse, affektiv reagiere. Zur Unmöglichkeit zeitlicher Selbstkoinzidenz kommt die Geschichtlichkeit hinzu, die das Subjekt

²⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 427.

²¹ Ebd., S. 430.

²² Ebd., S. 513.

inhaltlich in dem, was es nicht selbst ist, verwurzelt: «Sedimentierte Geschichte» bestimmt nicht nur «die Genesis meines Denkens [...], sondern auch dessen Sinn».²³ Das Bewußtwerden meiner selbst geschieht nicht als stumme Reflexion, sondern in einer Sprache, in der ich schon gestifteten Sinn übernehme. Erst wenn das «stillschweigende Cogito», die stumme Selbstgegenwart, die jeden Bewußtseinsakt trägt²⁴, in eine reflexive Selbstverständigung überführt ist, ergreift das Subjekt gleichsam Besitz von sich selber. Einer adäquaten Evidenz in der Selbsterfassung aber entzieht sich menschliche Selbstvergegenwärtigung durch zweierlei: zum einen dadurch, daß die Ausdrucksintention selber nicht zur vollen Klarheit über sich kommt, daß keiner sich wirklich kennt und in voller Bestimmtheit weiß, als was er sich äußern will, zum andern dadurch, daß das Ausdrucksmittel nicht schlechthin sein eigenes, nicht von ihm geschaffen ist, daß es mit Sinngehalten aufgeladen ist, die ihm durch kulturelle Tradierung vorgegeben und immer mit nichtthematischen und opaken Zonen behaftet sind. Als Subjekt bin ich nicht reines Bewußtsein, sondern mir in einem Leib gegeben, aus dem heraus ich die Welt erfahre, der meine Subjektfunktion mitbegründet, doch mir selber immer nur teilweise erschlossen ist; und ich bin mir in einer (natürlichen und kulturellen) Welt gegeben, die ich erkennend und handelnd aneigne, die mir aber zu jedem Aneignungsakt selber erst die Mittel gibt. So wird es zur offenen Frage, in welchem Maße ich mich überhaupt von mir selber her verstehen, inwiefern ich mich aus mir selber heraus entwerfen und erkennen kann.

Gegenüber dem Cartesianischen Ausgangspunkt markieren solche Fragen eine dezidierte Umkehr. Descartes (und zunächst auch Husserl) suchte nach der unwiderleglichen Evidenz in einem reinen Bewußtsein des eigenen Denkens und Seins, das von jeder inhaltlichen Selbstqualifizierung noch abstrahierte. Demgegenüber geht es hier um die konkrete Selbst- und Weltwahrnehmung, an welcher die reine Selbstpräsenz ein bloßes Moment ist. In Frage steht die Struktur der Selbsterkenntnis, das Für-sich-Werden eines immer schon außer sich, in der Welt seienden Subjekts. Selbsterkenntnis ist kein inhaltsleerer Vollzug des Auf-sich-Zurückkommens, sondern ein Umgang mit Sinn. Es interessiert nicht mehr die Tatsache, daß ich weiß, daß

²³ Ebd., S. 450.

²⁴ Ebd., S. 459.

ich bin, sondern *als was* ich mich erkenne. Die Frage nach der Selbstgenügsamkeit des Cogito wird dann zur Frage danach, woher das Subjekt nicht nur die sprachlichen Mittel, sondern auch die inhaltlichen Ressourcen, die Deutungs- und Sinnangebote seiner Selbstbeschreibung nimmt. Es gibt keine sinnhafte Beschreibung im leeren Raum, ausgehend von einem Nullpunkt des Sinns. Jede Verständigung ist eingebunden in die Sinnhaftigkeit einer Welt, auf die ich rezipierend und transformierend bezogen bin; alles Handeln und Sprechen ist auf schon bestehenden Sinn angewiesen, an dem es sich als Abweichung, Innovation, Neuverknüpfung bewährt. Die sinnhafte Welt ist nicht ein umfassendes System von Möglichkeiten, ein universelles Vokabular, sondern eher ein großer, offener Text, den wir durch unsere Neubeschreibungen fortwährend verändern und erweitern. Selbstbeschreibungen, in denen wir uns bestimmte Eigenschaften und Werthaltungen zuweisen, interagieren mit kollektiven Qualifizierungen und Erwartungen; jeder noch so individuelle Charakter gewinnt seine Bestimmtheit nur vor dem Hintergrund eines Allgemeinen. Ich kann in meinen Äußerungen nicht trennscharf auseinanderhalten, was meinen eigenen Intentionen entstammt und was «von weiter her als ich selbst»²⁵ kommt. Jede Selbstbesinnung, in der ich mir über die Zielrichtung, die Wurzeln und den Sinn meiner Selbstdeutung Klarheit verschaffen will, wird zur unendlichen Aufgabe.

Indem wir die Selbsterkenntnis als sinnhafte Beschreibung fassen, entfernen wir uns einen weiteren Schritt vom Cartesianischen Cogito. Selbstverständigung ist nicht allein ein theoretisch-kognitiver, sondern ebenso ein praktisch-voluntativer Akt: Zu ihr gehört die Erkenntnis, was ich bin, ebenso wie die Entscheidung, was ich sein will. Logisch unterschieden, sind beide Akte in der konkreten Selbstverständigung ineinander verflochten, machen sie in ihrer Durchdringung die konkrete Selbstdefinition der Person aus. In dem Maße, wie die Reflexion zum praktischen Selbstverhältnis, wie die Selbstbeschreibung zum Medium der Selbstwerdung wird, erscheint auch ihre innere Inadäquanz in neuem Licht. Die Geschichtlichkeit meines Seins verhindert, daß mein Selbsta Ausdruck einerseits je ganz mein eigener sei, nur aus mir komme, und daß er andererseits je vollständig sei, daß er mein Sein erschöpfend beschreibe; weder in meiner Herkunft noch in meinem Entwurf kann ich mich je ganz einholen. Meine Verwurze-

²⁵ Ebd., S. 500.

lung in einer Tradition und Gemeinschaft bedingt, daß ich meine Selbstbestimmung nie rein aus mir schöpfe; zugleich komme ich in meinem Tun nie so zur Deckung mit mir, daß ich meine Intentionen, mein Sein und Wollen ohne Rest zum Ausdruck gebracht oder verwirklicht hätte. Immer bleibt vieles im Schatten, unthematziert, nicht-realisiert, verdrängt; vieles bleibt gegen jede Aufklärungsbemühung resistent, unexplizierbar. Die Grenze des Cogito liegt auch darin, daß unser Sein für uns nur partiell Sinn annimmt, daß wir unser Leben nie vollständig in Sinn transformieren, verstehend aneignen können. Die Unmöglichkeit der Selbstkoinzidenz ist nicht nur logisch, sondern auch semantisch bedingt. Auch darin kann man eine Grenze unserer Freiheit sehen. Unsere Selbstbeschreibung kommt nie ganz aus uns, und sie kehrt nie ganz zu uns zurück.

Nun geht es in alledem nicht nur um eine Grenze. Die Unabschließbarkeit des Cogito läßt sich auch positiv als Ausdruck einer Offenheit, einer unendlichen Aufgabe lesen, in welcher ebenso Freiheit wie Kreativität im Spiel sind. Sie ist Ausdruck eines schöpferischen Potentials der Sinnstiftung, in der Menschen sowohl die Welt wie sich selber hervorbringen. Geschichtlichkeit ist nicht nur der Raum der Bedingtheit, sondern auch der Autonomie und Kreativität. Nicht nur das Selbst, auch die menschliche Welt findet nie ihre abschließende Gestalt, ihre letzte Beschreibung. Auch der Sinn der Welt ist unerschöpflich; Geschichte ist die nie zu Ende kommende sinnhafte Gestaltung und Neugestaltung der Welt. Der *Unabschließbarkeit* des Cogito antwortet die *Offenheit der Geschichte*.

Die so gefaßte Unabschließbarkeit läßt sich unter ihren beiden Leitperspektiven weiter explizieren und vertiefen: unter der Perspektive der Freiheit und des Sinns. Es sind dies Anknüpfungspunkte für Konzepte, welche die Unendlichkeit des Selbstverhältnisses, sei es in der nachmetaphysischen Befreiung von Wesensbestimmungen (4.), sei es in der Unerschöpflichkeit des Sinns und des Verstehens (5.) begründen.

4. Selbstwerdung und Freiheit – die Unvollständigkeit der Selbsterschaffung

Die Unabschließbarkeit der Reflexion verliert etwas von ihrer Irritation, wenn sie als Sonderfall einer allgemeineren Unabgeschlossenheit erscheint. Daß keine Selbstbeschreibung an ihr Ende kommt,

überrascht nicht, wenn Beschreibung überhaupt als unendlicher Prozeß gilt. Daß Beschreibung nie endgültig ist, ist in verschiedenen Zusammenhängen unterstrichen worden. Der räumliche wie kulturelle Perspektivismus verhindert die erschöpfende Vergegenwärtigung der «Sache selbst»; die unhintergehbare Selektivität historischer Darstellung macht den Bericht, «wie es eigentlich gewesen», zum Konstrukt. Die Utopie des Abbildes ist ein für sprachliche Beschreibung prinzipiell unerreichbares (in Wahrheit auch für das Bild inadäquates) Ideal.²⁶ Sprache stellt ihren Gegenstand nicht durch Ähnlichkeit, sondern durch symbolische Repräsentation dar. Schon von daher rückt das Ideal der adäquaten Vergegenwärtigung ins Unerreichbare, verflüchtigt es sich ins Unbestimmte.

Solche Überlegungen, die sich an der Natur der Beschreibung festmachen, werden noch verstärkt, wo sie durch ontologische Betrachtungen zur Natur des Selbst und zur Abbildbarkeit der Welt ergänzt werden. In pointierter Form hat sich Richard Rorty gegen die Grundillusion gewandt, «daß irgend etwas – Geist oder Materie, Selbst oder Welt – eine ausdrückbare oder darstellbare immanente Natur habe».²⁷ Verworfen wird sowohl die klassische Wahrheitsvorstellung der *adaequatio rei et intellectus* wie das traditionelle Verständnis der Sprache als eines Ausdrucksmediums, das dem Gegenstand angemessen sein, auf ihn passen kann: nicht wegen einer strukturellen Schwäche der Sprache, sondern weil die Dinge gar kein verborgenes Ansich haben, mit dem übereinzustimmen das Kriterium von Wahrheit wäre. Problematisiert wird letztlich der metaphysische Essentialismus, der allem Seienden eine Wesensbestimmung zuspricht, die den Eigenschaften und Relationen zugrundeliegt und über die es mit Eindeutigkeit identifizierbar ist: Dieser Grundüberzeugung der Metaphysik wie des Alltagsverständes steht die Vorstellung eines offenen, nie endgültig festgelegten Netzwerks von Bestimmungen, das nicht die prinzipielle Ebenendifferenz von Wesentlichem und Unwesentlichem impliziert, als ontologische Antithese gegenüber. Mit der Diffusion des Wesens verflüchtigt sich die Idee einer objektiv richtigen Darstellung. Die Dinge haben keine Sprache, die Welt sagt

²⁶ Vgl. E. ANGEHRN, «Beschreibung zwischen Abbild und Schöpfung», in: G. BOEHM / H. PFOTENHAUER (Hg.): *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1995, S. 59-74 (59ff., 65ff.).

²⁷ R. RORTY, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1989, S. 23.

uns nicht, welches Sprachspiel ihr angemessen, welche Beschreibung adäquat ist. Sprache ist ein kulturelles Erzeugnis, mit dessen Hilfe Menschen ihr Welt- und Selbstverhältnis praktisch gestalten – weder defizientes Abbild eines göttlichen, die Wesen hervorbringenden Sprechens noch Kehrseite einer Welt, die sich von sich aus «in satzförmige Stücke namens <Tatsachen> aufteilt».²⁸ Der Ausschaltung der Essenzen entspricht die radikale Kontingenz der Sprache.

Dies ist der Hintergrund, vor dem auch die Unabgeschlossenheit des Selbstverhältnisses in spezieller Weise fragwürdig wird. Wenn das Ideal einer erschöpfenden Darstellung generell zum Zerrbild erklärt wird, scheint eine adäquate Selbsterkenntnis und -beschreibung erst recht illusorisch. Letzter Grund dieser Verschärfung ist der Tatbestand menschlicher Freiheit. Durch sie wird zum einen der ontologische Antiessentialismus radikalisiert: Es geht nicht mehr einfach um das Fehlen vorgegebener Wesensbestimmungen, sondern um das positive Nicht-Festgelegtsein des Menschen. Zum anderen, gleichsam gegenläufig, gehört zum menschlichen Existieren ein Streben nach Freiheit in der zweifachen Stoßrichtung der Autonomie und der Erfüllung: einerseits ein Streben nach Unverwechselbarkeit und Individualität, andererseits ein Streben nach Vollständigkeit in der Selbsterfassung und Selbstverwirklichung, nach integralem Selbsta Ausdruck – entgegengesetzte Varianten eines Strebens nach Selbstwerdung und Selbstkoinzidenz. Es ist die «Natur» des Menschen selber, die das Cogito zu keinem Abschluß, zu keiner endgültigen Selbsterkenntnis gelangen läßt. Selbstwerdung vollzieht sich nicht als Erkenntnis und Verwirklichung eines Allgemeinmenschlichen, sondern als Erprobung und Gewinnung individueller Autonomie: nicht erst in der Tat, sondern zuvor in der Selbstvergegenwärtigung, als deren eigentlichen Kern Rorty die fortwährende «Selbst-Neubeschreibung» sieht.²⁹ Die Formel ist nach beiden Bedeutungskomponenten zu akzentuieren.

Selbstbeschreibung im Sinne einer durch mich selber gegebenen Beschreibung meiner selbst widersetzt sich dem Bild, das andere von mir entwerfen. Autonom werden heißt auch, sich der Vergegenständlichung durch andere entziehen: Die von Sartre beschriebene Angst, durch den Blick der anderen in ein Ding verwandelt zu werden, ist

²⁸ Ebd., S. 24.

²⁹ Ebd., S. 167; vgl. RORTY, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1981, S. 389 («daß wir keine wichtigere Aufgabe haben, als uns immer wieder auf neue Weise selbst zu beschreiben»).

dem Impuls verwandt, sich von der Beschreibung seiner selbst durch andere freizumachen; ein Weg zu dieser Befreiung ist, die anderen selber zu Gegenständen meiner Betrachtung herabzusetzen, eine Geschichte derer zu verfassen, die Beschreibungen von mir produziert haben, und so Fremdes in Eigenes umzuschaffen, ihm seinen Vorrang und seine Macht zu nehmen.³⁰ Diese Integration spielt aber nicht nur in der Umkehrung der Perspektiven, durch welche ich vom Gegenstandsstatus wieder in die Subjektposition rücke. Ebenso zielt sie darauf, die eigene Herkunft, die soziale Prägung, alles, was ich ohne mein Zutun bin, als Teil meiner selbst anzueignen – mit dem Fluchtpunkt in Nietzsches Postulat, «alles ‹Es war› umzuschaffen in ein ‹so wollte ich es!›», getragen von der Hoffnung, «der Vergangenheit dasselbe antun zu können», was sie mir anzutun versucht hat.³¹ Solche Emanzipation aber ist nicht mit der einmaligen, sei sie noch so vollständigen Lebenserzählung erreicht. Ihr Medium ist die immer wieder aufgenommene, nie abgeschlossene *Neubeschreibung*. Diese kommt zu keinem Ruhepunkt, weil sie sich nie in vollständige Reflexion des eigenen Tuns verwandeln kann: Die Aufarbeitung des eigenen Gewordenseins ist «auch im Augenblick des Todes nicht abgeschlossen. Jede letzte Selbst-Neubeschreibung auf dem Totenbett wird wiederum Ursachen gehabt haben, für deren Neubeschreibung keine Zeit mehr bleiben wird».³² Auch deshalb, nicht nur wegen der Nichtfestgelegt-heit des Wesens, kann es keine schlechthin richtige, adäquate Beschreibung geben.

Indessen ist es wichtig, dieses strukturelle Selbstverfehlen nicht als Versagen zu begreifen. Für ein von metaphysischer Befangenheit befreites Subjekt ist jene Selbstkoinzidenz nicht ein unerreichtes Ideal oder eine geheime Utopie. Erstrebt ist vielmehr die Affirmation des Selbst als Quelle der eigenen Selbstdefinition und Selbstgestaltung. Diese Selbstbegründung äußert sich in der Variation des Selbstbildes, in einem experimentellen Umgang mit sich, in welchem wir Identitäten erproben, nicht um die einzig richtige zu finden, wohl aber um den Spielraum unseres Selbst zu erkunden und darin heimisch zu werden. Die Selbstartikulation strebt nicht zur inneren Konvergenz,

³⁰ RORTY, *Kontingenz*, S. 168, 172 (zu Proust).

³¹ Ebd., S. 62.

³² Ebd., S. 166.

sondern zur Selbsterweiterung.³³ Wenn sich darin eine Einheit herstellt, die gleichsam für das steht, als was sich das Subjekt im ganzen begreift, so nicht die Einheit eines Wesens, sondern die einer Geschichte: Eine Geschichte erzählen ist eine Integration des Mannigfaltigen, die dieses in seiner Verschiedenartigkeit respektiert und das Kontingente keiner Notwendigkeit unterwirft. Die experimentierende Selbstneubeschreibung hat ihr privilegiertes Feld gerade in den Erzählungen, die wir von uns und von der Welt verfassen, abändern und neugestalten – weit entfernt vom Weg der Selbsterforschung in Descartes' *Meditationen*.

Sofern solche Selbstbeschreibung nicht allein als kognitiver Vollzug, sondern ebenso und zuvor als Äußerung von Freiheit interessiert, ist auch ihr Maßstab ebenso sehr einer der Selbstwerdung wie der Selbsterkenntnis. Letztes Ziel wäre, durch sich selber zu sein: Große Dichter, die solche Freiheit erreichen, realisieren «Selbsterkenntnis als Selbsterschaffung».³⁴ Der Akzent liegt auf dem Selbst als Subjekt, nicht als Objekt: Nicht daß ich mich im ganzen meines Seins erkenne und verwirkliche, sondern daß ich selber es bin, der die Selbstbeschreibung hervorbringt, ist entscheidend. Konkret heißt dies, daß die Sprache, in der ich mich äußere, meine eigene, von mir geprägt, im Idealfall von mir geschaffen ist. Als letzten Impuls der Dichtung sieht Rorty das Streben nach absoluter Originalität – getrieben von der Angst, durch das Verbleiben in überlieferten Sprachspielen die unverwechselbare Singularität zu verlieren, vom Erschrecken davor, «nur eine Kopie oder eine Replik» zu sein.³⁵ Wenn Rorty die «Todesangst» des Dichters als «Angst vor Unvollständigkeit» bezeichnet, so liegt die Unvollständigkeit nicht in der inhaltlich partiellen, sondern in der nie vollständig originalen Beschreibung: Die Partialität ist die der eigenen Prägung, die Tatsache, daß keine noch so idiosynkratische Metapher «mehr als nur marginal und parasitär sein kann».³⁶ Jeder Beschreibung ist durch das Medium der Sprache die schlechthinnige Originalität (sozusagen die reine leben-

³³ R. RORTY, «Freud und die moralische Reflexion», in: *Solidarität oder Objektivität? Drei Philosophische Essays*, Stuttgart 1988, S. 23, 30; *Kontingenz*, S. 17.

³⁴ RORTY, *Kontingenz*, S. 59.

³⁵ Ebd., S. 53; die Formulierung ist ein Zitat aus H. BLUM, *Anxiety of Influence*, New York 1973, S. 80.

³⁶ RORTY, *Kontingenz*, S. 80.

dige Metapher ohne Normalsprache als Kontrastgrund) versagt. Doch ist auch darin nicht die bloße Vergeblichkeit zu sehen. Eigenständigkeit ist nicht ein für allemal gesetzt, sondern findet nur als fortwährende Differenzerfahrung und Differenzerzeugung statt. Ihren Ort hat sie im Akt, nicht im Gegenstand. Noch mit Bezug auf die Individuation, nicht nur die inhaltliche Qualifizierung, ist die Selbstbeschreibung eher (unabgeschlossene) Selbsterschaffung als Registrierung eines Vorgegebenen.

Selbsterschaffung ist so nicht einfach die spiegelbildliche Umkehrung der Verwirklichung eines vorgegebenen Wesens. Der Mensch wird nicht zum reinen Schöpfer seiner selbst, der an die Stelle des Ansich das vollendete Werk setzte. Sein <Herummodelln> an sich kommt zu keinem Ende, «weil es nichts zu vollenden gibt, es gibt nur ein Beziehungsnetz, das neu gewoben werden kann»: Leben ist nichts anderes «als das immer unvollständige, dennoch manchmal heroische Neuweben eines solchen Netzes».³⁷ Die Unabschließbarkeit des theoretischen wie praktischen Selbstbezugs, die Uneinholbarkeit des Selbst als Ursprung wie als Ziel hat ihren letzten Grund darin, daß das Selbst wesentlich im Vollzug besteht, der ein Akt der Neuerung, des sich (von sich und andern) Unterscheidens ist. Die Angst, nur eine Kopie zu sein, wird gewissermaßen durch das Bewußtsein vertieft (teils gebannt), daß es überhaupt kein Original gibt: Kein identisches Wesen, sondern die Differenz ist unhintergebar und Referenzpunkt. Rorty verweist auf Derridas These, daß nicht nur kein Subjekt, sondern überhaupt nichts «den nicht-relationalen, absoluten Charakter hat, nach dem Metaphysiker suchen».³⁸ Eben dies aber ist die Bedingung des Lebens: Die endgültige Beschreibung, die «einzige und wahre» Lektüre wäre keine Erlösung, sondern Anlaß des Schreckens, «das Ende der Geschichte».³⁹ Selbstkoinzidenz wäre nicht Erfüllung, sondern Implosion, ein Zusammenstürzen in sich, nicht Leben, sondern Tod. Geschichte und Sinn bestehen nur als offene, als unerfüllte: Die Unabschließbarkeit des Cogito ist Reflex dieser Offenheit. Hier überschneidet sich das Motiv der Freiheit mit jenem des Sinns, das die hermeneutische Reflexion ins Zentrum rückt.

³⁷ Ebd., S. 83.

³⁸ Ebd., S. 213.

³⁹ Ebd., S. 213, zit. aus: J. DERRIDA, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980, S. 127.

5. Selbstsein, Selbstverstehen, Selbstdeutung – die Unabschließbarkeit der Interpretation

Über sich Klarheit zu gewinnen heißt sich über sich verständigen: nicht nur Bestehendes feststellen, sondern zwischen Möglichkeiten abwägen, Offenes einschränken, Unbestimmtes bestimmen, Dunkles und Verdecktes aufklären, aber auch sich entscheiden: nicht nur wissen, wer man ist, sondern auch, wer man sein will. Solches Sich-Verstehen geschieht im Medium von Deutungen: im Entwerfen, Erproben, Übernehmen, Verwerfen und Verändern von Selbstbildern, Lebensläufen, Werthaltungen, Weltbeschreibungen. Deuten, Interpretieren, Auslegen sind Operationen des indirekten Verstehens. Sie sollen das begreifen lassen, was sich nicht unmittelbar von sich her offen darlegt und schlüssig zu verstehen gibt: ein historisches Dokument, eine verworrene Geschichte, verdeckte Motive. Auch Selbsterkenntnis bedarf der Interpretation. Sie bedarf ihrer dort, wo das Subjekt nicht, wie Descartes wollte, dadurch mit sich vertraut wird, daß es sich in innerer Schau in sich versenkt. Wissen wer oder was ich bin, verlangt das Erproben von Zuschreibungen und Selbstdeutungen, unter die ich mich versuchsweise stelle, um zu sehen, wie weit sie passen – «passen» nicht in dem Rorty zurückgewiesenen Sinn einer objektiven Adäquanz mit einem Vorgegebenen, wohl aber in dem Sinn, daß ich erlebe, wie weit sie mir erlauben, meine Eigenarten, meine Wünsche, meine Schwächen in einem zusammenhängenden Bild meiner selbst zu begreifen, wie weit sie mir neue Lebensmöglichkeiten eröffnen oder mich begrenzen, wie weit ich in ihnen mit mir einig, glücklich werde oder nicht. Offensichtlich ist das Entwerfen und Verändern von Selbstdeutungen ein komplexer Prozeß, in welchem verschiedenste psychische Faktoren, unterschiedliche intellektuelle Operationen und mannigfaltige Kriterien des «Passens» zum Zug kommen. Die Deutung kann ein Persönlichkeitsbild, ein Ensemble von Prinzipien, eine soziale Zugehörigkeit, ein biographisches Muster in den Vordergrund rücken; immer geht es um Identifikationsangebote, um – tastende oder dezidierte – Artikulationen dessen, als was wir uns verstehen, als was wir uns sehen wollen. Wir brauchen solche Bilder unserer selbst, die gleichsam einen Rahmen unserer täglichen Handlungen und Kontakte bilden, der aber durch unser Tun selber unablässig affiziert und modifiziert wird. Solche Selbstausslegung kann eher starr oder im Fluß sein; ihre grundsätzliche Unabschließbarkeit liegt, neben der Freiheit der Selbstveränderung, in der nie erschöpften Vermitteltheit des Sinns.

Diese nie ganz entzifferte Vermittlung ist eine mehrfache: als immer unvollständige interne Vermittlung; als Verflechtung von subjektivem und objektivem, nicht von einzelnen gestifteten und über sie nachvollziehbaren Sinn; als Vermittlung sinnhafter mit nicht-sinnhaften Gebilden; als Vermittlung partikularer Sinngebilde mit Instanzen eines ursprünglichen Sinnüberschusses.

In der Hermeneutik Wilhelm Diltheys nimmt das Verstehen des eigenen Lebens einen zentralen Stellenwert für das Verstehen überhaupt ein: Die «Selbstbesinnung des Menschen über seinen Lebensverlauf» ist die «höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens entgegentritt».⁴⁰ Zu den wesentlichen Merkmalen dieses (Selbst)Verstehens gehört zum einen die Vermittlung über den Ausdruck: Nur über ihn kommt Leben zum Verständnis seiner selbst. Signifikant ist zum anderen die logische Form, in welcher Leben verstehend erfaßt wird. Die grundlegendste Struktur – noch basaler als die (gegenwarts- bzw. zukunftsbezogene) Selbstdefinition über Werte und Zwecke – ist die (vergangenheitsbezogene) Einheit in der Zeit, der Zusammenhang einer Geschichte, den Dilthey zugleich als Bedeutungszusammenhang definiert, dessen Logik nach dem Verhältnis von Ganzem und Teilen strukturiert ist. Sein Leben im ganzen verstehen heißt begreifen, welche Bedeutung die Teile für das Ganze und füreinander besitzen. Sich selber erkennen heißt nicht nur Feststellungen bezüglich seiner treffen, charakteristische Präferenzen und Eigenschaften ausmachen, sondern darüber hinaus, uns im Ganzen dessen, was wir faktisch sind und geworden sind, präsent zu werden, die vielfältigen Qualifikationen unserer selbst zu einer bestimmten Einheit der Existenzform, des Lebenslaufs, des Selbstbildes zusammenschließen. Daß solche Zusammenfügung nie endgültig ist, ist schon durch die Vielfalt der Einheitsperspektiven und die variierende Prioritätensetzung bedingt; unabhängig davon ist ihre Schließung durch ihre zirkuläre Struktur verhindert. Einzelne Episoden meiner Geschichte kann ich nur mit Bezug auf andere und auf ein Ganzes sinnhaft interpretieren, das ich seinerseits nicht in Absehung von den Teilen erfasse; meine Vergangenheit erscheint mir im Lichte einer Zukunft, auf die ihrerseits der Schatten des Gewesenen fällt. Wenn Dilthey zwar die pure Zirkularität durch

⁴⁰ W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1970, S. 246f.

die terminologische Differenzierung zwischen der «Bedeutung» der Teile und dem «Sinn» des Ganzen zu vermeiden sucht, bleibt doch das Wechselspiel unhintergebar; Sichverstehen, als Versuch einer Gesamterfassung des Subjekts durch sich selber, bleibt in diesem Verweisungsspiel immer unterwegs. Die Beziehung zwischen den Teilen und dem Ganzen unseres Lebens wird «niemals ganz vollzogen».⁴¹ Um das Ganze zu überschauen, müßte man das Ende abwarten – obwohl noch in der Todesstunde, wie Rorty gezeigt hat, keine absolute Selbstkoinzidenz möglich wäre.

Daß jene Beziehung zwischen Ganzem und Teilen nie ganz vollzogen ist, ist nicht nur eine Frage der zeitlichen Lokalisierung, sondern vor allem der unauflösbaren Vermitteltheit des Sinns. Auf die Grenze subjektiven Nacherlebens ist die Hermeneutik zunächst beim Begreifen sozialer und historischer Gebilde gestoßen. Viele Gegenstände der Kulturwelt widersetzen sich einem direkten Sinnverstehen, sie lassen sich nicht umstandslos auf subjektive Intentionen zurückführen und von diesen her entschlüsseln; auch Erlebnisse und Äußerungen einzelner Subjekte können, sogar für diese selber, in ihrer Bedeutung dunkel bleiben und einer weiter ausholenden Erklärung, eines Rückgriffs auf objektive Gesetze oder äußere Funktionen bedürfen. Als die beiden Wissenschaften, die diesen Umweg exemplarisch praktizieren, gelten Ideologiekritik und Psychoanalyse: Ihr Ziel ist das erklärende Verstehen eines «befangenen» Bewußtseins, das nicht (oder nur vermeintlich) über die eigenen Absichten, Meinungen und Taten Aufschluß zu geben vermag. Dasselbe Problem aber stellt sich im Feld des Sich-selbst-Verstehens. Statt sich in direkter Schau in seinem Wesen und seiner Eigenart durchsichtig zu werden, hat das Subjekt durch Interpretation hindurch erst ein Verständnis seiner selbst zu erarbeiten und dabei den Immediatismus der Selbstpräsenz wie den Binnenraum des Bewußtseins aufzusprengen; Reflexion hat sich sowohl mit dem Verdrängten und Vergangenen wie mit der nicht im Subjekt wurzelnden Sinnhaftigkeit der Welt zu vermitteln. Reflexion mündet in Hermeneutik, wie diese auf Reflexion zurückweist: Diese Doppelseitigkeit definiert nach Ricoeur den Problemstand moderner Subjektivitätsphilosophie und umreißt zugleich die Aufgabe eines transformierten Cogito.⁴² Wirkliche Selbstaneig-

⁴¹ Ebd., S. 288.

⁴² P. RICOEUR, «Existence et herméneutique», in: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, S. 7-28 (20ff.).

nung geschieht über die verstehende Aneignung von Sinn, wie die Sinndimension nur über den Rückbezug auf ein Subjekt, für das es Sinn gibt, nicht als anonymes Zeichensystem oder Strukturgefüge zu fassen ist. Reflexive Selbstaneignung, so die Lehre der Hermeneutik, ist zweifach indirekt: als Sinnverstehen vermittelt über die Äußerung, als Selbstaufklärung vermittelt über die Aufhebung falschen Bewußtseins; nach beiden Seiten ist Selbstverständigung mit dem Verstehen des Fremden, des nicht vom Subjekt Gesetzten verflochten. Sie berührt Schichten und Vorgänge, die meinem Sagen und Tun vorausliegen und dessen Sinn mitkonstituieren: Selbstverständigung heißt zuerst Klarheit darüber gewinnen, was wir in unseren Äußerungen meinen, wollen oder tun. Das In-der-Welt-Sein ist ein Verwobensein in die Sinnhaftigkeit der Welt; der Mensch, «das sich selbst interpretierende Tier»⁴³, kann seine Selbstausslegung nicht aus dem Binnenraum des Selbst schöpfen. Als was wir uns verstehen, ist mediatisiert durch einen objektiven Bedeutungsraum, dessen Grenzen nie endgültig vermessen und dessen Konturen durch jeden Interpretationsakt aufs neue modifiziert werden. Die Vermitteltheit durch sozialen, geschichtlichen Sinn bedingt die konstitutive Offenheit jeder deutenden Selbsterforschung.

Mit dem Titel «Sens et non-sens»⁴⁴ bezeichnete Merleau-Ponty das Sich-Abarbeiten an den Rändern, Ursprungszonen, Entstellungen von Sinn, die Tatsache, daß das Leben sich selber nie ganz gegenwärtig sein kann. In einem starken Sinn steht die Formel, über die unauflösbare Vermitteltheit des Sinns hinaus, für die Dialektik zwischen Sinn und Nicht-Sinnhaftem, genauer: Nicht-intentional-Sinnhaftem. Als Beispiel verweisen Ricoeur und Rorty auf jenen Gegenpol des Sinns, den die Psychoanalyse ins Spiel bringt. Nach Ricoeur steht in deren Zentrum das Verhältnis «zwischen Bedeutung und Begehren, zwischen Sinn und Energie, d.h. letztlich zwischen Sprache und Leben»⁴⁵: Es geht um die grundsätzliche Frage, wie Bedeutung in etwas verwurzelt sein kann, das seinem Wesen nach nicht bewußt-sinnhaft ist; und die Antwort kann nur lauten, daß allein unter der Bedingung, daß Leben ursprünglich sinnhaft ist, Verstehen überhaupt denkbar

⁴³ So eine Formel von C. TAYLOR, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften von Menschen*, Frankfurt/M. 1975, S. 171.

⁴⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris 1948.

⁴⁵ RICOEUR, «Existence et herméneutique», S. 24.

ist.⁴⁶ Zu entziffern ist ein Sinnhaftes, das dem Bewußtsein vorausliegt und das im Trieb des Lebens, im Begehren, letztlich im Seinswunsch wurzelt; das Cogito wird in eine «Archäologie des Subjekts»⁴⁷ zurückgeführt, die den Anspruch des Bewußtseins, Ursprung von Sinn zu sein, widerlegt. Diese Sichtweise wird bei Rorty noch verschärft, der die Pointe der Freudschen Revolutionierung unseres Menschbildes geradezu in einer «Mechanisierung» sieht.⁴⁸ Bewußtes und Unbewußtes gehören danach «zu einem einzigen einheitlichen *Kausal-Netz*» (wie auch die Netzhaut, die Fingerspitzen, die Keimdrüsen dazu gehören), ohne mehr zur Sinneinheit eines Meinens oder Tuns zu fusionieren.⁴⁹ So gilt das Unbewußte nicht mehr einfach als dunkles Residuum oder unaufgehelltes Vorstadium des Bewußtseins; konzipiert wird ein Nebeneinander verschiedener Systeme, die gleichermaßen vernünftig oder irrational sein und gleichen Anspruch «auf die Rolle des <wahren Ich>» erheben können.⁵⁰ Durch die Radikalisierung wird die Ausgangsdualität von Sinn und Nichtsinn gleichsam unterlaufen. Im Hin und Her zwischen den Systemen geht es darum, neue Selbstbeschreibungen zu erproben, die nicht in ein übergreifendes Verständnis zu integrieren sind, sondern umgekehrt der dezentrierenden Erweiterung meines Selbst dienen. Es ist in gewissem Sinn die radikalste Aufspaltung des Binnenraums des Cogito, das nicht mehr nur mit offenen Rändern und Schatten, sondern mit seinem schlechthin Anderen konfrontiert wird.

Im engeren Rahmen der Hermeneutik ist eine gegenläufige Dialektik des Sinns anzuführen, die dessen Unabschließbarkeit nicht bloß bedingt, sondern positiv begründet. Galt die interpretatorische Tätigkeit bisher der Grenze des Sinns, der etappenweisen Überführung des Sinnfremden oder Unverständlichen in Sinn, so geht es jetzt darum, daß die Deutung vor einem Sinnüberschuß steht, den sie in variierenden Vorschlägen zu gestalten, zu konkretisieren, zu verendlichen sucht. Ricoeur hat dies am Verhältnis von Symbol und Mythos exemplifiziert. Die großen Symbole (z.B. die Symbole des Bösen, der Schuld) sind Träger eines ursprünglichen Sinnpotentials, dessen Bedeutungsgehalt zunächst in großen mythischen Erzählungen (z.B. der

⁴⁶ Ebd., S. 9.

⁴⁷ Ebd., S. 25.

⁴⁸ RORTY, «Freud und die moralische Reflexion», S. 40ff.

⁴⁹ Ebd., S. 45.

⁵⁰ Ebd., S. 51.

Erzählung vom Sündenfall) entfaltet, ansatzweise rationalisiert und schließlich in mythologischen Dogmen (Erbsünde) verfestigt wird.⁵¹ Der Durchgang durch diese Stadien ist ein Gang der sukzessiven Vereindeutigung eines anfänglich Mehrdeutigen – aber auch der unausweichlichen Vereinseitigung, Verarmung und als solcher immer vorläufig: Der Überschuß des Gemeinten über das Gesagte drängt zu immer neuen Versuchen, den potentiellen Sinnreichtum einzufangen und zu vergegenwärtigen. Das – wesenhaft zeitliche – Sinnpotential stiftet sowohl die Kontinuität der Überlieferung von Generation zu Generation wie die Kette der Interpretationen, in denen das Tradierte in immer neuen Gestalten erstet. Das große religiöse oder kulturelle Symbol ist nach der leitmotivisch wiederkehrenden Formel der Quellpunkt solchen Deutens und Entwerfens: «Le symbole donne à penser».⁵² Doch scheint es nicht abwegig, ein Analogon dieser Figur auch im Prozeß der menschlichen Selbstverständigung festzumachen, die die Sinnentwürfe, an denen sie sich orientiert, erst einzuholen, zu gestalten, auszudeuten hat.

Damit ist der weiteste Horizont umrissen, ein tiefster Grund benannt, der das Cogito zu einem unabschließbaren Prozeß werden läßt. Wenn das Cogito vom formellen Selbstbewußtsein zur inhaltlichen Selbstverständigung ausgeweitet wurde, und wenn Selbstverständigung nicht losgelöst vom Sichorientieren in geschichtlich tradiertem Sinn, sondern nur im Wechselspiel mit diesem vollzogen wird, so ist jedes Selbstsein eingefügt in den nie zu Ende geführten Prozeß, den nie geschlossenen Horizont menschlichen Verstehens. Descartes' Frage, wer ich denn bin, der ich mir in meinem Denken unzweifelhaft gegenwärtig bin, bleibt ebenso offen wie die Frage nach dem Sinn der Welt – offen nicht im Sinn der schlechten Unbestimmtheit, sondern insofern, als keine Antwort die letzte ist. Jede Deutung wirft neue Fragen auf, erzeugt neue Bereiche des Nichtexplizierten, motiviert zu neuen Interpretationen. In anderem Sinn als Descartes ihn betrachtete, bleibt der Selbstzweifel bestehen, bleibt Selbsterkenntnis unterwegs, solange Menschen überhaupt in ihrer Geschichte unterwegs sind.

⁵¹ Ebd., S. 32f.

⁵² Ebd., S. 32.

6. Die unendliche Reflexion – zwischen der Erweiterung des Selbst und dem Verschwinden des Subjekts

Der moderne Subjektbegriff hat sich zur Vorstellung einer umfassenden Selbsterfahrung und Selbstverständigung entfaltet. In deren Fluchtlinie liegt das Ideal einer narrativen Konstitution des Selbst: «in einer endlos fortlaufenden Erzählung notgedrungen alles zu sagen und durch dieses rücksichtslose und lückenlose Bekenntnis eine Selbst-Vergegenwärtigung herzustellen, in der sich unmittelbar die Wahrheit eines authentischen Ich einstellt.»⁵³ Indessen hat sich das Ideal einer integralen Selbstvergegenwärtigung als fragwürdig erwiesen. Seine Problematik liegt nicht allein in seiner Unerfüllbarkeit, sondern ebenso in seiner Strittigkeit als Zielwert. Es ist ein Ideal der Ganzheit und Erfüllung, von dem zu fragen ist, ob es die irreduzible Subjektivität – Freiheit, Individualität – des Menschen zu Ende führt oder sich eher an deren Stelle setzt. Nach zwei Seiten scheint sich das Subjekt im Versuch seiner Selbsteinholung fortwährend zu entgleiten: im Nie-vom-Anfang-Ausgehen und Nie-zu-Ende-Kommen, im Verfehlen seiner selbst als Ursprung und Abschluß: Ich bin in meinem Denken, Handeln und Sein nie wirklich ich selbst und nur ich selbst, und ich gelange darin nie zur letzten Verwirklichung und Erfüllung meiner selbst. Jenes Ideal bestand darin, die Extreme miteinander zu verknüpfen und in der abschließenden Selbsteinholung die ursprüngliche Freiheit zurückzugewinnen; doch bleibt die Frage, ob diese Verknüpfung haltbar – praktisch realisierbar, konzeptuell überzeugend, historisch einsichtig – ist. Dieses Problem ist hier nicht abschließend zu entfalten. Vor seinem Hintergrund seien nur einige Stichworte genannt, die zugleich ein Fazit der bisherigen Betrachtung ziehen.

Auf der einen Seite haben die Ausführungen zur Geschichte des Cogito die Figur einer mehrfachen Uneinholbarkeit des Subjekts für sich selber gezeichnet: als Unmöglichkeit der Rückkehr zum Ursprung, zur anfänglichen Selbstkoinzidenz und absoluten Originalität; als Ausbleiben der abschließenden Erfüllung, als unerreichbare Adäquation zwischen Intention und Verwirklichung, Gemeintem und Ausdruck; schließlich als Wechselspiel zwischen Selbstverstehen und Wirklichkeitsaneignung im Verwiesensein auf eine offene Geschichte,

⁵³ M. POHLEN / M. BAUTZ-HOLZHERR, *Psychoanalyse – das Ende einer Deutungsmacht*, Reinbek 1995, S. 266.

einen unabschließbaren Sinnhorizont. Unter all diesen Perspektiven haftet dem Selbst ein Moment der Unerfülltheit, der Unvollständigkeit an.

Auf der anderen Seite kann das Subjekt seine Stelle gerade in dieser Zone des Nichterfüllten, der Abwesenheit finden. In pointierter Weise wird diese Vorstellung bei Autoren wie Lacan oder Derrida formuliert. Lacan bestimmt den Ort des Subjekts als Diskontinuität im Realen, als Lücke im Sinn, Intervall im Verweisungsspiel der Bedeutungen – Umschreibungen der grundsätzlichen Nicht-Objektivierbarkeit des Subjekts als desjenigen, *für* welches es Sinn und Welt gibt.⁵⁴ Es ist dies das nicht-thematisierbare, irreflexive Subjekt («je»), das jeder thematischen Selbstbeziehung zugrunde liegt und das Lacan als «sujet véritable» vom «moi» als Gegenstand des Erkennens unterscheidet. Gegenüber der Präsenz von Welt, dem Gegebensein von Inhalten ist das Subjekt das Abwesende, das weder in der Welt noch für sich selber gegenwärtig ist. Was Lacan in Anlehnung an Freuds Theorie des Unbewußten konzipiert, beschreibt Derrida in Anknüpfung an das Cartesianische Cogito. Daß das Denken und die Gewißheit zu existieren nicht durch die Infragestellung aller Meinungen berührt werden, heißt, daß sie deren Jenseits (oder Diesseits) bilden, daß sie die Totalität des Seienden transzendieren; das Sein des Subjekts ist in jener nicht objektivierbaren Differenz zwischen der transzendierte Ganzheit und deren Übersteigen, «la *différance* de l'excès absolu».⁵⁵ Das Subjekt als solches ist das Andere gegenüber dem Seienden und nicht mit den sprachlichen Mitteln erfaßbar, durch die wir Gegenstände der Welt beschreiben. Strukturell ist, was Lacan und Derrida umreißen, jener Einsicht verwandt, auf die schon Husserls Bemühung um Transzendentalität und seine Kritik an der Mundanität des Cartesischen Subjekts zielten.

So haben wir zum einen das Ideal erfüllter Ganzheit, zum anderen die Figur des absoluten Ursprungs: Das Problem ist, daß es nicht befriedigt, beides einfach nebeneinander stehen zu lassen. Es ist letztlich dasselbe Subjekt, das wir unter beiden Gesichtspunkten ins Auge fassen; es ist das konkrete, leibliche, geschichtlich situierte Subjekt, das einerseits in seiner Selbstwerdung, in seinem Bestreben nach Selbsterforschung und Selbstverwirklichung, andererseits in seiner Funktion

⁵⁴ J. LACAN, *Ecrits II*, Paris 1971, S. 175f., 194ff.

⁵⁵ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, S. 87, 96.

als Subjekt, für welches es Wirklichkeit und Sinn gibt, zu betrachten ist. In diesem Sinn hatte Husserl in der analytischen Unterscheidung von Subjektpol, psychophysischem Subjekt und Substrat der Habitualitäten zugleich deren numerische Identität betont. Noch enger verknüpft Lacan beide Perspektiven. Die radikale Dezentrierung des Subjekts, seine Abwesenheit aus dem Raum der Bedeutungen, seine Nichtzugehörigkeit zum Sein, seine Nichtpräsenz für sich selber – alle diese Negationsfiguren, die den Ort und das Wesen des Subjekts definieren, sind auch gekoppelt mit der Erfahrung eines grundlegenden Mangels, der behoben werden muß, mit einem Begehren nach Sein und Identität. Ähnlich hatte Sartre dem Pour-soi als radikalem Nichtsein einen Trieb zum En-soi zugeschrieben. In radikalster Weise finden sich beide Seiten dort vereinigt, wo die «Sehnsucht nach ursprünglicher Ganzheit»⁵⁶ das Streben nach Vollendung und die Suche nach dem Ursprung zusammenschließt. Selbsterkenntnis vollzieht sich hier – exemplarisch in geschichtlicher oder psychoanalytischer Selbsterforschung – im Modus der Erinnerung, deren ideelles Telos nicht nur die vollständige Selbstexplikation, sondern die erfüllte Selbstwerdung vom Ursprung her ist. Nicht erst die finale Übereinstimmung mit sich, sondern ein aus dem Ursprung begründetes Zu-sich-Kommen wäre die Vollständigkeit des Selbst.

Indessen entgleitet sich das Subjekt im Versuch, dieses zweifache Telos in einem zu erreichen. Ursprung und Ziel, Anfang und Erfüllung bleiben für das moderne Subjekt entgegengesetzte, wenn auch in einem dynamischen Spannungsverhältnis zusammengesessene Pole. Eine Figur wie die von Rorty gezeichnete experimentierende Selbsterweiterung kann dies verdeutlichen. Die wechselnden Selbst-Neubeschreibungen sind Anreicherungen des Selbst und zugleich Bekräftigungen seiner ursprünglichen Freiheit; gleichzeitig aber schillern sie zwischen der Potenzierung und der Verflüchtigung eines Subjekts, das in Ablösung von essentialistischen Vorgaben in ihnen nicht mehr die teleologische Verwirklichung seines Wesens sieht. Beide Seiten bleiben in polarer Spannung, wie sie je für sich ins Offene weisen: Im Hinter-sich-Zurückgehen wie im Über-sich-Hinausgehen bleibt das Selbstverhältnis gleichermaßen unabschließbar.

⁵⁶ POHLEN / BAUTZ-HOLZHERR, *Psychoanalyse*, S. 266.