

PROF. Dr. Dr. STAVROS PANOÜ  
München - Athen

## ICH UND SELBSTBEWUSSTSEIN Eine Sozioanthropologische Interpretation\*

Sehr oft machen wir die Unterscheidung zwischen Ich und Selbst im Sinne von Subjekt und Objekt des Selbstbewusstseins. Diese Unterscheidung geht auf die idealistische Philosophie des Selbstbewusstseins zurück. Sie hat ihren klassischen Ausdruck in Fichtes Versuch gefunden, die Einheit von Ich und Selbst und so die Einheit des Selbstbewusstseins zu denken. Dieser Versuch ist aus zwei Gründen von ungeminderter Aktualität für die heutige, vor allem durch die Psychologie bestimmte Diskussion über Entstehung und Entwicklung des Ich. Einerseits wird die Frage nach der Einheit von Ich und Selbst heute immer wieder vernachlässigt. Diese Einheit wird allzuleicht auch dann als selbstverständlich angenommen und vorausgesetzt, wenn das Ich und das Selbst im übrigen ganz unterschiedlich charakterisiert werden, das Selbst als Produkt der Gesellschaft, das Ich als der Sozialbeziehung vorangehend, oder das Selbst als Gegenstand einer Entwicklung, das Ich aber als produktive Quelle dieser Entwicklung.

Man sieht daher nicht die Notwendigkeit, diese Unterschiede zu vermitteln und ihre tatsächliche Einheit im seiner selbst bewussten Ich nachzuweisen. Der andere Grund für die Aktualität von Fichtes Ichphilosophie ist die Tatsache, dass in der heutigen psychologischen Diskussion fast ebenso selbstverständlich wie die Einheit von Ich und Selbst auch der Ursprung dieser Einheit in der Tätigkeit des Ich angenommen wird, so sehr auch betont wird, dass diese Tätigkeit die sozialen Bezüge, in denen die Identitätsbildung sich vollzieht, verarbeiten und integrieren muss.

Die Zurückführung der Einheit von Ich und Selbst auf die Tätigkeit des Ich<sup>1</sup> ist aber charakteristisch für Fichtes erstes Modell der Einheit des Selbstbewusstseins, das er in der ersten Fassung seiner Wissenschaftslehre von 1794 vorlegte. Wo heute die Einheit von Ich und Selbst auf die Tätigkeit des Ichs zurückgeführt wird, bewegt man sich der gedanklichen Form nach immer noch auf dem Boden der ersten Wissenschaftslehre Fichtes.

Um so bedeutsamer ist es, dass schon Fichte es nicht möglich fand, bei diesem Modell des Selbstbewusstseins stehenzubleiben. Wie kam Fichte auf das Problem des Selbstbewusstseins und seiner Einheit? Kant hatte 1781 in seiner Kritik der reinen Vernunft das Selbstbewusstsein als Grund der Einheit aller Erfahrung bezeichnet<sup>2</sup>. Das Bewusstsein, dass ich die Inhalte meines Bewusstseins denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können<sup>3</sup>. Denn «nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle...»<sup>4</sup>. Das «Ich denke»<sup>5</sup> ist also, wie Kant sagt, «das Vehikel aller Begriffe überhaupt»<sup>6</sup>. Um einheitsgebender Grund aller Erfahrung sein zu können, muss das

---

\* 'Ανακοίνωσις εἰς τὸ XVIII World Congress of Philosophy, Brighton, UK, August 21-27, 1988.

Selbstbewusstsein aber zunächst in sich selber eine Einheit sein, Einheit des Ich mit sich selbst.

Fichte, der in seiner Wissenschaftslehre das formale System des Wissens aus diesem seinem letzten Grunde entwickeln wollte, musste sich daher an erster Stelle dieser Einheit des Selbstbewusstseins vergewissern, um so mehr als ihn ihre Beschreibung durch Kant nicht befriedigte. Nach Fichte «Das Ich setzt sich selbst»<sup>7</sup>. Das Ich impliziert immer schon ein Wissen von sich. So «setzt» es sich selbst. Indem Fichte aber in der Wissenschaftslehre von 1794 dieses Sichsetzen als ein Handeln<sup>8</sup> des Ich dachte<sup>9</sup>, verstand er das Setzen auch immer schon als ein Hervorbringen. Daher musste die Frage wiederkehren, ob denn das Ich, das sich-im Selbstbewusstsein-setzt, dasselbe Ich sein kann wie das, dessen es sich bewusst wird.

So wurde das im Selbstbewusstsein gewusste Ich als dasjenige erfasst, was Ich nach Fichtes ursprünglicher Theorie sein soll: als setzendes Ich. Zugleich aber ist das im Selbstbewusstsein gewusste Ich auch gesetzt, und zwar als sich wissendes, also in seiner Doppelheit von Ich und Selbst. So bleibt immer noch die Frage, ob das gesetzte Ich mit dem setzenden identisch ist.

Hegel hat, m.E., den ersten Schritt auf diesem Wege getan, indem er Fichtes Begriff des Ichs als einer «schlechthin bestimmungslosen Identität»<sup>10</sup> zum Resultat einer Abstraktion erklärte, der Abstraktion von allem bestimmten Inhalt der Erfahrungserkenntnis<sup>11</sup>. Indem Fichte dieses abstrakte Ich den Inhalten des Bewusstseins von den Gegenständen der Welterfahrung nur entgegengesetzt, kommt er über den Dualismus Kants nicht hinaus. Die Inhalte des Gegenstands-bewusstseins bleiben dem Ich äusserlich. Die wahre Wirklichkeit des Selbstbewusstseins findet Hegel erst in der Aufhebung seines Gegensatzes zum Bewusstsein: Das Ich ist bei sich selber gerade im andern seiner selbst<sup>12</sup>. Doch trotz der Betonung der Vermittlung des Selbstbewusstseins mit sich selber durch das andere seiner, das Gegenstands-bewusstsein, ist auch Hegels Denken auf dem Boden des bewusstseinsphilosophischen Ansatzes der Transzendentalphilosophie geblieben.

In seiner Logik beruft Hegel sich ausdrücklich auf Kants Gedanken, dass die Einheit des Begriffs auf der «Einheit des: Ich denke oder des Selbstbewusstseins» beruht<sup>13</sup>. Die Überschreitung dieses Ansatzes in Fichtes Spätphilosophie hat Hegel nicht zur Kenntnis genommen. Hegel ist daher an dieser Stelle, also mit seinem Begriff des Subjekts, hinter dem späten Fichte zurückgeblieben, konnte sich aber andererseits durch die Aufnahme des Gegenstandsbewusstseins in den Begriff des Ichs Fichte überlegen fühlen. Die Folgezeit hat die gegenständliche Vermittlung des Selbstbewusstseins auf dem Boden der gegenständlichen Wirklichkeit selber zu denken versucht und wendete sich damit gegen die bewusstseinsphilosophische Auffassung.

Diese Entwicklung kann hier nicht im einzelnen verfolgt werden. Sie beginnt bei Feuerbach und überhaupt mit der neuen Hinwendung zum Naturalismus, knüpft damit auch an die Tradition der empiristischen Philosophie an und wirkt sich bis in das gegenwärtige Denken aus. Dabei wird der idealistische Subjektbegriff von der Seite des Selbst her aufgesprengt, eine Tendenz, der noch die Sozialpsychologie und die analytische Ichpsychologie zuzurechnen sind<sup>14</sup>. Die sprachanalytische Philosophie geht bei der Aufklärung des Selbstbewusstseins oder genauer der sprachlichen Äusserungen, in denen so etwas wie Selbstbewusstsein zum Ausdruck kommt, von der Verwendungsweise des Pronomens «ich» aus.

Seit G. Ryle und der Sache nach auch schon in L. Wittgensteins «Philosophischen Untersuchungen» ist das Pronomen «ich» als ein «Indexwort» gekennzeichnet worden, durch das der jeweilige Sprecher sich selbst bezeichnet». Nach Ryle haben

Indexwörter wie «dieses», «hier», «jetzt» die Funktion, dem Hörer oder Leser anzuzeigen, von welchem Ding, welcher Person, welcher Episode, welchem Ort oder Moment gerade die Rede ist. Und so ist auch «ich» kein «Name» für ein Ding, sondern bezeichnet ein Individuum, das auch durch einen Namen benannt werden kann, und zwar bezeichnet «ich» dieses Individuum dann, wenn es selber dieses Wort benutzt<sup>15</sup>. Schon Wittgenstein hatte notiert: «Ich» benennt keine Person, «hier» keinen Ort, «dieses» ist kein Name. Aber sie stehen mit Namen in Zusammenhang. Namen werden mittels ihrer erklärt<sup>16</sup>. Jedenfalls stehen Gebrauch und Verständlichkeit des Pronomens «ich» in einem systematischen Zusammenhang damit, dass andere Personen für den Betreffenden das Wort «er» oder einen Namen verwenden. Die Verwendung des Wortes «ich» ist immer schon durch ein Feld sozialer Kommunikation bedingt und damit indirekt auch durch die Leiblichkeit des Sprechers, weil andere Personen von ihm stets unter Bezugnahme auf seine leibliche Anwesenheit, an seinem Ort, zu seiner Zeit, sprechen.

Es kann den Anschein haben, dass diese Beschreibung darauf hinausläuft, die Verwendung des Wortes «ich» in der Sprache rein behavioristisch zu erklären, indem alle derartigen Sätze einschliesslich derjenigen, die sich auf eigene Zustände des Sprechers beziehen, auf äusserlich beobachtbares Verhalten reduziert werden. Schon Wittgenstein hat sich diese Frage gestellt und hinzugefügt, er wolle doch nicht die «geistigen Vorgänge» leugnen<sup>17</sup>. Darunter verstand er offenbar das Bewusstsein der eigenen Zustände und Tätigkeiten, und an diesem Punkt erreicht die Sprachanalyse die Ebene der klassischen Theorien des Selbstbewusstseins.

Die transzendentalphilosophische Vorstellung des Ichs wird Erschüttert oder jedenfalls eine verbreitete Deutung der Vorstellung vom transzendentalen Subjekt durch diejenigen Auffassungen, die das Ich oder die Person nicht als von vornherein fertig gegeben, sondern als Resultat eines Entstehungsprozesses betrachten, wie das in Ansätzen bei Mead und in der Freud-Schule, aber auch bei Heidegger geschieht. Dabei tritt in Heideggers «Sein und Zeit» eine ähnliche Spannung wie in der Sozialpsychologie und in der analytischen Ichpsychologie auf.

Das Dasein, das nach Heidegger aus der Zukunft seines Seins zu denken ist, wird doch auch schon als das sich zu dieser Zukunft verhaltende beschrieben. Mit dieser Zweideutigkeit, die es erlaubte, «Sein und Zeit» entgegen den Intentionen Heideggers als Fortsetzung der Subjektivitätsphilosophie zu lesen, hängt bekanntlich der Entschluss Heideggers zusammen, auf die Fortsetzung dieses Werkes zu verzichten und die beabsichtigte «Kehre» des Denkens, die das Dasein als konstituiert durch das Sein zur Darstellung bringen sollte, in seinen späteren Schriften in einer ganz anderen Sprache und Argumentationsform vorzutragen. Damit hat Heidegger allerdings auch darauf verzichtet, unter dem von ihm eingebrachten Gesichtspunkt der Temporalität die Aufhebung der Subjektphilosophie des Idealismus, die «Sein und Zeit» intendiert hatte, in begrifflicher Argumentation zu vollenden. Um so wichtiger bleibt die von ihm entwickelte Fragestellung, sie sollte vor allem diejenigen nachdenklich machen, die die psychologischen und sozialpsychologischen Bemühungen um eine Theorie der Genese des Ichs allzu rasch als nur empirische bedeutsam und philosophisch irrelevant hinstellen möchten-irrelevant vor allem für die Subjektivitätsphilosophie des transzendentalen Idealismus, der das Ich und seine Identität als letzte transzendente Grundlage aller Bewusstseinsleistungen behauptet.

Die Unterscheidung von transzendentalen und empirischem Ich kann aber keine gänzliche Verselbständigung und Ablösung des ersteren vom letzteren vollziehen, ohne den Ausgangspunkt der transzendentalen Reflexion selber-das

anschauende, vorstellende und urteilende Bewusstsein—unter den Füßen zu verlieren. Heideggers Problematisierung der traditionellen Auffassung der Person als Subjekt<sup>18</sup> ist von Sartre in der Weise weitergeführt worden, dass er auf Husserls Bewusstseinsphänomenologie zurückgriff<sup>19</sup>. Das Ich ist primär mitgegeben mit den momentanen Erlebnissen. Dasselbe gilt für die sprachliche Äusserung, in der «ich» primär als Indexwort fungiert. Auf der Basis dieser Beobachtung wird nicht nur Sartres Kritik am Ichbegriff hinfällig, weil die einzelne, momentane Ichinstanz zusammen mit dem Bewusstseinsaugenblick, an dem sie hängt, gar keine Dauer beansprucht, sondern für die Reflexion vergangen ist. Es wird andererseits Sartres Kritik an der Vorstellung eines dem Ganzen des Bewusstseinsprozesses zugrundeliegenden, dauernden Ich bestätigt. Und schliesslich wird es auch möglich, den gegen Sartres Destruktion der Ichinstanz erhobenen Einwand zu beantworten, wonach eine Ichinstanz zum Bewusstsein als solchen gehöre, zumindest implizit<sup>20</sup>. Das kann zugestanden werden; nur enthält eine solche Ichinstanz eben noch nicht notwendig den Gedanken eines über den Einzelakt hinaus bleibenden Ich. Aber ist nicht auch der Gedanke eines bleibenden, im Prozess des Bewusstseins und im Wechsel seiner Momente dauernden Ich unerlässlich?

Dass wir tatsächlich unserem Ich Dauer und Identität zuschreiben, hat auch Hume anerkannt. Doch erklärte er sich für ausserstande, die solche Dauer und Identität ermöglichenden Faktoren aufzuweisen. Er sah selber die Schwäche seines Erklärungsversuches, demzufolge die einzelnen, einander folgenden Erlebnisse wegen der Ähnlichkeit ihres Ichbezuges uns veranlassen, das ähnliche für Identität zu nehmen<sup>21</sup>. Aber auch Kant war hinreichend von Hume beeindruckt, so dass er für das empirische Bewusstsein nicht ohne weiteres ein kontinuierlich identisches Ich<sup>22</sup> unterstellte: «Denn das empirische Bewusstsein, welches die verschiedenen Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts<sup>23</sup>. Das Ich also als solches wird erst spät bewusst. Seine ursprüngliche Vertrautheit mit «sich» ist Vertrautheit mit einer wenn auch diffusen und rudimentären Gestalt des Selbst. Das ist dann auch der Boden, das «Medium», in welchem das Bewusstsein die Einheit seiner Inhalte erfasst.

Allerdings ist jenes rudimentäre Selbst nicht auf den eigenen Leib zu beschränken, sondern schliesst zumindest im «symbiotischen» Stadium der frühkindlichen Entwicklung die leibliche Gegenwart der Mutter<sup>24</sup>, späterhin das von James sog. «soziale» und «spirituelle» Selbst mit ein. Das Ich ist nicht das kontinuierlichbestehende und allem Wechsel des Bewusstseins immer schon identisch zugrundeliegende Subjekt meiner individuellen Entwicklung, das sich im Prozess seiner Identitätsbildungen immer neue Definitionen seines selbst gibt, aber seinerseits dadurch nicht verändert würde. Das Ich ist vielmehr primär augenblicksgebunden und empfängt Kontinuität und Identität erst im Spiegel des sich entwickelnden Bewusstseins des Individuums von seinem Selbst als der Totalität seiner Zustände, Qualitäten und Handlungen.

Es geht beim Ich nicht so unmittelbar wie beim Selbst um die «Totalität» des eigenen Seins. Ich bin vielmehr zunächst der Jeweilige Sprecher und der jeweils augenblicklich Erlebende und Handelnde. Indem sich das Individuum als Ich identisch weiss mit seinem Selbst, kann es diese seine Identität als in seinem Selbst begründet wissen oder von seinem Ich her vollziehen. Es kann sich von seinem leiblichen, sozialen oder auch «spirituellen» Selbst distanzieren und im Zuge seiner Identitätsbildung neue Entwürfe seines Selbst ausbilden. Es kann sich aber auch zugunsten seines Selbst vom eigenen Ich sowie von den das Ich beherrschenden

Antrieben des Es distanzieren. Zunächst nimmt der Prozess der Identitätsbildung von der Selbigkeit des Selbst seinen Ausgang.

Erst durch die Identität des Selbst gewinnt das Leben des Individuums Stetigkeit und Stabilität. Erst von ihm her bildet sich auch ein stabiles Ich, das Subjekt nicht nur von Verhalten überhaupt sondern Handlungssubjekt<sup>25</sup> sein kann, ein Subjekt, das als identisches verlässlich und zurechnungsfähig ist. Die Erörterung der Sozialpsychologischen Deutung des Selbst führte zu der Frage, inwiefern diese Selbst mit dem Ich identisch sein kann, wie es doch die Tatsache des Selbstbewusstseins offenbart impliziert. Erschwert war das Verständnis dieser Identität dadurch, dass zwar das Selbst sozial bedingt sein sollte–als Inbegriff der Erwartungen und Einschätzungen des Individuums von Seiten der andern–, nicht aber das Ich.

Es ist, glaube ich, deutlich geworden, dass auch das Ich durch Sozialbeziehung geprägt ist, nämlich hinsichtlich seiner Kontinuität und Identität, da solche Kontinuität und Identität primär dem Selbst zukommt und dem Ich nur insofern als es sich mit «sich Selbst» identisch weiss. Damit entfällt der Gegensatz zwischen Ich und Selbst, und statt dessen ergibt sich eine Unterscheidung und Zuordnung, die den Prozess der Identitätsbildung allererst kategorial beschreibbar werden lässt. Die gesellschaftliche Bestimmtheit des Individuums betrifft sowohl sein Selbst als auch sein Ich. Allerdings gilt das nur insoweit als das Individuum sich als augenblicklich existierendes, also als Ich, in dem Identitätsentwurf des «sozialen Selbst» angemessen berücksichtigt findet. Dann kann sich der Integrationssinn jenes Selbstentwurfs voll auswirken.

Es bleibt noch die Antithese zwischen Individuum und Gesellschaft. Es kommt oft zu Auseinandersetzungen zwischen Individuum und Gesellschaft auch über seine Identität. Die Frage meiner Identität kann strittig sein. Es ist das der Kampf um Anerkennung, um Anerkennung einer Identität, mit der das Individuum sich identifizieren kann, durch die andern, so dass es seinen «Ort» in der Gesellschaft findet und ein «gesundes Selbstbewusstsein» entwickeln kann, nicht unter einem «gebrochenen Selbstbewusstsein» leiden muss.

Doch auch wo die Anerkennung durch die andern ausbleibt, kann sich das Ich behaupten, indem es sich auf das Refugium des Privaten zurückzieht oder sein spirituelles Selbst gegen die soziale Einschätzung, mit der es sich nicht identifizieren kann, geltend macht. Dennoch ist das Zustandekommen eines akzeptablen Masses gesellschaftlicher Anerkennung unumgänglich als Grundlage allen Gemeinschaftslebens von zweiseitigen persönlichen Beziehungen bis hin zur institutionellen Verfasstheit einer Gesellschaft und zu den zwischenstaatlichen Verhältnissen.

#### A N M E R K U N G E N

1. Vgl. S. Panou, Zur Metaphysik des Ichs, in: «Tijdschrift voor Filosofie» 34, 1972, 489-499. Jetzt in: S. Panou, Leibniz-Kant-Hegel. Sechs hermeneutische Studien, München 1982, S. 24ff.
2. Mehr darüber S. Panou, Leibniz-Kant-Hegel..., S. 31f.
3. Kritik der reinen Vernunft B 132.
4. B 133.
5. Vgl. auch S. Panou, La logique du «Cogito», in: «Diotima» 4, 1976, 139-149, bes. 144.
6. B 399.
7. J. G. Fichte, Werke, ed. I. H. Fichte, I, 98.
8. Siehe S. Panou, Handeln und Freiheit. Zur Kritik des Praktischen, in: «Platon» 29, 1977, 260-264, wie auch S. Panou, Handlungstheorie und Sozialphilosophie, München <sup>2</sup>1984.
9. Fichte, Werke I, 459.
10. Vgl. S. Panou, Zur Logik der Identität, in: «Hegel-Jahrbuch» 1979, 163-167, siehe auch

meine Arbeit: Logische Identität. Bemerkungen zur Hegelschen Logik, in: «Tijdschrift voor Filosofie» 38, 1976, 98-103.

11. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften 1817, §45., vgl. auch Hegels Schrift: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.

12. Encyclopädie §436.

13. Wissenschaft der Logik II, Phil. Bibl., 221.

14. Vgl. die Arbeiten von G. H. Mead, H. Hartmann, E. Erikson, E. Herms u.a.

15. G. Ryle, The Concept of Mind, 1949, S. 188.

16. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 1953, Nr. 410.

17. Phil. Untersuchungen, Nr. 307.

18. Sein und Zeit, 1927, S. 45ff.

19. Vgl. S. Panou, Reduktion und Bewusstsein. Zur Kritik des Psychischen bei Husserl, in: «Philosophia» 10-11, 1980-81, 192-199, bes. 197. auch S. Panou, Doute et Réflexion, in: «Philosophia» 12, 1982, 326-337.

20. Vgl. E. Marbach, Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls, Den Haag 1974, S. 192.

21. Hume, Appendix zum Treatise of Human Nature, ed. Selby-Bigge/Nidditch, 1888, 254.

22. W. James nennt es «Archego», (The Principles of Psychology, 1890).

23. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 133.

24. Vgl. J. Loewinger, Ego-Development, London 1976, S. 15f.

25. S. Panou, Gewalt und Freiheit, Aufsätze zur Sozialphilosophie, München 1985, bes. S. 47ff., (Kritik und Praxis).

## ΠΕΡΙΛΗΨΙΣ

Με την ανακοίνωσή μου αυτή, ή οποία έγινε στο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας στο Brighton της Μ. Βρετανίας, επιχειρώ μέσω μιᾶς ιστορικοσυστηματικῆς διαδρομῆς νά δείξω ὅτι αἱ ἀπόψεις τῆς συγχρόνου φιλοσοφίας καί ψυχολογίας περί Ἐγῶ δέν μποροῦν νά ἀγνοοῦν τήν παραδοσιακὴν ἀντίληψιν τῆς ὑπερβατικῆς σκέψεως, ἀλλά καί τῆς «ὑποκειμενικῆς» φιλοσοφίας τοῦ κριτικοῦ ἰδεαλισμοῦ.

Τὸ Ἐγῶ πραγματώνεται ὡς πρόσωπο, ὡς αὐτοσυνειδητοποιούμενο πρόσωπο. Ἡ ταυτότης Ἐγῶ καί Προσώπου, πράττοντος ὑποκειμένου καί αὐτοσυνειδητοποιουμένου Ἐγῶ ἀποτελεῖ — χάρις καί στή συνεισφορά τῆς ἐξελικτικῆς ψυχολογίας καί τῆς κοινωνικῆς φιλοσοφίας, αἱ ὁποῖαι ὑποστηρίζουν τήν μέσω τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητος ὀλοκλήρωσιν τοῦ Ἐγῶ ὡς συγκεκριμένου ὑποκειμένου— πραγματικότητα, ή ὁποία ἐκφράζεται ὡς προσπάθεια, ἐκ μέρους τοῦ ὑποκειμένου, ὡς πρόσωπου, ἀναγνωρίσεως, ἀποδοχῆς, ἀλλά καί σχέσεως μέ τόν περιβάλλοντα κόσμον.

Τὸ Ἐγῶ ὡς ή ὑψίστη ἐκφρασις αὐτοσυνειδησίας ἐκδηλώνεται ὡς πᾶν πρόσωπον, τὸ ὁποῖον συνειδητοποιεῖ τήν παρουσίαν του μέσω τῆς σχέσεως, τῆς δράσεως καί τῆς ἐπικοινωνίας μέσω τῶν βιωμάτων του καί τῆς αὐτο-πραγματώσεώς του.