

Philip Kovce

»Ich denke, also gibt es mich für mich«

Zu Lambert Wiesing: »Ich für mich. Phänomenologie des Selbstbewusstseins«*

Lambert Wiesing, Professor für Bildtheorie und Phänomenologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, hat jüngst eine Monografie vorgelegt, die sich in fünf Kapiteln der Phänomenologie des Selbstbewusstseins widmet. Wiesing geht – wie er im Vorwort schreibt – davon aus, dass sich die »Wirklichkeit des Selbstbewusstseins [...] weder erklären noch verstehen [lässt]. Sie ist – wie Goethe sagen würde – ein Urphänomen.« (S. 10) Entsprechend lautet sein Ziel, »das Urphänomen Selbstbewusstsein [...], die selbst erlebte Wirklichkeit meines eigenen Selbstbewusstseins auf ihre Charakteristika hin anzuschauen. [...] Ich beschreibe kein Ich, sondern ein Mich. In diesem Buch denke ich mich, mein Dasein, als erlebte Folge der Wirklichkeit meines Selbstbewusstseins.« (S. 10f.)

Im ersten Kapitel legt Wiesing am Beispiel Johann Gottlieb Fichtes dar, warum seiner Meinung nach anstelle »der unbeantwortbaren Frage nach den subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von Selbstbewusstsein [...] die beantwortbare Frage nach den Folgen der Wirklichkeit von Selbstbewusstsein für das Subjekt« (S. 50) treten sollte. Wiesing teilt zunächst Fichtes Fundamentalkritik an Reflexionsmodellen des Selbstbewusstseins, also an Modellen, denen zufolge Selbstbewusstsein dadurch entstehe, dass sich das Subjekt des Bewusstseins reflexiv selbst zum Objekt des Bewusstseins mache. Derartige Ansätze, so Fichte, setzten auf diese oder jene Weise bereits voraus, was sie zu er-

klären versuchen, nämlich Selbstbewusstsein, und verstrickten sich somit in zirkuläre Schlüsse und unendliche Regresse.

Anstelle der Reflexionsmodelle des Selbstbewusstseins trete bei Fichte laut Wiesing die Suche nach »Reflexionsmodellverbesserungstheorien« (S. 24), nach »eine[r] Monitoring-Fähigkeit, eine[r] Selbstbezugsermöglichungsinstanz [...], welche ein unmittelbares Bewusstsein derart ermöglicht, dass Objekt und Subjekt zugleich bewusst sind« (ebd.). Und Fichte meine tatsächlich, fündig geworden zu sein: »[D]as Ich [soll] durch einen Akt des Sich-selbst-setzens zu Selbstbewusstsein gelangen« (S. 41); das bezeuge eine »besondere [...] intellektuelle Anschauung« (ebd.). Hier trennen sich Fichtes und Wiesings Wege. Denn so wie für Fichte und Wiesing Reflexionsmodelle des Selbstbewusstseins logisch nicht denkbar sind, so ist für Wiesing Fichtes Ansatz phänomenologisch nicht haltbar. Die Selbstsetzung des Ichs ist für Wiesing ein unbestimmtes »Selbst-irgendwas« (S. 27); »das Setzen [fungiert] wie ein x in einer algebraischen Gleichung als Platzhalter an einer Stelle, an die man alle möglichen geistigen Tätigkeiten eben setzen kann.« (S. 26) Die »intellektuelle Anschauung« ist für Wiesing »die

* Lambert Wiesing: »Ich für mich. Phänomenologie des Selbstbewusstseins«, Suhrkamp Verlag, Berlin 2020, 256 Seiten, 20 EUR

Erfindung einer Fähigkeit des intramentalen Findens [...], um der Existenz von geistigen Vorgängen gewahr zu werden; sie ist die Erfindung, die Fichte in Anspruch nimmt, um die Frage, die er beantworten will, phänomenologisch beantworten zu können.« (S. 41f.)

Für Wiesing ist die Lage (ähnlich wie für die Heidelberger Schule der Selbstbewusstseinsphilosophie um Dieter Henrich) eindeutig: »Nahezu jede erdenkliche kognitive Tätigkeit wurde in den letzten 200 Jahren [...] schon einmal hinter das Präfix Selbst- gesetzt, um so zu erklären, wie die Wirklichkeit des Selbstbewusstseins möglich ist. [...] Die Reihe an [...] immer kühneren Erfindungen, welche okkulte, nie gesehene Fähigkeit in der Lage sein soll, das Selbstbewusstsein hervorzubringen, nimmt kein Ende, obwohl das Ergebnis stets vorhersehbar und dasselbe ist: Die Vorschläge [...] [können] die unmittelbare Einheit des Subjekts nicht erklären.« (S. 29f.) Das dennoch ungebrochen populäre Fichte-Paradigma, das Wiesing entschieden ablehnt, lautet auf eine Formel gebracht: »Unbewusstes Ich plus unbewusste Handlung ergibt [...] selbstbewusstes Ich – also Selbstbewusstsein.« (S. 32)

Dass sich Fichtes und seine eigenen Wege trennen müssen, liegt für Wiesing nicht zuletzt daran, dass »Fichtes strenger, phänomenologischer Erkenntnisanspruch [...] zu einem Paradox [führt]. [...] Mit der von Fichte geforderten phänomenologischen Methode – Es denke nun jeder sein Ich, und gebe Achtung, wie er es mache – lässt sich die von Fichte gestellte Frage – Wie ist Selbstbewusstsein möglich? – nicht beantworten. Das aus einem prinzipiellen Grund: Die Bedingungen der Möglichkeit von Selbstbewusstsein lassen sich nicht anschauen, beobachten oder erfahren; sie zeigen sich dem selbstbewussten Subjekt nicht. [...] Entweder man gibt die Frage nach der Entstehung von Selbstbewusstsein auf, kann dafür aber einen phänomenologischen Anspruch aufrechterhalten; oder man gibt den phänomenologischen Anspruch auf zugunsten der Möglichkeiten, sich weiter Geschichten über die Entstehung des Selbstbewusstseins auszudenken. Fichte schlägt den zweiten Weg ein.« (S. 40f.)

Im zweiten Kapitel schlägt Wiesing seinerseits den ersten Weg ein, der sich für ihn aus dem »Verlust jeden Glaubens an eine mögliche Erklärung des Selbstbewusstseins« (S. 9f.) ergibt. Und er gibt unumwunden zu, dass diese Richtungsentscheidung »womöglich [...] nur jemand [...] als sinnvoll erachten [kann], der diese skeptische Grundansicht teilt« (S. 10). Die Unerklärbarkeit des Selbstbewusstseins bezeichnet Wiesing sodann als einen »expliziten« (S. 51ff.), die Präreflexivität desselben als einen »stillen Konsens« (S. 55ff.) der Phänomenologie (namentlich der Phänomenologen Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty): Selbstbewusstsein sei »ein hinzunehmendes Urphänomen« (S. 54); das »Mysterium von Urphänomenen ist [...] nicht zu erklären« (S. 52). Mit Heidegger gesprochen: »Hinter« den Phänomenen der Phänomenologie steht wesentlich nichts anderes¹ – also auch nicht hinter dem präreflexiven, nichtintentionalen husserlschen »Urbewusstsein«.²

Eidetische Variation

Diese »wesenhafte Hintergrundlosigkeit der Phänomene« (S. 54) ist methodisch zunächst *ex negativo* bedeutsam, denn daraus folgt, »dass Phänomenologen prinzipiell nichts, aber auch gar nichts für Erklärungen übrig haben« (S. 53). *In puncto* Selbstbewusstsein heißt das: »Welche himmlischen Götter, irdischen Vorgänge oder transzendentalen Akte auch immer für die Entstehung meines Selbstbewusstseins verantwortlich sein mögen, sowohl für die Wirklichkeit des Phänomens wie auch für das phänomenale Wissen um die eigene Befindlichkeit als selbstbewusstes Subjekt ist die Genese einfach unwichtig: Wenn ich Selbstbewusstsein habe, habe ich ein Bewusstsein davon, wie es ist, ein Bewusstsein zu haben – auch wenn die Genese des Selbstbewusstseins für mich im Dunkeln liegt.« (S. 73)

Positiv gewendet ergibt sich daraus der »epistemische Vorteil [...], dass die Nachgeschichte des Selbstbewusstseins im Gegensatz zur Vorgeschichte erfahrbar, beschreibbar und er-

forschbar ist« (S. 70). Dieser »Aufgabe einer Phänomenologie des Selbstbewusstseins« (S. 71) nimmt sich Wiesing an, indem er »weder induktiv noch deduktiv argumentiert« (S. 66), sondern stattdessen als phänomenologische Grundoperation »eine Eidetische Variation« (ebd.) vollzieht: »Eine Eidetische Variation beginnt mit dem eigenen, individuellen Erlebnis als deren unabdingbare Voraussetzung. [...] [D]ie Eidetische Variation wird dadurch vollzogen, dass das eigene Erlebnis in der Phantasie verändert wird, dass Variationen kreiert werden; man hat es mit einer Art Selbstexperiment zu tun. Das eigene Erlebnis [...] wird in der Vorstellung mit dem Zweck verändert und transformiert, um so selbst zu erfahren, welche Eigenschaften [daran] nicht anders denkbar sind. [...] [D]ie Beweiskraft eines phänomenologischen Arguments besteht darin, dass man jemanden auffordert, selbst zu erfahren, dass etwas nicht getan oder nicht vollzogen werden kann.« (S. 66f.)

Anders gesagt: »[D]arum geht es in der Phänomenologie: um den wichtigen Schritt von der bloßen Beschreibung privater Phänomene hin zur Entdeckung ihrer internen Korrelationsa priori. Ein Bericht über die Folgen der Wirklichkeit des eigenen Bewusstseins bleibt deshalb genau so lange unphänomenologisch, wie er sich ausschließlich mit den konkreten und individuellen Folgen befasst – und nicht mittels der Eidetischen Variation der eigenen selbsterfahrenen Folgen die prinzipiellen Folgen der Wirklichkeit eines jeden Selbstbewusstseins herausarbeitet.« (S. 74) In diesem Sinne sucht Wiesing nach gleichursprünglich mit jedem Selbstbewusstsein gegebenen »Korrelationsa priori – so viele davon wie möglich!« (S. 68)

Eine prinzipielle Folge dieses phänomenologischen Ansatzes ist laut Wiesing, »dass die Art und Weise, wie das Subjekt des Selbstbewusstseins unter der Maßgabe eines Primats des Selbstbewusstseins thematisiert wird, der wörtlichen Bedeutung von *subiectum* entspricht: Ich bin ein Unterworfener – jemand, der den Bedingungen des Selbstbewusstseins unterworfen ist. [...] Deshalb lässt sich sagen, dass mich das Selbstbewusstsein unvermeid-

lich, logisch notwendig auf eine bestimmte Weise sein lässt, nämlich als ein Sein, das sich bewusst ist, nicht sein eigener Grund zu sein.« (S. 76) Wiederum positiv gewendet heißt das: »Es gibt mich! Ich bin für mich! Es gibt mich als das Subjekt meines Selbstbewusstseins; also muss es mich auf die Weise geben, wie ein Subjekt sein muss, damit es das Subjekt eines Selbstbewusstseins sein kann. [...] Solange ich ein Mensch bin, lässt es sich für mich nicht vermeiden, dass ich ein Seiendes bin, das sich seines Seins bewusst ist.« (S. 77) In den Worten eines phänomenologisch aufgeklärten Cartesianismus ausgedrückt: »Ich denke, also gibt es mich für mich.« (S. 76)

Selbstbewusstseinskorrelationsaprioriforschung

Kapitel drei lässt sich als ein Zwischenspiel begreifen, das vor allem zweierlei leistet: Es verdichtet die in Kapitel eins und zwei aufgeworfenen methodischen Fragen; und es blickt voraus auf die abschließenden Kapitel vier und fünf, die sich explizit Antworten der – wenn man so will – angewandten phänomenologischen Selbstbewusstseinsforschung widmen. Die Umkehrung der klassischen transzendentalphilosophischen Fragestellung, also nicht die Bedingungen der Möglichkeit von Gegenstandserfahrung überhaupt, sondern die Folgen der Wirklichkeit konkreter Phänomene zu untersuchen, bezeichnet Wiesing als »Inversion des transzendentalen Projektes« (S. 70) bzw. als »inverse Transzendentalphilosophie« (S. 69ff., S. 81ff.), womit er nicht zuletzt an eigene Vorarbeiten aus seiner Schrift »Das Mich der Wahrnehmung« (2009) anknüpft.³

»Der Clou an dem Wechsel vom Ich zum Mich besteht darin«, so Wiesing, »dass das Ich (oder auch Subjekt oder Selbst) eines Selbstbewusstseins ontisch zwar absolut unfassbar, prinzipiell unerkennbar, aber dennoch kein Mythos ist, denn das Sein eines Ichs ist ontologisch notwendig, weil es mich ontisch gibt. Mein Ich wird hier als ein Seiendes für mich verstanden. Wenn es mich ontisch gibt, ist es ontologisch notwendig zu sagen, es gibt ein Ich, auch wenn dieses ontisch nicht erkannt

werden kann. [...] Das ontische Mich-gibt-es ist das phänomenale Fundament für das ontologische Ein-Ich-ist.« (S. 87) Kurzum: »[D]ie Wirklichkeit meines Selbstbewusstseins hat für mich zur Folge, dass es für mich notwendig ist, dass es ein für mich nichtnotwendiges Ich gibt.« (S. 199) Für »Das Mich des Selbstbewusstseins« (so der Titel des dritten Kapitels) folgt daraus gemäß Wiesing dreierlei: Erstens, dass »ich ein Teil des Geschehens zu sein habe, dass mein Selbstbewusstsein eine Wirklichkeit ist« (S. 92) bzw. dass ich »es nicht [schaffe], mein Selbstbewusstsein in einer Variante zu denken, in der es mich nicht gibt« (S. 84). Zweitens folge daraus, dass die »Wirklichkeit des Selbstbewusstseins [...] für mich ein unbestimmter Zwang zum Zumute-sein« (S. 94) sei bzw. dass die »notwendige Seinsart des Seienden, das ich selbst bin, [...] existenzialen Zumutungscharakter« (S. 95) habe. Drittens folge daraus, dass für mich zwar notwendig sei, dass »ich bin, [...] solange ich Selbstbewusstsein habe« (S. 99), aber nicht, dass »die Wirklichkeit meines Selbstbewusstseins [...] notwendig [ist]. [...] Die Wirklichkeit meines Selbstbewusstseins zwingt mich, das Sein von Selbstbewusstsein als Kontingenz zu erleben« (S. 99f.), weshalb »ich an meine Unsterblichkeit nur noch glauben« (S. 100) könne.

Kapitel vier und fünf verhandeln schließlich im Sinne der »inversen Transzendentalphilosophie« – getreu dem Motto: »Selbstbewusst-sein statt Selbst-Bewusstsein« (S. 78ff.) – gewisse Folgen der Wirklichkeit des Selbstbewusstseins. Sie betreiben, mit dem längsten Bandwurmwort des Buches ausgedrückt, »Selbstbewusstseinskorrelationsaprioriforschung« (S. 69) – soll heißen: sie untersuchen die »apriorische Infrastruktur des Bewusstseins« (S. 191). Die Kernaussage des vierten Kapitels lautet, dass das, »was ich bin, [...] für mich, weil ich für mich bin, gleichzeitig leiblich und körperlich sein [muss]. [...] Das Ich-muss-für-mich-leibkörperlich-sein ist phänomenologisch gesehen eine unvermeidbare Folge der Wirklichkeit meines Selbstbewusstseins, also eine Zumutung.« (S. 106) Das habe wiederum zur Folge, dass genau »umgekehrt zur traditionellen Phä-

nomenologie [...] sich in der inversen Transzendentalphilosophie durch die Wirklichkeit des Leibes [...] nicht eine weite Welt [eröffnet], sondern wegen der Wirklichkeit des Leibkörpers [...] mir bei meinem Dasein in der weiten Welt auf eine bestimmte Weise zumute sein [muss]. Die Weise meines Daseins wird durch den Leibkörper eingeengt. Der Leibkörper ist keine Welteröffnung, sondern eine Weltverurteilung; er ist keine Welterschließung, sondern eine Welteinschließung.« (S. 118)

Zwischen Leiblichkeit und Körperlichkeit

Gar als »Hauptthese dieses Buches« (S. 124) will Wiesing verstanden wissen, was er infolge der Markierung von »Leib und Körper als daseinsgeschichtliche Grundbegriffe« (S. 123ff.) ausführt, nämlich dass »mein Dasein in der Welt [...] für mich als Folge der Wirklichkeit meines Leibkörpers zwar zu veränderlichen, kontingenten Zumutungen [führt], aber diese geschichtlichen Variationen des Daseins [...] sich innerhalb von notwendigen, apriorischen Grenzen des Möglichen ab[spielen]« (S. 124). Anders gesagt: »Die Weise, wie es ist, ein Mensch zu sein – die phänomenale *conditio humana* –, lässt sich nicht *a priori* bestimmen; es lässt sich nicht durch Denken herausfinden, wie einem Menschen als ein Mensch irgendwo in der Welt gerade zumute ist. Doch die Grenzen, innerhalb deren sich die Folgen dieser Zumutung des körperlichen und leiblichen Dasein-müssens bei jedem Dasein abspielen, lassen sich durchaus *a priori* bestimmen.« (S. 123f.) Dabei unterscheidet Wiesing als »Extremqualitäten« (S. 129) bzw. »Extremwerte« (S. 130) einerseits »die Zumutung, dort drüben in der Welt einen Körper haben zu müssen« (S. 131), die phänomenal »zu einem linearen In-der-Welt-sein« (ebd.) führe, andererseits »die Zumutung, ein Leib zu sein« (S. 134), die phänomenal »zu einem malerischen In-der-Welt-sein« (ebd.) führe.

René Descartes (»Körper haben«) und Heidegger (»Leib sein«) sind für Wiesing exemplarische Vertreter der genannten, in Anknüpfung an Heinrich Wölfflin entwickelten Extrema, die

ein »stilistische[s] Daseinsspektrum« (S. 142) begrenzten, welches das Mensch-Welt-Verhältnis einmal (cartesianisch) als »dualistisch-substantialistisch-linear« (S. 141) und einmal (heideggerianisch) als »monistisch-fleischig-malerisch« (ebd.) begreife. Zudem korrespondierten »die Stile des In-der-Welt-seins [...] mit einem Primat eines Sinnes [...]. Die alleinige oder dominierende Verwendung des Tastsinns führt in demselben Maß zu einem malerischen Daseinsstil, wie ein linearer Daseinsstil aus der alleinigen oder dominierenden Verwendung des Sehens folgt.« (S. 160) *In concreto*: »Das Sehen bringt den Sehenden in eine distanzierte, dissoziative Raumrelation zum Geschehen« (S. 162), während schon »die kleinste Berührung verlangt, dass ich selbst an einer Stelle den Ort des Berührten teile« (S. 164).

Freilich erzeuge, so Wiesing, die »Geschichte der Phänomenologie [...] den berechtigten Eindruck einer bedenklichen Einseitigkeit« (S. 146). Der »zur Gewohnheit gewordene Anticartesianismus« (S. 136) Sorge dafür, dass Phänomenologen (wie Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty oder Bernhard Waldenfels) das menschliche In-der-Welt-sein tendenziell als »leibbedingte extrem malerisch« (S. 146) und überdies als »vollkommen statisch« (ebd.) ansähen. Ja, Wiesing sieht gar eine verbreitete »Ablehnung der Rede von einer Phänomenologie des Selbstbewusstseins in der phänomenologischen Philosophie« (S. 12) darin begründet, dass die »Hinwendung zum Selbstbewusstsein [...] in dem schlechten Ruf [steht], das leibliche und körperliche In-der-Welt-sein des Menschen auszublenden oder gar zu negieren« (S. 13).

Gegen diese phänomenologische »Einseitigkeit« zieht Wiesing mit Günther Anders zu Felde, der die »Pendelung«⁴ zwischen »dem menschlichen ›In-der-Welt-Sein‹ und ›Frei-von-Welt-Sein‹«⁵, d.h. die »formale Doppelbestimmung des wachenden Menschen als weltfremd und weltoffen«⁶ betont. Zusammengefasst: »Es ist eine Folge der Wirklichkeit des Selbstbewusstseins, dass es nie zu einer langanhaltenden Alleinherrschaft des rein Leiblichen oder rein Körperlichen kommen kann. Die Reinheit würde in beiden Fällen mit Selbstauf-

lösung einhergehen, ja, mit einer Zerstörung der Wirklichkeit des Selbstbewusstseins. [...] Es gibt für den Menschen keine feste, unveränderliche ontologische Position in der Welt.« (S. 152) Kurz: »Mein Leibkörper ist für mich eine zwischen extremer Leiblichkeit und extremer Körperlichkeit variierende Zumutung.« (S. 124)

Zwischen Verweltlichung und Vergöttlichung

Die Quintessenz des fünften Kapitels lässt sich mit einer Bemerkung Wittgensteins auf den Punkt bringen: »Niemand kann mit Wahrheit von sich selbst sagen, dass er Dreck ist. Denn wenn ich es sage, so kann es in einem Sinne wahr sein, aber ich kann nicht selbst von dieser Wahrheit durchdrungen sein, sonst müsste ich wahnsinnig werden, oder mich ändern.«⁷ Dieser Umstand lässt Wiesing dem Zusammenhang von (philosophischem) Selbstbewusstsein als »Selbstexistenzbewusstsein« (S. 174) und (alltagssprachlichem) Selbstbewusstsein als »Selbstwertbewusstsein« (ebd.) auf den Grund gehen. Und siehe da: »Die berühmte ästhetische Haltung der Interesslosigkeit lässt sich dem eigenen Dasein gegenüber nicht einnehmen. [...] Jedes Dasein verliert sich unweigerlich [...] in sich selbst.« (S. 207f.) Weniger poetisch formuliert heißt das: »Zwischen Selbstbewusstsein im philosophischen Sinn und Selbstbewusstsein im alltäglichen Sinn besteht ein Korrelationsapriori. Die Wirklichkeit eines Selbstbewusstseins lässt sich nur mit Selbstwertgefühl denken [...]. Es gibt eine unvermeidliche Wertzumutung eines jeden Selbstbewusstseins« (S. 177), die selbst beim Selbstmord deutlich werde: »Selbst wenn [...] oder gerade weil ich mich umbringen möchte, zeigt sich in dem Gedanken, dass mein Leben wertlos ist, dass ich gezwungen bin, mir selbst wertvoll zu sein.« (S. 191)

Analog zur Charakterisierung der Daseinsstile in Kapitel vier beabsichtigt Wiesing, nun auch »die Grenzen eines Möglichkeitsspektrums« (S. 209) zu markieren, »innerhalb dessen die Wirklichkeit von Selbstwertbewusstsein überhaupt denkbar ist« (ebd.). Im Anschluss an Else Voigtländer erkennt er in den Gegensätzen

»der extremen Selbsthingabe und der extremen Selbstbehauptung [...] selbstwertbewusstseinsgeschichtliche Grundbegriffe« (S. 210), wobei »Demut und Stolz als die jeweiligen Musterbeispiele einer selbsthingebenden bzw. selbstbehauptenden Selbstachtung« (ebd.) fungierten. Das »malerische, leibliche Dasein« (S. 213) sei mit dem »malerischen, selbsthingebenden Wertsein« (ebd.) ebenso korreliert wie das »lineare, körperliche Dasein« (ebd.) mit dem »linearen, selbstbehauptenden Wertsein« (ebd.).

Zu guter Letzt lässt Wiesing seine Phänomenologie des Selbstbewusstseins »langsam, aber sicher in eine Anthropologie um[schlagen]« (S. 216), indem er nach »analogen extremen Lebensformen von Menschen« (S. 220) bzw. nach »stilistische[n] Extremformen von Selbstsorge« (S. 221) sucht – und sie findet: »Das Leben von Menschen spielt sich zwischen zwei ästhetischen Extremen ab: in der spannenden Halbwelt zwischen der inkludierenden Selbstfürsorge und der exkludierenden Selbstfürsorge« (S. 224) bzw. zwischen inkludierender »Selbstfürsorge als Selbstverweltlichung« (S. 224ff.) und exkludierender »Selbstfürsorge als Selbstvergötterung« (S. 229ff.).

Während für erstere »Umweltschutz als eine Art erweiterte Körperpflege zu verstehen [ist]« (S. 226), sei letztere bestrebt, »mittels Körper und Technik [ihre] Macht bis zu den Sternen auszuweiten« (S. 231). Außerdem bevorzuge inkludierende Selbstfürsorge die Gemeinschaft als »Organisationsform eines auf Gleichheit und Zusammengehörigkeit ausgerichteten Zusammenlebens« (S. 233), während exkludierende Selbstfürsorge die Gesellschaft als »Organisationsform eines auf Diversität und Differenz ausgerichteten Zusammenlebens« (ebd.) favorisiere: »Gesellschaften sind für die Selbstvergötterung eines Ichs geeigneter als Gemeinschaften. [...] Gemeinschaften sind für die Selbstverweltlichung eines Ichs geeigneter als Gesellschaften.« (ebd.) Dass auch das Wohnen zwischen inklusiver »Holzhütte im Wald« (S. 236) und exklusivem »Penthouse in einer Metropole« (S. 241) variere, steht ganz am Ende von Wiesings Bestimmung des »Spektrum[s] [...] denkbare[r] Extrembeispiele« (S. 236).

Dem folgt nur noch ein wichtiger Hinweis in Sachen Moral, denn es sei »von großer Bedeutung« (S. 250), dass »ausschließlich die Handlungen, nicht aber das Haben des jeweils zugrunde liegenden Selbstbewusstseins [...] unter moralischen Gesichtspunkten bewertet werden« (ebd.) könnten. Wiesing warnt vor der »Gefahr [...] ontologische[r] Diskriminierung« (ebd.): »Den Selbstbewusstseinsstil einer Person nicht als Möglichkeit des In-der-Weltseins anzuerkennen und als uneigentlich oder gar monströs zu disqualifizieren bedeutet letztlich, von dieser Person zu verlangen, sich für ihre Existenz zu entschuldigen.« (ebd.)

Urphänomen Selbstbewusstsein?

Nicht zu Unrecht ist angemerkt worden, dass Wiesings Ausführungen die bisher aus der Gegenwartsphilosophie bekannten Versuche zum Selbstbewusstsein, »was Eigenständigkeit und Problembewusstsein anbelangt weit hinter sich zurücklassen«⁸ bzw. »von phänomenologischer Seite [...] die wesentlichen Strukturen des Selbstbewusstseins [...] in methodisch beispielhafter Weise«⁹ beschreiben. Auffällig ist jedoch, dass eine »philosophisch vernachlässigte Figur«¹⁰, von der auszugehen Wiesing zumindest indirekt beansprucht, auch bei ihm philosophisch vernachlässigt wird. Die Rede ist von Goethe. Zwar wird Wiesing nicht müde zu betonen, Selbstbewusstsein sei in Goethes Diktion ein »Urphänomen« (vgl. S. 10, 33, 52 und 54), aber wie dieser selbst Urphänomene schildert, dazu verliert er kein Wort. Goethe dient ihm als stichwortgebender Dichter, nicht als beispielgebender Denker; er wird mit einem Schlagwort zitiert, aber methodisch ignoriert.

Das ist insofern brisant, als Goethe im Gefolge Baruch de Spinozas und Immanuel Kants »eine Alternative zur Transzendentalphilosophie, [...] [d]ie Methodologie eines intuitiven Verstandes«¹¹ ausgearbeitet hat, die Fichtes »intellektueller Anschauung« nähersteht, als Wiesing lieb sein kann. Diese *scientia intuitiva* »verzichtet nicht einfach auf den diskursiven (kantischen) Verstand – er ist nötig zur sammelnden, auf Vollständigkeit abzielenden An-

ordnung der Phänomene. Aber [sie] will den diskursiven Verstand um die Anwendung des intuitiven ergänzt sehen, vermittels dessen wir in der Lage sind, die Übergänge zwischen den Phänomenen in Gedanken nachzubilden und so, falls ›in diesen ein Ganzes bildend am Werk war [...], eine Idee als dasjenige ideelle Ganze [zu erfahren], dem die sinnlichen Teile ihr Dasein und Sosein verdanken.«¹²

Zur Besonderheit des »intuitiven Verstandes« bzw. der »anschauenden Urteilskraft« zählt »eine Umkehrung des sonst üblichen Gebrauchs von Denken und Anschauen [...]. Das Denken, das sich sonst mittels der Begriffe urteilend in die Erfahrung eingibt, staut sich zurück und wird Blicklenkung bzw. Anschauung, d.h. begriffsgeführte Anschauung. Die Anschauung, die sonst gewöhnlich passiv rezipiert, wird auf diese Weise aktiv, während sich das Denken in seiner Urteilsfunktion passiv verhält. Die Urteilsbildung wird dann von den im denkaktiven Licht der Anschauung erscheinenden Erfahrungen selbst geleistet.«¹³

Ausgerechnet Goethe und Fichte heben zwei artverwandt-komplementäre »Quellen der Erkenntnis hervor, die Kant zufolge der menschlichen Erkenntnis verwehrt bleiben müssen: die intellektuelle Anschauung und den intuitiven

Verstand.«¹⁴ Wiesing steht damit – gesetzt den Fall, er will Goethe philosophisch ernst nehmen – vor einem Dilemma: Wenn er Fichtes »intellektuelle Anschauung« negiert, dann muss er auch Goethes »intuitiven Verstand« verneinen – also genau jenes Vermögen, dem allein sich Goethe zufolge Urphänomene offenbaren. Würde Wiesing hingegen am »intuitiven Verstand« festhalten, so müsste er dies auch mit der »intellektuellen Anschauung« tun – womit sich erübrigte Selbstbewusstsein als Urphänomen im Sinne Goethes zu beschreiben.

Es mag sein, dass Wiesing nur metaphorisch vom »Urphänomen Selbstbewusstsein« (S. 10) spricht, sich selbst in dieser Hinsicht also philosophisch nicht ernst nimmt. Darauf deutet jedenfalls hin, dass er sich methodisch nicht auf den »intuitiven Verstand« bzw. die »anschauende Urteilskraft«, sondern auf die »Eidetische Variation« bzw. »Wesensbestimmungen von denkbaren Extremmöglichkeiten« (S. 251) be ruft. Goethes Weg ist das nicht. Aber es ist einer, der die Folgen der Wirklichkeit von Selbstbewusstsein für das Subjekt allemal erhellt.

*Philip Kovec, *1986, Ökonom und Philosoph, forscht an den Universitäten Witten/Herdecke und Freiburg i.Br.*

1 Martin Heidegger: ›Sein und Zeit‹, Tübingen 2006, S. 36.

2 Edmund Husserl: ›Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins‹, Den Haag 1969, S. 119.

3 Vgl. Lambert Wiesing: ›Das Mich der Wahrnehmung‹, in ders.: ›Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie‹, Frankfurt a.M. 2009, S. 109-194. Vgl. dazu auch die Rezension von Roland Wiese: ›Das Mich der Wahrnehmung‹, in: DIE DREI 5/2010, S. 78-81.

4 Günther Anders: ›Die Position Schlafen – Wachen. Relativierender Exkurs‹, in ders.: ›Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie‹, München 2018, S. 118-136, hier S. 120.

5 Ders.: ›Die Weltfremdheit des Menschen‹, in ders.: op. cit., S. 11-47, hier S. 18.

6 Ders.: ›Die Position Schlafen – Wachen‹, in ders.: op. cit., S. 127.

7 Ludwig Wittgenstein: ›Vermischte Bemerkungen‹, in ders.: ›Werkausgabe. Bd. 8‹, Frankfurt a.M. 1984, S. 445-573, hier S. 495.

8 Peter Schwind: ›Selbstbewusstseinsphilosophie nova methodo‹, in: ›Allgemeine Zeitschrift für Philosophie‹ 1/2021, S. 115-120, hier S. 120.

9 Ulrich Dopatka: ›Wiesing, Lambert: ›Ich für mich‹‹, in: ›Zeitschrift für philosophische Literatur 4/2020, S. 26-33, hier S. 26.

10 Johannes Haag & Markus Wild: ›Einleitung‹, in dies. (Hrsg.): ›Übergänge – diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters ›Die 25 Jahre der Philosophie‹‹, Frankfurt a.M. 2013, S. 9-21, hier S. 15.

11 Eckart Förster: ›Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion‹, Frankfurt a.M. 2011, S. 367f. Vgl. ders.: ›Goethe als Philosoph‹, in: DIE DREI 6/2008, S. 9-19.

12 Johannes Haag & Markus Wild: op. cit., S. 19.

13 Jost Schieren: ›Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen‹, Düsseldorf & Bonn 1998, S. 211.

14 Johannes Haag & Markus Wild: op. cit., S. 13.