

Charles Larmore

## **Das Selbst**


**in seinem Verhältnis zu sich  
und zu anderen**

**Klostermann Rote Reihe**

*Zum Andenken an meine Mutter*

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 · Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main  
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der  
Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,  
dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen  
Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer  
Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.  
Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,  
alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.  
Satz: post scriptum, [www.post-scriptum.biz](http://www.post-scriptum.biz)  
Druck: betz-druck, Darmstadt  
Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim  
Printed in Germany  
ISSN 1865-7095  
ISBN 978-3-465-04274-7

# Inhalt

Einleitung .....	9
<b>I. Die normative Struktur des Selbst .....</b>	<b>23</b>
§ 1 Subjektivität heute .....	23
§ 2 Sackgassen der modernen Subjektphilosophie .....	25
§ 3 Ein neuer Ansatz .....	33
§ 4 Subjektivität und Gründe .....	39
§ 5 Kritik der Autonomie .....	43
§ 6 Wie Selbstwissen möglich ist .....	50
<b>II. Selbstwissen und Selbstfestlegung .....</b>	<b>56</b>
§ 1 Erste- und Dritte-Person .....	56
§ 2 Andere verstehen .....	61
§ 3 Den eigenen Geist erkennen .....	66
§ 4 Zur Überwindung der cartesianischen Tradition .....	73
<b>III. Person und Anerkennung .....</b>	<b>80</b>
§ 1 Der Mensch und seine Eigenschaften .....	80
§ 2 Personsein und Intersubjektivität .....	84
§ 3 Bedingungen des Personseins .....	91
§ 4 Erkennen und Anerkennen .....	95
§ 5 Spaemanns Argument .....	97
§ 6 Honneths Argument .....	102

<b>IV. Was Autonomie sein und nicht sein kann</b> .....	106
§ 1 Politische und juristische Vorgeschichte .....	107
§ 2 Das Selbstdenken .....	112
§ 3 Selbstführung .....	117
§ 4 Kants Autonomiebegriff .....	122
§ 5 Vernunft und Welt .....	126
<b>V. Der Zwang des besseren Arguments</b> .....	131
§ 1 Eine Grundspannung .....	131
§ 2 Der Begriff der Wahrheit .....	132
§ 3 Begründbarkeit .....	135
§ 4 Empirische und moralische Urteile .....	139
§ 5 Gründe .....	143
§ 6 Affektion durch Gründe .....	147
<b>VI. Die Freiheit verstehen, aufzubrechen, wohin man will</b> .....	154
§ 1 Hölderlins Einsicht .....	154
§ 2 Kant über Freiheit und Natur .....	158
§ 3 Handeln und Erkennen .....	166
§ 4 Sollen und Können .....	175
§ 5 Gründe und Ursachen .....	181
§ 6 Freiheit und Dankbarkeit .....	189
<b>VII. Zur Ethik des Lesens</b> .....	196
§ 1 Das Leseverhältnis .....	197
§ 2 Die Intention des Autors .....	201
§ 3 Sinn und Bedeutung .....	210
§ 4 Lesen und Respekt .....	213

<b>VIII. Interpretation und Gespräch: Reflexionen zu Gadammers <i>Wahrheit und Methode</i></b> .....	219
§ 1 Odi et amo .....	219
§ 2 Gadammers Einsichten .....	222
§ 3 Gadammers Selbstmissverständnisse .....	228
§ 4 Horizonte .....	233
§ 5 Geschichtlichkeit .....	238
§ 6 Die Meinung des Autors .....	244
<b>IX. Schluss: Warum noch Philosophie</b> .....	250
§ 1 Die Krise der Philosophie .....	250
§ 2 Der Ausweg .....	256
Danksagung und Textnachweise .....	263
Personenregister .....	265
Sachregister .....	267



# Einleitung

## § 1

Dieser Band enthält die meisten Aufsätze, die ich in den letzten zwanzig Jahren auf Deutsch geschrieben habe. Ich habe die Gelegenheit wahrgenommen, sie alle aus meiner heutigen Sicht inhaltlich zu revidieren sowie auch mit Querverweisen zu versehen, damit die Kontinuität bestimmter Themen deutlicher zum Vorschein kommt. Obwohl es meine Absicht gewesen ist, ein einheitliches Buch anstelle einer bloßen Sammlung vorzulegen, sind alle die Aufsätze relativ eigenständig und sprechen hoffentlich für sich selbst. Was sich nicht von selbst versteht, ist, dass ich als amerikanischer Philosoph direkt auf Deutsch geschrieben habe. Dazu möchte ich hier am Anfang ein paar Erklärungen abgeben.

Es ist sicherlich ungewöhnlich, dass ein Philosoph, besonders heute, in mehr als einer Sprache schreibt. In dieser Hinsicht sei ferner anzumerken, dass ich neben vielen englischsprachigen Veröffentlichungen nicht nur bereits ein Buch auf Deutsch,<sup>1</sup> sondern auch mehrere Bücher auf Französisch verfasst habe. Offensichtlich bin ich von Sprachen, von ihren Strukturen und Ausdrucksfähigkeiten fasziniert. Hinzu kommt aber auch, dass ich beim Schreiben in einer anderen Sprache oft ein größeres Gefühl von Freiheit empfinde: Ich spüre dann nicht den Blick all der ehemaligen und jetzt internalisierten Philosophielehrer, die mir auf die Finger schauen, und ich werde dementsprechend risikofreudiger – obwohl ich manchmal, falls ich nachträglich Gelegenheit habe, das Geschriebene auf Englisch zu übersetzen, das Gefühl bekomme, dass ich in der Tat etwas Unsinniges gesagt habe!

Es gibt jedoch besondere, philosophische Gründe, warum ich Philosophie in anderen Sprachen als nur meiner Muttersprache schreibe. Seit meiner Jugend habe ich mich in vielen europäischen

<sup>1</sup> Larmore, *Vernunft und Subjektivität* (Berlin, 2012).

Kulturtraditionen zuhause gefühlt, und obwohl ich gewissermaßen als analytischer Philosoph ausgebildet wurde, habe ich mich daran gewöhnt, mich nicht nur in verschiedene Perioden der Philosophiegeschichte zu vertiefen, sondern auch genauso viel von deutschen und französischen Denkern der beiden letzten Jahrhunderte zu lesen wie von denjenigen, die zum *Mainstream* der anglo-amerikanischen Philosophie gehören. Zudem bin ich der Ansicht, dass die Grund Lehren, die einst den Kern der analytischen Philosophie bildeten – so vor allem die Reduzierbarkeit aller umfassenden philosophischen Probleme auf eine Reihe kleinerer Fragen, die sich wie in den Wissenschaften stückweise angehen und insbesondere durch logische Formalisierungen oder durch Rekurs auf den alltäglichen Sprachgebrauch endgültig beantworten ließen – ihre Plausibilität verloren haben. Jedenfalls glaube ich selber nicht daran, wie ich weiter unten erläutern werde. Die eigentliche Leistung dieser Strömung als solcher, neben den besonderen Beiträgen ihrer Repräsentanten, besteht meines Erachtens darin, dass sie sich von Anfang an um Klarheit des Ausdrucks und das Vorbringen sorgfältiger Argumente für die eigene Position bemüht hat – freilich Tugenden, die unschätzbar sind und in anderen philosophischen Richtungen der letzten Jahrhunderte allzu oft vernachlässigt oder verachtet wurden. Ansonsten fühle ich mich der analytischen Tradition nicht enger verbunden als den verschiedenen sogenannten »kontinentalen« Traditionen. Soweit ich Anlass gehabt habe, Philosophen oder Probleme aus den letzteren Richtungen zu diskutieren, schien es mir also häufig natürlich und sogar einfacher, die Sprache zu wählen, in der die Diskussion bereits stattfand.

## § 2

So verhält es sich mit den Aufsätzen dieses Bandes, die sich nicht nur weitgehend mit deutschen Philosophen befassen, sondern auch mit Begriffen wie Subjektivität (Kapitel I–III und VI), Anerkennung (Kapitel III), Autonomie (Kapitel I und IV) und Hermeneutik (Kapitel VII und VIII), die eine wichtige Rolle in der deutschsprachigen Philosophie gespielt haben. Sie alle kreisen um die grundlegenden Beziehungen, in denen wir als handelnde und erkennende Wesen zu uns selbst sowie zu anderen stehen. Dennoch unterscheidet sich ihr leitendes Prinzip, das an vielen Stellen – ob das Thema etwa das



Wesen von Gründen (Kapitel I, V und VI), das Verhältnis zwischen Person und Anerkennung (Kapitel III) oder der Sinn eines Textes (Kapitel VII und VIII) ist – erkennbar wird, erheblich von der Perspektive, die für einen großen Teil der deutschen Philosophie seit Kant charakteristisch ist: Ich lehne nämlich den Idealismus in allen seinen Formen ab, soweit er auf die eine oder andere Weise behauptet, dass alles, was wir als wahr erkennen können, durch unsere Erkenntnisvermögen bedingt sei.<sup>2</sup> Meines Erachtens besteht das Ziel der Erkenntnis eher darin, die Welt so zu erfassen, wie sie an sich ist, unabhängig von unseren Bemühungen, sie zu erkennen, sowie von den Bedingungen, unter denen wir uns darum bemühen. Wahr ist, was ohnehin der Fall ist, ob wir es wissen – ob wir es wissen könnten –, oder nicht.<sup>3</sup> Die Wahrheit eines Satzes lässt sich daher nicht mit seiner Rechtfertigbarkeit gleichsetzen, nicht einmal mit seiner Rechtfertigung unter epistemisch »idealen« Bedingungen, es sei denn, solche Bedingungen werden insofern als »ideal« angesehen,

<sup>2</sup> Idealismus in diesem weiteren Sinne bezeichnen Paul Guyer und Rolf-Peter Horstmann in ihrem Artikel zu »Idealism« in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* als die »Standarterkenntnislehre« (*default epistemology*) nicht nur der deutschen, sondern der modernen Philosophie überhaupt.

<sup>3</sup> Mir ist nicht klar, inwiefern der »neue Realismus«, für den Markus Gabriel in der letzten Zeit eingetreten ist, von der überwiegend idealistischen Tendenz der deutschen Philosophie tatsächlich abweicht. In seiner Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband, *Der neue Realismus* (Berlin, 2014), charakterisiert er ihn folgendermaßen:

»Wenn wir davon ausgehen, dass es eine vom Geist und allen mit ihm assoziierten diskursiven Praktiken unabhängige Wirklichkeit gibt (was man in der Tat nicht bestreiten sollte), folgt daraus nicht ohne weiteres, dass diese Wirklichkeit das Paradigma unseres viel allgemeineren Wirklichkeitssinnes ist. Da die Realismusdebatte aber auch der Frage nachgeht, was wir etwa im Kontrast zu Illusionen, Halluzinationen oder diskursiven Konstruktionen für wirklich halten sollten, können wir den Geist und all seine Produkte nicht durch begriffliche Festlegung aus dem Bereich der Wirklichkeit ausschließen« (9).

Ich bin der entgegengesetzten Ansicht, dass eine vom Geist unabhängige Wirklichkeit eben doch das Paradigma unseres Wirklichkeitssinnes sein muss. Denn auch wenn der Geist selbstverständlich zum Bereich der Wirklichkeit gehört, sollten wir die Wahrheit unserer Äußerungen darüber, gerade wie die Wahrheit unserer Äußerungen über alles, was wirklich ist, als unabhängig von der Ausübung der geistigen Vermögen betrachten, durch die wir zu solchen Äußerungen gelangen.

als sie es uns ermöglichen, die Welt zu erkennen, wie sie an sich ist. Denn sonst – so meine ich – wären sie eben gar nicht ideal.

Dieser mein *Realismus* ist, entgegen den Protesten eines Fichte oder anderer Idealisten, keineswegs dogmatisch. Erstens gehört es zu unserer alltäglichen Erfahrung, dass sie sich als ein Ereignis innerhalb einer sie umgebenden, von ihr unabhängig bestehenden Welt versteht: Unmöglich einen einfachen Baum wahrzunehmen, ohne davon auszugehen, dass er so existiert, wie er ist, ob irgendjemand ihn wahrnimmt oder nicht. Und zweitens haben wir gute Gründe – nicht dogmatische, sondern empirische Gründe – zu denken, dass wir über die Dinge, wie sie an sich sind, tatsächlich viel wissen. Denn wenn wir aus der Erfahrung schließen, dass sich die Dinge so oder anders verhalten, und wenn uns die Erfahrung selbst keinen Anlass gibt, diesen Schluss auf die Bedingungen unseres Zugangs zur Welt zu relativieren (einer solchen Überprüfung können freilich viele – obwohl keineswegs alle – unserer Überzeugungen nicht standhalten), dann haben wir keinen Grund, an die unabhängige Wahrheit des Schlusses zu zweifeln.

Natürlich bleibt es möglich, dass wir einen Fehler gemacht haben und dass die Dinge selbst nicht so sind, wie wir sie uns vorstellen. Aber der Fallibilismus steht in keinem Gegensatz zu dem Realismus, den ich vertrete. Es gibt einen wichtigen Unterschied zwischen der Möglichkeit des Irrtums und dem begründeten Verdacht, dass wir uns im gegebenen Fall geirrt haben. Solange wir keinen positiven Grund zum Zweifeln entdeckt haben, sind wir berechtigt zu glauben, dass wir die Dinge in ihrer Wirklichkeit erfasst haben. Und auch wenn wir einsehen, dass dem nicht so ist und dass eine Überzeugung in den Grenzen unseres eigenen Standpunkts (in falschen Annahmen, beschränkten Horizonten, usw.) gefangen bleibt, nehmen wir doch an, dass wir diese Grenzen ihrerseits so erfasst haben, wie sie wirklich sind, ob sie uns bekannt werden oder nicht. Jede Relativierung unserer Erkenntnisansprüche auf die Bedingungen, unter denen wir sie erheben, beruht – das wollen Idealisten nicht sehen – auf einer nichtrelativierten, absoluten Behauptung darüber, wie die Welt an sich ist. Schließlich können wir nicht umhin, wie gesagt, all unser Denken und Tun – von außen her – als Teil einer uns umgebenden Welt zu verstehen, die unabhängig von unseren Vermögen, sie zu erfassen, besteht. Als endliche Wesen sind wir zwar immer der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt. Aber unsere Endlichkeit, infolge deren wir manchmal irregehen, ist auch solcher Art, dass sie

uns die Welt selbst, wie sie ist, erschließt. (Diese realistische Epistemologie wird in den Kapiteln V, § 3, und VIII, § 5, weiter dargelegt).

Einzelnen Themen bin ich in verschiedenen Teilen des vorliegenden Buches in diesem realistischen Geist nachgegangen. So habe ich etwa in den Kapiteln VII und VIII, die Fragen der Hermeneutik gewidmet sind, die weitverbreitete Position angegriffen, nach der das Verstehen eines Textes immer dessen Aneignung im Rahmen der Perspektiven und Interessen des jeweiligen Lesers – eine »Horizontverschmelzung«, wie Gadamer meinte – darstellen müsse. Im Gegensatz dazu vertrete ich eine realistische Auffassung des Textverstehens: Beim Lesen eines Textes müssen wir davon ausgehen, dass sein Sinn – was der Text sagt – durch die Intention seines Autors, so wie sie sich im Text verwirklicht hat, bestimmt ist und daher unabhängig von unserem eigenen Standpunkt besteht, genauso wie wir vorgehen, wenn wir den Sinn, d. h. die Intention der Handlungen anderer verstehen wollen. Natürlich zielt jede Interpretation auch darauf ab, die Bedeutung oder Relevanz eines Textes für unsere eigenen Zwecke zu ermitteln. Aber nur aufgrund eines Verständnisses von dem, was der Text sagt, kann er sich in der einen oder anderen Hinsicht als relevant erweisen.

Derselbe realistische Ansatz kommt in der Theorie der Subjektivität zum Ausdruck, die eines der Hauptanliegen dieses Buches bildet. Offenbar kann der Subjektbegriff von einem solchen Standpunkt aus nicht den Rang eines ersten Prinzips genießen, wie das in der idealistischen Tradition die Regel gewesen ist. Was wir von der Welt erkennen können, hängt nicht nur von den Grundvermögen unseres Geistes ab, sondern auch davon, wie die Welt tatsächlich beschaffen ist. Aber darüber hinaus: Diese Grundvermögen selbst – und d. h. auch diejenigen, die unserem Subjektsein zugrunde liegen –, lassen sich nicht ohne Bezugnahme auf die Aspekte der Welt verstehen, mit denen sie zu tun haben. Bei Aristoteles findet sich eine allgemeine These zur Natur des Geistes, die den Nagel auf den Kopf trifft. Jedes geistige Vermögen, bemerkt er, bestimmt sich durch die Tätigkeit, die als seine charakteristische Ausübung gilt, und diese Tätigkeit wiederum durch die Art von Gegenständen, auf die sie sich richtet.<sup>4</sup> Dieses aristotelische Prinzip verkörpert eine charakteristische Einstellung der antiken Philosophie überhaupt, die im Gegensatz zur idealistischen Strömung der modernen Philosophie

<sup>4</sup> Aristoteles, *Über die Seele*, II.4 (415 a 14–23).

die Natur des Geistes von außen her erklärt, durch die Art und Weise, wie er sich in die Welt einfügt. Bei Descartes, einem der Gründungsväter dieser Strömung, gibt es eine ausdrückliche Abweisung der aristotelischen Position in seiner Behauptung, dass »nichts vor dem Intellekt erkannt werden kann, da die Erkenntnis alles anderen von dem Intellekt abhängt und nicht umgekehrt«. <sup>5</sup> Man könnte also den Eindruck gewinnen, ich sei mit meinem Realismus eine Art anti-moderner Denker, der irgendeine Rückkehr zur Antike predige.

Das wäre ein falscher Eindruck. Die ersten drei Kapitel genügen, um dies zu zeigen. <sup>6</sup> Denn sie belegen, wie sehr es mein Anliegen gewesen ist, eben den typisch modernen Begriff der Subjektivität aus den Sackgassen, in die er geraten ist, zu befreien und damit entgegen einigen heute verbreiteten Bedenken zu rehabilitieren. Zusammen mit vielen Vertretern der idealistischen Tradition, der ich mich ansonsten widersetze, bin ich also davon überzeugt, dass jeder von uns ein Subjekt oder Selbst ist, und zwar aufgrund einer wesentlichen Beziehung, in der er immer zu sich selbst steht. Es gibt jedoch zwei wichtige Unterschiede, die durch meinen realistischen Ansatz geprägt sind.

Der erste Punkt, an dem ich von den meisten von ihnen abweiche, ist die Natur dieser konstitutiven Selbstbeziehung. In der Regel hat man sie entweder als ein reflexives Bewusstsein seiner selbst oder, etwas vorsichtiger, als eine präreflexive Selbstvertrautheit begriffen – in beiden Fällen also als eine Beziehung der Selbsterkenntnis. Daraus folgen meines Erachtens gerade die Sackgassen, die Zirkularität bzw. Rätselhaftigkeit, in denen moderne Theorien der Subjektivität regelmäßig steckengeblieben sind. Den Ausweg habe ich in der Zurückweisung dieser gemeinsamen Annahme zugunsten der Auffassung gesucht, dass das wesentliche Verhältnis zu uns selbst, das jeden von uns zu einem Subjekt macht, keine erkenntnisartige Beziehung, sondern eher praktischer oder normativer Natur ist: Es besteht nämlich in der Beziehung des *Sich-Richtens nach Gründen*. In allem unserem Denken und Handeln legen wir uns darauf fest, die Gründe

<sup>5</sup> Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, VIII (in ders., *Œuvres*, hg. von Ch. Adam und P. Tannery, rev. Ausg. 1964–76, Band X, 395).

<sup>6</sup> Man könnte aber auch betrachten, was ich andernorts zu Themen der politischen Philosophie geschrieben habe. S. etwa die einschlägigen Kapitel von *The Autonomy of Morality* (Cambridge, 2008) sowie den Aufsatz »Political Liberalism: Its Motivations and Goals«, in *Oxford Studies in Political Philosophy* (Oxford, 2015), vol.1, 63–88.

zu beachten, die, soweit wir sehen, für die eine oder andere unserer Möglichkeiten sprechen. Jede Überzeugung und jeder Wunsch, ob wir uns ihrer bewusst sind oder nicht (und allein durch die Reflexion werden sie übrigens zum Gegenstand der Selbsterkenntnis), enthalten an sich eine solche Selbstbeziehung. Denn wir können nichts glauben oder wünschen, ohne uns nach den Gründen zu richten, die es anscheinend gibt, die Überzeugung für wahr oder den Gegenstand des Wunsches für gut zu halten, sowie ohne darauf festgelegt zu sein, so zu denken und zu handeln, wie es den Gründen entspricht, die uns die angenommene Wahrheit der Überzeugung oder das angenommene Gutsein des gewünschten Gegenstandes aufweist.

Ein zweiter Unterschied folgt unmittelbar aus dem ersten und verkörpert das aristotelische Prinzip, das ich als Teil meines Realismus bezeichnet habe. Wie jedes Vermögen des Geistes, lässt sich auch die Subjektivität, die grundlegende Selbstbeziehung, die jeden von uns zu einem Subjekt macht, allein unter Bezugnahme auf die Gegenstände verstehen, mit denen sie ihrem Wesen nach zu tun hat. Nun kommt dieser Umstand gerade in der von mir vorgebrachten Bestimmung des betreffenden Selbstverhältnisses zum Ausdruck: Wenn die konstitutive Selbstbeziehung des Subjekts in seinem Sich-Richten nach Gründen besteht, dann kann offenkundig diese Beziehung zu sich allein durch ihre Beziehung zu Gründen und daher allein durch das Wesen von Gründen selbst verständlich werden. Da Gründe wiederum davon abhängen, wie die Welt beschaffen ist, kann Subjektivität nur durch ihre Beziehung zur Welt begriffen werden. Wie ist aber das Wesen von Gründen näher zu begreifen? Das ist eine der Hauptfragen, mit denen ich mich in diesem Buch befasse, und die Position, zu der ich gelange, entfernt mich noch weiter von herkömmlichen Theorien der Subjektivität.

### § 3

Mein Ausgangspunkt bei dieser Frage lautet: Ein Grund besteht generell darin, dass etwas in der Welt – eine physische oder psychische Tatsache (der Seelenzustand eines anderen oder unser eigener) – für eine unserer Denk- oder Handlungsmöglichkeiten spricht. Gründe selbst, im Unterschied zu solchen Tatsachen, haben somit einen normativen Charakter. Wenn wir einen Grund haben, etwas zu tun, bedeutet dies, dass wir es tun *sollten*, sofern nichts anderes dagegen

spricht. Genau deshalb habe ich gesagt, dass die grundlegende Beziehung jedes Subjekts zu sich selbst praktischer oder normativer Natur ist. Obwohl die Gründe, die es gibt, auf den relevanten physischen oder psychologischen Tatsachen beruhen, sind sie also nicht mit diesen Tatsachen gleichzusetzen. Der Grund, an den Strand zu fahren, ist nicht mit der Hitze oder dem Wunsch, schwimmen zu gehen, und auch nicht mit der Kombination der beiden identisch, da er in dem Sachverhalt besteht, dass diese Umstände eine solche Handlung rechtfertigen oder, wie ich sagte, dafür sprechen. Ferner unterscheiden sich Gründe von psychologischen Zuständen auch in einer weiteren Hinsicht: Sie existieren unabhängig von unseren Vorstellungen von ihnen, da diese Vorstellungen den Denk- und Handlungsgründen, die wir eigentlich haben, entsprechen oder nicht. Sie sind wahr oder falsch. Sonst hätte etwa Deliberation keinen Sinn, da wir überlegen, um zu erkennen, für welche unserer Möglichkeiten es tatsächlich gute Gründe gibt. Die Gründe, nach denen ein Subjekt sich jeweils richtet, bestehen also, zumindest aus seiner Sicht, unabhängig von seinem Sich-Richten selbst – wenngleich sich natürlich herausstellen kann, dass es sich darin irrt.

Das bedeutet, dass wir nicht selbst den Gründen, die wir haben, so oder anders zu denken und zu handeln, ihre Autorität verleihen. Es liegt nicht an uns, festzulegen, welche Umstände in der Welt als Gründe gelten sollen. Vielmehr muss es uns darum gehen, die Gründe anzuerkennen, die in ihrer Unabhängigkeit von unseren Einstellungen ihnen gegenüber ihrerseits bestimmen, wie wir denken und handeln sollten. Gründe machen daher eine irreduzibel normative Dimension der Wirklichkeit aus. Zwar gibt es Gründe nur insoweit, als es Wesen wie uns gibt, für deren Möglichkeiten etwas sprechen kann, also Wesen, die nicht nur Möglichkeiten haben, sondern fähig sind, diese Möglichkeiten zu ergreifen. Wenn wir die Welt in Abstraktion von der Existenz solcher Wesen betrachten, werden wir darin keine Gründe erkennen können. Aber Gründe selbst – nicht bloß unsere Vorstellungen von ihnen – sind nicht deshalb weniger wirklich, weil sie einen relationalen Charakter haben. Soweit es solche Wesen wie uns gibt, gewinnt die Welt eine normative Dimension, die in der Relevanz verschiedener physischer und psychologischer Tatsachen für die Möglichkeiten dieser Wesen besteht. Gründe entstehen nicht durch unser Zutun, als ob wir die Urheber ihrer Autorität wären, sondern durch unser Dasein selbst. In diesem Sinne sind Gründe auch realistisch zu begreifen.

So lautet die Position, die ich hier wie in anderen Schriften einen *Platonismus von Gründen* nenne. Daraus folgt eine Reihe wichtiger Konsequenzen. Eine erste Konsequenz sollte unmittelbar klar sein: Der Begriff der »Autonomie«, der nicht nur in Kants Philosophie, sondern im modernen Denken überhaupt und besonders in seinen charakteristischen Auffassungen der Subjektivität eine Schlüsselrolle gespielt hat, muss aufgegeben werden. Nach diesem Begriff bestimmten wir selbst, aufgrund der Denk- und Handlungsprinzipien, die wir uns selbst durch eine Art von Selbstgesetzgebung auferlegen, welches Gewicht die Tatsachen der Erfahrung für uns haben werden und somit als Gründe gelten sollen. Wie schon angedeutet und wie ich in den Kapiteln I und IV ausführlich erkläre, ist ein solcher Gedanke nicht haltbar. Seine Inkohärenz wird schon dadurch offensichtlich, dass wir uns selbst nur dann ein Prinzip auferlegen können, das sonst für uns nicht verbindlich wäre, wenn wir Gründe einsehen, das Prinzip zu adoptieren – Gründe, deren Autorität mithin nicht von unserer »Autonomie« herrühren kann.<sup>7</sup> Dass wir niemals autonome Wesen sein können, bedeutet jedoch nicht, dass Freiheit eine Illusion ist. Ganz im Gegenteil, wie ich im Kapitel VI erkläre: Frei sind wir insofern, als wir nach unserem Verständnis der relevanten Gründe denken oder handeln, anstatt von bloßen Ursachen bewegt zu werden. Ferner schließt diese Kritik nicht aus, dass wir »autonom« in zwei weiteren gängigen Sinnen des Wortes sein können: nämlich dass wir für uns selbst denken und ohne Rücksicht auf Lohn und Drohung das Richtige tun. In diesen beiden Hinsichten geht es um unsere Beziehung zu anderen Menschen (oder zu Gott), während »Autonomie« im kritisierten Sinn unsere Beziehung zu Gründen und Prinzipien betrifft.

Eine zweite Implikation besteht darin, dass das herrschende naturalistische Weltbild, nach dem alles, was existiert, Teil der Natur sei und mithin allein aus physischen und psychologischen Tatsachen bestehe, zurückzuweisen ist. Die Ablehnung des Naturalismus ist ein Thema, das sich durch viele Kapitel dieses Buches zieht, obwohl ich mich auch (noch einmal im Kapitel VI) darum bemühe zu zei-

<sup>7</sup> In den in der vorangehenden Anmerkung zitierten Arbeiten zeige ich, dass es im politischen Bereich ein Analogon zu diesem Aspekt meines Realismus gibt: Die Selbstgesetzgebung einer demokratischen Gesellschaft beruht auf der Anerkennung bestimmter, davon unabhängig geltender moralischer Grundsätze, und insbesondere eines Prinzips des gleichen Respekts.

gen, wie das Sich-Richten nach Gründen und unsere damit zusammenhängende Freiheit, als Teil der einen Welt, die es gibt, dennoch ihren Platz in der kausalen Struktur der Natur haben. Und schließlich – eine dritte Konsequenz – führt mich mein Platonismus von Gründen dazu, eine Form des moralischen Realismus zu vertreten. (Siehe Kapitel V, §§ 4–5). Moralische Urteile sind wahr oder falsch, je nachdem, ob sie den Gründen moralischer Natur, die für oder gegen die betreffenden Handlungen, Gefühle oder Charakterzüge sprechen, entsprechen oder nicht. Auf diese Weise kann man dem sonst umstrittenen Begriff des moralischen Wissens einen plausiblen Sinn geben.

Es sollte jetzt schon deutlich sein, wie sehr sich die hier skizzierte Auffassung der Subjektivität von den meisten vorhergehenden Theorien unterscheidet. Wir sind in unserem innersten Wesen – gerade im intimen Verhältnis zu uns selbst, das uns zu Subjekten unseres Denkens und Handelns macht, – durch unsere Beziehung zu einer normativen Ordnung von Gründen konstituiert, von deren Autorität wir nicht die Urheber sind. In gewissem Ausmaß deckt sich zwar diese Auffassung (wie ich im ersten Kapitel bemerke) mit Heideggers Theorie des In-der-Welt-Seins, die er in *Sein und Zeit* in Opposition zur Haupttendenz der modernen Subjektphilosophie darlegte: Als Subjekt oder »Dasein« sei man sich selbst nicht zuerst in irgendeiner inneren Sphäre gegeben, um sodann in eine Beziehung zu den Objekten der Außenwelt zu treten, sondern man verhalte sich allein insofern zu sich selbst, als man sich zugleich irgendwie zur Welt verhält. Die Ähnlichkeit lässt sich erblicken, wenn daran erinnert wird, dass jedes Sich-Richten nach Gründen eine Beziehung zu den Tatsachen in der Welt darstellt, auf denen diese Gründe beruhen. Was Heideggers Theorie dennoch fehlt, ist der wesentliche Punkt, dass sich unser In-der-Welt-Sein allein durch sein Gerichtetsein nach Gründen vollzieht.

#### § 4

Meiner Ablehnung des Idealismus, meinem aristotelischen Prinzip und meinem Platonismus von Gründen zum Trotz, bin ich, wie gesagt, kein anti-moderner Denker. Ich glaube auch nicht, dass ich ein reiner Eklektiker bin, der mit einem bloßen Mischmasch aus antiken und modernen Themen und Einsichten aufwartet. Wie dieser Um-



riss der folgenden Kapitel gezeigt haben soll, betrachte ich mich als einen systematischen Philosophen, der eine umfassende Vision der menschlichen Situation entwickeln will. Dennoch fühle ich mich verpflichtet, einen Schritt zurück zu machen, um zu erklären, wie ich die Aussichten der systematischen Philosophie überhaupt einschätze.

Meines Erachtens hat die philosophische Reflexion kein natürliches Ende. Die Lösung, die wir für ein philosophisches Problem vorschlagen, zieht normalerweise neue Schwierigkeiten nach sich, mit denen wir bis dahin nicht konfrontiert waren. Wir können etwa gezwungen werden, andere Überzeugungen zu überdenken. Oder wir können dabei auf weitere Fragen stoßen, von deren Existenz wir vorher keine Ahnung hatten. Die Philosophie unterliegt einem Gesetz, das sich »*die Erhaltung des Ärgers*« nennen lässt. In gewissem Ausmaß verhält es sich nicht anders in den verschiedenen Wissenschaften, oder sogar im Leben selbst. Es ist eine allgemeine Wahrheit, dass je mehr wir lernen, umso mehr sehen wir, was wir noch zu lernen haben. In der Philosophie nimmt jedoch, angesichts des Charakters der Probleme, mit denen sie sich befasst, die Erhaltung des Ärgers eine komplexere und anspruchsvollere Form an. In der Regel sind philosophische Probleme grundlegender Natur, und zwar derart, dass sich ihre Implikationen über unterschiedliche Bereiche unserer Erfahrung erstrecken und sich viele verschiedenartige Faktoren damit als relevant für ihre Lösung erweisen. Zugleich zeichnen sie sich durch eine besondere Kohäsion aus: Ihre verschiedenen Elemente sind meist so eng miteinander verbunden, dass unser Urteil darüber, wie erfolgreich ein bestimmter Aspekt behandelt worden ist, davon abhängt, wie wir das Problem in seiner Gesamtheit verstehen. Diese beiden Züge wirken zusammen, um den Problemen der Philosophie ihre charakteristische Hartnäckigkeit zu geben. Nur eine umfassende Lösung wird genügen, aber häufig scheint keine dazu geeignet, all die relevanten Faktoren völlig überzeugend miteinander zu verknüpfen. Die Theorie, die sich empfiehlt, wenn gewisse Elemente als ausschlaggebend angesehen werden, kann zweifelhaft oder einfach falsch erscheinen, wenn das Problem aus einem unterschiedlichen Blickwinkel angegangen wird, in dem andere Erwägungen schwerer wiegen.

Infolgedessen sind stückweise Lösungen, wie sie in den Wissenschaften regelmäßig entwickelt werden, in diesem Bereich selten von Nutzen. Philosophische Probleme entziehen sich der Aufteilung in

handhabbare Fragestellungen einerseits, die zur Zufriedenheit aller gelöst werden können, und in tiefergehende Fragen andererseits, die auf einen späteren Moment verschoben werden können. Notorisch erzielt die Philosophie wenige feste Ergebnisse. Alles lässt sich aus irgendeinem, nicht unplausiblen Gesichtspunkt in Frage stellen. Deshalb bin ich der Ansicht, dass die philosophische Reflexion dazu verurteilt ist, nie zur Ruhe zu kommen. Kein Argument, keine Gesamtvorstellung zeigt sich in einer Hinsicht erfolgreich, ohne in einer anderen Bedenken zu erregen.

Die meisten Philosophen würden zweifellos zustimmen, dass die Philosophiegeschichte bis zu ihnen eine endlose Reihe von Kontroversen gewesen ist. Nur wenige haben sich aber in einer solchen Situation zuhause gefühlt, und viele haben wohl geglaubt, dass es ihnen, ganz allein oder als Teil einer Bewegung, gelungen sei, über sie hinauszukommen. Einige davon haben sich natürlich eingebildet, dass sie zu endgültigen Antworten gelangt sind. Andere haben gemeint, dass sie im Besitz einer Methode seien, durch die sich philosophische Probleme schließlich doch schrittweisen Lösungen zuführen ließen. Philosophen beider Arten gewinnen kaum viele Anhänger oder behalten sie nicht sehr lange. Eine dritte Reaktion, die im letzten Jahrhundert zunehmend verbreitet wurde, besteht in der Suche nach einem radikaleren Ausweg: Die Probleme der Philosophie hätten sich nur deshalb als so hartnäckig erwiesen, weil sie, so wird gesagt, auf Annahmen beruhten, die, so verlockend sie auch seien, in Wirklichkeit aus Begriffsverwirrungen entstünden. Philosophische Probleme seien daher weniger zu lösen als vielmehr aufzulösen: Sie forderten nicht so sehr die Aufstellung von Theorien als vielmehr die Diagnose der Fehlvorstellungen, die ihnen zugrunde lägen. Wie bekannt, war Wittgenstein einer der einflussreichsten Vertreter dieses Ansatzes, dessen Fazit er in seinen *Philosophischen Untersuchungen* folgendermaßen beschrieb:

Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, sodaß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selber* in Frage stellen«. <sup>8</sup>

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 133.

Nun lässt sich aber leicht konstatieren, dass Wittgenstein selbst, und zwar auch nach Fertigstellung (1945) dieses Werkes, nicht aufhören konnte, über viele der darin behandelten Themen weiter zu philosophieren: Man braucht nur an die drei größeren Bände von Bemerkungen über psychologische Begriffe zu denken, die in den Jahren 1946–49 entstanden.<sup>9</sup> Ferner ist zu fragen, ob es überhaupt möglich ist, die fehlerhaften Annahmen eines philosophischen Problems aufzuzeigen, wenn nicht auf der Basis einer genaueren Konzeption des Gegenstands dieses falsch gestellten Problems. So hat man (wie ich selbst gelegentlich in diesem Band) gerade in Wittgensteins Auflösung traditioneller Vexierfragen implizite Konzepte der Sprache und des Geistes aufdecken können – Konzepte, die wie andere gute philosophische Theorien mit gewissen Phänomenen völlig übereinstimmen, mit anderen aber weniger. Die Philosophie kann nie zur Ruhe kommen, und in dieser Hinsicht ist Montaigne ein besseres Vorbild als Wittgenstein. »Unsere Erkundungen«, schreibt Montaigne, »kommen nie zum Ende. Unser Ende liegt in der andern Welt. Es ist ein Zeichen der Eingeschränktheit des Geistes oder der Ermüdung, wenn er sich zufriedengibt.«<sup>10</sup> Soweit dabei von Montaigne als Skeptiker die Rede sein kann, dann nicht in dem Sinn, dass er seine Zustimmung skeptisch zurückhielt, sondern weil er beim Beziehen von Positionen, die ihm besser begründet erschienen, sich zugleich der Notwendigkeit des Weiterdenkens und der ständigen Möglichkeit des Meinungswechsels bewusst blieb.<sup>11</sup>

In einem ähnlichen Geist wurden die Aufsätze dieses Bandes geschrieben. Meiner Ansicht nach sind die fundamentalen Probleme der Philosophie, von denen einige – das Wesen der Vernunft, der Freiheit, des Selbst, des Verstehens und der Anerkennung – hier angepackt sind, keineswegs Scheinprobleme, die es einfach aufzulösen gelte. Ihre Hartnäckigkeit erwächst vielmehr aus der Natur selbst,

<sup>9</sup> Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (Frankfurt, 1984). Die Texte, die in den ersten drei Ausgaben der *Untersuchungen* ohne Beleg als »Zweiter Teil« des Werkes veröffentlicht wurden, beruhen zum großen Teil auf diesen späteren Bemerkungen.

<sup>10</sup> Montaigne, *Essais*, III.13: »Il n'y a point de fin de nos inquisitions, notre fin est en l'autre monde. C'est signe de raccourcissement d'esprit quand il se contente, ou de lasseté«.

<sup>11</sup> Dazu mein Aufsatz, »Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles antiques«, in V. Carraud und J.-L. Marion (Hg.), *Montaigne: Scepticisme, Métaphysique, Théologie* (Paris, 2004), 15–31.

der Vielfältigkeit aber auch Einheitlichkeit der grundsätzlichen Sachen, mit denen sie zu tun haben. Es ist nicht zu erwarten, dass wir zu einem reibungslosen Verständnis dieser Phänomene in allen ihren Aspekten gelangen können. Das ist aber kein Grund, das Handtuch zu werfen und damit aufzuhören, allgemeine Theorien aufzustellen. Wir müssen lediglich erkennen, dass jedwede philosophische Theorie auf bestimmte Aspekte ihres Gegenstands trifft, denen sie bestenfalls nur schwer Rechnung tragen kann, und dass es sich mithin bei der Wahl zwischen Theorien immer um das Abwägen des Für und Wider handeln muss. Zudem hat es keinen Sinn, die Schlüsse, die wir dann ziehen, nur halbherzig oder ausweichend zu vertreten. Es gilt vielmehr, die Ansichten, die uns im Großen und Ganzen am besten begründet erscheinen, gerade deshalb für wahr zu halten und sie demnach dezidiert auszuarbeiten, damit ihre Stärken und auch Schwächen deutlich werden. So bin ich in diesem Band verfahren, zumeist stillschweigend. Aber besonders in den Darstellungen meines »Platonismus von Gründen« habe ich auf dieses Vorgehen ausdrücklich hingewiesen. Meine Ethik der Philosophie lautet: ambitioniert, aber zugleich möglichst klar und offen zu denken.

# Kapitel I

## Die normative Struktur des Selbst

### § 1 Subjektivität heute

An einer berühmten Stelle in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* versichert uns Hegel, dass wir dann, wenn wir endlich bei Descartes ankommen und seiner Einsicht begegnen, »das Selbstbewusstsein [sei] wesentliches Moment des Wahren«, uns sagen werden, »hier [...] sind wir zu Hause«, und »wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ›Land‹ rufen« können.<sup>1</sup> Heute würde dies vermutlich nicht mehr unsere Reaktion sein. Dass das Selbstbewusstsein oder die Subjektivität eine wesentliche Dimension aller unserer Erfahrung ausmacht, ist nicht mehr die Selbstverständlichkeit, die sie einmal war. Im Gegenteil, im Gefolge einiger der bedeutendsten Denkströmungen des letzten Jahrhunderts – von der linguistischen Wende und dem Seinsdenken über den philosophischen Naturalismus bis zur soziologischen Kommunikationstheorie – ist äußerst fragwürdig geworden, was es überhaupt heißen könnte, ein Subjekt zu sein. Vor zweihundert Jahren zählte »Subjektivität«, mit all ihren Varianten, zu den Hauptbegriffen der modernen Philosophie. Heute wird dieser Begriff häufig einer vergangenen Epoche zugerechnet, und davon losgeschnitten sind viele froh, sich wieder auf offenem Meer zu finden.

Ich bin nicht einer von ihnen. Der weitverbreiteten Ablehnung des Begriffs von Subjektivität pflichte ich selber nicht bei – obwohl es mir unbestreitbar scheint, dass die großen Subjektphilosophien der Vergangenheit, besonders in ihrer Tendenz, das Subjekt zu einem Wesen zu erklären, das sich selbst durchsichtig und der Welt

<sup>1</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Frankfurt, 1971), Bd. III, 120.

gegenüber prinzipiell souverän und selbstbestimmend («autonom») sei, oft den falschen Weg eingeschlagen haben. Ich trenne mich also von all denen, die heute der Ansicht sind, dass das Subjekt, einmal der unhaltbaren Eigenschaften der Selbsttransparenz und der souveränen Selbstbestimmung entkleidet, keine theoretische Zukunft habe und in der Tat nichts weiter als das Resultat begrifflicher Verwirrungen sei. Ein derartiges Urteil hat z. B. Vincent Descombes vor einigen Jahren in einem sehr wichtigen Buch *Le complément de sujet* gefällt.<sup>2</sup> Aufgrund einer oft scharfsinnigen Analyse der Sackgassen der großen Subjektphilosophien von Descartes bis zu Sartre kommt er zu dem Schluss, dass wir die herkömmliche Rede vom Subjekt durch den bescheidenen Begriff eines Handelnden ersetzen sollten, der für das, was er tut, verantwortlich ist, indem er selbstständig (*de lui-même*) handelt. Darin kann ich ihm nicht folgen. Denn wie ich später (§ 3) verdeutlichen werde, handelt jemand nur insofern selbstständig, als er aus Gründen handelt, und gerade in einer solchen Fähigkeit liegt meines Erachtens der eigentliche Kern des Subjektbegriffs.

Mit Descombes teile ich jedoch das Bemühen, nicht zu viel bei der Behandlung eines Problemkreises vorauszusetzen, der von den theoretischen Konstruktionen der Vergangenheit so sehr belastet ist. In einem dem Subjektbegriff gewidmeten Buch, *Les pratiques du moi*, das fast gleichzeitig mit dem Buch von Descombes erschienen ist, habe ich daher versucht, dieses Thema in Anlehnung an den weit nüchterneren Begriff des »moi« oder des Selbst neu anzugehen.<sup>3</sup> Denn auch wenn wir nicht sicher sind, ob wir wirklich »Subjekte« sind, zögern wahrscheinlich wenige von uns, sich als ein Selbst zu verstehen. Eine solche Orientierung an dem Begriff des Selbst hat außerdem den Vorteil, dass dieser reflexive Ausdruck die bleibende Einsicht in den Vordergrund rückt, die den großen spekulativen Theorien des Subjekts trotz allem zugrunde liegt: All unser Denken und Handeln ist durch eine Beziehung geprägt, die wir notwendigerweise zu uns selbst haben und die jeden von uns zu einem Selbst macht.

<sup>2</sup> Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même* (Paris, 2004), 8–15.

<sup>3</sup> Larmore, *Les pratiques du moi* (Paris, 2004; engl. Übersetzung: *Practices of the Self*, Chicago, 2010).

Dieselbe Strategie verfolge ich in diesem Kapitel, dessen Ziel es ist, die neue, vorsichtiger Auffassung der Subjektivität bündig darzulegen, die ich zuerst in *Les pratiques du moi* und dann auf Deutsch in *Vernunft und Subjektivität* entwickelt habe.<sup>4</sup> Weil ich so weit wie möglich ohne philosophische Voreingenommenheiten verfahren will, habe ich in einem deutschsprachigen Kontext einen besonderen Grund, mich auf den Begriff des Selbst zu verlassen. Denn es gibt ein anderes Wort aus der Alltagssprache – nämlich »ich« –, das man ebenfalls substantiviert hat, um als Leitkonzept zum Verständnis der Subjektivität zu dienen. »Das Ich« trägt aber fast unauslöschlich die Spuren seiner Abnutzung durch die massiven Systeme des deutschen Idealismus. »Das Selbst« ist weniger kompromittiert. Und, wie gesagt, dieser Ausdruck lässt eindeutig erkennen, dass das Wesen der Subjektivität durch eine grundlegende Selbstbezüglichkeit gekennzeichnet ist.

## § 2 Sackgassen der modernen Subjektphilosophie

Was heißt es, ein Selbst zu sein? Menschen sind wir dadurch, dass wir einer besonderen biologischen Spezies angehören. Bürger sind wir dadurch, dass wir den Schutz eines Systems von Grundrechten genießen. Aber jeder von uns ist dadurch ein Selbst, dass wir eine Beziehung zu uns selber unterhalten, und zwar auf eine derart konstante Weise, dass es uns nicht freisteht, sie aufzunehmen oder nicht. Sogar unsere geringsten Gedanken zeugen von diesem konstitutiven Selbstbezug, denn sie ließen sich nicht für die unseren halten, wäre es nicht der Fall, dass wir uns in ihnen ausdrückten. Auch in den Augenblicken, in denen wir der Unaufmerksamkeit oder einer hinreißenden Leidenschaft unterliegen, nicht weniger als dann, wenn wir reflektieren und explizit »ich« sagen, kommt das Selbst, das wir sind, zum Ausdruck. Gerade in diesem fundamentalen Selbstbezug besteht, so meine ich, die Subjektivität, die alle unsere Erfahrung durchzieht.

<sup>4</sup> Larmore, *Les pratiques du moi*, Kapitel 3–4, und *Vernunft und Subjektivität* (Berlin, 2012), Zweite Vorlesung. Die Originalfassung des vorliegenden Kapitels erschien zwischen diesen beiden Büchern; ich habe deshalb den Text an einigen Stellen stark revidiert, damit er meinem gegenwärtigen Denken entspricht.

Dass jeder von uns ein Selbst ist und dass das Selbstsein darin besteht, eine wesentliche Beziehung zu sich selber zu haben – wer könnte dies wirklich verneinen? Zwar hat David Hume in seinem *Treatise of Human Nature* die Idee des Selbst schroff abgewiesen:

When I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other [...] I can never catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but a perception [...] [We] are nothing but a collection of different perceptions.<sup>5</sup>

Dennoch wusste Hume ohne den leisesten Zweifel, dass es seine Wahrnehmungen waren, die er vor Augen hatte, was bedeutet, dass er sich immer noch von der Idee eines Selbst, seines Selbst, leiten ließ. Zudem suchte er das Selbst am falschen Ort, als ob es ein unter dem Wechsel unserer Wahrnehmungen beharrendes Substrat wäre, während der Selbstbezug, durch den jeder von uns zu einem Selbst wird, in diesen sogenannten »Wahrnehmungen«, d. h. im Gehalt unseres geistigen Lebens selber, zu finden ist, wie ich bald verdeutlichen werde.

Nein, dass jeder von uns ein Selbst ist, sollte sich von selbst verstehen. Man lasse sich übrigens durch diese Rede von »dem Selbst, das man ist« nicht irreführen: Sie soll nicht suggerieren, dass das Selbst etwas anderes sei als der Mensch, der man ist. Es handelt sich nur um sein Menschsein, soweit dieses unter einem bestimmten Aspekt betrachtet wird – nämlich insofern, als man eine notwendige Beziehung zu sich selbst unterhält. Als ein biologisches Wesen ist man nicht durch eine solche Selbstbeziehung charakterisiert. Aber als ein Wesen, das denkt und handelt, das Überzeugungen und Wünsche hat, verhält es sich – wie weiter unten (§ 3) näher erläutert wird – ganz anders, und in dieser Hinsicht ist man ein Selbst. Damit wird ferner nicht angedeutet, dass man ein Selbst sein könnte, ohne biologisch ein Mensch, ein lebendiges Wesen, zu sein. Es geht vielmehr darum, die Menschen, die wir sind, unter einem uns wesentlichen Aspekt zu analysieren, und zwar insofern als wir Wesen sind, die einen Geist haben.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Hume, *Treatise of Human Nature*, hg. Selby-Bigge (Oxford, 1975), 252.

<sup>6</sup> Das erwähnte Bedenken wird von Vincent Descombes geäußert, indem er skeptisch fragt, ob sich die philosophische Rede von dem Selbst (»*du Moi*«) wirklich auf mich selbst (»*sur moi*«) bezieht. In dem Buch, das wir



Dennoch treten sofort Schwierigkeiten auf, wenn es darauf ankommt, die Natur dieser notwendigen Selbstbeziehung zu definieren, die allem unseren Denken und Handeln innewohnt und die uns zu einem Selbst oder, wie die philosophische Tradition häufiger gesagt hat, zu einem Subjekt macht. Denn ehe man die Frage angehen kann, ob oder warum nicht das Subjekt als selbsttransparent oder selbstbestimmend gelten könne, muss man sich darüber im Klaren sein, wie seine grundlegende Selbstbeziehung begrifflich zu definieren ist, und da liegt in der Tat das tiefste Problem der herkömmlichen Subjektphilosophie. Damit die Vorzüge der von mir vorzuschlagenden Auffassung der Subjektivität deutlich werden, erkläre ich also zuerst, warum es sich als so schwierig erwiesen hat, diese Grundfrage zu lösen. Es handelt sich um ein Dilemma, das sich wie folgt abstrakt formulieren lässt: Keiner der beiden üblichen Ansätze zur Beantwortung dieser Frage ist wirklich haltbar. Denn bei der einen Antwort, die einem vermutlich sofort in den Sinn kommt, kann man nicht umhin, sich in einen Zirkel zu verwickeln, während die zweite, zu der man dann regelmäßige Zuflucht nimmt, nur insofern als erfolgreich gelten kann, als man bereit ist, unsere Grundbeziehung zu uns selber als etwas völlig Geheimnisvolles anzusehen. Ich werde erklären, was ich meine.

Anfangs mag man sich leicht vorstellen, die Beziehung zu uns selber, die jeden von uns zu einem Selbst macht, bestünde darin, dass unser Denken uns reflexiv bewusst und dadurch Gegenstand eines unmittelbaren Wissens ist. Wir können uns nicht, so lautet die Annahme, mit der Welt befassen, ohne unseren Blick zugleich und auf ähnliche Weise auf uns selber zu richten. Ein klassischer Vertreter dieser Auffassung war John Locke:

Thinking consists in being conscious that one thinks [...] It [is] impossible for anyone to perceive without perceiving that he does perceive [...] By this everyone is to himself that which he calls *self*.<sup>7</sup>

Der Gedanke, dass die konstitutive Beziehung des Selbst zu sich selbst eine Beziehung der Reflexion sei, führt aber zu Paradoxien,

gemeinsam veröffentlicht haben, bin ich seinem Einwand wie hier, aber ausführlicher, entgegengetreten. Vgl. V. Descombes u. C. Larmore, *Dernières nouvelles du moi* (Paris, 2009), 72 f., 118–21.

<sup>7</sup> Locke, *Essay concerning Human Understanding*, II.i.19 und II.xxvii.9.

die aufzudecken und zu analysieren das große Verdienst Fichtes war.<sup>8</sup> Damit es sich auf sich selber zurückbiege, um sich zu erkennen, müsste das Selbst schon existieren – nicht nur, um in der Lage zu sein, diese reflexive Bewegung zu vollziehen, sondern auch, weil es als Gegenstand einer solchen Kenntnissnahme so anvisiert sein müsste, wie es schon, d. h. unabhängig von diesem Akt der Reflexion selber besteht. Jeder Akt der Reflexion auf sich selbst setzt eine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, Erkennendem und Erkanntem, und damit die Existenz des Selbst schon voraus. Fichtes Einsicht ist eine der großen philosophischen Entdeckungen, deren Wichtigkeit auch zu seiner Zeit nicht genügend geschätzt wurde.

Fichte selber ist es aber nicht gelungen, die Natur des Selbst oder des »Ichs« ins Reine zu bringen. An die Annahme sich haltend, dass sich das Selbst durch ein Wissen seiner selbst konstituiert, kam er zum Schluss, dass es zu unserem Wesen gehört, eine Erkenntnisbeziehung zu uns selber zu haben, die, weit intimer als die Reflexion, keine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt herbeiführe, und die er unter dem Namen der »intellektuellen Anschauung« konzeptualisierte. Aber damit wird die Paradoxie durch ein Rätsel ersetzt – sicher ein fragwürdiger Tausch. Denn haben wir die geringste Ahnung, was ein derart geheimnisvolles, angeblich präreflexives Erfassen seiner selbst sein könnte? Es hilft nicht viel, an die Vorstellung eines »inneren Sinnes« oder einer »inneren Wahrnehmung« zu appellieren, der all unser Denken begleiten solle. Denn nicht nur ist diese Vorstellung eine bloße Metapher (buchstäblich haben wir kein drittes Auge), so dass ihr Gehalt ziemlich dunkel bleibt. Darüber hinaus kann es manchmal in der normalen Wahrnehmung vorkommen, dass wir den Gegenstand, der vor uns liegt, falsch identifizieren. Aber solche Fehler scheinen im Fall der Grundbeziehung, die wir zu uns selber haben, ausgeschlossen zu sein, denn niemand verwechselt sich mit jemand anderem, wenn es um seine eigenen Gedanken geht.

Trotz seiner nicht zu behebenden Dunkelheit drängt sich dieser zweite, von Fichte erst systematisch dargelegte Ansatz immer wieder auf. Man kann anscheinend nicht umhin zu unterstellen, dass

<sup>8</sup> Zu Fichtes Kritik am Reflexionsmodell siehe die bahnbrechende Studie von Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Frankfurt, 1967), und von Fichte selbst vor allem seinen *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797).