

Schriftenreihe der **DGAP**

Die Herausgeber:

Thomas Fuchs ist Karl-Jaspers-Professor für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und Psychotherapie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Thiemo Breyer ist Professor für Phänomenologie und Anthropologie an der Universität zu Köln.

Thomas Fuchs / Thiemo Breyer (Hg.)

Selbst und Selbststörungen



Schriftenreihe der

Deutschen Gesellschaft für  
phänomenologische Anthropologie,  
Psychiatrie und Psychotherapie (DGAP)

Herausgegeben von

Thomas Fuchs, Thiemo Breyer,  
Stefano Micali, Boris Wandruszka

Band 8

Alle Beiträge zu dieser Reihe durchlaufen  
vor der Annahme ein peer-review.

Thomas Fuchs / Thiemo Breyer (Hg.)

# Selbst und Selbststörungen

Verlag Karl Alber Freiburg/München



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49002-0

# Inhalt

Einleitung . . . . .	9
<i>László Tengelyi</i>	
Die Einzigkeit des Selbst und das Problem der Selbstverlorenheit	15
<i>Thomas Fuchs</i>	
Selbsterleben und Selbststörungen . . . . .	31
<i>Zeno van Duppen</i>	
Selbst- und Intersubjektivitätsstörungen in der Schizophrenie . .	66
<i>Mads Henriksen und Josef Parnas</i>	
Selbststörungen und Schizophrenie: Eine phänomenologische Neubewertung mangelnder Krankheitseinsicht und Non-Compliance . . . . .	95
<i>Wouter Kusters</i>	
Philosophie und Wahnsinn. Zu einer Umkehrung der natürlichen Lebenshaltung . . . . .	113
<i>Alice Holzhey-Kunz</i>	
Das Leiden an der Negativität des Wollens . . . . .	139
<i>Philipp Schmidt</i>	
Störungen des Selbst in der Borderline-Persönlichkeit. Der Zusammenhang von Affekt und Identitätserleben . . . . .	165
<i>Stefano Micali</i>	
Negative Zukunft. Eine phänomenologische Analyse der Angst . . . . .	194

## Inhalt

*Boris Wandruszka*

Selbststruktur, Selbst und Narzissmus.

Versuch einer Fundamentalanalyse . . . . . 220

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . . 251



## Einleitung

Der Begriff des Selbst, in der Philosophie, in den Sozialwissenschaften und in der Psychoanalyse schon lange beheimatet, hat in der Psychiatrie noch keine lange Vorgeschichte. Die klassische Psychopathologie kannte zumeist nur den Begriff des Ich (Ich-Erleben, Ich-Störungen; vgl. Jaspers 1973; Schneider 1992), und auch in den diagnostischen Manualen DSM-V und ICD-10 taucht der Selbst-Begriff nicht auf.

Von zwei Richtungen her ist der Begriff jedoch in den letzten Jahren zunehmend in den Vordergrund gerückt: Zum einen erforschen die kognitiven Neurowissenschaften zunehmend neuronale Korrelate des Selbsterlebens (Northoff & Bermpohl 2004; Vogeley et al. 2004; Schneider et al. 2008). Allerdings verstehen sie unter dem Selbst dabei zumeist eine besondere Form von ›Repräsentation‹, ein ›Selbstkonstrukt‹ oder ›Selbstmodell‹, das im Gehirn zu lokalisieren sei. All diese Begriffe setzen bereits voraus, dass das Selbst keinem verkörperten Selbsterleben entspricht, also nicht die gesamte Leiblichkeit umfasst, sondern nur ein zu bestimmten Zwecken erzeugtes neuronales Modell darstellt, womöglich nur eine vom Gehirn erzeugte Illusion (Metzinger 1999, 2009).

Demgegenüber geht die zweite Richtung der Erforschung des Selbst, nämlich die philosophische und die psychiatrische Phänomenologie, von der subjektiven Erfahrung als unserer primären Wirklichkeit aus und untersucht, ob und in welcher Weise diese Erfahrung an ein Selbst, also an ein wie immer geartetes Zentrum des Erlebens gebunden ist. Ohne einer Substanzialisierung dieses Selbst das Wort zu reden, stimmen phänomenologische Ansätze in der Regel darin überein, dass jedes Erleben den Charakter einer elementaren Meinhaftigkeit aufweist (Zahavi 1999; Gallagher & Zahavi 2008). Damit überhaupt etwas zu Bewusstsein gelangen und zur Erfahrung werden kann, und sei es nur das pure Empfinden eines momentanen Zustandes, muss ein elementares, affektiv getöntes Selbstempfinden daran

beteiligt sein. Aus phänomenologischer Sicht gibt es insofern kein Bewusstsein ohne basales Selbstbewusstsein.

Dieses grundlegende Selbsterleben entsteht nicht erst aus einer Reflexion, bei der wir uns selbst zum Objekt unserer Aufmerksamkeit machen, und auch nicht aus einer äußeren, sozialen Zuschreibung, durch die wir uns als eine Person unter anderen erkennen. Wir könnten ein solches personales Ich-Bewusstsein gar nicht entwickeln, wenn es nicht schon zuvor ein elementares Selbstempfinden gäbe, das diese Zuschreibungen auf sich beziehen kann. Es verhält sich wie beim Spiegelbild: Das Kleinkind kann sich nur im Spiegel erkennen, wenn es schon mit sich und seinem Leib vertraut ist. Das primäre Selbst bedeutet also ein ursprüngliches Mit-sich-Vertraut-sein, ein unmittelbares, leibliches Selbstgewahrsein, das latent immer gegenwärtig bleibt, selbst wenn sich das reflexive oder Ich-Bewusstsein verliert, wie es in Zuständen gedankenlosen Dösens geschieht oder beim selbstvergessenen Aufgehen in einem momentanen Tun. Dieses leibliche Hintergrundempfinden bildet gleichsam das Medium für alles bewusste Erleben und für alle gerichtete Intentionalität. Für Merleau-Ponty (1966) ist es die leibliche Ur-Subjektivität;<sup>1</sup> Michel Henry (1963) hat dafür den Begriff der »Ipseität« (lat. *ipse* = selbst) geprägt.

Diese Auffassungen treffen nun zusammen mit einer zunehmenden Betonung der präreflexive Erfahrung und des basalen Selbsterlebens in der *phänomenologischen Psychopathologie*. So hat in der Schizophrenieforschung, ausgehend v. a. von den Arbeiten von Josef Parnas und Louis Sass, im letzten Jahrzehnt eine Konzeption Verbreitung gefunden, die in der Erkrankung in erster Linie eine *Beeinträchtigung der Ipseität* sieht (Parnas 2003; Sass & Parnas 2003). Die Grundstörung der Schizophrenie besteht demnach in einem Mangel an affektiver Selbst-Tönung des Erlebens, sodass alle Erfahrungen auf schwer zu beschreibende Weise der Lebendigkeit und Selbstzugehörigkeit ermangeln. Wenn nun Vollzüge des Denkens, Wahrnehmens und Handelns nicht mehr in das elementare Selbsterleben eingebettet werden können, dann erscheinen sie verfremdet und nicht mehr dem Selbst zugehörig – als Stimmen, Halluzinationen oder ge-

---

<sup>1</sup> »Es gibt also, mir zugrunde liegend, ein anderes Subjekt, für das eine Welt schon existiert, ehe ich da bin, und das in ihr meinen Platz schon markiert hat. Dieser [...] natürliche Geist ist mein Leib« (Merleau-Ponty 1966, 196).

machte Bewegungen. Diese Konzeption wurde in der Folge verknüpft mit dem Begriff der *Entkörperung* (»disembodiment«), der die basale Selbststörung mit der Phänomenologie der leiblichen Subjektivität vermittelt (Fuchs 2002, 2005; Stanghellini 2004).

Damit ist die Reichweite psychopathologischer Analysen des Selbsterlebens freilich keineswegs erschöpft. Sie erfassen nicht nur verschiedenartige Störungen auf der basalen Stufe, sondern ebenso das *reflexive oder personale Selbsterleben*, das sich mit der Übernahme der Perspektive anderer auf das eigene Selbst etwa vom 2. bis 4. Lebensjahr entwickelt. Mit der gleichzeitigen Ausbildung der Erinnerungskontinuität verknüpfen sich die erlebte Vergangenheit, die Gegenwart und die antizipierte Zukunft zur zeitübergreifenden, biographischen Einheit des personalen Selbst. Auf dieser Stufe wird das Selbst wesentlich durch Sprache und durch die Geschichten konstituiert, die wir einander erzählen und in die wir wechselseitig verstrickt sind (Schapp 1953/1985). In der hermeneutischen Phänomenologie und in der Sozialpsychologie hat sich daher auch das Konzept des *narrativen Selbst* oder der *narrativen Identität* durchgesetzt (MacIntyre 1981; Carr 1986; Ricœur 1996; Schechtman 1996). Störungen auf dieser Ebene des Selbsterlebens sind nicht minder vielfältiger Natur – man denke etwa an die Fragmentierung der narrativen Identität in der Borderline-Störung (Fuchs 2007) oder an die Brüche der autobiographischen Kontinuität in den dissoziativen Störungen.

Diese einleitenden Bemerkungen sollen genügen, um den Raum für die nun folgenden Beiträge zum Selbst und seinen Störungen zu eröffnen. Sie seien jeweils kurz vorgestellt:

- (1) László Tengelyi untersucht einleitend aus philosophischer Sicht die Frage, inwiefern es trotz der Einzigkeit oder absoluten Individualität des Selbst dennoch zu psychopathologischen Phänomenen des Selbstverlustes kommen kann.
- (2) Thomas Fuchs gibt einen phänomenologisch orientierten Überblick zu verschiedenen Stufen des Selbsterlebens und stellt dann Schizophrenie, Depression und Borderline-Störung als paradigmatische Formen von Selbststörungen auf diesen Stufen dar.
- (3) Zeno van Duppen untersucht das Verhältnis von Selbst und Intersubjektivität in der Schizophrenie; er kommt zu dem Schluss, dass sich die Erkrankung nicht nur als eine Störung des basalen Selbsterlebens beschreiben lässt, sondern dass gerade die Wech-

selbeziehung zwischen Subjektivität und Intersubjektivität in ihr gestört ist.

- (4) Mads Henriksen und Josef Parnas gehen in ihrem Beitrag der Problematik der mangelnden Krankheitseinsicht in der Schizophrenie nach und führen sie auf eine solipsistische Einstellung zurück, die aus der basalen Selbststörung resultiert.
- (5) Wouter Kusters' Beitrag untersucht die Beziehungen zwischen Philosophie und Wahnsinn, insbesondere die ihnen gemeinsame Umkehrung der natürlichen Lebenshaltung, und argumentiert dafür, dass ein bestimmter Begriff des Wahnsinns intrinsisch mit dem Projekt der Philosophie verbunden ist.
- (6) Alice Holzhey-Kunz vertritt in ihrem Beitrag die These, dass der menschliche Wille wesentlich in einem Selbstverhältnis begründet ist, zugleich aber auch eine inhärente Negativität, einen »Lastcharakter« aufweist; dieser tritt insbesondere in der Depression und ihrer Willenshemmung zutage.
- (7) Philipp Schmidt analysiert die Störungen des Selbst in der Borderline-Persönlichkeit, insbesondere den Zusammenhang von Affektivität und Identitätserleben.
- (8) Stefano Micali untersucht in seinem Beitrag die Verknüpfung von Angst und Selbsterleben anhand einer Kritik der Phänomenologie der Angst von Hermann Schmitz.
- (9) Boris Wandruszka schließlich unternimmt eine grundlegende Analyse der Struktur des Selbst als einer zugleich pathischen und aktiven Selbstbeziehung und wendet diese Analyse auf die narzisstische Störung an.

Die Beiträge gehen auf eine Vortragsreihe zur Thematik zurück, die 2013 bis 2015 an der Psychiatrischen Universitätsklinik Heidelberg stattfand; wir denken, dass sie geeignet sind, sowohl die Tiefe als auch Reichweite der phänomenologischen Psychopathologie des Selbst und seiner Störungen deutlich zu machen.

Wir danken der Deutschen Gesellschaft für Phänomenologische Anthropologie, Psychiatrie und Psychotherapie (DGAP) ebenso wie dem Marsilius-Kolleg der Universität Heidelberg für die Unterstützung der Drucklegung der Beiträge. Lukas Trabert vom Alber-Verlag danken wir für die wie gewohnt gute Zusammenarbeit bei der Publikation. Darüber hinaus gilt unser herzlicher Dank Daniel Vespermann, Damian Peikert, Tilman Rivinius und Sophia Wagenlehner für die sorgfältige Redaktion und Vorbereitung der Texte zum Druck.

Schließlich danken wir Erik Dzwiza-Ohlsen und Daniel Vespermann für die Übersetzungen der Beiträge von Zeno van Duppen sowie Mads Henriksen und Josef Parnas.

Wir widmen diesen Band dem Gedenken an den großen Phänomenologen László Tengelyi, der im Jahr 2014 überraschend verstorben ist. Der auf einen Vortrag in Heidelberg zurückgehende Beitrag in diesem Band gehörte zu seinen letzten Arbeiten, und es ist uns eine Ehre, ihn hier zu veröffentlichen.

Heidelberg/Köln, im September 2019

Thomas Fuchs und Thiemo Breyer

## Literatur

- Carr, D. (1986). *Time, Narrative, and History*. Bloomington, IN: University of Indiana Press.
- Fuchs, T. (2002). The challenge of neuroscience: Psychiatry and phenomenology today. *Psychopathology*, 35, 319–326.
- Fuchs, T. (2005). Corporealized and disembodied minds. A phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia. *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 12 (2), 95–107.
- Fuchs, T. (2007). Fragmented selves. Temporality and identity in Borderline personality disorder. *Psychopathology*, 40, 379–387.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London New York: Routledge.
- Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Jaspers, K. (1973). *Allgemeine Psychopathologie* (9. Aufl.). Berlin Heidelberg: Springer.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.
- Metzinger, T. (1999). *Subjekt und Selbstmodell* (2. Aufl.). Paderborn: Mentis.
- Metzinger, T. (2009). *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. Berlin: Berlin Verlag.

## Einleitung

- Northoff, G. & Bermpohl, F. (2004). Cortical midline structures and the self. *Trends in Cognitive Science*, 8 (3), 102–107.
- Parnas, J. (2003). Self and schizophrenia: A phenomenological perspective. In T. Kircher & A. David (Hrsg.), *The Self in Neuroscience and Psychiatry* (S. 217–241). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricœur, P. (1996). *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink.
- Sass, L. A. & Parnas, J. (2003). Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin*, 29 (3), 427–444.
- Schapp, W. (1953/1985). *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* (3. Aufl.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Schechtman, M. (1996). *The Constitution of Selves*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Schneider, F., Bermpohl, F., Heinzel, A., Rotte, M., Walter, M., Tempelmann, C., Wiebking, C., Dobrowolny, H., Heinze, H. J. & Northoff, G. (2008). The resting brain and our self: Self-relatedness modulates resting state neural activity in cortical midline structures. *Neuroscience*, 157 (1), 120–131.
- Schneider, K. (1992). *Klinische Psychopathologie* (14. Aufl.). Stuttgart: Thieme.
- Stanghellini, G. (2004). *Disembodied Spirits and Deanimated Bodies: The Psychopathology of Common Sense*. Oxford: Oxford University Press.
- Vogeley, K., May, M., Ritzl, A., Falkai, P., Zilles, K. & Fink, G. R. (2004). Neural correlates of first-person perspective as one constituent of human self-consciousness. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 16 (5), 817–827.
- Zahavi, D. (1999). *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

# Die Einzigkeit des Selbst und das Problem der Selbstverlorenheit

László Tengelyi

## Zusammenfassung

Das Selbst ist in seiner Abhebung vom Anderen durch eine unveränderliche Einzigkeit oder – in Husserl'schen Begriffen – eine »absolute Individuation« gekennzeichnet. Umso mehr stellt sich in psychopathologischen Kontexten die Frage, wie es phänomenologisch zu verstehen ist, dass jenes Selbst sich manchmal doch verliert. Ohne die Bedeutung der narrativen, also aktiven Selbstkonstitution zu bestreiten, betont dieser Aufsatz, als Antwort auf diese Frage, in einem ersten Schritt die Mehrschichtigkeit personaler Identität. Hinter den aktiven Komponenten ist nämlich noch die für sie *grundlegende Selbstkonstitution* in der passiven Sphäre zu suchen, in der sich eine »konstitutive Selbstverlorenheit« ereignen kann. Nicht nur tradierte Praxisformen laden zu einer Selbsttäuschung ein, auch die initiative Selbsttätigkeit kann uns durch ungewollte Handlungsfolgen mit der konstitutiven Selbstverlorenheit konfrontieren. Gerade im Handeln und Interagieren mit der Lebenswelt liegt nun aber sowohl die Quelle von Selbstverlorenheit als auch die Möglichkeit zu einem produktiven Umgang mit ihr begründet. Denn das für die Entscheidung zur Handlung unentbehrliche Phantasieleben findet sich, den Thesen Freuds folgend, den Mächten von Es und Über-Ich unterworfen. Insofern Freud jede seelische Störung, vor allem aber Psychosen und Neurosen, als auf einer »Ichspaltung« beruhend betrachtete, wird zuletzt die Verbindung von Phänomenen konstitutiver Selbstverlorenheit zur Theorie psychischer Pathogenese gesucht.

Selbst Arthur Schopenhauer ist noch der Meinung, der Solipsismus sei unwiderlegbar. Freilich fügt er sogleich hinzu, dass der Solipsismus eigentlich gar nicht widerlegt zu werden brauche: Er sei wie eine Festung, die zwar nicht erobert, sehr wohl jedoch umgangen werden kann. Diese Festung wird sogar notwendig umgangen – können wir

behaupten –, weil die Existenz in der Lebenswelt es überhaupt nicht zulässt, mit dem Solipsismus ernst zu machen. Das Selbst findet sich ja in ihr, bevor es überhaupt in Erwägung ziehen könnte, ob es *solus ipse* ist oder nicht, immer schon von den Schicksalen Anderer betroffen vor. Das rührt daher, dass es die Befindlichkeiten seiner Mitsubjekte, ihren Zorn und ihre Angst, ihren Stolz und ihren Jubel, wenn auch freilich nicht selbst erlebt, so doch unmittelbar erfährt, indem es diese angeblich unzugänglichen »Seelenzustände« Anderer doch durchaus wahrnimmt, ja, sie oft am eigenen Leib zu spüren bekommt und manche von ihnen sogar selbst teilt, sie also im wörtlichen Sinne *miterlebt*. Liegt aber nicht gerade darin die vollste, uneingeschränkte Widerlegung des Solipsismus, dass gerade sein Dasein in der Lebenswelt – und damit seine nicht nur ständige, sondern auch ein für alle Mal unüberwindliche Existenzweise – es dem Selbst verwehrt, jemals in eine Lage zu geraten, in der es mit dem Solipsismus vollen Ernst machen könnte?

Gleichwohl bleibt das Selbst vom Anderen, wie Husserl einmal sagt, »abgründig geschieden«<sup>1</sup>. Es handelt sich zwar um einen Abgrund, der nicht unüberbrückbar ist, aber er ist dennoch vorhanden. Es gibt eine unaufhebbare Kluft zwischen dem Selbst und dem Anderen, da es dem Selbst nicht vergönnt ist, der Andere zu sein oder überhaupt jemals der Andere zu werden. Es ändert an dieser Tatsache kaum etwas, dass weder das Selbst in den Augen des Anderen als ein Anderer gilt, noch dass der Andere für sich ebenfalls ein Selbst ist. Wie Emmanuel Levinas besonders deutlich zeigt, bleibt der Unterschied im Verhältnis des Selbst zum Anderen – trotz der Austauschbarkeit der Termini für einen Dritten – immer erhalten: Mein Selbstsein ist folglich nichts anderes als »mein Ich-und-kein-Anderer-sein« (Levinas 1992, 282).

Gewiss gehören wir zu verschiedenen Gemeinschaften. Zu Recht schließen wir uns daher auch in unserer Rede, wie ich es gerade in diesem Augenblick tue, immer wieder von vornherein in ein »Wir« ein. Aber wir sollten niemals vergessen, dass keine Gemeinschaft, zu der wir tatsächlich gehören können, die Kluft zwischen dem Selbst und dem Anderen schließt. Wir leben zwar in einer Welt, die uns –

---

<sup>1</sup> Husserl (1973, 339): »Die Zeit meines strömenden Lebens und die meines Nachbarn ist also abgründig geschieden, und selbst dieses Wort sagt noch in seiner Bildlichkeit zu wenig.«



wie Husserl sagt – »allgemeinsam« (Husserl 1976, 124) ist, aber nach der Erkenntnis der Phänomenologie richtet sich selbst noch diese all-gemeinsame Welt nach dem Unterschied zwischen dem Selbst und dem Anderen. Der junge Heidegger prägte für diese Einsicht Termini wie »Selbstwelt« und »Mitwelt«, aber auch in den Augen von Husserl verwischt die *eine*, allgemeine, »intersubjektive« oder auch »interkulturelle« Welt niemals den ihr zugrunde liegenden Unterschied zwischen dem Selbsteigenen und dem Fremden und daher auch nicht den zwischen der »Heimwelt« und der »fremden Welt«.

Aber aus der Tatsache abgründtiefer Geschiedenheit ergibt sich noch eine Konsequenz, die wohl Levinas am deutlichsten ausdrückt, indem er behauptet: »Es gibt keine mir und den anderen gemeinsame Selbstheit« (Levinas 1992, 282). Demnach ist die Selbstheit von vornherein durch eine *Einzigkeit* (oder *Singularität*) gekennzeichnet, die ihr notwendig zukommt und unter keinen Umständen verloren gehen kann. Man sollte in Levinas nicht nur den großen Ethiker sehen, der den Anspruch des Anderen betont, sondern auch den Urheber einer umfassenderen Philosophie, die nach dem Bindeglied zwischen dem »Seinsgeschehen« und dem »Jenseits des Seins«, mithin auch zwischen einer phänomenologischen Ontologie und einer Ethik der Alterität forscht. Als das gesuchte Bindeglied erweist sich aber in dem späten Werk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* gerade die Singularität des Selbst in ihrer Levinas'schen »Diachronie« (siehe dazu Tengelyi 2014, 265 f.).

Damit findet Levinas zu einer Auffassung des Selbst zurück, die ansatzweise bereits bei Husserl deutlich wird. Am Ende des zweiten Buches der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* heißt es, der Geist habe – im Gegensatz zu den Dingen der Natur – »nicht Individualität erst dadurch, daß er an einer bestimmten Stelle in der Welt ist« (Husserl 1952, 299). Anders als das individuelle Ding, dem nur eine »relative Individuation« zukomme, sei das individuelle Subjekt vielmehr durch eine »absolute Individuation« (ebd.) gekennzeichnet. Daraus folgt, dass dem Selbst auch nach Husserl von vornherein eine unveräußerliche Einzigkeit (oder Singularität) zukommt.

An diesem Punkt stoßen wir jedoch auf eine Frage, die sich uns im Kontext psychopathologischer Fragestellungen aufdrängt: Ist das Selbst tatsächlich von vornherein durch eine absolute Individuation und damit durch eine geradezu unveräußerliche Einzigkeit charakterisiert, wie kann es dann überhaupt dazu kommen, dass das Selbst

sich – etwa durch Ichspaltung oder Selbstentfremdung – doch manchmal verliert?

Auf diese einzige Frage suchen die folgenden Überlegungen eine Antwort. In einem ersten Teil meiner Betrachtungen versuche ich zu diesem Zweck ein *Schichtenmodell der Selbstkonstitution* zu entwerfen. In einem zweiten Teil komme ich dann auf die gerade gestellte Frage ausführlicher zu sprechen. Ich gebe auf diese insofern eine »grundsätzlich« zu nennende Antwort, als ich vom Sachverhalt einer *konstitutiven Selbstverlorenheit* ausgehe. Zugleich formuliere ich einige Bemerkungen, die sich auf den *richtigen Umgang* mit dieser konstitutiven Selbstverlorenheit in ihren verschiedenen Formen beziehen.

## I. Der Schichtenbau der Selbstkonstitution

Die absolute Individuation, deren Prinzip nicht einfach in einer raumzeitlichen Ortsangabe liegt, bringt Husserl letztlich damit in Zusammenhang, dass ein geistiges Selbst notwendig eine einmalige Geschichte hat. Er sagt: »Absolute Individuation hat schon das reine Ich der jeweiligen *cogitatio*, die selbst ein absolut Individuelles in sich ist. Aber das Ich ist nicht leerer Pol, sondern Träger seiner Habitualität, und darin liegt, es hat seine individuelle Geschichte.« (Husserl 1952, 299 f.) Auch in den *Cartesianischen Meditationen* können wir davon lesen, dass sich das Ich »sozusagen in der Einheit einer ›Geschichte‹ konstituiert« (Husserl 1987, 78). Die Geschichte als »das große Faktum des absoluten Seins«, dem Ludwig Landgrebe in *Faktizität und Individuation* eine erinnerungswürdige Meditation gewidmet hat, ist ebenfalls im Sinne dieses Ansatzes zu verstehen; mit »absolutem Sein« ist ja das Sein des jeweiligen Ichsubjektes gemeint (Husserl 1959, 506; vgl. Landgrebe 1974/1982).

Heutzutage ist es üblich, aber eigentlich doch keineswegs selbstverständlich, das Leben des Einzelnen als eine Geschichte aufzufassen. Man denke nur daran, wie Aristoteles im neunten Buch der *Metaphysik* das Sehen des Tageslichts, das Denken und das gute, durch ein natürliches Wohlbehagen begleitete Leben als Formen verwirklichter Selbstbetätigung (*ἐνέργεια*) von aller Bewegung oder Veränderung (*κίνησις*) unterscheidet, indem er ihnen jeglichen Übergangscharakter, jegliches Anderswerden im Sinne eines Unterwegsseins zu etwas anderem, abspricht und sie durch ein Immer-schon-am-Ziel-ange-

kommen-Sein (ἐντελέχεια) charakterisiert (Aristoteles, *Metaphysik*, 1048b 23–26).

Ohne Zweifel markiert die moderne Auffassung vom individuellen Leben als einer Geschichte einen Bruch mit dieser antiken Ansicht. Eine Stelle in Thomas Manns *Lotte in Weimar* liefert einen interessanten Beitrag zu diesem Sinneswandel von wahrhaft welthistorischem Maßstab. In einem Gespräch mit dem Sohn kommt die Romanfigur von Goethe auf eine soeben entdeckte Ähnlichkeit zwischen einem Hyalitkristall und einer ägyptischen Pyramide zu sprechen. Die in Rede stehende Ähnlichkeit besteht dem Text gemäß in einer »tote[n] Ewigkeit«, einer »tote[n] Beständigkeit«, einer »öde[n] Dauer«, einem »Nachleben in der äußeren Zeit, ohne innere, ohne Biographie« (Mann 1963, 293). Es heißt hier weiterhin:

Tiere auch dauern so, wenn sie ausstrukturiert und erwachsen sind, – nur mechanisch noch wiederholen sich dann Ernährung und Propagation, immer dasselbe, wie die Auflagerung beim Krystall, – die ganze Zeit, die sie noch leben, sind sie am Ziele. Auch sterben sie ja früh, die Tiere, – wahrscheinlich aus Langeweile. Halten die Ausstructuriertheit und das Am-Ziele-sein nicht lange aus, es ist zu langweilig. Öde und sterbenslangweilig, mein Lieber, ist alles Sein, das in der Zeit steht, statt die Zeit in sich selbst zu tragen und seine eigene Zeit auszumachen (Mann 1963, 294).

Selbst bei dem großen Heiden, als der Goethe in Thomas Manns Roman auftritt, ist diese Auffassung vom Am-Ziele-Sein nicht mehr die antike. Sie ist vielmehr eine ausgesprochen moderne. Es handelt sich aber nicht etwa um zwei gleichmögliche und gleichwertige Ansichten über das menschliche Leben und das Selbst. Vielmehr erwächst die das Biographische betonende Ansicht aus einer wohlbegründeten Erkenntnis. Man sollte nicht vergessen: Aristoteles kann den Formen verwirklichter Selbstbetätigung nur deshalb eine Tendenz zur Selbsterhaltung und Selbstperpetuierung ohne Anderswerden zuschreiben, weil er von vornherein davon ausgeht, dass jedes Wesen, jede Substanz auf der Welt wie auch die Welt im Ganzen von einer zauberhaften Zweckmäßigkeit durchdrungen ist, die überall im Dienst einer Entwicklung aller Vermögen und damit einer möglichst umfassenden Verwirklichung des bloß Möglichen steht. Im Sinne dieser inneren, jeglicher Dingsubstanz immanenten Zielgerichtetheit (Teleologie) gilt in den Augen des Aristoteles auch das von ihm – wie von den Griechen überhaupt – zumeist als »Seele« bezeichnete Selbst als das Immer-schon-am-Ziel-angekommen-Sein (ἐντελέχεια) leiblicher

Lebensfunktionen. Die moderne Ansicht über das Selbst geht dagegen aus einer allgemeinen Entzauberung der Natur hervor und erwächst darüber hinaus aus der besonderen Einsicht, dass die personale Identität, wie John Locke dies paradigmatisch formuliert hat, nicht auf der »Identität der Substanz«, sondern auf der »Identität des Bewusstseins« beruht und daher selbst dann nichts mit der Selbsterhaltung und Selbstperpetuierung der Dinge in der Welt zu tun haben könnte, wenn es so etwas überhaupt geben sollte (Locke 1998, 167).

In einer Begriffssprache, die aus der phänomenologischen Tradition stammt, aber heute weit über die Grenzen der Phänomenologie hinaus – so etwa von der sich als Schülerin von Stanley Cavell verstehenden Marya Schechtman, aber auch von kantianisch eingestellten Nachfolgerinnen von John Rawls wie Christine Korsgaard und Barbara Herman – verwendet wird, können wir diese Erkenntnis auch so ausdrücken, dass die wohlverstandene personale Identität, also die Selbstheit, Sache einer »Selbstkonstitution« des Einzelnen ist. Sie ist kein an sich seiender Grundzug des individuellen Lebens, kein ontologisches Charakteristikum, das dem Einzelleben wie einem Naturgebilde zukommt, sondern eine Urtatsache des Bewusstseins, deren das Selbst nur in einem Prozess anhaltender Selbstkonstitution – nicht so sehr *innewerden*, als vielmehr – ständig *innesein* kann.

Allerdings handelt es sich dabei um einen Prozess, der keineswegs mit einer reinen Aktivität des Einzelsubjekts gleichgesetzt werden kann, sondern sich vielmehr auf eine breite Grundlage der Passivität stützt. Mit dem Bewusstsein des Selbst, von dem Locke sprach, hatte es auch deshalb lange Zeit hindurch eine rätselhafte Bewandnis, weil dieses Wort im gegebenen Kontext unmöglich bloß auf aktiv vollzogene Reflexionsakte bezogen werden konnte. Unter dem Einfluss von Thomas Reid bildete sich daher eine ganze Deutungstradition heraus, die »Bewusstsein« durch »Erinnerung« ersetzte. Es handelte sich dabei jedoch um eine zu kurz geratene Interpretation, die nur deshalb das Bedürfnis hatte, an die Stelle des Bewusstseins die Erinnerung treten zu lassen, weil sie nicht erkannte, dass das Bewusstsein des Selbst nicht allein die Form einer aktiv vollzogenen Reflexion, sondern auch die Form eines vorreflexiven, jeweils von selbst aufkommenden und sich mithin passiv herausbildenden Selbstbewusstseins annehmen kann. Auch Kant und der Deutsche Idealismus brachten in dieser Hinsicht keine entscheidende Änderung. Erst mit Franz Brentano und seinen Schülern – und unter ihnen

vor allem mit Husserl – kam der Gedanke eines vorreflexiven Selbstbewusstseins zum Durchbruch. Aber auch den Begründer der Phänomenologie leitete diese Erkenntnis nur langsam dazu hin, eine passive Sphäre der Selbstkonstitution als solche ins Auge zu fassen.

Ohne die Entdeckung eines passiven Vorgangs der Selbstkonstitution hätte Husserls Rede vom Leben des Einzelnen als einer »individuellen Geschichte« nicht die Pointe, die sie hat. Weder in einer Reihe bewusst vollzogener Taten, noch in einer Aufeinanderfolge selbstbezogener Erzählakte lässt sich die Geschichte als »das große Faktum des absoluten Seins« auflösen. Phänomenologisch inspirierte – oder der Phänomenologie zumindest nahestehende – Denker, zu denen nicht allein ein Dan Zahavi, sondern selbst noch ein Galen Strawson gerechnet werden kann, haben diese Einsicht gegen die heutzutage besonders von Marya Schechtman vertretene Theorie narrativer Selbstkonstitution geltend gemacht. Die gleiche Einsicht könnte wohl auch gegen Christine Korsgaards Lehre von einer ethischen Selbstkonstitution durch Vernunftgründe ins Feld geführt werden, denn auch diese – von Philosophinnen und Philosophen wie Barbara Herman und Stephen Darwall ebenfalls übernommene – Lehre versteht die Selbstkonstitution als einen durch und durch aktiven Bewusstseinsvorgang.

Dagegen sieht Husserl deutlich, dass die individuelle Geschichte des jeweiligen Selbst auf einem Gesamtgeschehen beruht, das sich keineswegs im Ganzen als aktive Selbstkonstitution verstehen lässt. Außer dem bereits erwähnten vorreflexiven Selbstbewusstsein gibt es eine ganze Reihe weiterer Strukturen, von denen dieses Gesamtgeschehen immer schon getragen ist. Zu ihnen gehört die Zeitlichkeit, mit der sich das vorreflexive Selbstbewusstsein untrennbar verbindet und der sich auch die Erinnerung mit ihren Äußerungen und Wirkungen einfügt, und zwar nicht allein als aktive Wiedererinnerung (Reproduktion), sondern auch als passives Behalten (Retention) und als unwillkürliche, mithin ebenfalls passive Reminiszenz. Was von der Erinnerung gilt, trifft *mutatis mutandis* auch auf die Erwartung in ihren verschiedenen Formen von der einfachen Protention bis zu den verwickeltesten Mischungen aus Furcht und Hoffnung zu. Aber nicht nur die Zeitlichkeit, sondern auch die Leiblichkeit und die mit ihr verbundene Räumlichkeit sind tragende Grundlagen der Selbstkonstitution. Ohne leiblich und räumlich verankerte Perspektivität der Welterfahrung gibt es kein Selbst. Aber die Welterfahrung hat notwendig eine passive Grundlage, denn sie beginnt nach Hus-

serls deutlicher Erkenntnis damit, dass die Dinge der Welt an die Aufmerksamkeit des Subjekts appellieren. Erst dieser Appell bringt die aktive Intentionalität des Bewusstseins in Gang; erst als »Antwort« auf ihn erwacht sie (vgl. die Texte Nr. 48 und 49 in Husserl 2006). Dazu kommt weiterhin, dass es nach Husserl eine ganze Reihe von Phänomenen sekundärer Passivität gibt, die ebenfalls in die Selbstkonstitution eingehen. Gemeint ist damit eine in sich überaus mannigfaltige Gruppe sedimentierter Habitualisierungsvorgänge. Dazu gehören nicht allein die Überzeugungen und die ethischen Grundhaltungen (die so genannten »Tugenden«) sowie der Geschmack und der Sinn für Sprache, Stil und Kunstformen, sondern auch die leiblichen Gewohnheiten und Fertigkeiten, die ganze Sphäre der Bergson'schen *mémoire-habitude* oder – mit einem von Thomas Fuchs bevorzugten Terminus – des »leiblichen Gedächtnisses«. Die individuelle Geschichte des Selbst ist jeweils auch die Geschichte der Sedimentierung solcher Habitualisierungsvorgänge. Dazu kommen die Begegnungen mit den Anderen, die in auch nur einigermaßen günstigen Fällen ebenfalls damit beginnen, dass man auf eine mehr oder weniger passive Weise in eine Familie und sogar in eine größere Umwelt, ins Leben einer Sprachgemeinschaft, einer Stadt oder einer andersartigen Siedlung, eines Landes, einer Generation und einer welthistorischen Epoche hineinwächst.

Die Selbstkonstitution in der passiven Sphäre liegt also jeder aktiven Selbstkonstitution als eine Schicht eigenständiger Strukturen und Prozesse zugrunde. Sie begründet nicht allein eine raumzeitliche Verortung und damit eine relative Individuation, sondern auch eine absolute Individuation des Selbst, das bereits als das Ich der Habitualitäten eine individuelle Geschichte durchläuft. Auf diese passive Grundlage stützt sich sicherlich eine aktive Selbstkonstitution von ethischer Tragweite, eine Selbstkonstitution durch Vernunftgründe, die dem Selbst den Charakter von *Person* im Sinne eines Rechtssubjekts und eines Trägers moralischer Verantwortung mit einer eigentümlichen Sorge um sich und seine Zukunft aufprägt (siehe dazu Tengelyi 2013a). Doch zwischen diesen beiden Extremen gibt es noch eine mittlere Schicht. Es handelt sich um die Schicht einer ebenfalls aktiven Selbstkonstitution, die aber nicht durch die Aufsuchung vernünftiger Motivationsgründe des je eigenen Handelns, sondern durch das Erzählen von Geschichten aus dem je eigenen Leben die Frage nach der personalen Identität zu beantworten sucht. Charakteristisch für diese mittlere Schicht ist – um einen Ausdruck zu verwenden, der

von Alasdair MacIntyre geprägt und von Paul Ricœur schon früh aufgegriffen wurde – eine »erzählerische Suche nach dem Selbst« (*a narrative quest of the self*), und zwar diesseits aller Personkonstitution.

Dass eine derartige Suche nach dem Selbst sinnvoll ist, liegt gerade daran, dass die eigentümliche Individuation eines geistigen Ich mit einer raumzeitlichen Verortung noch bei Weitem nicht erschöpft ist. Das Prinzip absoluter Individuation ist, wie wir im Gegensatz zu einer lange anhaltenden, auf Thomas von Aquin, ja sogar auf Aristoteles zurückgehenden Tradition behaupten müssen, sicherlich nicht einfach die raumzeitlich bestimmte *materia signata*, die ja immer nur die unbestimmte Abweichung von einer allgemeinen Formbestimmung erklären kann, sondern vielmehr, wie es dieser Tradition von Johannes Duns Scotus früh schon entgegengehalten wurde, eher die *haecceitas*, also die einmalige Verwirklichungsweise einer in sich doch allgemeinen Formbestimmtheit (siehe dazu Tengelyi 2013b). Der Gegenstand einer erzählerischen Suche nach dem Selbst ist nichts anderes als eine individuelle Geschichte, die als eine jeweils einmalige Verwirklichungsweise einer in sich allgemeinen Formbestimmtheit zu gelten hat.

Schreiben wir jedoch dem Selbst in diesem Sinne eine absolute Individuation zu, so sehen wir uns vor die Aufgabe gestellt, die Möglichkeit einer doch gewiss nicht aus der Luft gegriffenen Rede von Selbstverlust und Selbstverlorenheit zu begründen. Meine bereits erwähnte Grundthese lautet hier: Es gibt so etwas wie eine geradezu konstitutive Selbstverlorenheit.

## II. Konstitutive Selbstverlorenheit

Es geht nicht darum, wie sich das Selbst von vornherein als Mensch selbst im Man verliert. In *Sein und Zeit* (z. B. § 9 ff. und § 25 ff.) stellt Heidegger ein uneigentliches Sichverstehen aus der Welt einem eigentlichen Sichverstehen aus der durch Jemeinigkeit charakterisierten Existenz gegenüber und lässt dem Terminus »Welt« in diesem spezifischen Kontext eine Bedeutung zukommen, die aus einer paulinisch-augustinischen Tradition stammt und bei christlichen Autoren wie Pascal oder Kierkegaard auch viel später noch lebendig bleibt. Gerade damit hängt aber zusammen, dass der so verstandene Termi-

nus »Welt« in *Sein und Zeit* Träger eines faktischen Ideals bleibt, dem man nicht ohne Weiteres Allgemeingültigkeit einräumen kann.

Gleichwohl ist der existenzialphilosophische Grundansatz durchaus geeignet, um für das Verständnis des Phänomens, das wir als »konstitutive Selbstverlorenheit« bezeichnen, einen Schlüssel an die Hand zu geben. Denn zu diesem Grundansatz gehört die Einsicht, dass jedes Selbst *mehr* ist, als was es jeweils *ist*, und dass es deshalb sich selbst verliert, sobald es sich mit seinem Gerade-so-und-nicht-anders-Sein gleichsetzt. Aus dieser Einsicht schöpft Jean-Paul Sartre die Motivation, die eigentümliche Seinsweise des Selbst – das von ihm im Anschluss an Hegel so genannte »Für-sich-sein« – folgendermaßen zu bestimmen: *Es ist das, was es nicht ist, und es ist nicht das, was es ist*. Noch mehr als diese treffende, aber starre Formel besagt die lebendige Charakterisierung der *mauvaise foi*, der eigentümlichen »Unaufrichtigkeit« oder »Selbsttäuschung«, die sich daraus ergibt, dass ein Selbst ganz und gar darin aufgehen will, was es gerade *ist*. Sobald von diesem Kapitel des Werkes *Das Sein und das Nichts* die Rede ist, erscheinen vor den geistigen Augen des Lesers die unvergesslichen Tanzschritte des Kellners, der – offenbar im Café »Les deux magots«, der Église Saint-Germain-des-Prés direkt gegenüber – mehrere Teller auf seinem ausgestreckten Arm mit eingeübter Geschicklichkeit trägt, um der ganzen Welt kundzugeben, wie sehr er Kellner ist, Kellner, und nichts anderes als eben nur Kellner. Das ist Selbstverlorenheit, und zwar keineswegs in geringerem Maße, als wenn man trotz der Tatsache, dass man Kellner ist, glauben würde, man sei eigentlich nicht Kellner, sondern etwa ein verkappter Kaiser, Napoleon in Inkognito. Der Unterschied besteht nur darin, dass die Selbstverlorenheit des ersten Kellners eine »konstitutive« ist, da er ja unmöglich das *nicht sein* kann, was er nun einmal *ist*, die des zweiten Kellners dagegen eine »pathologische«, da er sehr wohl das *nicht sein* könnte, was er *nicht* ist.

Doch bleiben diese Überlegungen abstrakt, solange man sie nicht mit dem Prozess der Selbstkonstitution in der Lebenswelt verbindet. Die konstitutive Selbstverlorenheit hängt wohl damit zusammen, dass jedes Selbst von vornherein in eine Lebenswelt hineinwächst, die von überlieferten und eingewurzelten Tätigkeitsformen durchdrungen ist. Mit »Tätigkeitsformen« sind hier die im Englischen als *practices*, im Französischen als *les pratiques* bezeichneten Gepflogenheiten gemeint, die im Deutschen nur ungenau und auf irreführende Weise mit dem Ausdruck »Praktiken« oder auch »Praxisformen«



wiedergegeben werden können. Die Habitualisierungsvorgänge, die sich in der sekundären Passivitätsschicht des Selbst als Gewohnheiten und Fertigkeiten, als Überzeugungen und Grundhaltungen sedimentieren, erwachsen immer aus Tätigkeitsformen, die im Rahmen einer lebensweltlichen Praxis als Gepflogenheiten gelten (oder gelegentlich als unerwünschte Bräuche gerade an den Rand gedrängt werden). Entscheidend ist, dass diese Tätigkeitsformen dem Selbst jeweils Maßstäbe setzen, indem sie ihre eigenen *standards of excellence* herausbilden. Es gehört weitgehend noch zur Selbstkonstitution in der passiven Sphäre, dass sich das Selbst die besonderen Fähigkeiten und die allgemeinen Charakterzüge aneignet, die es ihm ermöglichen, den Maßstäben einer ganzen Reihe von Tätigkeitsformen – von der Beherrschung der Muttersprache bis zur Vertrautheit mit musikalischen Instrumenten, aber auch mit dem Schachspiel oder der Fertigkeit des Schwimmens – zu entsprechen.

Eine Selbstbesinnung, so früh sie auch in einer besonderen Lebensgeschichte auftaucht, findet das Selbst immer bereits in dieser Gestalt der Zerstreuung und Zersplitterung vor, die wir auch als eine Form konstitutiver Selbstverlorenheit charakterisieren können. Konstitutiv ist diese Selbstverlorenheit vor allem deshalb, weil es kein Selbst gibt, das nicht den Maßstäben einer ganzen Reihe überkommener Tätigkeitsformen entsprechen müsste. Die überlieferten Gepflogenheiten sind ja nicht nur Keime von Institutionen der gesellschaftlichen und auch der staatlichen Ordnung, sondern sie sind auch in sich selbst schon Gebilde und Träger einer Kulturentwicklung, die das Selbst notwendig mitprägt.

Es gibt aber auch eine andere Form konstitutiver Selbstverlorenheit, die nichts mehr mit traditionsgesättigten Tätigkeitsformen zu tun hat, sondern vielmehr gerade den neuen Initiativen und den selbstständigen Taten anhaftet. Was könnte eine größere Bedeutung für eine aktive Selbstkonstitution haben als der handelnde Eingriff ins Gewebe der Lebenswelt? Nur dass jede Handlung Konsequenzen heraufbeschwören kann, die nicht in der ursprünglichen Absicht des Handelnden lagen! Diese ungewollten Handlungsfolgen verändern den ursprünglichen Sinn der Tat, indem sie ihr einen verwandelten Gesamtcharakter aufprägen. Das handelnde Selbst bleibt von den unbeabsichtigten Konsequenzen seiner Tat keineswegs unbetroffen; König Ödipus steht ja am Ende der nach ihm benannten Tragödie geradezu als Mörder seines Vaters und als Schänder seiner Mutter da! Darin liegt eine konstitutive Selbstverlorenheit, die auf umso be-

deutsamere Weise in den Vorgang aktiver Selbstkonstitution eingeht, je weitreichender der Einfluss ist, den ein handelnder Eingriff ins Gewebe der Lebenswelt zugleich auf das Gesamtgeschehen der Welt ausübt. Mit besonderem Nachdruck weist Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* darauf hin, dass »in der unmittelbaren Handlung etwas Weiteres liegen kann als in dem Willen und Bewußtsein des Täters« und dass die Handlung oft »sich umkehrt gegen den, der sie vollbracht« hat, ja, dass sie »ein Rückschlag gegen ihn« werden kann, der »ihn zertrümmert« (Hegel 1970, 43).

Wie kann sich das Selbst gegen die Gefahr solcher Rückschläge wehren, wenn nicht dadurch, dass es sich selbst noch in seinen selbstständigen Handlungen an die Maßstäbe überkommener Tätigkeitsformen zu halten sucht? Die überlieferten Gepflogenheiten gewähren dem Selbst dadurch einen Schutz gegen die geschilderte Gefahr, dass sie – zumindest in bestimmten Sonderbereichen – einen möglichst durchsichtigen Zusammenhang zwischen der Handlungsabsicht und den Handlungsfolgen herstellen.

Daraus ergibt sich jedoch eine merkwürdige und wohl auch unerwartete Schlussfolgerung: Das handelnde Selbst befindet sich in einer ständigen Pendelbewegung zwischen den ihm überlieferten Tätigkeitsformen, auf die es sich mehr oder weniger verlassen kann, und den sich ihm erschließenden Möglichkeiten selbstständiger Initiative, die es zu Tat und Unterfangen herausfordern, und in beiden dieser Sphären sieht es sich mit einer je verschiedenen Form konstitutiver Selbstverlorenheit konfrontiert. Deshalb verkehrt sich jedoch unsere Ausgangsfrage in ihr Gegenteil: Das eigentliche Problem besteht nunmehr gar nicht darin, wie angesichts der ureigenen Einzigkeit und der absoluten Individuation des Selbst von Selbstverlust und Selbstverlorenheit überhaupt die Rede sein kann, sondern vielmehr darin, wie das Selbst dazu gelangen kann, sich aus der konstitutiven Selbstverlorenheit überlieferter Tätigkeitsformen und eigens ergriffener Handlungsmöglichkeiten jemals zurückzugewinnen.

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus einer Besinnung auf den eigentümlichen Sinn der Freiheit, die dem Selbst zukommt. Das Ergreifen neuer Initiativen gehört mit Sicherheit zu diesem Sinn. Das Aufkommen ungewollter Handlungsfolgen schränkt jedoch die so verstandene Freiheit des Selbst ein. Dass es sie gleichwohl nicht gänzlich aufhebt, liegt daran, dass es dem Selbst, solange es existiert, unbenommen bleibt, auf die Herausforderung unbeabsichtigter Handlungsfolgen mit neuen Taten zu antworten. Daraus folgt, dass die

Freiheit des Selbst mehr ist als »Spontaneität« im Sinne von Kants transzendentaler Freiheit, also mehr als ein bloßes »Selbst-anfangen-Können«. Es ist darüber hinaus ein »Immer-wieder-aufs-Neue-anfangen-Können« und damit eine durchaus zeitlich zu verstehende, sich in der Zeit entfaltende Freiheit. Man kann deshalb behaupten, dass die individuelle Geschichte des Selbst nichts anderes ist als eine Aufeinanderfolge von Ansätzen und Neuansätzen, die insgesamt eher nur einen richtigen Umgang mit der konstitutiven Selbstverlorenheit begründen können, als dass sie diese jemals gänzlich zu überwinden vermöchten.

Daraus wird zugleich verständlich, dass mit der Einzigkeit des Selbst alles andere als eine einfache Sichselbstgleichheit gemeint ist. Die wohlverstandene personale Identität erwächst aus einem unaufhörlichen Ringen mit den ihr keineswegs bloß äußerlichen, sondern für sie geradezu konstitutiven Mächten der Selbstverlorenheit. Daher ist sie auch kein ungestörtes Einerlei, sondern – mit einem Wort, das Husserl in seiner Spätzeit wiederholt verwendet – eine wahrhafte »Identität im Widerstreit«.

Im Kampf mit den Mächten konstitutiver Selbstverlorenheit kann sich das Selbst nicht allein auf die jeweiligen Erfahrungen stützen, die es mit der Welt und mit sich selbst gemacht hat, sondern merkwürdigerweise auch auf manche Ingredienzen eines durch und durch triebgeladenen Phantasielebens, das es, wenn auch sozusagen nur nebenbei, eigentlich niemals aufhört zu führen. Die abgedroschene Formel »Er konnte seine Träume verwirklichen« hat gleichwohl einen Wahrheitskern: Um eine Absicht, einen Plan, eine kaum erhoffte Möglichkeit zu verwirklichen, muss man in sich selbst vorhandene Kräfte freisetzen, die oft auch in Träumen – oder Tagträumen – Ausdruck finden, bevor sie in den Dienst einer bestimmten Aufgabe gestellt werden könnten.

Allerdings stößt das Selbst in diesem Bereich wieder auf bisher noch nicht erwähnte Mächte konstitutiver Selbstverlorenheit, nämlich – um einen Ausdruck des späten Sigmund Freud zu gebrauchen – auf Mächte des »Es«, dessen Zusammenstöße mit der äußeren und in der Gestalt des »Über-Ich« auch verinnerlichten Realität nicht allein als pathogene, traumatisch wirkende und daher dem »Triebschicksal« der »Verdrängung« anheimfallende Episoden der jeweiligen Lebensgeschichte Einfluss auf das »Ich« nehmen, sondern damit zugleich ebenso viele Quellen eines »Unbehagens in der Kultur« darstellen. In dem kurz vor seinem Tod geschriebenen *Abriß der Psychoanalyse*

aus dem Jahre 1938 brachte Freud – eine Beobachtung verallgemeinernd, die er zum ersten Mal mehr als ein Jahrzehnt zuvor im besonderen Falle des Fetischismus gemacht hatte – jede seelische Störung und Krankheit, vor allem die Psychosen, aber in erweitertem Sinne selbst noch die Neurosen, mit einer »Ichspaltung« in Zusammenhang. Er verstand darunter, dass »zwei psychische Einstellungen anstatt einer einzigen« ein Leben lang nebeneinander bestehen, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen: »die eine, die der Realität Rechnung trägt, die normale, und eine andere, die unter Triebeeinfluß das Ich von der Realität ablöst« (Freud 1972, 57 f.). Den Unterschied zwischen Neurose und Psychose leitet Freud in dieser Schrift daraus ab, dass bei der Ersteren nur die eine der beiden Einstellungen dem Ich zugeschrieben werden könne, während die andere gleichsam eine Einstellung des Es bleibe, bei der Letzteren dagegen jede der beiden Einstellungen dem Ich eigentümlich sei, so dass hier in wörtlichem Sinne eine Spaltung des Ich vorliege. Das eigentlich Pathologische an diesem Zustand besteht unseres Erachtens darin, dass die beiden Einstellungen durch eine Kluft getrennt sind, die keinen Übergang und keinen gegenseitigen Einfluss, keine Pendelbewegung und auch keine Wechselwirkung zwischen ihnen zulässt. Diese Kluft erklärt, warum in manchen Sprachen – wie etwa der französischen oder der italienischen – die Geistesgestörtheit auch als *aliénation* bzw. als *alienazione*, mithin als mentale »Selbstentfremdung« bezeichnet wird. Da dieses Phänomen gerade nach Freud zugleich ein Licht auf den normalen Aufbau – die von der Psychoanalyse so genannte »Topik« – des »seelischen Apparates« wirft, können wir auch hier mit vollem Recht von einer konstitutiven Selbstverlorenheit sprechen.

Die Diagnose, dass die Menschheit – oder zumindest die westliche Zivilisation – weit davon entfernt ist, einen richtigen Umgang mit den Mächten des Es entwickelt zu haben, wird im Werk *Das Unbehagen in der Kultur* ausgesprochen. Das eigentliche Verdienst von Freud besteht aber weniger in der Aufstellung dieser naheliegenden Diagnose als vielmehr in der deutlichen Formulierung der noch grundlegenderen Einsicht, dass sich das Selbst nicht allein vor die Aufgabe gestellt sieht, mit der Realität, der Wirklichkeit der Welt, fertig zu werden, sondern auch vor die ganz anders geartete Aufgabe, mit seinem eigenen Phantasieleben zurechtzukommen und die dahinter steckenden Kräfte in den Dienst seiner Lebensgestaltung zu stellen. Lange Zeit glaubte man, Freuds Diktum »Wo Es war, soll Ich werden« im Sinne einer zu erringenden Herrschaft des Ich über das

Es verstehen zu müssen. Die spätere Entwicklung der Psychoanalyse – und besonders ihre Neufassung durch Jacques Lacan – wirkte jedoch dieser nicht nur irreführenden, sondern allem Anschein nach auch völlig unmöglichen Deutungstendenz entgegen. Der richtige Umgang mit dem Es ist sicherlich eher ein Verkehr auf Abstand zu ihm als seine Unterordnung oder Einverleibung.

Wollen wir jedoch – unsere Überlegungen zusammenfassend – die Einzigkeit des Selbst durch die *Einmaligkeit eines Erfahrungsweges durch die Welt hindurch* bestimmen, so müssen wir unbedingt hinzufügen, dass es sich dabei um einen Weg handelt, auf dem das Selbst nicht allein Erfahrungen mit der Außenwelt und dem Schicksal seiner Handlungen in der Realität, sondern auch Erfahrungen mit seinem je eigenen Phantasieleben und den es insgeheim gestaltenden oder beeinflussenden Kräften macht. Dieses Phantasieleben und die Spuren, die in ihm auf sich hinter ihm verbergende Kräfte verweisen, lassen dem Selbst eine Innerlichkeit angedeihen, die in der handelnden Lebenspraxis und der Wirklichkeit der Welt niemals ihren völlig angemessenen Ausdruck finden kann. Dass es ohne eine derartige Innerlichkeit kein Selbst gibt, ist eine Einsicht, die dem richtigen Umgang mit den hier waltenden Mächten konstitutiver Selbstverlorenheit eine besondere Tragweite zukommen lässt.

## Literatur

- Aristoteles (2003). *Metaphysik* (übers. u. eingel. v. T. A. Szlezák). Berlin: Akademie Verlag. (Zitiert nach der Paginierung von Bekker, I. [1831 ff.]. *Aristotelis Opera*. 5 Bde. Berlin: Reimer)
- Freud, S. (1972). Abriß der Psychoanalyse. In ders., *Abriß der Psychoanalyse – Das Unbehagen in der Kultur* (S. 7–61). Frankfurt am Main: Fischer.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12 (hrsg. v. E. Moldenhauer & K. M. Michel). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*. Hua IV (hrsg. v. M. Biemel). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hua VIII (hrsg. v. R. Boehm). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929–1935*. Hua XV (hrsg. v. I. Kern). Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hua VI (2. Aufl., hrsg. v. W. Biemel). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1987). *Cartesianische Meditationen* (hrsg. v. E. Ströker). Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution. Die C-Manuskripte*. Hua Materialien VIII (hrsg. v. D. Lohmar). Dordrecht: Springer.
- Landgrebe, L. (1974/1982). Meditation über Husserls Wort »Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins«. In ders., *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie* (S. 38–57). Hamburg: Meiner.
- Levinas, E. (1992). *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (übers. v. T. Wiemer). Freiburg München: Alber Verlag.
- Locke, J. (1998). *Identité et différence. L'invention de la conscience* (hrsg., übers. u. komment. v. É. Balibar, engl.–frz.). Paris: Seuil.
- Mann, T. (1963). *Lotte in Weimar*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.
- Tengelyi, L. (2013a). Das Selbst und die Person. In I. Römer & M. Wunsch (Hrsg.), *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven* (S. 27–42). Münster: Mentis Verlag.
- Tengelyi, L. (2013b). Singularität und Responsivität. *Phänomenologische Forschungen*, 285–299.
- Tengelyi, L. (2014). *L'expérience de la singularité*. Paris: Hermann.