

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Richard Rortys Freud-Interpretation: Die multiplen
Erzählungen des Ich“

Verfasser

Mag.phil. Mag.phil. Alexander Üstündag

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im November 2013

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: A 190 299 353
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: Psychologie und Philosophie
Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Rhemann

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	2
2. Rortys Rückbezug auf Freud – Das unbekannte Unbewusste	4
3. Sartres Entwurf des Selbst: Das Für-sich-Sein als Platzhalter des Nichts	12
4. Zu Rortys philosophischer Grundhaltung: Ein Plädoyer für die Kontingenz	24
5. Variation der Erzählungen des Selbst oder die Herstellung von Trugbildern	32
6. Freuds Begriff der Nachträglichkeit und Ansätze Slavoj Žižeks	39
7. Deleuzes Konzept des Virtuellen als Reservoir der möglichen Geschichten des Selbst	54
8. Ein weiterer Zugang zu Rortys Sichtweise über Lacansche Wege	58
9. „Rortys Freud-Interpretation explained“ mit Hilfe von Dennetts „Philosophie des menschlichen Bewusstseins“	69
10. Nochmalige „Selbst-Aufklärung“ durch Rorty	89
11. Entwerfen gegen Entworfen-Werden oder wie zwei Arten des Nichts einander begegnen	97
12. Literaturverzeichnis	107
13. <i>Abstract</i>	109
14. Lebenslauf	110

Einleitung

In der vorliegenden Arbeit wird - angeregt durch Richard Rortys Essay „Freud und die moralische Reflexion“ - der Versuch unternommen im Ausgang von ausgewählten Abschnitten des Textes eine umfassende Kritik zu eröffnen, in der es zum einen um die Frage geht, inwieweit die beiden Konzeptionen des Selbst, wie sie einerseits von Rortys eigenwilliger Interpretation Sigmund Freuds und andererseits von Jean-Paul Sartre speziell in seinem Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ entworfen worden sind, in ihrer jeweiligen Komplexität einem philosophisch einleuchtenden Vergleich - der durch die jeweils sehr unterschiedlichen Argumentationslinien der beiden Autoren mit einigen etwas weiter ausholenden Exkursen eingeleitet werden muss - überhaupt und in weiterer Folge einer solcher Zusammenführung unterzogen werden können, die es wünschenswerter Weise erlaubte, eine damit vom Autor dieser Arbeit intendierte Bereicherung des erkenntnistheoretischen Verständnisses des Selbst zu leisten.

Zum anderen wird eine nachdrückliche Beschäftigung mit dem Begriff der Kontingenz, der im Werk beider Denker eine zentrale, wenngleich sehr verschiedenartige Rolle übernimmt, auf die Leser zukommen, der vielleicht schon an dieser Stelle erraten, dass diese Auseinandersetzung im Dienste der durchwegs sperrigen Zusammenführung der beiden, jedoch nur dem ersten Eindruck nach gänzlich unverbindbar scheinenden Entwürfe des Selbst unternommen wird.

Wir beginnen mit einer eingehenden Analyse von Rortys angesprochenen Aufsatz, um ein Themenfeld eröffnen, in dem nicht lediglich einige für die Arbeit belangvolle Thesen des amerikanischen Philosophen einer genaueren Betrachtung unterzogen werden, sondern in dem die einzelnen Gründe genau expliziert werden, weshalb die Konfrontation von Freud und Sartre eine philosophische Spannung ergibt, der durchaus innovatives Potential innewohnt. Dazu notwendig ist der Versuch einer bedachten und ausführlichen *Rekonstruktion* der in Frage stehenden Begriffe des Selbst, um die in ihnen maßgeblich wirksamen Komponenten in aller für das

anstehende Projekt notwendigen Klarheit erkenntlich werden zu lassen.¹

Es folgt eine knappe Zusammenschau von Sartres Entwurf des Selbst, die wir als notwendig erachten, um dem Leser das theoretische Rüstzeug für den Schlussteil in komprimierter Form vorab anzubieten.

Punkt drei bildet die allgemein gehaltene Verbindung zwischen den in den Punkten eins und neun abgehandelten spezifischeren Themenbereichen Rortys, wie sie in dieser Arbeit von besonderem Belang sind.

Bei den Punkten vier bis acht, die den größten Teil der Diplomarbeit einnehmen, wird es um den Versuch der Erläuterung der Thesen Rortys durch den Rückgriff auf verschiedene, auf den ersten Blick durchaus verstreut wirkende Theorieansätze gehen, mit deren geballter Hilfe sich der Verfasser aber nichts weniger erwartet, als damit aus Rortys Thesen das Maximum an darin implizierten Konsequenzen für die im Schlussteil der Arbeit anstehende Gegenüberstellung mit Sartres Thesen zu gewinnen.

So wird etwa der Möglichkeit nachgegangen, zu welchen Resultaten es unter diesem Vorsatz führen könnte, die in Rortys Freud Auslegung beinhaltete Variation der Erzählungen des Selbst als Produktion von platonischen Trugbildern zu interpretieren.

Ebenfalls zur Disposition steht es Freuds Begriff der Nachträglichkeit und Ansätze Slavoj Žižeks dahingehend zu prüfen, wie durch sie bestimmte Passagen von Rortys Abhandlung mehr an Deutlichkeit für den eröffneten Kontext gewinnen könnten.

Schließlich ist auch an einen Einbezug des Konzepts des *Virtuellen* gedacht, wie es Gilles Deleuze in Teilen seiner philosophischen Arbeit vorstellt. Dieses Theorem im Sinne eines privilegierten Reservoirs der möglichen Geschichten des Selbst Rortys zu lesen wird sich ebenfalls für die im Schlussteil der Abhandlung anstehende Gegenüberstellung als nutzvoll erweisen.

Daran anschließend soll ein möglicher Zugang zu Rortys Konzept des Ich über Lacansche Wege besprochen werden, womit anhand des Einbezugs einiger zentraler Thesen des französischen Psychoanalytikers weitere Aspekte der Rortyschen Ideen in einen sie ergänzenden und kontrastierenden psychoanalytischen Kontext

¹ Vgl.: Deleuze „Was ist Philosophie“. S. 12 : Denn Nietzsches Urteil zufolge erkennen wir nichts durch Begriffe, wenn wir sie nicht zunächst erschaffen, d.h. konstruiert haben in einer ihnen eigentümlichen Anschauung: einem Feld, einer Ebene, einem Boden, der sich mit ihnen deckt, aber die Keime und die Personen, die sie pflegen, in sich birgt. Der Konstruktivismus verlangt, daß jede Schöpfung eine Konstruktion auf einer Ebene ist, die ihr eine autonome Existenz verleiht.

eingebunden sein sollten.

Unter dem Titel „Rortys Freud-Interpretation explained“ soll als achter Punkt der Arbeit mit der Hinzunahme von Daniel Dennetts „Philosophie des menschlichen Bewusstseins“ in den von uns eröffneten theoretischen Raum versucht werden zu klären, inwieweit es von Interesse sein könnte, Rortys Konzept des über multiple Erzählungen gebildeten Ich mit den modernen Kognitionswissenschaften in Verbindung zu setzen.

Im vorletzten Teil geht es um die nochmalige „Selbst-Aufklärung“ durch Rorty, wobei nach der vorangegangenen *tours de force* hoffentlich sichtbar geworden sein sollte, welche von uns vorgeschlagenen Ergänzungen rund um Rortys Idee des Ich als Vielheit Konsistenz zugestanden werden kann und welche unserer vorgeschlagenen Interpretationsansätze sich als verwerfbar herausstellen.

Die Brücke zu „Entwerfen gegen Entworfen-Werden: Zwei Arten des Nichts treffen aufeinander“ ist zumindest schon in wortspielerischer Absicht geschlagen, doch könnten wir den Abschlussteil ebenso gut mit dem Titel „Zwei Wege zum Plädoyer für die Kontingenz“ belegen. Wie auch immer, unter dem letzten Punkt werden wir uns an die angekündigte Engführung von Rortys und Sartres Konzeption des Ich wagen. Der Abgleich der beiden Konstrukte wird einiges an Überraschungen mit sich bringen, indem wir dessen Vollzug nicht nur auf der Grundlage der Schlussfolgerungen der vorangegangenen Punkte abwickeln, sondern indem diese Resultate selbst eine Wendung erfahren werden, die sich mehr oder weniger von selbst aus der direkten Konfrontation zwischen Rorty und Sartre rund ums Thema der Kontingenz ergeben wird.

Rortys Rückbezug auf Freud – Das unbekannte Unbewusste

Die folgenden Seiten werden Rortys Argumentation bündig nachzuzeichnen versuchen, um im Anschluss Aufklärung darüber verschaffen zu können, welche Positionen genau hier auf dem Prüfstand stehen; weiters welchen Sinn es macht, sie nochmals *en detail* gegeneinander abzuwägen und mit welchen impliziten Schwierigkeiten ein derartiger Vergleich zu rechnen haben wird:

In der 1988 herausgegebenen Essaysammlung „Solidarität oder Objektivität“ findet sich die Abhandlung „Freud und die moralische Reflexion“, in der Rorty *in summa* zu folgenden Feststellungen gelangt²:

Ausgehend von der Fragestellung, worin die tiefere Bedeutung des Freudschen Diktums des Ich als unterminierter Herr seines eigenen Machtbereichs läge, beschwört Rorty eine Alternative herauf, den Menschen entweder als eine mit einem zentralen und ihm derart seinen originären Zweck vorgebenden Wesen ausgestattete Substanz im hergebrachten aristotelischen Sinn oder aber als zentrumslose, eine Vielzahl variabler Zwecke erfüllende Maschine zu sehen.

Ist das Ich/Selbst in dieser zweiten Variante zumindest einmal konzeptuell einer Mechanisierung unterworfen, so geht diese seine neue Zentrumslosigkeit beziehungsweise Dezentrierung mit der philosophischen Forderung an Menschen (zumindest an jene, die diese Einsicht teilen) einher, ihren nicht in ihrem nicht vorhandenen Zentrum liegenden Zweck oder, anders formuliert, alle ihre durch den Tatbestand des fehlenden Wesenskerns möglich gewordenen vielfältigen Zwecke allererst zu entwerfen beziehungsweise zu rekonstruieren.

Verzichtet werden muss - so man die Mechanisierung des Ich einmal ernst genommen hat – auf die Frage nach dessen An-sich-Sein. Ich vermute, dass Rorty, wenn er von der Mechanisierung des Ich bei Freud spricht, insbesondere dessen Seelenmodell des unfertig gebliebenen Manuskripts „Entwurf einer Psychologie“ im Sinn gehabt zu haben scheint:

„Es wird oft behauptet, daß die Wirkung des „Entwurfs“ auf Freuds Entwicklung im Ganzen negativ war. Er ließ Freud die Bedeutung von Absichten, Zielen, Motiven, Strebungen in der menschlichen Natur übersehen, heißt es, obwohl Freuds klinische Erfahrung ihn eigentlich zur Anerkennung dieser Faktoren nötigen, und habe ihn in seiner Auffassung der Psyche als einer nach einfachsten Kausalgesetzen arbeitenden Maschine bestärkt.“³

Nun bringt Rorty also Freuds Konzept des Unbewussten ins Spiel, von dem er sagt, dass es nicht wie etwas wirkt, „was wir zur Selbstbeschreibung benutzen könnten,

² Vgl. Rorty: Solidarität oder Objektivität, S.38-S.81

³ Wollheim, Richard: Sigmund Freud, S.55

um so bestimmte Zwecke zu erreichen. Dieses Unbewußte sieht eher aus wie jemand, der unsere eigene Stelle einnimmt, jemand, der andere Zwecke verfolgt als wir selbst. Es wirkt nicht wie ein Ding, das wir in Gebrauch nehmen können, sondern wie eine Person, die uns in Anspruch nimmt.“⁴

Unterhalb des Bewusstseins wimmelt es von einer nicht spezifizierbaren Anzahl weiterer Ich-

artiger Gesamtheiten, was Rorty so verstanden wissen will, dass diesen - je einem bestimmten singulären Kausalnetz angehörigen - Entitäten (aus denen allen sich letztendlich das Unbewußte in letzter Konsequenz formiert) eine Kohärenz in Bezug auf ihre jeweiligen Überzeugungen und Wünsche eignen würde, und sie derart zu bedrohlich rationalen und durchdachten Konkurrenten des oberhalb der Bewusstseinsschwelle wirkenden Ichs werden lässt.

Folgerichtig hängt Selbsterkenntnis „zusammen mit unseren zufälligen Idiosynkrasien, mit den irrationalen Komponenten unseres Ich, mit den Komponenten also, durch die wir in unvereinbare Brocken aus Überzeugungen und Wünschen aufgespalten werden.“⁵

Nach dem weiter oben vorgestellten Gedanken Rortys, sieht man, dass seine Deutung des Freudschen Unbewußten nicht auf dessen instinkthafte, brodelnde und logisch irrelevante Dimension abzielt, sondern auf eine Gleichsetzung desselben mit „mehrere(n) gut artikuliert(e)n Glaubens- und Wunschsyste(m)e(n), die ebenso komplex, raffiniert und in sich widerspruchsfrei sind wie die bewussten Überzeugungen und Wünsche (...)“.⁶

Die absolute Neuheit an Freuds Idee des Unbewussten wäre dessen Bestimmung als ein solches Konstrukt, das durchaus den gleichgestellten Platz eines intellektuellen Gesprächspartners einnehmen kann, da es in sich selbst - wie das bewusste Selbst auch - durch sprachliche Rationalität strukturiert ist und auf Widerspruchsfreiheit seiner eigenen Zusammenhänge abzielt.

Daraus folgt aber nun nicht nur, dass erweiterte Selbsterkenntnis auch die fortschreitende Kenntnis dieser unbewusst agierenden Quasi-Ichs in sich schließt, sondern es resultiert daraus weiters nachstehender von Rorty positiv festgehaltener Umstand:

⁴ Ibid., S.43

⁵ Ibid., S. 47

⁶ Ibid.

„Dank Freuds mechanistischer Auffassung des Ich verfügen wir über ein Vokabular, mit dessen Hilfe wir alle die verschiedenen Teile der Seele – die bewußten wie die unbewußten – in homogenen Begriffen beschreiben können: als gleichermaßen geeignete Anwärter auf die Rolle des „wahren Ich“. (...) Gemäß der damit ausgesprochenen Auffassung betrachtet man das aufgeklärte, befreite Ich, dem es schließlich gelungen ist, sich seine eigene Gestalt zu geben, als Ich, das nicht mehr das Bedürfnis hat, die Dinge „beständig und als ganze“ zu sehen und die wechselnden Erscheinungen zu durchdringen, um zu einer unveränderlichen Realität zu gelangen.“⁷

Nichtsdestotrotz verfügt dieser befreite mehrdimensionale Ich-Komplex über keinerlei identifizierbares Zentrum, das es mit allen anderen Menschen gemein hätte – hinsichtlich einer reinen, zeitlosen allgemeinen Form. In uns allen wirken, so Rorty an anderer Stelle weiter, differente idiosynkratische Forderungen, und alleinig teilen wir den Umstand deren kontingenter Zusammensetzung mit den Mitgliedern unserer Spezies.

Was uns allen also gemeinsam ist, ist ein je individuell verschiedenes Sammelsurium an Zufallsmaterial, das dann jeder Einzelne zur Formung seines oder ihres je aktuellen, vergangenen oder zukünftigen Selbst verwenden kann. Nicht die Entdeckung eines wahren zeitlosen Kerns des Selbst ist uns nach Rortys Interpretation Freuds aufgetragen, sondern die Rekonstruktion, Konstruktion und Dekonstruktion aller uns zusammensetzenden fragmentarischen Erfahrungen, die eben weit über - oder in diesem Zusammenhang vielleicht zutreffender - weit unter der Schwelle des kleinen Bereichs bewusster Erfahrungen anzusetzen haben:

„Es ist nichts Fremdes in Dich gefahren; ein Teil von Deinem eigenen Seelenleben hat sich Deiner Kenntnis (...) entzogen. (...) Du kämpfst mit einem Teil Deiner Kraft gegen einen anderen Teil (...) Du vertraust darauf, daß Du alles erfährst, was in Deiner Seele vorgeht (...) Und wenn Du von etwas in Deiner Seele keine Nachricht bekommen hast, nimmst Du zuversichtlich an, es sei nicht ihr enthalten. Doch: Das Seelische in Dir fällt nicht mit dem Dir Bewußten zusammen (...) Für gewöhnlich (...)“

⁷ Ibid., S. 51f

reicht der Nachrichtendienst an Dein Bewußtsein für deine Bedürfnisse aus (...) Aber in manchen Fällen, zum Beispiel in dem eines solchen Triebkonflikts, versagt er (...) In allen Fällen aber sind diese Nachrichten Deines Bewußtseins unvollständig und häufig unzuverlässig.“⁸

Die Grundaussage dieses Abschnitts drückt vielleicht am sinnfälligsten aus, was Rorty an Freuds Idee des Seelen/Selbst-begriffs - interpretiert als ineinander greifende, maschinenartige und beständig zu rekonstruierende Vielheit - am meisten fasziniert.

Zudem scheint mir, dass Rortys in diesem Aufsatz dargebrachte Interpretation Freuds programmatisch vor der Folie von Nietzsches Idee, dass die - „Annahme des *einen Subjekts* (...) vielleicht nicht notwendig (ist); vielleicht ist es ebenso erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und unserem Bewußtsein zugrunde liegt“⁹ – unternommen wurde. Kritik übt der amerikanische Philosoph ebenfalls ganz im Sinne Nietzsches an allen jetzigen und vergangenen philosophischen Versuchen an so etwas wie einem „wahren Ich“ festzuhalten:

„Während alle Autoren von Platon bis Kant unser zentrales Ich – unser Gewissen, den Maßstäbe setzenden und beherrschenden Teil unserer selbst – mit universellen Wahrheiten, allgemeinen Prinzipien und einer gemeinsamen menschlichen Natur gleichsetzen, stellt Freud das Gewissen als einen und nicht einmal sonderlich zentralen Teil einer umfassenderen, homogenen Maschine hin. (...) Durch Freuds Leistung fällt es nun weit schwerer als früher, Fragen zu stellen wie „Welches ist mein wahres Ich?“ oder „Was ist das Wesen des Menschen?“. Indem er uns die Einsicht verschafft, daß sogar in der von der Philosophie abgeschotteten Enklave nichts weiter zu finden ist als die Spuren von Zufallsbegegnungen, setzt er uns instand, die Ambiguitäten zu ertragen, die die religiöse und die philosophische Tradition zu beseitigen hofften.“¹⁰

Nachdem ich versucht habe Rortys Auslegung Freuds in groben Zügen

⁸ Freud, Sigmund, GW XII. S. 10f.

⁹ Nietzsche Friedrich: Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, S.65

¹⁰ Rorty: Solidarität oder Objektivität, S.60ff

nachzuzeichnen, möchte ich im Folgenden jene Passagen seines Essays präsentieren, die mir als Abstoßungspunkt für meine eigenen Überlegungen zum Verhältnis zwischen Sartres und Freuds Selbst-Konzepten dienen werden.

Ich möchte gleich an dieser Stelle vorwegnehmen, dass, was Freuds Konzept des Selbst betrifft, ich mit Rortys Interpretation in einer gewissen Richtung völlig übereinstimme, insofern auch ich davon überzeugt bin, dass eine nicht hoch genug zu würdigende Leistung von Freuds Denken darin besteht, dass er uns hilft, „uns selbst nicht als mehr oder weniger gelungene Exemplare eines menschlichen Wesens zu sehen, sondern als etwas Mittelpunktloses, als Zufallsgruppierungen kontingenter und idiosynkratischer Bedürfnisse.“¹¹

Aber genau dies ist auch der Punkt, der meine Zweifel auslöst, was die in Kürze vorzustellenden Aussagen Rortys betrifft, in denen er Freud und Sartre gleichsam als Antipoden in ihren jeweiligen Ich-Konzepten erscheinen lässt. Wie ich im zentralen abschließenden meiner Arbeit darzustellen versuche, ist diese Gegenüberstellung in der von Rorty dargestellten Schärfe schon deswegen nicht haltbar, da sowohl Freud als auch Sartre ins Zentrum ihrer Selbst-Konzeptionen die Kontingenz als das primordiale Element der Entwicklung des Ich einführen. Rund um diese Problematik werden wir später in aller Ausführlichkeit unsere Gedanken kreisen lassen.

Da ich im Großen und Ganzen Rortys Interpretation des Freudschen Konzepts des Selbst viel abgewinnen kann und deshalb bloß das meiner Ansicht nach von ihm in einigen Punkten übersehene prinzipielle Nahverhältnis von Freuds zu Sartres Konzeptionen mit eineigem polemischen Nachdruck zu diskutieren versuche, werde ich das Konzept Rortys von Freuds „Ich-Auslegung“ in den Vergleich mit Sartre einführen, obschon ich immer wieder und an angebrachter Stelle mir unerlässlich erscheinende Ergänzungen dazu notieren werde... und nicht nur von meiner Seite sondern auch durch die zielgerichtete Einbindung anderer in diesem Zusammenhang relevanter philosophischer Stellungnahmen.

Hier also die für uns relevanten Textauszüge:

Die... „(...) Darstellung der neuzeitlichen Philosophie läßt sich in der Aussage

¹¹ Ibid., S.57

zusammenfassen, daß die Philosophie in dem Augenblick, da die Wissenschaft die Vorstellung vom Menschen als natürlicher Art immer mehr erschwert, reagiert, indem sie eine nichtnatürliche Art erfindet. Es ist wohl nicht verwunderlich, daß eine Reihe der Beschreibungen dieses Ich, die mit Descartes beginnt, mit Sartre zum Abschluß kommt: Hier haben wir das Ich als Leerstelle inmitten einer Maschine – ein être-pour-soi, ein „Loch im Sein“. Demgegenüber steht Freud auf der Seite Hegels und im Gegensatz zu Kant, und seine Haltung ist keine Sartresche Verlegenheit, sondern nietzschischer Überschwang.“¹²

„ (...) wenn wir uns Freud zu Herzen nehmen, brauchen wir keine Entscheidung zu treffen zwischen einem aristotelischen, „funktionalen“ Menschenbegriff, der in Sachen Moral maßgebend ist, und der „schrecklichen Freiheit“ Sartres. Dann sieht man nämlich, daß Sartres Auffassung des Ich als reiner Freiheit nichts weiter ist als der letzte Atemzug der aristotelischen Tradition: ein sich selbst tilgender Ausdruck der kartesianischen Entschlusses, im Zentrum der Maschine immerhin etwas Nichtmechanisches ausfindig zu machen, und sei es nur ein „Loch im Sein“.“¹³

Freud hilft uns dabei... „(...) uns selbst nicht als mehr oder weniger gelungene Exemplare eines menschlichen Wesens zu sehen, sondern als etwas Mittelpunktloses, als Zufallsgruppierungen kontingenter und idiosynkratischer Bedürfnisse. Freud hat dazu beigetragen, daß wir uns bei der Wahl der Selbstbeschreibung immer ironischer, spielerischer, freizügiger und erfinderischer verhalten. Dies ist ein wichtiger Faktor in Hinblick auf unsere Fähigkeit, die Vorstellung loszuwerden, wir hätten ein uns und allen übrigen Menschen gemeinsames wahres Ich (...) Freud stellt nicht die Entdeckung der Prinzipien, denen wir uns anpassen müssen, als Paradigma der Selbsterkenntnis hin, sondern die Entdeckung jener Zufallsmaterialien, aus denen wir uns selbst aufbauen müssen.“¹⁴

Mir scheint die Hinführung an die Problematik an diesem Punkt ausreichend, um nun eine vorläufige Aufstellung meiner eigenen Thesen und kritischen Distanznahmen

¹² Ibid., S.59f

¹³ Ibid., S.65

¹⁴ Ibid., S.57

bezüglich Rortys Freud-Leseweise im allgemeinen und bezüglich eben zitierten Textstellen im besonderen anzugeben:

Dem Ich als Leerstelle, als „Loch im Sein“, wie es Sartre versteht, stehe also die Konzeption Freuds (qua Rorty) gegenüber, die durch ihren „nietzschischen Überschwang“ das Ich mittels der Vielzahl variierender Erzählungen transformiert und multipliziert!

Das impliziert offensichtlich Rortys Rede von Überschwang. In dieser Gegenüberstellung der beiden Positionen schwingt demgemäß des weiteren folgendes mit:

Sartres „être-pour-soi“ sei nichts mehr als eine Reformulierung und Neuakzentuierung des Cartesianischen *cogito* und ihm ermangle jener innovative Zug, den Freud setzt, wenn er die „Entdeckung jener Zufallsmaterialien, aus denen wir uns selbst aufbauen“ fordert.

Es sei darauf hingewiesen, dass das letzte Kapitel der Arbeit auch diesem Punkt anzusetzen versucht. Wir können aber schon jetzt zur Diskussion stellen, ob es denn nicht nachgerade das unverkennbare Bestreben Sartres gewesen ist, die Kontingenz ins Zentrum des menschlichen Selbstentwurfs einzuführen. Man erinnere sich nur der Darstellung des jungen Genets durch Sartre, wenn er beschreibt, dass auch dieser jene Zufallsmaterialien zu entdecken hatte, mithilfe derer er seinen Selbstentwurf allererst unternehmen sollte.

An dieser Problematik anschließend wird ein weiteres meiner Bedenken gegen Rortys Diktum sich ausdifferenzieren: Der Selbstentwurf Sartres ist laut seinem Autor revidierbar - kann mithin eine Tilgung erfahren durch den Entscheid für einen völlig anderen Entwurf:

Es gibt also bei Sartre gewissermaßen eine Entsprechung für die bei Rorty ins Zentrum seiner Freud-Exegese gestellte dezentrale Substituierungsmaschinerie verschiedener Erzählungen des Ichs!

Wenngleich Sartres mögliche Selbstaufhebung eines Entwurfs durch einen anderen vielleicht etwas weniger dazu beiträgt, „bei der Wahl der Selbstbeschreibung immer ironischer, spielerischer, freizügiger und erfinderischer verhalten“, so ist mit ihm doch die markante Entgegensetzung, wie Rorty sie zwischen den Konzepten Sartres und Freuds unternimmt, weniger akzeptabel geworden.

Kurz gefasst könnten wir uns auch die Frage stellen, ob nicht Sartres Grundsatz, dass die Existenz der Essenz vorausgehe, dabei hilft, uns nicht gleichfalls weniger als mehr oder weniger gelungene Exemplare eines menschlichen Wesens zu sehen, sondern vielmehr dazu beiträgt, uns als etwas Mittelpunktloses, als Zufallsgruppierungen kontingenter und idiosynkratischer Bedürfnisse aufzufassen.

Als eine weitere zentrale Frage, die wiederum im Abschlusskapitel abzuhandeln sein wird, beschäftigt sich damit, wie es kommt, dass Rorty in seiner krassen Gegenüberstellung völlig zu übergehen scheint, dass es offenkundig unleugbare Gemeinsamkeiten zwischen Sartres und Freuds Denken gibt. So wird etwa zu zeigen sein, dass uns Sartre beim Loswerden der Vorstellung, „wir hätten ein uns und allen übrigen Menschen gemeinsames wahres Ich“ in gewisser Weise weit bessere Dienste leistet als Freud.

Schließlich wird auch noch zu prüfen sein, ob das kritisierte „Ich als Leerstelle inmitten einer Maschine“ nicht in gewisser Hinsicht Rortys eigener Interpretation Freuds unterstellt werden kann. Wir werden auf dem Umweg über Dennetts „Philosophie des menschlichen Bewusstseins“, über Ansätze von Deleuze, Lacan und Žižek den Boden für Argumente zu schaffen versuchen, die dieser Vermutung Substanz verleihen.

Um diese meine hier in komprimierten Fragen und Äußerungen umzeichnete Kritik nachvollziehen zu können, müssen wir im nächsten Schritt vorerst Kernbereiche der Sartreschen Konzeption des Selbst aufsuchen.

Sartres Entwurf des Ich: Das Für-sich-Sein als Platzhalter des Nichts

Es ist in Sartres 1943 erschienenem Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“, in dem er die von Rorty kritisierte Konzeption des Ich vollends entwickelt vorstellt. Die endgültige Bedeutung des „Für-sich-sein“ (être-pour-soi) lässt sich jedoch ohne den Blick auf die andere in diesem Werk ebenfalls ausgearbeitete fundamentale Seinsform nicht hinreichend verstehen, weshalb wir auch das sogenannte „An-sich-sein“ (être-en-soi) unter Augenschein nehmen müssen:

„Das An-sich-sein hat kein *Innen*, das einem *Außen* gegenüberstände und einem Urteil einem Gesetz, einem Bewußtsein von sich analog wäre. Das An-sich hat kein Geheimnis: es ist *massiv*. (...) Es ist das, was es ist, das bedeutet, daß es durch sich selbst nicht einmal nicht das sein könnte, was es nicht ist; wir haben ja gesehen, das es keinerlei Negation enthält. Es ist volle Positivität. Es kennt also keine *Alterität*: es setzt sich nie als anderes als ein anderes Sein; es kann keinerlei Bezug zu dem anderen unterhalten. (...) Das An-sich-sein ist nie möglich oder unmöglich, es *ist*.“¹⁵

Bedingt durch den begrenzten Rahmen dieser Arbeit, ist es leicht einzusehen, dass wir uns, so interessant es an sich wäre, nur kurz aufs An-sich einlassen werden, mit dessen Begriff Sartre – um das obige Zitat zu paraphrasieren und gleichzeitig kommentieren – unserer Meinung nach folgendes darzulegen sucht:

Über eine fundamentale Untersuchung des Bewusstseins gelangt Sartre zu zwei originären Seinsformen, deren eine er in Anlehnung an Hegels Terminologie als das An-sich-sein bestimmt und deren vorzüglicher Modus des Seins darin besteht, kein Bewusstsein von sich selbst zu haben und insofern nur Objekt für ein beliebiges Bewusstsein sein zu können. Wichtig ist es für Sartre hervorstreichend, dass Wesen dieser Art insofern an-sich existieren, dass ihre Existenz nicht von irgendeinem Bewusstsein, dessen Objekt sie möglicherweise sind, abhängt.

Nicht jedoch wie Berkeley zieht er den Schluss daraus, dass Dinge lediglich auf ein Bewusstsein wirkende Erscheinungen und ihre Existenzen selbst deshalb vom sie wahrnehmenden Bewusstsein abhängig wären. Die Seinsform des An-sich existiert bei Sartre auch ohne ein es wahrnehmendes Bewusstsein, was er damit begründet, dass das An-sich – das er als die gesamte Serie all seiner Erscheinungen begreift (was wiederum für unseren Vergleich mit Rorty von großem Belang sein wird) - jede einzelne seiner Erscheinungen in einer gewissen Weise schon immer transzendiert hat und transzendieren wird und als ihr An-sich *qua* Ding/nicht Bewusstseinsobjekt die transphänomenale Basis aller seiner möglichen Erscheinungen ist:

„ (...) “das Unendliche im Endlichen“(...) ersetzt den Dualismus von Sein und Erscheinen: was erscheint, ist ja nur ein *Aspekt* des Objekts, und das Objekt ist ganz

¹⁵ Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts, S.43f

und gar *in* diesem Aspekt und ganz und gar draußen. Ganz und gar *drinnen*, insofern es sich *in* diesem Aspekt manifestiert: es zeigt sich selbst als die Struktur der Erscheinung an, die zugleich die Regel der Reihe ist. Ganz und gar *draußen*, denn die Reihe selbst wird niemals erscheinen und kann nicht erscheinen.“¹⁶

Soviel zu dieser Seinsform, die uns an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen soll, da es tatsächlich nur die Seinsform des Für-sich-sein ist, die in unserem Zusammenhang einzig von wirklichem Interesse ist. Anschließen lässt es sich aber sehr gut an die eben dargelegten Analysen zum An-sich-sein, da auch bei der Definition dieser ursprünglichen Seinsform wiederum der in Sartres Werk eminente Begriff der Existenz einen zentralen Platz einnimmt, den näher zu betrachten uns durch die Zielsetzung der Arbeit aufgegeben ist:

Das Sein-für-sich wird als etwas beschrieben, das nie selbst in Erscheinung tritt, da es sich bei seinem realen Kern wiederum nur um ein Prinzip der Serie handelt und keineswegs um ein Element derselben. Anders gesagt impliziert das Phänomen des Existierens, dass es immer ein Mehr an dem gerade fixierten Existierenden gibt, als man daran momentan wahrzunehmen fähig ist, beziehungsweise dass man im Grund niemals die Gesamtheit seiner möglichen Erscheinungsformen wahrnehmen wird können. Sartre behauptet ja, dass die Existenz - als das Gesamt der Erscheinungen - niemals in Erscheinung treten kann.

Sartre behauptet zudem - und diese Behauptung ist zugleich der erste Grundsatz des Existentialismus - dass unsere Existenz unserer Essenz vorausgeht.¹⁷ Es ist weit über die philosophische Fachwelt hinaus bekannt, dass Sartre dem Menschen so etwas wie eine unveränderliche, feste Natur nicht zugesteht - dass es so etwas wie ein menschliches Wesen dem französischen Philosophen gemäß einfach nicht gibt. Die Menschen partizipieren nicht an einer festgelegten menschlichen Natur, sodass ihnen die lebenslange Suche nach einer passenden Definition ihrer selbst aufgegeben ist. Wenn sie ihr Selbst/Ich auf diese oder jene Weise festlegen, so tun sie dies aus einer immer auch wieder revidierbaren Entscheidung heraus, da sie sich wieder und wieder für eine differente Definition ihres Selbst entscheiden können.

Das heißt nun aber nichts anderes als dass wir ein einziges Selbst, für das wir uns entschieden haben es zu sein, offenbar gar nicht wirklich sein können, da die

¹⁶ Ibid., S.13

¹⁷ Vgl.: Jean-Paul Sartre: Ist der Existentialismus ein Humanismus?, S.9f

bedrohliche oder willkommene Möglichkeit prinzipiell immer offen bleibt, sich für eine andere Selbstdefinition zu entscheiden.

Ich möchte an dieser Stelle einen kurzen Exkurs zu Rortys Freud-Interpretation in Form eines Zitats machen, und ersuche den Rezipienten einer Abhandlung, es vor des bisher durch die Rekonstruktion des *Für-sich-sein* geschaffenen Hintergrund zu reflektieren:

„Die einzige Form von Menschenwürde, die Freud uns läßt (...): die Fähigkeit eines jeden von uns, sich ein kohärentes Selbstbild zurechtzulegen und es dann zu benutzen, um an seinem Verhalten herumzumodeln. Diese Fähigkeit tritt an die Stelle des traditionellen philosophischen Vorhabens, ein kohärentes Selbstbild ausfindig zu machen, das der gesamten Gattung, zu der wir gehören, gemäß ist.“¹⁸

Ich hoffe man bemerkt hier ansatzweise die eigentümliche Art des Nahverhältnisses zwischen Rorty und Sartre (immer bloß in Hinsicht auf ihre Ich-Konzeptionen!), das ich in kritischer Distanznahme zu Rortys entgegengesetzten Behauptung schon angedeutet habe, und das zu explizieren ich mich nachkommend bemühen werde.

An dieser Stelle werfe ich aber die meine späteren Analysen vorbereitende Frage auf, inwiefern man Rortys stillschweigenden Vorwurf verstehen sollte, dass Sartre nicht dieselbe Intention wie Freud verfolge - wo Sartre doch exemplarisch dafür steht eindeutig und mit aller intellektuellen Kraft gegen das herkömmliche gattungsgemäße einheitliche Selbstbild ankämpft zu haben.

Ich setze zur weiteren Veranschaulichung dieses Tatbestands fort mit einer weiteren Spezifizierung des Selbst/Ich, wie es Sartre in *Das Sein und das Nichts* vorstellt:

Wir gehören der bewussten Seinsform an, dem „être-pour-soi“ oder *Für-sich-sein*, Teil dessen Definition es ist Bewusstsein von sich selbst zu haben und ohne dasselbe nicht *sein* zu können. Diese unsere Seinsform bindet Sartre aufs Engste an ein Konzept des Nichts, ohne das das menschliche Selbst nicht ansatzweise in seiner Eigenart verstanden werden könnte. Sartre erklärt, dass durch das *Für-sich-sein* das Nichts allererst in die Welt käme und dass das *Für-sich-sein* in einem

¹⁸ Rorty: Freud und die moralische Reflexion, S.68

gewissen Sinn sein eigenes Nichts sei:

„Fragend, „Nichts“-sagend, dem Sein nicht ent-, sondern widersprechend, bestimmt sich das Für-sich. Als Selbstbewusstsein ist es vom Sein „durch nichts getrennt“. Aber das meint gerade nicht die Abwesenheit von allem Trennenden, sondern den ganzen Abgrund, der das Für-sich vom Sein scheidet. Das Für-sich „nichtet“ alles Sein, indem es das An-sich gleichsam durchstreicht, seine selbstverständliche Geltung verneint.“¹⁹

Um Verständnis für den Zusammenhang zwischen dem *Für-sich-sein* und der Kategorie des Nichts zu erlangen, muss man sich Sartres phänomenologischer Grundhaltung nochmals kurz gewahr werden, die impliziert, dass bei seinen Analysen der fundamentalen Seinstypen intensiv mit Husserls Einklammerung operiert wird:

Die *époché* „(...) lenkt den Blick des Bewußtseins auf dieses selbst, sie verändert die Blickrichtung und hebt, indem sie die Welt aufhebt, den Schleier, der dem ich seine eigene Wahrheit verbarg.“²⁰

Gleichfalls ist für Sartre durch die intentionale Struktur des Bewusstseins dieses Bewusstsein immer *von* etwas und kein schlichtweg objektloser Zustand. Schon vor jedweder bewussten Reflexion haben wir... oder besser: geschieht es, dass uns die Welt bereits in einer Struktur bedeutungsvollen Ausmaßes gegenübertritt, als ob die unhintergehbare Interdependenz zwischen Welt und Ich immer schon der einzig mögliche Ausgangspunkt all unserer Überlegungen und Handlungen, der sie ermöglichende Horizont gewesen wäre. Mit anderen Worten: Unsere Existenz geht einher mit der synchronen und unvermeidlichen Umwandlung der Welt zu etwas *für uns*, der Tatsache der Welt als ein Gefüge aus Bedeutungen.

Maurice Merleau-Ponty hat plausibel und verständlich wie kein anderer diese Wechselseitigkeit von Welt und Ich (im Sinne seiner unreduzierbar leiblich-phänomenalen Natur), die einer jeden Reflexion vorausgeht, zum Ausdruck gebracht:

„Die Reflexion überträgt und verlegt so sich selbst zurück in eine, diesseits von Sein

¹⁹ Lütkehaus, Ludger: Nichts., S. 450f

²⁰ Lyotard, Jean-Francois: Die Phänomenologie, S.39

und Zeit, unverletzliche Subjektivität. Eben das aber ist Naivität oder, wenn man so lieber will, jedenfalls unvollständige Reflexion, da sie so das Bewußtsein ihres eigenen Anfangs verliert.“²¹ Oder: „Was die Intentionalität unterscheidet vom Kant’schen Bezug auf den möglichen Gegenstand, ist der Gedanke der Einheit der Welt als je schon, vor aller Setzung durch die Erkenntnis und Akte ausdrücklicher Identifizierung, erlebter, als je schon vollbracht und je schon da.“²²

Auch Sartre proklamiert die Identität von *Welt* und *Welt für uns*, geht aber davon aus, dass in erkenntnistheoretischen Belangen immer bei der Subjektivität angesetzt werden müsse (in diesem Sinne ist er tatsächlich noch eindeutig Descartes’ *cogito* verpflichtet, wie Rorty es behauptet) und dass die Welt sich aus Bedeutungen und nicht aus einer Ansammlung neutraler Objekte formiere. Dieses Subjekt des Bewusstseins - auch wenn es nicht wirklich als ein beliebiges bedeutungsvolles Objekt unter anderen gesehen werden kann - als der Zeit unterworfen, sich in verschiedenartigen Version zeigende Erscheinungsform differiert von der eigentlichen Leerheit des Zentrums aller Phänomene maximal. Diesem Etwas (Sartre wird ihm den Begriff *Nichts* zuschreiben) - nennen wir es vorerst ganz unbedarft „Zentrum des Bewusstseins“ - eignet eine ganz besondere Form der Spontaneität, die dazu beiträgt, dass sich das Für-sich „ (...) jeden Augenblick zur Existenz bestimmt, ohne daß man sich etwas vor ihm denken könnte. So offenbart uns jeder Moment unseres bewußten Lebens eine *creatio ex nihilo*.“²³

Nun darf man aber aufgrund dieser Äußerung nicht so weit gehen zu vermuten, dass Sartre deshalb auch schon das Ich als absolut setzen würde. Er pflichtet vielmehr dem Rimbaudschen Diktum „Ich ist ein anderer“ bei. Die mannigfaltigen Erscheinungsformen des Ich sind nun doch einmal Objekte des Bewusstseins. Hinter diesem Bewusstsein jedoch steht Sartre gemäß kein Ich mehr im Sinne eines das Bewusstsein koordinierenden und ermöglichenden Zentrums. Das Zentrum ist mit keinem irgendwie es über sich selbst informierenden Inhalt belegt, es scheint nach Sartre vielmehr der nichtige Fluchtpunkt aller seiner Phänomene – so man mir diese etwas überzeichnete und von Sartres Stil beeinflusste Ausdrucksweise gestattet.

²¹ Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, S.6

²² Ibid. S.14

²³ Sartre, Jean-Paul: Die Transzendenz des Ego, S.86

Das hat auch Konsequenzen für den anstehenden Vergleich mit Freuds Konzept des Unbewußten. Arthur C. Danto bringt es in seinem Sartre-Buch folgendermaßen auf den Punkt:

„Mein Unbewußtes, falls es existiert, ist im selben Maß ein „Anderer“ wie die Gefühle und Überzeugungen irgendeines Anderen. Weshalb also überhaupt eine „äußere Beobachtung“ der eigenen Gefühle? Sie läßt sich nur erklären, indem man das Ich und seine Zustände aus der Domäne der Objekte zurückholt und sie, im Gegensatz zu dem, was Sartre in diesem seinen Buch ankommt, ist, das Bewusstsein von all solchen Zuständen zu säubern, so daß es sein „Innenleben“ nicht mehr gibt und alles, was man bisher mit ihm verband, „da draußen“ existiert, in einem Bereich des phänomenologischen Feldes; so dass das Bewußtsein selbst zu einer reinen Transparenz wird, ein „Nichts“, das einzig und allein aus dem Geöffnetsein einer Welt gegenüber besteht, der es keinerlei eigene Färbung hinzufügt. Eben diese Ansicht eines total entleerten Bewußtseins ist es, die Sartre in „Das Sein und das Nichts“ entwickelt.“²⁴

Worin besteht nun aber nach Sartre genau jene geheimnisvolle Verquickung von dem *Für-sich* und dem Nichts? Mit einer ausführlichen Beantwortung dieser Frage könnte sich uns eine erste Grundlage zu einer nachvollziehbaren Kritik an Rortys in Frage stehender Behauptung eröffnen, nach der die Freudsche Konzeption des Selbst eine mehr oder weniger nicht metaphysische, sicherlich aber innovative Komponente in sich trage und deshalb Sartres Konzeption gegenüber zu bevorzugen wäre, wobei aber – man erinnere sich - Rorty zufolge „Sartres Auffassung des Ich als reiner Freiheit (...) ein sich selbst tilgender Ausdruck des kartesischen Entschlusses (sei), im Zentrum der Maschine immerhin etwas Nichtmechanisches ausfindig zu machen“.

Sartres Ansicht nach ist die Seinsweise des *Für-sich* also keineswegs Teil der möglichen phänomenalen Ordnung. Eine an das solcherart verstandene Bewusstsein erste negativ-definitische Annäherung ergibt sich aber schlechthin aus Mangel an an ihm selbst in irgendeiner Weise festzumachender Qualitäten.

²⁴ Danto, Arthur C.: Sartre, S. 67f

Indem das menschliche Bewusstsein sich selbst in Frage stellt, d.h. indem es zu erforschen bemüht ist, ob es in letzter Instanz für sich selbst durchsichtig/erkennbar sein kann, kommt mit dieser Frage - wie mit anderen Fragen ebenfalls - die prinzipielle Möglichkeit des Nichts in Sicht. In einem oft vorkommenden Fall eines Nichts in Form einer negativen Antwort. Die Negation/das Nichts bricht über die Frage herein in die grundsätzliche Positivität der Welt.

Das Konzept des Nichts bindet Sartre aufs Innigste an die Eigenart des menschlichen Erwartungshorizonts, der nicht nur erfüllt sondern auch jederzeit gebrochen werden kann. Einen ontologischen Status hat dieses Nichts also keinen, es lässt sich nicht in der positiven Ordnung des Seins ausfindig machen sondern drückt eher eine Relation aus zwischen hoffendem/erwartendem Bewusstsein und einer diesem sich entgegenstellenden Enttäuschung.

Im Grunde sagt jedoch Heidegger bereits eine Menge über jenes von Sartre anvisierte Nichts, dem dieser aber dann doch noch einmal ganz spezielle und innovative Nuancen zu verleihen vermag. Es ist allemal förderlich für das bessere Verständnis von Sartres Begriff des Nichts hier eine kurze Passage aus Heideggers Abhandlung „Was ist Metaphysik“ zu zitieren:

„Das Nichts ist weder ein Gegenstand noch überhaupt ein Seiendes. Das Nichts kommt weder für sich vor noch neben dem Seienden, dem es gleichsam anhängt. (...)

Was zeugt eindringlicher für die ständige und ausgebreitete, obzwar verstellte Offenbarkeit des Nichts in unserem Dasein als die Verneinung? (...) So oft und vielfältig nun auch die Verneinung – ob ausgesprochen oder nicht – alles Denken durchsetzt, so wenig ist sie alleinig der vollgültige Zeuge für die zum Dasein wesenhaft gehörige Offenbarkeit des Nichts. Denn die Verneinung kann weder als das einzige, noch gar als das führende nichtende Verhalten angesprochen werden, darin das Dasein vom Nichten des Nichts durchschüttert bleibt. Abgründiger als die bloße Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher als der Schmerz ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbotens. Lastender ist die Herbe des Entbehrens. (...) Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen

zum Platzhalter des Nichts.“²⁵

Sartre geht hier einen Schritt weiter und behauptet, dass - weil unser Bewusstsein es ist, durch das das Nichts allererst zur Welt kommt - unser Bewusstsein insofern selbst so etwas wie ein Nichts sein muss, da die Positivität des Seins nur Sein generieren könnte.²⁶

Da Sartre keine Möglichkeit sieht das Nichts als Ereignis des Seins wahrzunehmen, schließt er daraus, dass die Hervorbringung des Nichts nur durch ein Nichts geschehen kann, welches eben das Wesen, oder besser das „Nichtwesen“ unseres Bewusstseins ausmacht. Der Kern unseres Selbst ist in gewisser Weise *nicht*, beziehungsweise ist das Nichts. Oder anders: Unser Selbst ist Nichts.

Bevor ich zu einem Abschluss mit der Darstellung von Sartres Konzept des Bewusstseins komme ist genau an dieser Stelle ein Exkurs zu Rortys Freud-Interpretation sinnvoll, um durch denselben schon erkennen zu lassen, in welche Richtung meine kommende Kritik sich richten wird. Es ist wichtig die betreffende Stelle in beträchtlicher Länge zu zitieren:

„Nach meiner Darstellung gibt Freuds Werk uns die Möglichkeit, derart ad hoc reichhaltigere und einleuchtendere Geschichten zu konstruieren. Einleuchtender sind sie deshalb, weil sie *alle* Handlungen erfassen, die man im Laufe des Lebens vollzieht, sogar die törichten, die grausamen und die selbstzerstörerischen Handlungen. Allgemeiner gesprochen, Freud hilft uns zu erkennen, daß der Versuch der Zusammenstellung einer solchen Geschichte (die weder das Zufällige noch die entscheidende Bedeutung der Daten herunterspielt, die in uns Maschinen eingespeist werden) an die Stelle des Versuchs treten muß, die allen derartigen Maschinen gemeinsame Funktion zu entdecken. Hält man sich an Freuds Ratschlag, kann man psychologische Erzählungen ohne Helden oder Heldinnen ausfindig machen. Denn die Rolle des „wahren Ich“ wird dann weder von der Sartreschen Freiheit noch vom Willen, noch von den Instinkten, noch von der

²⁵ Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik, S. 38-41

²⁶ Vgl. Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. S.81: „Das Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt, ist ein Sein, in dem es in seinem Sein um das Nichts seines Seins geht: *das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt, muß sein eigenes Nichts sein.* Und darunter darf man nicht einen nichtenden Akt verstehen, der einerseits eine Grundlage im Sein erforderte, sondern ein ontologisches Merkmal des Seins.“

Internalisierung einer Kultur, noch von sonst etwas gespielt. Stattdessen erzählt man die Geschichte der ganzen Maschine als Maschine, ohne eine bestimmte Gruppe von Federn und Rädchen als Protagonisten herauszustellen. Und sofern überhaupt etwas dazu beitragen kann, das Hin- und Herschwingen des Pendels zwischen dem aristotelischen Streben nach der Entdeckung unseres eigentlichen Wesens und Sartres Versuchen der Selbsterschaffung *de novo* zum Stillstand zu bringen, ist es eine solche Geschichte.“²⁷

Die Rolle des „wahren Ich“ sollte bei Sartre von der Freiheit gespielt werden? Ob es sich wirklich so einfach verhält, lassen wir einstweilen dahin gestellt, wollen jedoch hier auf das Naheverhältnis zwischen dem Nichts und der Freiheit bei Sartre Bezug nehmen:

Verstehen lässt sich diese Verbindung nur durch den Rekurs aufs Bewusstsein, dem Sartre totale Autonomie zugesteht - aber lediglich was seine *Existenz* betrifft! Was die Bestimmung seiner Inhalte angeht, so ist deren Grund verständlicherweise in der Objektwelt anzusiedeln. Das Bewusstsein ist laut Sartre absolute und durch kein Kausalnetz vereinnahmbare oder kontrollierbare Spontaneität. Man erinnere sich an Sartres Beschreibung des Bewusstseins als dem Unvordenklichen, das sich in jedem Moment seines Seins aufs Neue selbst zur Existenz bestimmt. Keine Instanz hinter dem Bewusstsein hätte die Macht, die Wirkungsweisen dieser Spontaneität irgendwie in Zaum zu halten oder sie zu dirigieren. Die kausale Unabhängigkeit oder Losgelöstheit des Bewusstseins ist für Sartre als phänomenologisch orientiertem Denker unumstößlicher Ausgangspunkt. Alles was übers Bewusstsein behauptet wird, kann nur innerhalb der immer schon vorausgesetzten Struktur des Bewusstseins behauptet werden. Alle möglichen Bewusstseinsobjekte sind in dieser Weise ...*von*:

So hat man beispielsweise Bewusstsein *von* einem Buch, *von* der Abfolge eines Prozesses, *von* seiner Müdigkeit, von allem möglichen; inklusive *von* seinem eigenen objektiven Ich, ohne jedoch mit diesem speziellen uns schon gar nicht mit einem anderen Bewusstseinsobjekt welcher Art auch immer in eins zu fallen.

In diesem Sinne sind wir als Bewusstsein die mit keinem Inhalt identifizierbare

²⁷ Rorty: Freud und die moralische Reflexion, S. 66f

Ermöglichung von Bewusstseinsobjekten, ihr negatives Korrelat, wie Sartre es bezeichnen würde. In genau dieser Weise ist kontinuierliche Nichtung unser eigentlicher Seinsmodus und die Begründung unserer absoluten und - wie Rorty meint - schrecklichen Freiheit:

„Diese Freiheit, die sich uns in der Angst enthüllt, läßt sich durch die Existenz dieses *nichts (rien)* kennzeichnen, das sich zwischen die Motive und die Handlungen einschleibt. Nicht *weil* ich frei bin, entgeht meine Handlung der Bestimmung der Motive, sondern im Gegenteil, die Struktur der Motive als unwirksamer ist Bedingung meiner Freiheit. Und wenn man fragt, was dieses *nichts* ist, das die Freiheit begründet, antworten wir, daß man es nicht beschreiben kann, weil es *nicht ist*, daß man aber wenigstens seinen Sinn angeben kann, insofern dieses nichts durch das menschliche Sein in seinen Bezügen zu ihm selbst *geseint* wird (*est été*). Es entspricht der Notwendigkeit, daß das Motiv nur als Motiv erscheinen kann, als Korrelat eines Bewußtseins *von* einem Motiv. Kurz, sobald wir auf die Hypothese von Bewußtseinsinhalten verzichten, müssen wir zugeben, daß es *im* Bewußtsein nie ein Motiv gegeben hat: das gibt es nur *für* das Bewußtsein. Und gerade weil das Motiv nur als Erscheinung auftauchen kann, konstituiert es sich selbst als unwirksam. (...) es ist von Natur Transzendenz in der Immanenz, und das Bewußtsein entgeht ihm gerade dadurch, daß es das Motiv setzt, denn dem Bewußtsein obliegt es jetzt, dem Motiv seine Bedeutung und Wichtigkeit zu verleihen. So ist das *nichts (rien)*, das das Motiv vom Bewußtsein trennt, als Transzendenz in der Immanenz gekennzeichnet; indem sich das Bewußtsein selbst als Immanenz hervorbringt, nichtet es das nichts (*rien*), durch das es für sich selbst als Transzendenz existiert.“²⁸

Sartre spricht auch davon, dass das Nichts „die eigene Möglichkeit des Seins und seine einzige Möglichkeit“²⁹ ist. Er verbindet die Konzepte Nichts und Freiheit damit aufs Engste miteinander.

Wenn wir infolgedessen als Bewusstsein nie jemals mit einem unserer Objekte koinzidieren – auch nicht mit dem Ich als erscheinendem Objekt in all seinem Facettenreichtum – so sind wir in einem spezifischen Sinn niemals je das, was wir sind – und dieses *sind* wird verstanden als der Seinsmodus unserer objekthaften

²⁸ Sartre: Das Sein und das Nichts, S.99f

²⁹ Ibid., S.172

Selbstpräsentation. Vielleicht lässt sich das Ganze leichter mit dem Rückgriff auf die schon von Kant gemachte Unterscheidung zwischen dem reinen und dem empirischen Subjekt verstehen, indem Sartre in gewisser Weise diese Struktur Kants mit gewissen Zusätzen und Abänderungen mehr oder weniger wiederholt, insofern Kants Begriff des reinen Ichs ebenfalls - obschon er bei ihm mit Intellektualität und nicht mit Nichtung identifiziert wird - einer Substanz im Sinne von Descartes' *substantia cogitans* entbehrt, sich ebenfalls durch Spontaneität auszeichnet und absolute Bedingung für das *empirische*, unter dem Gesetz der Zeit variierende Ich ist.

Wenn Sartre davon spricht, das wir das sind, was wir nicht sind, so macht es für das tiefere Verständnis diese Ausspruchs Sinn, das erste *sind* im Sinne des Seinsmodus des reinen Ichs (transzendentalen Subjekts) nach Kant zu verstehen:

„(...) die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können;“³⁰

Nach Kant kann dieses reine Ich – als Bedingung der Möglichkeit seiner objektiven Erscheinungsformen – selbst nie erscheinen. Ebenso wenig kann uns die konstante Nichtung, die wir Sartre zufolge sind, als Gegenstand erscheinen. Durch die nichtende Seinsweise des Für-sich eröffnet sich uns aber die radikale Freiheit unserer Seinsweise. Diese kann uns nun schon erscheinen, insofern wir die absolute Freiheit, die wir sind, im Gefühl der Angst wahrnehmen. Angst ist nach Sartre das reflexive Bewusstsein der Freiheit und Freiheit hat für Sartre nur eine einzige spezielle Bedeutung: sie hat nichts mit der „Fähigkeit, die gewählten Zwecke zu erreichen“ zu tun sondern Freiheit meint bei Sartre konkret die „Autonomie der Wahl“.³¹

Wir sind also im Prinzip „wahllos“ wählende Freiheit, indem wir zwischen den

³⁰ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft B 404

³¹ Vgl. Sartre: Das Sein und das Nichts, S.836f

Optionen frei zu sein oder nicht frei zu sein nicht wählen können: „Wir sind zur Freiheit verurteilt (...).“³²

„Wir sagten, die Freiheit sei nicht frei, nicht frei zu sein, und sie sei nicht frei, nicht zu existieren. Die Tatsache nicht nicht frei sein zu können, ist die *Faktizität* der Freiheit, und die Tatsache, nicht nicht existieren zu können, ist ihre *Kontingenz*. Kontingenz und Faktizität sind eins: es gibt ein Sein, das die Freiheit in Form von *Nicht-sein* (das heißt Nichtung) zu sein hat.“

Mit diesem Zitat schließe ich die kurze Darstellung Sartrescher Grundkonzeptionen mit dem Hinweis ab, dass wir uns im Weiteren mit Sartres Begriff der Kontingenz noch genauer auseinander zu setzen haben, und zwar im Zusammenhang mit Rortys Einschätzung Freuds als demjenigen, der „die Entdeckung jener Zufallsmaterialien, aus denen wir uns selbst aufbauen müssen“³³ zum Paradigma unserer Selbsterkenntnis gemacht hätte. Wir wollen im letzten Teil der Arbeit prüfen, inwieweit Freud und Sartre hinsichtlich ihrer Einschätzung der Kontingenz - als dem bevorrechtigten Analysefaktor des Selbst – in gewisse Übereinstimmung gebracht werden können.

Zu Rortys philosophischer Grundhaltung: Ein Plädoyer für die Kontingenz

Bevor ich mich definitiv an die Beantwortung meiner Fragen zur Analyse des Verhältnisses Freud *qua* Rorty zu Sartre mache, lohnt es sich kurz mit Richard Rortys philosophischen Grundpositionen auseinander zu setzen, um anhand dieser Untersuchung zu sehen, welchen Stellenwert das Konzept der Kontingenz auch dort einnimmt. Ich beziehe mich dabei unter anderem auf die exzellenten Analysen, die Wolfgang Welsch in seinem Buch „Vernunft“ betitelten vorlegt.³⁴

³² Ibid. S. 838

³³ Rorty: Freud und die moralische Reflexion, S.57

³⁴ Vgl. Welsch, Wolfgang: Vernunft, S.211-244

Rorty vertritt eine hermeneutische Grundposition, die in scharfem Kontrast zu jedem Konzept genereller Verbindlichkeit steht. Darin widerspiegelt sich seine Herkunft aus pragmatischen Grundpositionen, in denen Wahrheit nicht länger unter allgemeingültig-normativen Ansprüchen mit einer sogenannten Wirklichkeit abgeglichen, sondern bekannterweise unter dem Blickwinkel der Nützlichkeit für handelndes Erkennen gedeutet wird.

„(...) „Pragmatisten“ (haben) weder eine Metaphysik noch eine Erkenntnistheorie nötig. Nach ihrer Auffassung ist die Wahrheit das, was für *uns* gut ist, um mit William James zu reden. Sie brauchen also weder die Erklärung einer „Übereinstimmung“ genannten Beziehung zwischen Glauben und Dingen noch eine Erklärung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, aus der mit Sicherheit hervorgeht, daß unsere Gattung imstande ist, an dieser Beziehung zu partizipieren. (...) Vom pragmatischen Standpunkt läuft die Aussage, das, woran zu glauben jetzt für uns rational ist, sei womöglich nicht *wahr*, auf nichts weiter hinaus als die Aussage, jemand könne eine bessere Idee präsentieren. (...) (Der Pragmatist) meint zwar, seine Ansichten seien besser als die des Realisten, glaubt aber nicht, daß seine Ansichten mit dem Wesen der Dinge übereinstimmen. Er meint, die Eindeutigkeit des Wortes „wahr“ werde gerade durch seine Flexibilität gewährleistet, dadurch, daß „wahr“ lediglich ein der Empfehlung dienender Ausdruck ist.“³⁵

Von dieser Basis ausgehend wendet Rorty sich gegen die universalistischen Normierungstendenzen der allermeisten bisherigen Erkenntnistheorien; gegen deren allen gemeinsam zukommendes normiertes Zielbild der passenden Repräsentation der Wirklichkeit und gegen deren Abwehr all dessen, was diesem normierten Erkenntnisrahmen extrinsisch in die Quere kam und kommt und ihm dadurch mehr oder weniger entgehen muss, um auf diese Weise seine intern erstellten Rahmenbedingungen samt deren mehr oder minder absehbaren Konsequenzen ungefährdet zu lassen.

In Rortys Verständnis eines neuen Konzepts philosophischer Tätigkeit fällt den Erkenntnisansprüchen der traditionellen philosophischen Positionen lediglich ein vernachlässigbarer Restwert zu, wohingegen deren bildender Ehrgeiz forciert wird.

³⁵ Rorty Richard: Solidarität oder Objektivität?, S.14f

Es geht in der von Rorty anvisierten philosophischen Erkenntnisweise um das angestrebte Verstehen – den Willen dazu inkludiert – der Pluralität der Eigentümlichkeiten, die den unterschiedlichen Diskursarten eignen, gerecht zu werden. Das Primat dieser Philosophie liegt in der Veränderung des Menschen und keinesfalls herrscht der Drang vor, adäquate Aussagen über die Wirklichkeit zu generieren.

Rorty räumt als bekennender Pluralist der gleichgestellten Vielheit verschiedener aus dem Gespräch heraus entwickelter Wahrheitskonzeptionen den absoluten Vorrang gegenüber derartigen Maßstäben von Wahrheit ein, die von außen her generiert und als unhinterfragt anzustrebende Norm gesetzt werden. Ausgehend vom Verzicht auf den Glauben an die Geltung solcher Normen, von der Weigerung, eine letztgültige Grundlage welcher Art auch immer zu akzeptieren, propagiert Rorty ein Denken der Kontingenz als einzig verbleibende legitime Möglichkeit der aktuellen philosophischen Tätigkeit.

Zudem ist allen Versuchen, die zu zeigen trachten, dass der eigene Ansatz der Wirklichkeit näher ist als ein anderer, etwas Gemeinsames inhärent: das Fehlen eines Kriteriums, auf Basis dessen entschieden werden könnte, womit der eigene Versuch „dem Realen“ näher käme als ein anderer es könnte:

„Sobald man sich auf dem abschüssigen Weg des Pragmatismus befindet, kommen einem Zweifel, ob man an der Idee „einer natürlichen Ordnung“ und der Wahrheit als genauer Repräsentation dieser Ordnung überhaupt noch festhalten soll. (...) Mit dem Pragmatismus wird es möglich, dass Geordnet-Sein einfach sprachliches Beschrieben-Werden bedeutet und das keine Sprache natürlicher ist (oder näher an der Weise, in der die Dinge wirklich sind) als irgend eine andere. Jedes beschreibende Vokabular, das umfassend genug ist, eine Menge von Dingen, über die wir sprechen, mit einer Menge anderer solcher Dinge zu verbinden, wird die Beschreibung eines geordneten Universums produzieren (...) Die beschriebene Natur wird immer eine Ordnung aufweisen. (...) Je mehr man über Sprache nachdenkt, desto weniger Notwendigkeit besteht, über Natur nachzudenken. Die Glückseligkeit wird zwar weiterhin angestrebt; doch anstelle des unmöglichen Versuchs, die eigenen Sprache so zuzuschneiden, dass sie auf etwas Nicht-Menschliches passt, tritt nun die Möglichkeit, dass man durch die Erschaffung einer

völlig neuen Sprache glücklich wird.“³⁶

In „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ entkräftet Rorty mit schlagkräftigen Argumenten die Rechtmäßigkeit des Rückgriffs auf so etwas wie die „Realität“ als solche und erklärt das Sprechen von irgendeiner Wahrheit der Dinge/der Welt als sinnlos, insofern Wahrheit nicht nur ausschließlich der Sphäre des Symbolischen/der Sprache angehört, sondern auch exklusiv ihre regulative Wichtigkeit nur im Vollzug menschlicher Praktiken ausstrahlt. Die Unmöglichkeit den menschlichen Horizont der Wahrheit hin auf einen *nicht-nur-menschlichen* Horizont von Wahrheit zu überschreiten, und ersteren über letzteren zu definieren, ist für Rorty unpässlich.

Von einer „immanenten Natur“³⁷ der Welt oder des Menschen – man beachte die Kongruenz zu Sartres Ablehnung der Rede von einer menschlichen Natur – zu sprechen lehnt Rorty als schlichtweg sinnlos ab und zeigt, „daß fundamentalistische Optionen prinzipiell inkonsistent sind, weil ihr Kernpunkt, die Rede von einer objektiven Realität vor jedem Deutungssystem und außerhalb jeder deutungssystemgebundenen Bezugnahme auf diese Realität, widersprüchlich und sinnleer ist – während die ganze Architektur derartiger Konzeptionen auf dieser widersprüchlichen Behauptung beruht.“³⁸

Rorty zufolge sind unsere Beschreibungssysteme die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis der Wirklichkeit(en), wobei es sich bei dieser aber eben um keine beschreibungstranszendente Wirklichkeit handelt, sondern um eine Wirklichkeit, deren Dimension sich uns erst auf Basis unserer bestimmten Darstellung/Beschreibung von ihr eröffnet und sich im Zuge einer veränderten Darstellung/Beschreibung von ihr selbst wandelt. Wir wollen zur Verdeutlichung Wittgenstein hinzuziehen:

„Es verändert ja die Wahr- oder Falschheit *jedes Satzes* etwas am allgemeinen Bau der Welt. Und der Spielraum, welcher ihrem Bau durch die Gesamtheit der Elementarsätze gelassen wird, ist eben derjenige, welchen die ganz allgemeinen

³⁶ Rorty, Richard: Spinoza, Pragmatismus und die Liebe zur Weisheit. In: Philosophie & die Zukunft. S.106f

³⁷ Vgl. ders.: Kontingenz, Ironie und Solidarität, S. 29

³⁸ Welsch, Wolfgang: Vernunft, S.230

Sätze begrenzen.“³⁹

Da all diese - auf etwas vor oder außer ihnen nicht über- oder rückschreitbaren - Deutungssysteme letztlich menschliche Erzeugnisse sind, haftet ihnen eine grundlegende Kontingenz an. Kontingent und mannigfaltig wie sie aber nun einmal sind, werden die keineswegs veränderungsresistenten Deutungssysteme als unsere grundlegenden pluralen Zugänge zu den - durch sie strukturierten - kontingenten und vielfältigen Realitäten verstanden.

Mittels unserer Beschreibungen und Deutungen eröffnet sich uns folglich allererst auch unser Horizont der Zusammenhänge, so dass sie – die Beschreibungen und Deutungen - unsere einzigen und unabdinglichen, nichts desto trotz auf immer kontingent bleibenden Grundlagen der Welterkenntnis darstellen.

Diejenigen, die Rortys Argumenten so weit folgen und für sich übernehmen, werden sodann nicht nur akzeptieren, dass es sich bei dieser Kontingenz um eine uneingeschränkte, durch kein Argument oder sonst etwas aufhebbare Grundkonstitution ihrer jeweils individuell erkennend-deutenden Verhältnisse zur Welt handelt, sondern sie werden im gleichen Atemzug auch ein für allemal anerkennen „nie ganz dazu in der Lage (zu sein), sich selbst ernst zu nehmen, weil immer dessen gewahr, daß die Begriffe, in denen sie sich selbst beschreiben, Veränderungen unterliegen; immer im Bewußtsein der Kontingenz und Hinfälligkeit ihrer abschließenden Vokabulare, also auch ihres eigenen Selbst.“⁴⁰

Ist nicht Roquentin, der Protagonist aus Sartres Roman „Der Ekel“, ein prototypisches Beispiel für eine Person, die zwar die Externalität von Deutungen und Dingen bis zum Gefühl des Ekels empfindet, jedoch nicht fähig ist dieses Ding hinter der Deutung hinsichtlich seiner pragmatischen Bedeutungslosigkeit fahren zu lassen - dieses Ding, von dem Rorty meint es sei ein „Spielzeug für philosophische Skeptiker“:

„Hingegen ist die Natur, die durch keine menschliche Sprache beschrieben wird, ganz einfach Kants unerkennbares Ding an sich. Sie ist mehr Spielzeug als Werkzeug: ein völlig nutzloser Begriff, ein Steckenpferd für philosophische

³⁹ Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus, S. 82 (5-5262)

⁴⁰ Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität, S.128

Skeptiker.“⁴¹

Das gemahnt an den späten Wittgenstein, der die primäre Funktion der Sprache darin sah, Werkzeug zur Erleichterung von Lebensformen zu sein. Bereits im Vorwort zum *Tractatus logico-philosophicus* sprach er – was wiederum in Bezug auf das letzte Zitat von Interesse ist - davon, dass,

„um dem Denken eine Grenze zu ziehen“ man die intelligible Unmöglichkeit des Bedenkens beider Seiten der Grenze zu bewerkstelligen hätte: „(...) wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt. Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.“⁴²

Dem frühen Wittgenstein zufolge sind bekanntlich Sätze im besten Fall Bilder von Fakten, aus denen sich die Welt summiert. Sie summiert sich nicht aus Dingen.

Spielzeug oder Unsinn - Rorty geht jedenfalls wie viele andere auch davon aus, dass wir die Welt immer durch die formenden Strukturen der Sprache wahrnehmen, doch wird bei seinem Ansatz die Frage nach möglichen objektiven Korrelaten als völlig überflüssig in den Hintergrund gedrängt. Zudem ist „das Bewußtsein der Kontingenz und Hinfälligkeit abschließender Vokabulare“, über das Philosophen, die Rortys Erkenntnisse teilen, verfügen, ein weiterer Grund dafür, dass die Frage nach dem Grad der Übereinstimmung von Sprache und möglicher sprachtranszendenter Realität ein für allemal *ad acta* gelegt werden sollte.

Rortys Grundgedanke einer alles affizierenden Kontingenz betrifft aber nicht nur die Sprache, sondern auch den Bereich des Selbst. Man erinnere sich an die ersten Seiten der Arbeit, wo versucht wurde, Rortys Essay über Freud vorerst in kurzen Zügen nachzuzeichnen. Vor dem Hintergrund des soeben Gesagten wollen wir nochmals auf einige der darin erscheinenden Argumente zurückkommen, um sie jetzt intensiver fokussieren zu können.

In *Kontingenz, Ironie und Solidarität* erklärt Rorty das Selbst als „ein Netz aus kontingenten Beziehungen, (...) das sich rückwärts in die Vergangenheit und vorwärts in die Zukunft erstreckt“ und plädiert dafür „(...) alles menschliche Leben als

⁴¹ Ders.: Spinoza, Pragmatismus und die Liebe zur Weisheit. in: Philosophie & die Zukunft S. 106f

⁴² Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus, S.7

das immer unvollständige (...) Neuweben eines solchen Netzes zu denken.“⁴³

Wie wir bereits wissen, sieht Rorty in Freud einen jener Autoren, die sich konsequent vom Gedanken einer „wahren“ oder „immanenten“ Natur des Menschen gelöst haben:

„(...) wir sollten im Anschluß an Freud den Zufall für würdig halten, „über unser Schicksal zu entscheiden“; insbesondere sollten wir einsehen, daß das Ich kein Zentrum hat. Das läuft auf die Ablehnung der Vorstellung hinaus, tief in uns gebe es ein Etwas – das Wesen des Menschen, das Gewissen –, das mehr ist als das Ergebnis der historisch bedingten Sozialisierung und idiosynkratischer Umstände.“⁴⁴

Ich will nun den Versuch antreten, dieser Zentrumslosigkeit des Selbst, auf die Rorty so beharrlich besteht, genauer nachzugehen und sie in der Folge durch den Rekurs auf einen anderen prominenten Philosophen fassbarer zu machen. Vorher wiederhole ich all jene (Nicht-)Eigenschaften des Selbst als Maschine, die sich aus allem bisher Gesagten ergeben:

Mechanisierung des Selbst bedeutet unter anderem, dass die Elemente, aus denen es sich zusammensetzt, untereinander in unauflöslicher Wechselwirkung stehen, sodass etwa Veränderung in einem Element Bewegung/Veränderung in den mit ihm verkoppelten Elementen bewirkt. Mit dem bei Deleuze und Guattari exzessiv zur Erklärung der diversesten Sachverhalte, so auch des Unbewußten, benutzten Begriffs der Maschine kann vielleicht in diesem Zusammenhang bedrückende Anschaulichkeit erzielt werden:

„Überall sind es Maschinen im wahrsten Sinne des Wortes: Maschinen von Maschinen, mit ihren Kupplungen und Schaltungen. Angeschlossen eine Organmaschine an eine Quellmaschine: Der Strom, von dieser hervorgebracht, wird von jener unterbrochen. Die Brust ist eine Maschine zur Herstellung von Milch, und mit ihr verkoppelt die Mundmaschine. Der Mund des Appetitlosen hält die Schwebel zwischen einer Eßmaschine, einer Analmaschine, einer Sprechmaschine, einer

⁴³ Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität, S.80ff

⁴⁴ Ders.: Solidarität oder Objektivität, S.5f

Atmungsmaschine (Asthma-Anfall). In diesem Sinne ist jeder Bastler; einem jeden seine kleinen Maschinen.“⁴⁵

In der Interpretation einer Maschine, verstanden als Gesamtheit miteinander verbundener Teile ohne eingebauten Zweck und ohne sie steuerndes Zentrum, soll das Selbst durch Freud also besser verständlich geworden sein, so Rorty. Das Ich sei in seiner Theorie ersetzt durch das zentrumslose Nebeneinander kontingenter Ereignisse eines Lebens, von denen einige für die Definition dessen, was man zu sein wünscht/glaubt/annimmt eine weit aus größere Prägungskraft besitzen als andere. In dieser Weise kommt der Kontingenz gewissermaßen und paradoxerweise der Charakter von Notwendigkeit zu: Und hierin ist auch letztlich der Sinn der Phrase Rortys zu verstehen, dass wir „im Anschluß an Freud den Zufall für würdig halten (sollten), über unser Schicksal zu entscheiden“.

Die mannigfachen Kontingenzen eines Lebens sind miteinander verschränkt, wobei einigen ein Mehr an das Selbst prägender Kraft zukommt, ohne dass sich jedoch eine Rangordnung unter den verschieden gewichteten Kontingenzen ergäben würde, was andernfalls die Verführung in Sichtweite brächte, wieder auf so etwas wie eine darüberliegende Essenz des Selbst/Wahrheit des Ich zurückzugreifen. Das Netz des Ich, organisiert von kontingenten Ereignissen des Lebens (sozialen/kulturellen/individuellen) ist also jederzeit einer Neuorganisation unterworfen. Ein einziges Ereignis kann dazu führen, dass es im Netzwerk des Selbst zu Umstrukturierungen beträchtlichen Ausmaßes kommt.

Über die Erkenntnis der Macht, die der Zufall auf unser Selbstbild auszuüben imstande ist, definiert Rorty im Grunde das, was er unter Freiheit versteht.⁴⁶ Es ist sehr wichtig, sich dies für den am Ende der Abhandlung folgenden Vergleich mit Sartre im Gedächtnis zu behalten.

Wie wir wissen, denkt Rorty, dass Freud es war, der die Rationalität im Rahmen der Kontingenz neu zu denken versucht habe, insofern er bestimmte, dass es ihr zukommen würde, Kontingenzen mit anderen Kontingenzen in Einklang zu bringen. Das Resultat von Freuds Innovation wäre am besten in der möglichen

⁴⁵ Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie, S.7

⁴⁶ Vgl. Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität, S.94

Neubestimmung des Konzepts des Selbst als einem „Netzwerk aus Kontingenzen“⁴⁷ zu sehen. Das Selbst ist in dieser Hinsicht als eine Form von intelligenter, gleichwohl aber dezentralisierter Organisation zu begreifen, die es versteht Kontingenzen untereinander anzupassen, um auf diese Weise ihre eigene Kohärenz aufrecht zu erhalten.

Um das bisher von der Seite Rortys zur psychoanalytischen Konzeption des Selbst bei Freud vernommene in seiner ganz speziellen Eigenart hervortreten zu lassen, sehe ich es als günstig an, es mit für unseren Zusammenhang relevanten Gedanken mehrerer Philosophen abzugleichen, wovon ich mir eine zusätzliche Aufklärung darüber verspreche, welches die Konsequenzen für die Konzeption des Selbst Rortys, die sich nicht alle notgedrungen aus seinen Überlegungen zu Freud ableiten lassen, sein könnten.

Weiters soll mit diesem zu Rate ziehen verschiedener möglicher Entschlüsselungen des Rortyschen „Geschichten-des-Selbst-Pragmatismus“ die gleich daran anschließende Kritik an Rortys Leseweise von Sartres Konzeption des Selbst initiiert - und das damit zusammenhängende und von mir zur Beanstandung zu bringende Übergehen Rorty's einer unabweisbaren Nähe zwischen Sartre und Freud hinsichtlich der ihnen beiden gemeinsamen Verfechtung des Primats der Kontingenz –sofern Rorty es nämlich tunlichst vermeidet zu erwähnen, dass die Kontingenz bei beiden Denkern zentraler Bestandteil ihrer Begriffe des Selbst ist – in den Blickpunkt gerückt werden.

Variation der Erzählungen des Selbst gelesen als Produktion von Trugbildern

Ich möchte mit Deleuzes Essay „Trugbild und antike Philosophie“ beginnen, um vorerst anhand der darin von diesem Autor vollzogenen Kritik des Platonismus die These Rortys zu Freuds Hingabe eines „wahren Ich“ zugunsten eines zentrumslosen Netzwerks ineinander verwobener Kontingenzen zu kommentieren.

⁴⁷ Vgl. Ibid.

Deleuze beginnt seine Abhandlung mit der Frage, welche Formen die von Nietzsche geforderte Umkehrung des Platonismus denn konkret annehmen könnte. Seine Antwort darauf lautet, dass dafür zuerst das wesentliche - von Plato selbst aber nicht explizit als solches herausgestellte - Motiv des Platonismus in den Vordergrund gerückt werden müsse; ein Motiv, dem es prinzipiell um die Differenzierung von Wesen und Erscheinung, Original und Kopie beziehungsweise von Urbild und Abbild geht, was sich laut Deleuze in der sogenannten, diese Philosophie in ihrer Gesamtheit stützenden Teilungsmethode zeige.

Weniger als um die die Teilung einer Gattung in Arten gehe es in ihr, so Deleuze weiter, um die Scheidung von dem Echten und dem Unechten. Sowohl ersteres als auch letzteres treten in etlichen Platonischen Dialogen regelrecht als Bewerber mit einem Begehren auf ein von beiden gleichermaßen Umworbenes auf – darum geht es auch immer um einen Anspruch, der allererst gut begründet werden will.

Die Wohlbegründetheit des Anspruchs ergibt sich aus dem überzeugenderen Argument, welches mit dem Nachweis einhergeht, dass der antretende Bewerber in einer übereinstimmenden Form an der Domäne des Angestrebten teilhat, und - wenngleich nicht wie das Original an erster Stelle Besitzer jener geforderten Eigenschaften sein kann – ihm, dem legitimen Bewerber, doch die unmittelbar darunter liegende Stufe der Teilhabe zusteht:

„Der Grund ist dasjenige, was etwas als erstes besitzt, an dem er aber teilhaben läßt und das er dem Bewerber gibt, dem Besitzer an zweiter Stelle, sofern er die Probe auf den Grund zu bestehen wußte. Das Partizipierte ist das, was sich zuerst im Besitz des Nicht-Partizipierbaren befindet. Das Nicht-Partizipierbare läßt teilhaben, gibt den Partizipierenden das Partizipierte: die Gerechtigkeit, die Eigenschaft des Gerechten, die Gerechten. (...) So entwirft der Mythos das immanente Modell oder die Grundprobe, nach der die Bewerber beurteilt und ihre Ansprüche gemessen werden müssen. Unter dieser Bedingung verfolgt und erreicht die Teilung ihr Ziel, (...) das im Nachweis der Echtheit der Idee (...) in der Selektion der Stammlinie (besteht).“⁴⁸

⁴⁸ Deleuze, Gilles: Trugbild und antike Philosophie. In: Logik des Sinns, S. 313

Das an zweiter Stelle Besizende ist das Abbild, dessen innere/natürliche Ähnlichkeit zum Urbild seine erfolgversprechende Bewerbung gewissermaßen beglaubigt. Diese Ähnlichkeit versteht Deleuze also als keinen extrinsischen Bezug zweier Dinge zueinander, sondern sie formiert sich laut ihm aus der Beziehung einer Sache zur Idee - weil es nur durch die Idee ist, dass Zugang zum inneren wahren Wesen geschaffen wird:

„Das Abbild ähnelt einer Sache wirklich nur insoweit, als es der Idee dieser Sache ähnelt. Der Bewerber stimmt mit dem Objekt nur überein, insofern er sich (innerlich und spirituell) die Idee zum Vorbild nimmt. Er verdient die Qualität (etwa die Qualität des Gerechten) nur, insoweit er sich auf das Wesen (die Gerechtigkeit) stützt. Kurz, es ist die höhere Identität der Idee, die den berechtigten Anspruch der Abbilder begründet und ihn auf eine innere oder abgeleitete Ähnlichkeit gründet.“⁴⁹

Diese Art von Ebenbildlichkeit wird von einer anderen Sorte von Bewerbern jedoch nicht erlangt, die aber trotz ihrer Ungleichartigkeit an der Sphäre des Urbildes/Wesens in gleichsam umstürzlerischer Weise teilhaben. Das Platonische Motiv schlechthin ist Deleuze zufolge die Auslese zwischen diesen beiden Grundtypen von Bewerbern - zum letztendlichen Zweck der Zurückdrängung und Einkerkelung der zweiten Art von Anwärtern.

Was nun aber ist die grundlegende Differenz zwischen den beiden Typen von Bewerbern? -Der Unterschied betrifft die Kategorie der Ähnlichkeit. Dementsprechend steht ein über Ähnlichkeit verfügender Antragsteller einem der Ähnlichkeit ermangelnden Antragsteller gegenüber. Nichtsdestotrotz erzeugt der Konkurrent des sich durch echte Ähnlichkeit (man erinnere sich, dass sich diese durch den Bezug auf das Wesen/die Idee ergibt) auszeichnenden Abbilds eine *Wirkung* von Ähnlichkeit.

Deleuzes Begründung dafür ist, dass das Trugbild an sich selbst auf einer Differenz beruhe, die Unähnlichkeit im „wesenhaft“ inhärent wäre. Das Trugbild reproduziert folglich nicht das Urbild - zu dem es keinen internen Bezug unterhält – so wie es das Abbild tut. Das Trugbild versucht nicht die originären Konstituenten eines Wesens

⁴⁹ Ibid., S. 314f

nachzuformen, das, wie wir bereits wissen, seine abstrakte und einzige Bestimmung dadurch erhält, dass es an erster Stelle besitzt.

Das Trugbild ist nicht das dem Urbild nachgebildete, ähnliche Bild, das an unmittelbar zweiter Stelle teilhat an dem, was dem Original von sich aus zukommt – als Kennzeichen seiner Selbstidentität (zum Beispiel könnte man sagen, dass Schönheit sich über nichts anderes definiert, als darüber, schön zu sein) – und das von den Abbildern dann bloß nur noch – durch ihre Ähnlichkeit und als an zweiter Stelle darüber verfügender – repräsentiert wird.

Wie aber erzeugt das Trugbild laut Deleuze den Effekt von Ähnlichkeit und wie zerstört das Trugbild schleichend die heile Ordnung der Welt der wohlbegründeten Abbild-Repräsentationen?

Auf die Weise, dass in diesem rebellischen Bild sozusagen der Blickpunkt des Betrachters immer schon mit eingeschlossen ist und dass genau deshalb die minimale Verzerrung des originalen Bildes ganz unweigerlich erzeugt wird. Der eingenommene Gesichtspunkt ist es – bildlich gesprochen, der bestimmte Winkel des Blickes zum Original – den der Beobachter nicht umhin kann einzunehmen.

Es ist aus diesem *äußerlichen* Umstand heraus, dass der nichtsdestotrotz unaufhebbare Effekt einer Ähnlichkeit produziert wird – einer Ähnlichkeit, die letzten Endes aber doch von einer Basis ausgeht, die durch innere Differenz gekennzeichnet bleibt:

„(...) der Beobachter bildet einen Teil des Trugbildes selbst, das sich mit seinem Gesichtspunkt verändert und entstellt. (...) es gibt im Trugbild ein Verrückt-Werden (...) ein stets Anders-Werden (...) das dem Ähnlichen auszuweichen vermag: stets zugleich mehr oder weniger, doch niemals gleichmäßig.“⁵⁰

Deleuze begrüßt - indem er sich gegen den „Ausschluß des Exzentrischen und des Divergenten im Namen (...) einer essentiellen Wirklichkeit“⁵¹ wendet - ein Denken der multiplen Blickwinkel, das den vorgeblich substantiellen Kern der Dinge hinter sich lässt:

⁵⁰ Ibid., S. 316

⁵¹ Vgl. Ibid., S. 318

„ (...) kein Modell widersteht dem Taumel des Trugbildes. Es gibt ebenso wenig privilegierte Gesichtspunkte mehr wie ein allen Gesichtspunkten gemeinsames Objekt. Es gibt keine mögliche Hierarchie (...) In der Umkehrung des Platonismus ist es die Ähnlichkeit, die von der verinnerlichten Differenz, und ist es die Identität, die vom Differenten als erster Macht ausgesagt wird. (...) Das hierarchielose Werk besteht aus verdichteten Koexistenzen, aus simultanen Ereignissen. Es ist der Triumph des falschen Bewerbers. Es simuliert den Vater und den Bewerber und die Verlobte in einer Überlagerung von Masken. Doch der falsche Bewerber kann nicht unter Bezug auf ein vorgeblich wahres Modell falsch genannt werden (...) der Effekt des Funktionierens des Trugbildes als Maschinerie (...) macht sowohl die Ordnung der Partizipation wie auch (...) die Bestimmung der Hierarchie unmöglich.“⁵²

Sollte uns jene Gleichberechtigung der Gesichtspunkte nicht schon von Rortys Freud Interpretation her bekannt klingen? Mutet nicht auch die Zerstörung eines hierarchischen Modells durch den „Effekt des Funktionierens des Trugbildes als Maschinerie“ vertraut an, sobald man sich an Rortys „mechanisierende Vereinnahmung“ Freuds erinnert, die ja gerade zum Zwecke der Niederreiung eines Modells geschieht, an dessen Spitze ein wahres, einziges und in seiner Substanz unveränderliches Ich thront. Den „verdichteten Koexistenzen“ – entsprechen ihnen nicht akkurat jene „Zufallsgruppierungen kontingenter und idiosynkratischer Bedürfnisse.“⁵³ Und das „hierarchielose Werk“, findet es nicht seinen Widerhall in dem Mittelpunktlosen, das wir nicht schlichtweg sind, sondern das wir aus dem kontingenten Material unserer Leben erst selbst hervorbringen müssen.⁵⁴

Durch die oben angedeuteten Entsprechungen, können wir nun Rortys Bevorzugung einer Mechanisierung des Selbst auf eine weitere Weise verstehen, indem wir seine Forderung „ (...) die Geschichte der ganzen Maschine als Maschine (zu erzählen), ohne eine bestimmte Gruppe von Federn und Rädchen als Protagonisten herauszustellen“⁵⁵ nun im Sinne des Deleuzschen Trugbilder-Konzepts interpretieren können.

⁵² Ibid., S. 320f

⁵³ Vgl. Rorty: Freud und die moralische Reflexion., S.57

⁵⁴ Vgl. Ibid.

⁵⁵ Ibid., S.67

Folgerichtig ließe sich sagen, dass ganz prinzipiell gar keine Gruppe von Federn und Rädchen als eigentlicher Protagonist mehr herausgestellt werden kann, da keine der Selbstbeschreibungen länger eine intrinsische Beziehung mehr zur Idee des Ichs unterhalten kann. Durch den permanenten Wechsel des Blickwinkels, der wir in gewisser Weise als die Bedingung unserer Selbst- und Welterfahrung sind, können wir nur mehr einen simulierten Effekt von Ähnlichkeit mit uns Selbst als Idee generieren.

Es ist, wir erinnern uns, dieser sich aus sich selbst heraus erneuernde und erfindende – angeleitet von verschiedenen Erfahrungen und deren Einordnung in das schmiegsame Konstrukt der eigenen Lebensganzheit - differentielle Gesichtspunkt, den Rorty an Freuds Mechanisierung des Selbst so lobend hervorhebt. Gleichet man also Rortys Protest gegen einen wahren, substantiellen Kern des Ich mit Deleuzes Theorie der Trugbilder ab, so ist man leicht geneigt zu vermuten, dass Rorty den Freud seiner Interpretation ohne Zögern als einen festen Bestandteil des von Nietzsche inspirierten Projekts der Umkehrung des Platonismus verstanden wissen wollte.

Verneint nicht Rorty auf gleichsam „proto-antiplatonische“ Art jedweden inneren Bezug von multiplen Selbstauslegungen via kontingenter Erzählungen und der Idee des einen wahren Selbst? Damit bekämen aber die mannigfaltigen, durch pragmatisch inspirierte Viabilität geprägten Interpretationen des Selbst gleichsam den Status von veritablen Trugbildern exakt im Sinne Deleuzes. Indem sich die kontingenten Geschichten des Selbst von vornherein nicht auf die *Idee* eines einheitlichen Ich beziehen, können sie dieses auch nicht repräsentieren – beziehungsweise können sie auch keine Abbilder desselben sein, weil ja dafür *per definitionem* die Ähnlichkeit mit der *höhere Identität der Idee* des Ich gefordert ist.

Die zufallsbedingten Geschichten des Selbst im Sinne Rortys nehmen sich eben schon auf innerlicher und spiritueller Ebene *nicht* die Idee eines Ich zum Vorbild, können daher auch nicht für Bewerber um das Partizipierbare (die wahren Eigenschaften des Selbst) genommen werden und fallen folglich – indem sie einmal den Status von Trugbildern eingenommen haben – für immer aus dem Trinitätsrahmen „des Nicht-Partizipierbaren, der Partizipierenden und dem Partizipierten“ heraus.

Wir werden in Kürze darauf einzugehen haben, ob – und falls ja – inwiefern die höhere Identität des Ich in Form der absoluten Freiheit bei Sartre zu finden ist, und in welches Wechselverhältnis sie mit Rortys Vielheit ohne Einheit gesetzt werden kann. Um dem aber nicht vorauszuweichen, kehren wir nochmals zur Deleuzeschen Trugbild-Theorie zurück, vor deren Folie wir uns weiter um eine Klärung gewisser Freud-Deutungen Rortys bemühen, die nach allem bisher Gesagten folgendermaßen zum Abschluss gebracht werden könnte:

Die Verzerrung unseres Selbstbildes durch unsere vielen Interpretationen desselben führt die Differenz ins Zentrum des imaginären Urbildes des Selbst und dezentriert es, indem es die abstrakte höhere Identität der Idee (die Schönheit ist schön, Ich = Ich, etc.) durch die unaufhebbare Differenz des Selbst mit sich selbst ersetzt und somit das Selbst für immer ins Reich der Trugbilder einführt. Die diversen Geschichten, die wir von uns erzählen, ähneln den Trugbildern, wie sie Deleuze uns vorstellt, insofern auch sie eine unendliche Summe darstellen, „die ihre eigenen Elemente nicht totalisiert“⁵⁶.

Man behalte bitte diese Wendung im Gedächtnis, da wir im Schlusskapitel abermals auf sie stoßen werden, um festzustellen, dass Sartre die Existenz eines Individuums auf frappierend ähnliche Weise zu bestimmen sucht: Er sagt in etwa, dass die Existenz niemals Teil ihrer Erscheinungen sein kann, weil sie das Prinzip der Serie der Erscheinungen selbst angesehen werden muss.

Wir sind laut Rorty auch durch Freud dazu aufgefordert „uns mit Erzählungen zufrieden(zu)geben, die den kontingenten Gegebenheiten des individuellen Lebens entsprechend ad hoc zurechtgestutzt werden.“⁵⁷ Würde die Summe der Erzählungen jedoch ihre Elemente totalisieren, wäre das eine Ich durch die Hintertür wieder eingeführt und die von Freud qua Rorty geforderte Rettung der Seele wäre vereitelt:

„Die einzige Form von Menschenwürde, die Freud uns lässt (...): die Fähigkeit eines jeden von uns, sich ein kohärentes Selbstbild zurechtzulegen und es dann zu benutzen, um an seinem Verhalten herumzumodeln. Diese Fähigkeit tritt an die

⁵⁶ Deleuze: Logik des Sinns, S. 325

⁵⁷ Rorty: Freud und die moralische Reflexion, S. 66

Stelle des traditionellen philosophischen Vorhabens, ein kohärentes Selbstbild ausfindig zu machen, das der gesamten Gattung, zu der wir gehören, gemäß ist. (...) Geschichten, die einem helfen, sich selbst mit gemeinschaftlichen Strömungen zu identifizieren, (erzeugen) das Empfinden, eine Maschine zu sein, die mit einer größeren Maschine gekoppelt ist. (...) Es hilft uns zu erkennen, daß das beste Verfahren, an sich selbst herumzumodeln, darin besteht, an etwas anderem herumzumodeln – und das ist eine mechanistische Ausdrucksweise dafür, daß nur derjenige seine Seele retten wird, der sie verliert.“⁵⁸

Freuds Begriff der Nachträglichkeit und Ansätze Slavoj Žižeks

Als weitere Möglichkeit sich Zugang zu Rortys Freud-Verständnis zu verschaffen schlage ich vor, einige Grundüberlegungen des slowenischen Philosophen Slavoj Žižek auf ihre Kompatibilität diesbezüglich zu prüfen.

Wiederum ist dieser Exkurs primär dazu gedacht das zu Beginn der Arbeit vorgestellte Freud-Bild Rortys in Bezug auf die im abschließenden Teil dieser Arbeit geplante Kritik der vom amerikanischen Philosophen unternommenen Gegenüberstellung von Freud und Sartre für uns besser verständlich und fassbar zu machen, beziehungsweise um das Wesentliche der Mechanisierung des Selbst unter den verschiedenen jetzt neu eingeführten Blickwinkeln zu genau diesem Zwecke zu beleuchten.

Zu Beginn möchte ich das Kapitel „Gegen die digitale Häresie“ aus Žižeks Buch *Die gnadenlose Liebe* genauer unter die Lupe nehmen, da der Autor darin auf zeitgenössische Positionen zu sprechen kommt, aus denen sich einige interessante Parallelen beziehungsweise Ergänzungen zu Rortys Freud-Interpretationen extrahieren lassen können.

Im zur Disposition stehenden Kapitel werden Ansichten des Dekonstruktivistischen Evolutionismus gleichermaßen behandelt, wie solche des

⁵⁸ Ibid., S.70

Kognitionswissenschaftlichen Buddhismus und des Eliminativen Materialismus. Bezug wird auch genommen auf die Psychoanalyse nicht nur in Freudscher sondern auch Lacanscher Prägungsart und auf Standpunkte des Deutschen Idealismus – und all dies unter einer zentralen Hinsicht: Das Selbst.

Von daher rührt die Möglichkeit der hoffentlich ergiebigen Aufarbeitung im Rahmen unseres spezifischen Kontextes!

Es lässt sich schon vorausschicken, dass Žižek in besagtem Kapitel auf aktuelle Strömungen eingeht, die allesamt die Gemeinsamkeit aufweisen in dieser oder jener Form naturwissenschaftliche Ansätze mit philosophischen Argumenten kurzzuschließen.

Um die Relevanz für unseren Kontext zu bewahren, muss ich bei der Analyse von Žižeks komplexen Thesen bewusst selektiv vorgehen, sodass zunächst einmal angesprochen sei, dass dieser Philosoph vorerst einmal von der Ansicht ausgeht, dass der Darwinismus die Freudsche Nachträglichkeit gewissermaßen vorwegnehmen würde und zwar insofern, als dass das generelle Modell dieser Theorie (der Evolutionstheorie) darauf fußt, „daß ein Zustand, der eine wohlgeordnete teleologische Ökonomie zu implizieren scheint (Tiere tun bestimmte Dinge, „um zu ...“), tatsächlich das Ergebnis einer Reihe bedeutungsloser Veränderungen ist.“⁵⁹

Wir wollen vor der nachstehenden Prüfung von Žižeks These kurz klären was Freud mit dem Begriff der *Nachträglichkeit* bezeichnete und welche Funktion er zugewiesen hat, indem wir uns auf Thomas Aichhorns Aufsatz beziehen, in dem der Autor sich besonders ausgiebig und intensiv mit diesem psychoanalytischen Schlüsselbegriff auseinandersetzt.

Ganz prinzipiell hat Nachträglichkeit bei Freud die Bedeutung von verspätet einsetzender Wirkung:

„*Nachträglichkeit* will besagen: Die mit der Wiederbelebung von Erfahrungen verbundene Erregung ist später heftiger als zur Zeit des ursprünglichen Vorfalles, wenn damals kein hinreichendes psychisches Durcharbeiten möglich war und weil es in der Zwischenzeit zu psychischer und organischer Reifung gekommen ist.“⁶⁰

⁵⁹ Žižek, Slavoj: Die gnadenlose Liebe, S. 43

⁶⁰ Aichhorn, Thomas: Zur Nachträglichkeit, S. 1

Nicht nur dass der Begriff bei Freud in seiner Bedeutung schon äußerst vielschichtig ist; weiterführende Deutungen aus den angelsächsischen und den französischen psychoanalytischen Milieus verkomplizieren eine bündige Darstellung des Konzepts. Die zwei wichtigsten Bedeutungen, so ließe sich vielleicht sagen, sind die folgenden:

Einerseits geht es um die nachträglich deutende Rekonstruktion empirisch nachvollziehbarer traumatischer Vorkommnisse aus der Kindheit, mittels derer versucht wird die gegenwärtigen psychischen Störungen mittels Rückgang in die ursächliche Vergangenheit kausal erklären zu können. Andererseits umfasst der Begriff auch die Bedeutung einer retroaktiven Sinnggebung der präsymbolisch-affektiven Vergangenheit aus der Gegenwart heraus:

„Auch die psychoanalytische Kur ist eine Wiederholung, die allerdings durch einen wesentlichen Unterschied, durch eine *Differenz*, gekennzeichnet ist: Sie provoziert die *nachträgliche Wiederbelebung früherer Erlebnisse*, also die Wiederbelebung, *Übertragung*, von scheinbar längst vergangenen Erlebnissen, die damals auf Grund der Mechanismen, durch die die *Nachträglichkeit* gekennzeichnet ist, verdrängt werden mussten, jetzt aber, *nachträglich*, kann der Analysand sein gegenwärtiges Ich in die längstvergangene Situation einsetzen und sie mit bewusster Denktätigkeit erfassen. (...) Insofern liegt die traumatische Realität weder in der analytischen Situation noch im Kindheitserlebnis, sondern das Trauma kann sich in der Übertragung enthüllen, in einem Prozess, der zwei Erlebnisse miteinander verschränkt. Das Spätere löst Früheres durch scheinbar gleichgültige Ähnlichkeiten aus, und mit Hilfe von Deutung und Rekonstruktion kann der Sinn, den das Subjekt dem Erlebnis zunächst gegeben hatte und der Sinn, den es nun hat, *nachträglich* herausgefunden werden (...)“⁶¹

Wir können nun den Satz besser verstehen, dass Žižeks Zusammenführung von Darwinismus und Freudscher Psychoanalyse sich also auf das von beiden Strömungen vertretene Postulat bezieht, dass kontingenten beziehungsweise bedeutungslosen Ereignissen der Vergangenheit rückwirkend Nutzen für eine bestimmte, daraus hervorgegangene Lebensform abgewonnen werden könne.

⁶¹ Ibid., S.10

Und spricht nicht auch Rorty genau diesen Aspekt vom Freudschen Theoriegerüst so beipflichtend an. Man entsinne sich an die von ihm bereits gleich zu Beginn vorgestellte Auslegung des Begriffs des Unbewussten, dass er als Aggregat in sich widerspruchsfreier symbolischer Netze auffasst, aus deren gemeinsamen Wirken sich gleichsam die buchstäbliche Rationalität des Unbewussten formiert, welches - so man denn gewillt ist es unter diesem Blickwinkel zu betrachten - einen oder mehrere gleichgestellte Gesprächspartner zum offiziellen Bewusstsein abgibt. Zur Seite geschoben wird von Rorty dagegen ein Konzept des Unbewussten als instinkthaft- undifferenziertem Gebilde aus Triebregungen.

Die Folge, die sich daraus für die Selbsterkenntnis ergibt, besteht darin, diese(n) unterschwelligem Gesprächspartner ernst zu nehmen und sie so gut als möglich kennen zu lernen, um sie im Idealfall allmählich harmonisch in das eigene Selbstbild integrieren zu können, ohne dabei jedoch ihren autarken Status aufzulösen.

Und wenn nun Žižek von den gemeinsamen Tendenzen spricht, kontingenten Erfahrungen rückwirkend Nutzen abzunötigen, dann scheint er gerade eben auch auf eben jene „egalitäre Revision“⁶² abzielen, die Rorty bei seiner Freud-Auslegung im Sinn hat.

Mit diesem Konzept bezieht sich der amerikanische Philosoph nämlich einerseits auf die Verunmöglichung der univoken und exklusiven Zuschreibung einer bestimmten und vor allem exakt begrenzten Bedeutung bezüglich des als Widerhall der Reflexion und Empfindung des eigenen singulären Lebensgeschehens emportauchenden Ich, wie auch darauf, dass der Wunsch nach einer *einfachen* Antwort auf die Frage, wer man denn nun wirklich sei, *ad absurdum* geführt ist, da schon die Frage nicht von einer gleichbleibenden Position heraus gestellt werden kann:

„Nach der von mir vorgeschlagenen Auffassung verdanken wir Freud (...) das Verfahren, unseren eigenen Neigungen zur Unbeständigkeit Gehör zu schenken, indem wir sie als alternative Sinndeutungen der Vergangenheit auffassen, als Deutungen, die ebensoviel Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit haben wie die vertrauten, der Introspektion verfügbaren Überzeugungen und Wünsche. Dank Freuds mechanistischer Auffassung des Ich verfügen wir ein Vokabular, mit dessen

⁶² Vgl. Rorty: Freud und die moralische Reflexion, S. 51

Hilfe wir all die verschiedenen Teile des Seele – die bewußten wie die unbewußten – in homogenen Begriffen beschreiben können: als gleichermaßen geeignete Anwärter aus die Rolle des „wahren Ich“ (...) Reife besteht nach dieser Ansicht (...) in der Fähigkeit, noch nicht dagewesene Neubeschreibungen der eigenen Vergangenheit ausfindig zu machen (...).“⁶³

Um diese Passage samt den sich daraus ergebenden Konsequenzen diesmal uner einer weiteren Seite zu erfassen, lohnt es sich auf ein immer wieder vorkommendes Thema Žižeks Bezug zu nehmen - die durch fast alle seine Bücher geisternde Evokation des Hegelschen Diktums des „Setzens der Voraussetzungen“:

Es ist schwerlich zu übersehen, dass diese „alternativen Sinndeutungen der Vergangenheit“ - aus denen dann der Komplex des Selbst irgendwie „auftaucht“, um früher oder später, indem sich eine alternative Selbstbeschreibung Platz verschafft, auch wieder zu verschwinden – ganz unweigerlich in „retroaktiver“ Weise stattfinden. Das instantan emergierende Selbst „setzt“ seine vorausgesetzten Bedingungen, oder anders gesagt, die Selbst oder Ich genannte Identität schafft sich gewissermaßen allererst in retroaktiv-performativer Manier und ist, wenn man es in Rortys Wortlaut sagen will, das Ergebnis all dieser „Neubeschreibungen der eigenen Vergangenheit“. Im genau gleichen Moment der Affirmation einer neuen Beschreibung, so könnte man es vielleicht einfacher ausdrücken, gebiert sich ein im Unbewussten beständig an sich selbst gewoben habendes Netzwerk zu einer ich-artigen Einheit.

Fichte sprach schon vor Hegel von der sogenannten *Tathandlung*. Vor dieser handle es sich beim Selbst um eine unbeschränkte Tätigkeit, die erst in der Folge beschränkt werde. Versteht man nun aber die Unbeschränktheit der Tätigkeit dahingehend, dass das Weben an neuen Erzählungen des Ich im Laufe eines Menschenlebens faktisch nie ein Ende finden kann, so muss die Tathandlung der Setzung des Ich als eine unausweichlich immer wiederkehrende und folgerichtig an sich selbst der Unabgeschlossenheit (und somit der Unbeschränktheit) unterworfenen gedacht werden. Die Harmonie jedoch, in der das Ich nach Fichte bestehen soll, wird unter dieser Annahme problematisch und rückt in wortwörtlich unabsehbare Ferne:

⁶³ Ibid., S. 51f

„Bestimmen heißt in der Wissenschaftslehre so viel als ein *einschränken*, und zwar auf eine gewisse Region oder Sphäre in unserem Wissen. (...) *Ich setze mich als setzend*; setzt ein Gesetztes voraus, das bloß geschlossen und gedacht wird. Jenes aber ist unmittelbares Bewusstsein, und in dieser Harmonie besteht das Ich.“⁶⁴

Umgelegt auf Rortys Freud-Verständnis könnte das heißen, dass das Selbstbild, oder besser gesagt, die vielen in der Zeit wechselnden (Trug-)Bilder des Selbst – die vorgeschlagen werden von „gleichermaßen geeignete(n) Anwärter(n)“ – den nicht überschreitbaren Daseinshorizont abgeben, innerhalb dessen sich nicht mehr das eine wahre Subjekt auf sich selbst bezieht und wählt, beziehungsweise setzt, was es als sein wahres Bild ansehen will, sondern innerhalb dessen ein veritabler pragmatischer Kampf um die besseren und dadurch auch nur ephemeren Geschichten beziehungsweise Bilder ausgebrochen ist.

„Aus Hegelscher Perspektive werden solche Geschichten immer zu retroaktiven Rekonstruktionen, für die wir in gewisser Weise verantwortlich sind; sie sind nie einfach gegebene Fakten. Wir können uns niemals auf sie als vorgefundene Bedingung, Kontext oder Voraussetzung unseres Handelns beziehen – gerade als Voraussetzungen sind diese Geschichten immer schon durch uns „gesetzt“. Tradition ist nur insofern Tradition, als wir sie als solche konstituieren. Was wir hier berücksichtigen müssen, ist die letztendliche Kontingenz dieses Aktes des „Setzens der Voraussetzungen“.“⁶⁵

Und genau um diese Kontingenz („die Entdeckung jener Zufallsmaterialien, aus denen wir uns selbst aufbauen müssen“⁶⁶) geht es auch Freud laut Rorty prinzipiell, wie wir bereits zu Beginn gesehen haben. Schließlich wird der Begriff der Kontingenz im abschließenden Part der Arbeit, um es an dieser Stelle das erste mal auszusprechen, als der bestmögliche Verknüpfungspunkt zwischen den Konzeptionen des Selbst von Sartre und Freud *qua* Rorty dienen.

Kehren wir nun aber zurück zum Thema dieses Teils der Arbeit: zur Erhellung der

⁶⁴ Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, S.359

⁶⁵ Žižek, Slavoj: Die Nacht der Welt, S. 156

⁶⁶ Rorty: Freud und die moralische Reflexion, S.57

Freud-Deutung Rortys mittels diverser Bezugnahmen – zu diesem Zeitpunkt dem Einbezug von Žižeks Analyse zeitgenössischer Konzepte des Selbst, wie sie aus der Kombination von Kognitionswissenschaften und Philosophie hervorgegangen sind. Zunächst sei, um die weiter oben versuchte Umlegung der Theorie der Trugbilder auf Rortys Freud-Interpretation hier zu ergänzen, Žižeks Einschätzung der sogenannten Cyberspace-Theoretikern erwähnt, die virtuellen Phänomenen die Potenz zuschreiben, uns unseres dezentrierten Status als Subjekte erst wirklich bewusst zu werden:

„Man sollte die „Dissemination“ des einzigartigen Selbst in eine Fülle miteinander konkurrierender Agenten zu einem „Collective Mind“, zu einer Vielfalt von Selbst-Bildern ohne übergeordnetes Koordinationszentrum, wie sie im Cyberspace existiert, gutheißen und sie vom pathologischen Trauma abkoppeln.“⁶⁷

Handelt es sich dabei nicht um die mehr oder wenig in gleicher Weise vorgetragene Ansicht, die Rorty in seiner „mechanistischen“ Freud-Deutung darlegt?

Eine Ansicht, in der die in Konkurrenz miteinander tretenden Geschichten des Selbst sich – abgekoppelt von einer höheren Steuerungseinheit - ins pragmatische Rennen um das „bessere“ Selbst-Bild werfen, was im Ausgang die positive Konsequenz zeitigen sollte „eine oder mehrere verrückte Quasipersonen kennenzulernen, ihre närrischen Darstellungen der Sachlage anzuhören, einzusehen, warum sie diese verrückten Ansichten vertreten, und etwas von ihnen zu lernen.“⁶⁸

Die durchaus polemische Frage „Wer ist es, der hier von wem etwas lernt?“ wollen wir uns für die späteren Vergleich zwischen Rorty und Sartre aufheben, da mit ihr nicht nur die an sich problematische Streichung eines wie auch immer gearteten ganz allgemeinen Zentrums – und sei es nur die Leere der transzendentalen Apperzeption – in Sichtweite kommt sondern auch die nicht weniger erklärungsbedürftige, stillschweigende und vermutlich gar nicht intendierte Ersetzung eines einzigen Zentrums durch mehrere Zentren (Es, Über-Ich, Ich) bei gleichzeitig hierarchielosem Zusammenspiel derselben zur Sprache gebracht wird:

„ (...) die drei verschiedenen - vom Es, vom Über-Ich und vom Ich erzählten – Geschichten werden sozusagen als alternative, von einer gemeinsamen Erfahrung

⁶⁷ Žižek, Slavoj: Die gnadenlose Liebe, S. 44

⁶⁸ Rorty: Freud und die moralische Reflexion, S. 49

ausgehende Extrapolation gedeutet (...) Die Auffassung, wonach diese drei (oder mehr) Geschichten ebenbürtig sind und alternative Erklärungen einer verwirrenden Sachlage darstellen, gehört mit zu Freuds „egalitärer Revision der herkömmlichen Vorstellung von einer hierarchisch gegliederten menschlichen Natur“.⁶⁹

Hier scheint wiederum die „gemeinsame Erfahrung“ eine gewisse Form von Zentrum abzugeben; doch schließlich wird es diese Art von Fragen sein, inwiefern man die letztendlich doch immer wieder stattfindende Präferenz für eine bestimmte der Geschichten tatsächlich antihierarchisch nennen darf und was es folglich mit der einer Zentrumslosigkeit auf sich hat, die sich auf die Basis des Disputs mehrerer (zentrumsloser?!) gleichwertiger Quasipersonen ergibt, die wir auf später verschieben, um nun erneut in unseren ursprünglichen Kontext zurückzukehren.

Als eine weitere, uns zur interpretativen Unterstützung des Rortyschen Ansatzes dienende Position, die von Žižek behandelt wird, sei jene angeführt, die der slowenische Philosoph unter dem Titel „Kognitionswissenschaftlicher Buddhismus“ anführt und worunter er *ergo* die Alliance zwischen diesen beiden auf den ersten Blick so weit voneinander entfernten Geisteshaltungen versteht. Es ist der Ausgangspunkt ihrer Annäherung, der diese Zusammenschau für unsere Analyse der Rortyschen Freud-Lektüre interessant werden lässt:

Sowohl moderne Befürworter des Buddhismus als auch etliche aktuelle kognitionswissenschaftliche Vertreter stimmen in ihrer kritischen Zurückweisung eines substantiellen Selbst-Konzepts überein, wobei von beiden Seiten die Ursache der Annahme eines gleichförmigen, mit sich selbst für die Spanne der eigenen Existenz identisch bleibenden Selbst im gleichen und ganz grundsätzlich schwierig zu unterdrückendem Irrtum verorten, der gewissermaßen der menschlichen Natur als solcher inhärent ist. Die Bekämpfung dieser epistemologischen Verblendung ist das beiden gemeinsam dringliche Anliegen. Das angestrebte Ziel der Aufklärung sollte demgemäß in der unwiderruflichen Erkenntnis der Konvertierten ihren Niederschlag finden, „daß es kein Selbst gibt, daß „Ich“ nichts ist als ein grundloses Bündel flüchtiger und heterogener (mentaler) Ereignisse.“⁷⁰

⁶⁹ Ibid., S.50f

⁷⁰ Žižek, Slavoj: Die gnadenlose Liebe, S. 47

An dieser Stelle ist es Zeit anzumerken, dass Rorty bekanntlich der Position des sogenannten Eliminativen Materialismus oder reduktionistischen Physikalismus nicht vor Jahrzehnten noch nicht fern stand, einen Teil von dessen frühen Positionen wesentlich mitformuliert hat. Beim Eliminativen Materialismus handelt es sich um eine kontroverse Denkrichtung, die nicht nur die eben angesprochene Leugnung eines substantiellen Selbst unterschreibt, sondern darüber hinaus ganz prinzipiell „mentale Ereignisse“ beziehungsweise mentale Zustände als solche anzweifelt. Eine der Grundthesen der in den 1960er Jahren aufgekommenen Strömung bestand darin zu zeigen, dass die alltägliche Rede über mentale Zustände aufgrund ihrer Unhaltbarkeit beziehungsweise Unnachweisbarkeit aufgegeben werden müsse. Die Bereitstellung und kontinuierliche Ausarbeitung eines von den Kognitionswissenschaften bereitgestellten adäquateren Vokabulars würde allmählich die alltagspsychologische Beschreibung des Menschen substituieren und darüber hinaus den genauen Nachweis darüber erbringen, dass es so etwas wie mentale Zustände gar nicht gäbe.

Mit der Bezweiflung der Existenz der mentalen Innenwelt kommt auch die Bezweiflung der Idee eines mit sich identischen Ich in Sichtweite. Einig sind sich die Vertreter dieser Position darüber, dass sich die Rede von mentalen Zuständen in Zukunft durch die fortschreitenden Erkenntnisse der Hirnforschung als obsolet erweisen wird. Rorty, als einer der ersten Vertreter dieser Position, teilt, wie wir bereits wissen, die Kritik an überkommenen, an Descartesschen Konzepten anknüpfenden Ansätzen – so auch die Kritik an der Rede von einer mentalen Innenwelt:

„Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Rortys Version des Eliminativismus wird durch den Umstand erschwert, dass Rorty die Zielscheibe seiner Kritik nicht so deutlich bezeichnet wie später Churchland und Stich. Für Letztere ist es unser vertrautes Idiom der propositionalen Einstellungen, das dem wissenschaftlichen Fortschritt in den Humanwissenschaften im Weg steht. Die mit der Zuschreibung von Wünschen, Absichten und Überzeugungen verbundene Erklärungspraxis wird als „folk psychology“ belächelt (...) Tatsächlich handele es sich bei der Zuschreibung propositionaler Einstellungen um eine bloße *façon de parler*. Die Rede von Wünschen, Absichten und Überzeugungen kann sich nicht auf Wirkliches beziehen, denn, so der Refrain, „solche Dinge wie Überzeugungen gibt es nicht“. Rorty

hingegen scheint es weniger auf die propositionalen Einstellungen abgesehen zu haben als auf die qualitativen Gehalte unserer Wahrnehmungen und Empfindungen. Seine Version des Eliminativismus lässt sich in der Behauptung zusammenfassen, dass die Rede von „Empfindungen“ dereinst durch die von Gehirnprozessen ersetzt werden wird.“⁷¹

An dieser Stelle ist es zweckdienlich anzumerken, dass Freuds Theorie der Seele ebenfalls im Materialismus wurzelt – vielleicht ein Grund mehr, dass sie auf Rorty so anziehend wirkt. Freud glaubte bekanntermaßen fest an die physische Basis der Psychologie und dass konsequenterweise eine strikte Wechselwirkung zwischen neurophysiologischen und psychischen Phänomenen bestehen müsse. Als Replik auf den letzten Satz des obigen Zitats sei die folgende kurze Passage aus Richard Wollheims Freud-Buch zu verstehen, in der er auf Freuds Wunsch - und die gleichzeitig artikulierte vorläufige Aufschiebung desselben - auf eine zukünftigen Ersetzung oder Ergänzung des einen Vokabulars durch ein anderes Bezug nimmt:

„Er (Freud, Anm. A.Ü.) glaubte ferner, daß ein Großteil der psychologischen Phänomene in seinem Aufbau und Ablauf den parallelen neurophysiologischen Phänomenen ähnelt. Neurophysiologische Begriffe konnten daher in der psychologischen Theorie als Korrektiv und Regulativ wirken und der Theorie die richtige Form sichern. Im Jahr 1915 teilte Freud in einem Aufsatz in „Das Unbewußte“ mit, daß er die Hoffnung aufgegeben hätte, die seelischen Vorgänge im Hirn zu lokalisieren, d.h. zu spezifischen Teilen des Gehirns oder Nervensystems in Verbindung zu bringen. Er fügte allerdings „derzeit“ hinzu.“⁷²

Mit der Bitte besonderes Augenmerk auf die Rortysche Forderung der Ersetzung der Rede von mentalen Ereignissen durch die von Gehirnprozessen zu legen, wenden uns wieder den von Žižek hinsichtlich ihrer geteilten Verneinung des Ich als permanenter Substanz zusammengeführten Positionen des Buddhismus und der Kognitionswissenschaften zu. Es geht beiden in gewisser Weise um die Verteidigung und Anerkennung von vom Selbst befreiten geistigen Aktivitäten oder Begebenheiten. Einerlei aber ob diese nun in einem gehirnwissenschaftlichen oder in

⁷¹ Keil, Geert: Rorty und der Eliminative Materialismus – eine Mesalliance?, S. 60f

⁷² Wollheim, Richard: Sigmund Freud, S.41

einem alltagssprachlichen Vokabular beschrieben würden, egal ob mit jenem Vokabular ihr qualitativer Gehalt als bedeutungslos identifiziert ist, mit diesem den mentalen Zuständen Qualitäten durchaus zuerkannt werden – für beide Sprechweisen gilt, dass das Ich als solches keinerlei Entsprechung in unserer empirischen Erfahrung haben kann; schlichtweg deshalb, weil das, was es nicht gibt, nicht erfahren werden kann und deshalb auch keinen Niederschlag in der wissenschaftlichen/philosophischen Sprache finden sollte.

Wenn die Eliminativen Reduktionisten behaupten, dass die Rede von Überzeugungen oder qualitativen Gehalten unserer Wahrnehmungen sich nicht auf Wirkliches beziehen kann, weil es sie schlechterdings nicht gibt, so behaupten sie im Grunde das gleiche – nur eben bezogen auf die in Relation zum Ich als peripher anzusehende Dinge und Vorkommnisse.

Žižek selbst ist durchaus einverstanden mit den „materialistischen Reduktionisten, die behaupten, daß es „wirklich kein Selbst gibt“, glaubt aber, dass ihre Argumentation an der eigentlichen Schwierigkeit vorbeiziele.⁷³ Er selbst ist der Ansicht, dass aus dem Umstand der Unmöglichkeit einer Repräsentation des Selbst nicht ungeprüft zum Schluss gekommen werden könne, dass es gar kein Selbst gäbe. Er beharrt in gewisser Weise auf der Aufrechterhaltung der Kantischen Trennung von transzendentelem Subjekt als Leerstelle und empirischem Selbst als Vielzahl phänomenaler Erscheinungsweisen und stellt in gewohnt extravaganter Weise folgende Frage:

„Was, wenn das Selbst genau jenes „I (Sic!) of the storm“, die Leere im Zentrum des Wirbelsturms flüchtiger geistiger Ereignisse ist, so etwas wie die „Vakuole“ in der Biologie, die Leere, um die die mentalen Ereignisse kreisen, die Leere, die nichts in sich selbst ist, die keine positive Identität besitzt, die aber dennoch als der nicht repräsentierbare Bezugspunkt dient, als das „Ich“, dem geistige Ereignisse zugeschrieben werden?“⁷⁴

Hierauf lässt sich von unserer Seite die Frage stellen:

Ein Selbst, das „nichts in sich selbst ist“ – und auch Rorty vertritt diese Position(!) - entspricht es nicht auf bedenkenswürdige Art dem Nichts Sartres, das nicht das ist,

⁷³ Vgl. Žižek, Slavoj: Die gnadenlose Liebe. S. 52

⁷⁴ Ibid., S.47f.

was es ist, und das das ist, was es nicht ist.

Dieses Problem soll uns aber wiederum ähnlich wie das weiter oben angesprochene erst im letzten – dem direkteren Vergleich Sartres und Rortys Konzeptionen des Selbst gewidmeten – Teil der Untersuchung eingehender zu beschäftigen haben.

Die Idee des ewig vergeblichen Versuchs bei der Analyse unserer geistigen Vorgänge auf einen mit sich gleichbleibenden Kern des Selbst zu treffen - auf jenes *eine* Ich, das in seiner Funktion als zumindest grammatikalisch unveränderliches Subjekt all seiner Prädikate seine tatsächlich substantielle Wirklichkeit einem jeden von uns zumindest in der Form eines nicht bei jeder seiner Verwendungen zu hinterfragen könnenden Personalpronomens als Einheit vorspiegelt – unterliegen nicht nur jene, die zur dauerhaften philosophisch-kritischen „Selbst“-Betrachtung imstande sind, sondern auch jene, die bei zufällig und kurz stattfindender Suspendierung ihrer alltäglichen fixen Überzeugung der *einheitlichen* Existenz ihres Ich Einsicht davon gewinnen müssen, dass wir (in unserem üblichen menschlichen „Selbst-Erfahrungs-Modus“) bei einer solch genauen und kritischen Betrachtung im Prinzip wirklich nicht viel mehr als eine der Zeit unterworfenen Ansammlung ephemerer und verschiedenartiger mentaler Zustände sind – bezieht sich auch auf Žižeks Rekurs auf den Deutschen Idealismus. Wir wollen am Leitfaden dieser Annahme erproben, ob sich aus der Verbindung dieser Philosophie mit den Einsichten der Kognitionswissenschaften weitere Erkenntnisse zur problematischen Kluft zwischen reflexiver Selbst-Erkenntnis und alltäglicher Selbst-Erfahrung im eben angesprochenen Sinn gewonnen werden können.

Wir haben mit Žižek fünf Seiten zuvor schon auf Hegels „Setzen der Voraussetzungen“ Bezug genommen und können hier nun weiter ausführen, was den slowenischen Philosophen an dieser Hegelschen Figur diesmal in Zusammenhang mit einer bestimmten Grundkonzeption der evolutionären Kognitionswissenschaft so sehr fasziniert.

Es ist das Problem der Möglichkeit des Auftauchens, oder besser, der Konstitution einer selbstidentischen Einheit aus der Vielzahl zusammenwirkender Faktoren, das sowohl die Deutschen Idealisten, als auch die evolutionären Kognitionswissenschaftler beschäftigt. Francisco Varela, ein wichtiger Vertreter der letzteren, prägte eine erweiterte Bedeutung des Begriffs *Bootstrap*, der eine Gruppe

von Metaphern unter sich summiert, die allesamt auf einen sich selbst stützenden beziehungsweise sich selbst aufrecht erhaltenden Prozess abzielen, der ohne externe Hilfe abläuft:

Den Ausgangspunkt eines *Bootstrap* im biologischen Sinn bilden bei Varela eine Vielzahl biochemischer Reaktionen, die, in dem sie untereinander Netzwerke bilden, Moleküle generieren, welche wiederum durch das Herausbilden einer Membran das Netzwerk selbst einschränken. Am Ende des *Bootstrap* steht eine sich selbst differenziert und ihre eigene Grenze hervorgebracht habende Einheit, die eben nicht durch die Differenzierung zu anderem zu ihrer Identität gekommen ist, sondern sich vielmehr durch eine interne Selbst-Unterscheidung als unverwechselbare Entität herausgebildet hat.⁷⁵

Die sogenannte Autopoiesis des Zellstadiums bei Organismen, die in einer grundlegenden „Selbst“-Limitierung von statten geht, entbehrt der Begrenzung durch Äußeres, sodass die Differenzierung zwischen außen und innen einer solchen Entität insofern in sie selbst zurückfällt bzw. ihr als selbst zu bewältigende Aufgabe überlassen ist, in der Weise, dass sie ihre Einheit als das Ergebnis ihrer sie hervorgebracht habenden, komplexen und vielschichtigen Prozesse retroaktiv „setzen“ muss.

Sich als Einheit begreifen zu können funktioniert erst rückwirkend – wir erinnern uns der gerade eben thematisierten Nachträglichkeit bei Freud – indem eine Entität (so auch das menschliche Ich) sich selbst nachträglich als Resultat eines komplexen Entstehungsprozesses „bestimmt“. Mittels dieses Setzen seiner eigenen Ursachen als aktive Selbst-Begrenzung beziehungsweise als Zurückkehren in sich, sieht Žižek den Bezug zu Hegels Begriff wahrer Unendlichkeit gegeben. Wir wollen dies nachprüfen und stoßen der in der „Daseinslogik“ unter Punkt C. *Die Unendlichkeit* auf folgenden Passus:

„Das Unwahre ist das Unerreichbare; und es ist einzusehen, daß solches Unendliche das Unwahre ist. – Das Bild des Progresses ins Unendliche ist die gerade *Linie*, an deren beiden Grenzen nur das Unendliche (ist) und immer nur ist, wo sie – und sie ist Dasein – nicht ist, und die zu ihrem Nichtdasein, d.i. ins Unbestimmte *hinausgeht*; als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild ein Kreis, die

⁷⁵ Vgl. Varela, Francisco: *The Emergent Self*. In: *The Third Culture*, S.212f

sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, (...) Die Idealität kann die Qualität der Unendlichkeit genannt werden (...) Als Aufheben der Endlichkeit, d.i. der Endlichkeit als solcher und ebenso sehr der ihr nur gegenüberstehenden Unendlichkeit ist diese Rückkehr in sich, *Beziehung auf sich selbst, Sein*.⁷⁶

Es ist folglich nicht *unlimitierte* Ausdehnung, der Hegel den Begriff wahrer Unendlichkeit zugesteht, sondern er reserviert „Unendlichkeit“ im echten Sinn für die Aktion der *Rückkehr in sich* - als Selbstbestimmung beziehungsweise als Selbstbegrenzung. Das Setzen seiner eigenen Voraussetzungen könnte man in diesem Sinne übersetzen als die Fähigkeit einer Entität die Art und Weise ihrer Bestimmtheit zu bestimmen – folglich aktive und von Externalität unabhängige Selbst-Begrenzung zu sein.

Im obigen Zitat sollte auch bedacht werden, was Hegel damit meint, dass „die Idealität die Qualität der Unendlichkeit genannt werden“ kann. Žižek liefert uns für unser weiteres Vorgehen die sich am besten eignende Interpretation dieser „Idealität“. Vorher noch einmal zur Erinnerung die Gemeinsamkeit der Konzepte *Bootstrap* und „wahre Unendlichkeit“:

„In sich zurückgebogen, wird deren Bild ein Kreis“ sagt Hegel und bezieht sich damit in gewisser Weise *avant la lettre* auf jene autopoietische Rückwirkung, die auch den *Bootstrap* charakterisiert. Auch der von Varela in dieser speziellen Hinsicht geprägte Begriff bezeichnet die retroaktive Kraft einer sich im Laufe eines Prozesses entwickelt habenden Entität zur Erzeugung/Bestimmung/Setzung jener sie im Verlauf ihres Entstehungsprozesses hervorgebracht habenden materiellen Bedingungen:

„ ... wir (haben) es mit dem Minimum des „Idealismus“ zu tun, der den Begriff des Selbst definiert – ein Selbst ist genau dies: eine Entität ohne substantielle Dichte (...) Wenn wir die Oberfläche eines Organismus durchdringen (...) stoßen wir dort nirgends auf eine zentrale Steuereinheit, die sein eigentliches Selbst, der „Strippenzieher“ der Organe wäre. Die Konsistenz des Selbst ist also eine rein virtuelle, es hat den Anschein, als handle es sich um die Innenseite, die nur dann in Erscheinung tritt, wenn sie von außen betrachtet wird, auf dem Interface-Screen. (...)“

⁷⁶ Hegel, G.W.F.: Wissenschaft der Logik. S.164ff

Auf der Ebene der materiellen Realität (einschließlich der psychologischen Realität der „inneren Erfahrung“) gibt es definitiv kein Selbst. (...) ein „echtes“ menschliches Selbst funktioniert gewissermaßen wie ein Computerbildschirm. „Dahinter“ befindet sich nichts als das Netzwerk einer „selbst-losen“ neuronalen Maschinerie. (...) Wenn wir mit einem anderen Subjekt kommunizieren (...) erfahren wir (...) nie, was sich „hinter dem Bildschirm“ befindet (...) dasselbe gilt auch für das betreffende Subjekt selbst, d.h. auch dieses Subjekt weiß nicht, was sich hinter dem Bildschirm seines Selbstbewusstseins befindet, was für ein Ding er im Realen ist. (...) Wenn wir hinter den Bildschirm greifen, löst sich der Effekt der „Tiefe der Person“ auf, und uns bleibt lediglich eine Menge sinnloser neuronaler, biochemischer u.ä. Prozesse. Aus diesem Grund geht auch die übliche Polemik über den jeweiligen Part, den die Gene (der biologische Einfluss, die Natur) oder die Umwelt (der kulturelle Einfluß, die Ernährung) für die Entwicklung des Subjekts spielen, am eigentlich Entscheidenden vorbei (...) Das, was mich „einmalig“ macht, ist weder meine genetische Formel noch die Art und Weise, wie meine Anlagen sich aufgrund des Einflusses der Umgebung sich entwickelt haben, sondern die einzigartige Selbst-Beziehung, die aus der Interaktion zwischen beiden hervorgeht. (...) Vielmehr bestimme ich, mit einem Minimum an „Freiheit“, immer schon im voraus, wie mich die Umwelt beeinflussen wird, bis hin zur elementarsten Ebene der Sinneswahrnehmungen. Die Art und Weise, wie ich „mich selbst sehe“, die imaginären und symbolischen Kennzeichen, die mein „Selbst-Bild“ konstituieren, oder noch grundlegender, die Phantasie, die mir die ultimativen Koordinaten meines Seins liefert, steckt weder in den Genen, noch wird sie mir von der Umwelt auferlegt, sondern ist die einzigartige Weise, in der sich jedes Subjekt *auf sich selbst bezieht*, „sich selbst wählt“ im Hinblick auf seine Umgebung sowie auf das, was es für seine „Natur“ hält. Wir haben es daher mit einer Art „Bootstrap“-Mechanismus zu tun, der sich nicht auf die Interaktion zwischen mir selbst als einer biologischen Entität und meiner Umgebung reduzieren läßt. Eine dritte vermittelnde Substanz taucht auf (nämlich das Subjekt), die über kein positives substantielles Sein verfügt, da ihr Status gewissermaßen ein „performativer“ ist (...) Im Falle der menschlichen Klone (oder bereits heute der eineiigen Zwillinge) ist das, was die Einzigartigkeit von beiden gewährleistet, nicht einfach nur die Tatsache, daß sie unterschiedlichen Umgebungen ausgesetzt wurden, sondern die Art und Weise,

wie jeder von ihnen aus der Interaktion zwischen seiner genetischen Substanz und seiner Umwelt eine einzigartige Struktur der Selbst-Beziehung herausbildet.“⁷⁷

Dieses Zitat ist für unseren Zusammenhang von nicht zu überschätzender Bedeutung, weil darin implizit zwei der im letzten Teil der Arbeit gegenüberzustellende Konzepte aufscheinen:

„Das Netzwerk einer „selbst-losen“ Maschinerie“ entspräche dabei Rortys eigener theoretischen Stellung zum menschlichen Ich und „die einzigartige Weise, in der sich jedes Subjekt *auf sich selbst bezieht*, „sich selbst wählt“ im Hinblick auf seine Umgebung sowie auf das, was es für seine „Natur“ hält“ ließe sich vor der Folie Sartres Konzept des *Nichts* im Sinne eines freien und spontanen Akts der Wahl lesen.

Den Gedanken aber, dass sich aus der Wechselbeziehung zwischen der genetischen Substanz und der sozialen Umwelt eine einmalige Struktur der Selbst-Beziehung formiert, werden wir am Ende des zehnten Kapitels nochmals aufgreifen, indem wir uns über den Umweg Kierkegaards die Frage stellen werden, wie diese Struktur einer Selbst-Beziehung denn noch bestimmt werden könnte, beziehungsweise ob beim Verhältnis zwischen genetischer Substanz und sozialer Umwelt sich dieses Verhältnis selbst – im Sinne der negativen Einheit der beiden – denn wirklich schon als die letztgültige und nicht weiter sinnvoll hinterschreitbare Struktur des Ich erweisen sollte.

Das Virtuelle Deleuzes als Reservoir der möglichen Geschichten des Selbst

Unter diesem Punkt wird der Fundus möglicher Geschichten des Selbst als das Virtuelle im Sinne Deleuzes interpretiert und die aktualisierte und gerade dominierende Geschichte als eine Aktualisierung mit all dem pejorativen Unterton, den Deleuze ihr beilegt. Weiters muss durch diesen hier vorgeschlagenen Ansatz

⁷⁷ Žižek, Slavoj: Die gnadenlose Liebe, S.52ff

das Virtuelle Deleuzes eine leichte Verschiebung erfahren, sodass wir es auch als die schier unendliche Kombinatorik von den in einem Leben angesammelten Erlebnissen und deren geistiger Integration bei der kreativen Herstellung eines Ich zu lesen versuchen.

Im ersten Band der „Parerga und Paralipomena“ schreibt Arthur Schopenhauer im Kapitel *Von dem, was einer ist* sehr bald zu Beginn die folgenden Sätze nieder:

„Immer kommt es darauf an, was Einer sei und demnach an sich selber habe: denn seine Individualität begleitet ihn stets und überall, und von ihr ist Alles tingirt, was er erlebt. In allem und bei Allem genießt er zunächst nur sich selbst: Dies gilt schon von den physischen; wie viel mehr von den geistigen Genüssen. Daher ist das Englische *to enjoy one's self* ein sehr treffender Ausdruck, mit welchem man z.B. sagt he *enjoys himself at Paris*, also nicht „er genießt Paris“, sondern „er genießt Sich in Paris.“⁷⁸

Geht man zu weit, wenn man dieses Sich-Genießen als die ursprüngliche Maxime bei der Wahl der jeweiligen Geschichte des Selbst anzunehmen bereit ist?

Ist es folglich für die Frage danach, wie beziehungsweise nach welchen Prinzipien die eine Geschichte sich über eine andere hinwegsetzt, nicht durchaus legitim und darüber hinaus auch vielversprechend die Vermutung anzustellen, dass es in gewisser Weise das Lustprinzip selbst sei, das bei der jeweiligen Bestimmung des eigenen Selbstbildes zu einem konkreten Zeitpunkt oder -abschnitt als der determinierende Faktor dafür sorgt, dass am Ich von vielen anderen Seiten beständig fortgesponnen wird, dass der Akzeptanz für die Gerinnung des Ich in einem Bild niemals nachgegeben werden. Wo doch in der gesamten Natur nie absolute Erstarrung anzutreffen ist – man denke dabei etwa auch an die vielen unsichtbaren auf Mikroebene ablaufenden chemischen Prozesse – warum sollte nicht das Ich – und im Grunde muss man es als etwas aus der Natur hervorgegangenes fassen - ebenfalls als ein auf Mikroebene in ständiger Transformation befindlicher Prozess gefasst werden.

Wir wollen hier der Annahme nachgehen, dass die Individualität in letzter Instanz

⁷⁸ Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena, S.322

nichts anderes sei als ein auf kein festes, zentrales Selbst hintergebares virtuelles Sammelbecken sich abwechselnder Geschichten. Ohne diese virtuellen Voraussetzungen (die Vielzahl möglicher Erzählungen) würde das Phänomen eines auftauchenden Ich unfassbar bleiben - dies wäre die daraus folgende und im weiteren Verlauf zu untersuchende Folgerung.

Vielleicht lässt sich Rortys Konzept des Ich als Vielheit am besten mit Deleuzes Begriffen der *Immanenzebene* und des *Virtuellen* explizieren. Deleuze nimmt das Virtuelle als einen der zentralen Ausgangspunkte seiner Philosophie und spricht ihm mehr Potenz zu als der (konstituierten) Realität. Genauer gesagt ist nach Deleuzes Logik die Realität immer das aktualisierte und dadurch gleichsam ärmere Produkt aus einem viel reicheren Möglichkeitsbereich, der von ihm mit dem Terminus *das Virtuelle* bezeichnet wird. Als ein solches virtuelles Feld könnte man nun auch die potentielle Unendlichkeit der Geschichten, die man sich über sein eigenes Selbst erzählen kann, verstehen. Die in unserem Zusammenhang einleuchtende Definition des Virtuellen, deren Deleuze so viele bereithält, ist vielleicht die folgende:

„Das Virtuelle steht nicht dem Realen, sondern bloß dem Aktuellen gegenüber. *Das Virtuelle besitzt volle Realität, als Virtuelles*. Vom Virtuellen muß genau das gesagt werden, was Proust von den Resonanzzuständen sagte: Sie seien „Real ohne aktuell zu sein, Ideal ohne abstrakt zu sein“ (...) Das Virtuelle muß selber als ein strikt dem Realobjekt zugehöriger Teil definiert werden – als ob das Objekt einen seiner Teile im Virtuellen hätte ...“⁷⁹

Und wir wollen dem hinzufügen: ... als ob das Subjekt viele seiner Teile im Virtuellen hätte. Nach unserem hier vorgeschlagenen Ansatz, Rortys Selbsterzählungen als das Virtuelle zu verstehen, hieße dies zugleich, dass den nicht aktualisierten Quasi-Ichs gleichviel Realität zukommt wie dem offiziellen Sprachrohr der humanen Selbst-Organisation, deren virtuelle, nicht aktualisierte „Innenseite“ erst die volle Realität des Ich als Multiplizität ausmacht.

Man kommt nicht umhin nach dem Gesagten einzuräumen, dass das instantan – indem es durch eine bestimmte Geschichte hindurch in den Genuss seines erzählten Selbst kommt - geborene Selbst letzten Endes deshalb unter dem Zeichen der

⁷⁹ Deleuze, Gilles: Henri Bergson, S. 46

Unbeständigkeit steht, da ein alle Natur durchdringendes Prinzip der Differenz eine Gleichförmigkeit der Geschichte des Ich auf Dauer schlechterdings nicht zulassen kann und es unwillkürlich an die Ambiguitäten seines Entstehungsprozesses zurückverweist.

Die Entscheidung – mit der sich gleichsam die Frage stellt, ob diese Entscheidung von irgendeiner Instanz initiiert beziehungsweise getragen wird oder ob in eins fällt mit dem immanenten sich Hinwegsetzen einer Geschichte über die anderen möglichen – für die Aktualisierung einer Geschichte, insofern als dass sie nun als offizielles Leitmodell für einen bestimmten Zeitraum in Funktion tritt, käme nach Deleuze Verständnis einer Verarmung ihres ursprünglichen virtuellen Aggregatzustandes gleich.

Indem bei Deleuze das Virtuelle immer die kraftvollere und stärkere Version seiner jeweiligen Aktualisierungen darstellt, könnte man Rortys Wunsch der Selbst-Erweiterung, den er durch Freud befördert sieht und der darin bestünde „immer mehr Möglichkeiten in sich aufzunehmen, ständig zu lernen, sich ganz und gar der Neugierde hinzugeben und zum Schluß einen Begriff zu haben von allen früheren und allen zukünftigen Möglichkeiten“⁸⁰ ebenso sehr als Plädoyer für das Deleuzsche Virtuelle lesen.

Zudem ließe sich die Stimme des Unbewußten durchaus auch als diejenige vernehmen, die aus den virtuellen Tiefen des Menschen herauftönt, um ihn von der abschließenden Beantwortung der Frage „Was für eine Person bin ich jetzt“ abzuhalten, ihm zu soufflieren, dass es durch den Fundus reichhaltigerer virtueller Möglichkeiten, die ihrer jederzeit möglichen Aktualisierung harren, leichter fällt „Toleranz gegenüber Ambiguitäten“ zu entwickeln – wobei Ambiguitäten in dieser Deleuzschen Leseweise wohl am besten mit dem virtuellen Feld selbst in eins zu setzen wären:

„Es heißt außerdem, daß es keine derartige Antwort auf die Frage gibt: „Was für eine Person bin ich jetzt?“ Es heißt: anzuerkennen, daß die Wahl eines zur Beschreibung des eigenen Charakters vorgesehenen Vokabulars nicht vorgenommen werden

⁸⁰ Rorty: Freud und die moralische Reflexion, S.55

kann, indem man eine Sammlung „neutraler Fakten“ betrachtet (...) Es heißt, daß man vom Drang zur Läuterung abläßt, zur Erreichung einer von allem Äußeren befreiten Gestalt des Ich, und eine „Toleranz gegenüber Ambiguitäten“ entwickelt (...).“⁸¹

Die Öffnung gegenüber den Ambiguitäten verhindert, dass sich eine Version auf Dauer als stabile und veränderungsresistente durchsetzen könnte, indem der wortwörtliche Überfluss aus dem virtuellen Reservoir möglicher neuer Selbstversionen (oder lediglich neuer Versionen vergangener Episoden der Selbstwahrnehmung) eine einzige und vor allem dauerhafte Aktualisierung immerzu scheitern lässt – wobei wohl äußeren Umständen ein gewisser Einfluss beim Emporsteigen einer neuen „Selbst-Blase“ aus dem virtuellen Kochtopf zugeschrieben werden darf.

Und in diesem Sinn könnte man sagen - sich an das Zitat Schopenhauers erinnernd – dass das „enjoyment of one’s self“ nicht nur darin begründet liegt, dass man zu seinem Glück erfährt, dass einem derselbe Genuss des Selbst nicht nur aufgrund sich verändernder äußerer Umstände auf Dauer unmöglich ist, sondern dass das Hervortreten beziehungsweise das sich Aktualisieren neuer Erzählungen des Ich aus dem virtuellen Feld die Version „to enjoy one’s selves“ einleuchtender klingen lässt.

Ein möglicher Zugang zu Rortys Sichtweise über Lacansche Wege

Wie wir dargelegt haben, ist Rorty der Ansicht, dass sich das Unbewusste in vielen Erscheinungsformen melden kann, die, als mehr oder weniger bedrohliche Quasipersonen, den Rang des die meiste Zeit über das Bewusstsein vereinnahmenden Ich einzunehmen trachten. Der dabei wohl strittigste Hinweis Rortys ist jener, dass das Freudsche Unbewusste mit diesem Anspruch unsere Stelle - besser gesagt uns (!) - einzunehmen gänzlich andere Zwecke verfolge als wir selbst:

⁸¹ Ibid., S.51

„Ein Fingerzeig läßt sich (...) dem Umstand entnehmen, daß die Formulierung „nicht einmal Herr im eigenen Haus“ nur dann eine Pointe hat, wenn es da noch eine weitere Person gibt, die sich so verhält, als hätte sie etwas zu sagen. Angebracht ist diese Formulierung als Reaktion auf das Hereindrängen eines ungebetenen Gastes (...).⁸²“

Schließlich beruht die sozusagen intelligible Ebenbürtigkeit dieser Quasi-Personen Rorty gemäß auf der Tatsache, dass jede von ihnen „zu einem einheitlichen „Kausal-Netz“ gehört und folglich eine „in sich kohärente(n) Gruppierung(en) von Überzeugungen und Wünschen darstellt“⁸³.

Rorty befürwortet also eine solche Definition des Unbewussten, die dasselbe als „ein oder mehrere gut artikulierte Glaubens- und Wunschsysteme, die ebenso komplex, raffiniert und in sich widerspruchsfrei sind wie die bewußten Überzeugungen und Wünsche des normalen Erwachsenen“⁸⁴ festlegt.

Die Rede von unbewussten Absichten scheint hier aber ganz und gar nicht in Übereinstimmung mit Freuds eigentlicher Version zu stehen. Die Idee der Widerspruchsfreiheit ist wohl als ein eindeutiger Zusatz Rortys zu bewerten, der, wie sich vermuten lässt, durchaus mit vollem Bewusstsein übergeht, was Freud zur besonderen Form des unbewussten Denkens zu sagen hat:

„daß sich dieses Denken durch seine eigenartige Form von dem bewußten Denken radikal unterscheidet. Denn obwohl Freud darauf besteht, daß das Denken schlechthin zielgerichtet, intentional sein muß, unterscheidet sich die unbewußte von der bewussten Intentionalität dadurch, daß sie den Gesetzen der Logik, allen voran dem des Widerspruchs, nicht gehorcht.“⁸⁵

Wie auch immer, hier bestätigt sich ganz offensichtlich die eigentümlich verzerrende Leseart Freuds durch Rorty und wir kommen kaum darum herum zu vermuten, dass der amerikanische Philosoph dies wider besseres Wissen tut. Er scheint streckenweise Freud bewusst in Anspruch zu nehmen, um seine eigene Sichtweise auf die Vielheit des Ich besser zum Vorschein zu bringen.

Samuel Weber, ein vorzüglicher und gleichsam auf behutsamere Weise verfahrenender

⁸² Ibid., S.42

⁸³ Vgl. ibid., S.45

⁸⁴ Ibid., S.47

⁸⁵ Weber, Samuel: Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse, S. 237f

Freud-Interpret, bestätigt zumindest jenen Aspekt der Rortyschen Sichtweise auf den österreichischen Psychoanalytiker, die hervorhebt, dass die Deutung des Freudschen Unbewußten als „brodelnde Masse inartikulierter instinkthafter Kräfte“ zu kurz greife und verfehlt wäre:

„Die Theorie der Verdrängung zeigt, daß Freuds kopernikanische Wende gleichsam im Innersten des Denkens selbst angesiedelt ist. Denn in dem Maße, in dem die Verdrängung als Muster des unbewußten Denkens gelten kann, läßt sich dieses gerade als Wende bestimmen.“⁸⁶

Sehen wir, was diesem Autor zufolge der diesbezüglich hervorstechendste Zug der Verdrängung ist:

„Das „erste Beispiel“ für Verdrängung wird als eine Bewegung der „Vermeidung“, bzw. *Abwendung* dargestellt. In diesem Begriff der Verdrängung als eine Art von *Flucht* findet Freud den zentralen Ansatzpunkt für seine Ausarbeitung. Wenn dieser Vergleich mit der Flucht nützlich ist, dann jedoch wegen der Differenz gegenüber der Verdrängung, die er hervorbringt. Denn diese unterscheidet sich von jener grundsätzlich darin, daß sie demjenigen, wovor sie flieht, niemals entkommen kann, da es, wie Freud wiederholt betont, endopsychisch ist. Und die Psyche kann nicht einfach vor etwas fliehen, das sie in gewisser Weise selbst „enthält“. (...) wenn die Verdrängung die Antwort auf einen endopsychischen Konflikt ist, darf sie nicht nur als eine Aktion wie die „Flucht“, sondern muß als Interaktion gedacht werden. Diese bringt die wechselseitige Veränderung der Akteure hervor. (...) Der dynamische Konflikt der Verdrängung hat jedoch nicht nur den Ausschluß von Gedanken aus dem Bewußtsein zur Folge, sondern zugleich und notwendig ihre Ersetzung durch andere – Gegenbesetzungen –, die wiederum bewußt *sind*. (...) Freuds (...) Beschreibung der Verdrängung legt also einen Vorstellungskern – die Triebrepräsentanz – zugrunde, der keinesfalls stabil, selbstidentisch oder statisch, sondern eher *metastatisch* ist und ein schreckenerregendes Gespinnst von Beziehungen webt, das nur an seinen Rändern Zugang zum Bewußtsein erlangt.“⁸⁷

Diese zusammengeführten Überlegungen Webers versetzen uns in die Lage die Konturen von Rortys Konzept des Unbewussten, das er als Fundus in sich logisch

⁸⁶ Ibid., S.238

⁸⁷ Weber, Samuel: Freud-Legende, S. 42-46

kohärenter und „gut artikulierter Glaubens- und Wunschsysteme“ beschreibt, mit mehr Schärfe zu erfassen.

Wenn Rorty dementsprechend die Vermutung aufstellt, dass man, wenn im Rückblick auf bestimmte frühere, vermeintlich absurde und nicht vom eigenen Ich hervorgebracht scheinende Handlungen oder Gedanken, jäh zur Einsicht gelangen könnte, dass diese im Nachhinein betrachtet grundsätzlich gar nicht so abwegig und unnützlich gewesen wären - man dadurch stillschweigend eingesteht, dass bereits eine andere Instanz an der Kontrolle beteiligt gewesen sein musste und daher davon gesprochen werden kann, dass es im Leben eines Individuums Vorkommnisse geben kann, von denen sie im Nachhinein sagen könnten, dass „mein Unbewußtes besser Bescheid wußte als ich selbst.“⁸⁸

Mit dem Blick auf die Analyse der Verdrängung könnten wir Rortys Gedanken nun die folgende Wendung geben: Wenn es stimmt, dass die zweite Art der Verdrängung, deren Eigenart wir von Weber gerade beschrieben bekommen haben, sich als Antwort auf einen endopsychischen Konflikt herauskristallisiert, wäre sie der letztendliche Grund für die Entfaltung der unter der bewussten Oberfläche des Ich entstehenden Konversation sowohl der vielen anderen Quasi-Ichs untereinander als auch jener Gespräche, die die vielen Quasi-Personen mit dem offiziellen Ich unterhalten.

Nun könnte man weiters die Vermutung anstellen, ob nicht schon in jedem banalen Selbstgespräch, wie es jeder von uns vermutlich in dieser oder jener Form mehrmals täglich abhält, sich tendenziell jene Interaktion offenbart, von der Weber meint, dass sie in inniger Verbindung zur Verdrängung zu denken und Grund für „die wechselseitige Veränderung der Akteure“ sei.

Wir fragen: Ist es nicht faktisch so, dass uns oftmals – vielleicht in bestimmten schwierigen Lebenssituationen vermehrt – eine Stimme soufflieren zu scheint, zu bedenken, wie eine andere Sicht auf die Dinge sich ausnehmen würde; eine Stimme, die die Logik des selbstbewussten und selbstidentischen *cogito* konterkariert. Könnte dies vor dem Hintergrund der oben zitierten Vermutung Rortys, dass unser Unbewusstes häufig besser Bescheid weiß als man selbst, nicht bedeuten, dass zum Erhalt der „psychischen Homöostase“ die Interaktion der vielen Erzählungen

⁸⁸ Vgl. Rorty: Freud und die moralische Reflexion, S.50

eigentlich ganz unentbehrlich ist.

Könnte es darüber hinaus heißen, dass das Gleichgewicht der „Seele“ von der „Gewährleistung“ der Pluralität der Erzählungen über sie abhängt. Ist es nicht eine erstarrend machende Vorstellung, eine unveränderliche Substanz zu sein, der nur eine richtige Erzählung zukommen könne, für die man sich irgendwann entscheiden müsste oder die irgendwo aufzufinden sei? Ist dieses metastatische, an den Rändern des Bewusstseins sich vollziehende Weben von Beziehungen, von dem Rorty bezüglich des Unbewussten spricht, dann nicht eher eine Entlastung, als dass es mit Schrecken verknüpft wäre. Erleichtert es nicht nachgerade das Bewusstsein von dem Druck der inneren Logik einer einzigen offiziellen Erzählung für immer die Treue halten zu müssen, indem es durch die Möglichkeit, sich mittels anderer Geschichten neu zu weben, allererst das zu schaffen vermag, was unter dem Begriff „Freiheit“ auch verstanden werden könnte.

Wir spinnen aber den Gedanken des Unbewussten als möglichem transzendentalen Grund von Freiheit hier nicht weiter fort, sondern lassen nochmals Rorty selbst zu Wort kommen, dessen Gedanken unter Rücksichtnahme der eben von uns angestellten Überlegungen vielleicht in einem etwas veränderten Licht erscheinen:

„Gemäß der damit ausgesprochenen Auffassung betrachtet man das aufgeklärte, befreite Ich, dem es schließlich gelungen ist, sich seine eigene Gestalt zu geben, als Ich, das nicht mehr das Bedürfnis hat, die Dinge „beständig und als ganze“ zu sehen und die wechselnden Erscheinungen zu durchdringen, um zu einer unveränderlichen Realität zu gelangen. Reife besteht nach dieser Ansicht eher in der Fähigkeit, noch nicht dagewesene Neubeschreibungen der eigenen Vergangenheit ausfindig zu machen, und das ist die Fähigkeit zur nominalistischen, ironischen Selbstbetrachtung.“⁸⁹

Man möchte dem ergänzend hinzufügen, dass man auch das eventuell wohlwollende Bedenken von Vorschlägen der unbewussten Gesprächspartner, die bis zu einem bestimmten Zeitpunkt noch nicht dagewesene Neubeschreibungen der eigenen Gegenwart und Zukunft betreffen, jener Fähigkeit zurechen sollte, die Rorty so wertschätzt.

⁸⁹ Ibid., S.52

Eigentlich blieben wir bisher aber gänzlich schuldig, was in der Überschrift des Kapitels angekündigt stand: Die Deutung von Rortys Leseweise Freuds mit Hilfe von Ideen Jacques Lacans. Wir beeilen uns dies nicht zu verabsäumen, indem wir Lacans wohlbekannteste Verdienste um die unkonventionelle und innovative Neuerung der Freud-Interpretation gar nicht weiters erwähnen. Vielversprechend dürfte das Konfrontieren einiger ausgewählter Fragmente des komplexen Lacanschen Gedankenuniversums mit Rortys Freud-Bild allemal sein:

An erster Stelle wollen wir festhalten, dass Lacan von einem Werden des Subjekts ausgeht, es einer Verzeitlichung unterwirft. Das Unbewusste ist in diese Konstruktion der Geschichte eines jeden Individuums aufs Tiefste verstrickt:

„Was sich in meiner Geschichte verwirklicht, ist nicht die bestimmte Vergangenheit (*passé défini*) dessen, was war, weil es nicht mehr ist, noch ist es das Perfectum dessen, was gewesen ist in dem, was ich bin, sondern die zweite Zukunft (*futur antérieur*) dessen, was ich gewesen sein werde, für das, was ich dabei bin zu werden.“⁹⁰

In den Rortyschen Freud-Kontext eingebunden könnte genau dieses „was ich gewesen sein werde, für das, was ich dabei bin zu werden“ dafür hergenommen werden, um jenen unabgeschlossenen und unabschließbaren Transformationsprozess anzudeuten, bei dem eine neue Erzählung des Ich über eine vergangene Erzählung des Ich allmählich die Oberhand gewinnt und dabei schon die implizite Gesetzmäßigkeit, mittels der die alte Erzählung die Bedeutungen rund ums Ich und dessen Objekte strukturiert und entworfen hat, allmählich in Richtung einer anderen Logik umwandelt.

Das Auftauchen des Ich an den Knotenpunkten dieses ständigen, durch das Unbewusste mitbedingten Verwandlungsprozesses lässt sich vielleicht am besten durch den Verweis auf Hegels „Subjekt als reine Negativität“ verständlich machen.

Gerade in Hegels Philosophie ist das [Ich] als verschwindendes Moment der Vermittlung durch Negativität gekennzeichnet und folglich ein ständig vom Werden und nie vom Sein infiziertes Unwesen. Exakt in diesem Sinne könnte man bezüglich

⁹⁰ Lacan, Jacques: Schriften, Band1, S.143

Rortys Auffassung des Ich gleichfalls behaupten, dass es in einer Art notwendigen Weise nur im reinen Unterschied zu sich selbst besteht, dass das, wenn man alle jene einander ersetzenden und sukzessive das Ich repräsentierenden Erzählungen wegstreicht, was übrigbleibt, nichts anderes ist als die Leere einer reinen Negativität – nur das dieser bei Rorty (so man ihn mit dieser Interpretation seiner Interpretation je konfrontiert hätte) wahrscheinlich keine synthetisierende und aktive Kraft zugesprochen werden würde (... dieser Punkt wird von großer Bedeutung beim Vergleich mit Sartres Nichts werden!).

Bei Rorty scheint der Ursprung des Ich gewissermaßen passiver Natur zu sein – es taucht im Krafffeld der vielen Erzählungen empor, die aber dessen ungeachtet im Untergrund (sprich im Unbewussten) rastlos an anderen Varianten des Ich (an Quasi-Personen wie Rorty sich auszudrücken pflegt) weiterweben.

Demgemäß müsste man aber auch bei Rortys Auffassung des Ich nicht nur von der prinzipiellen Unangemessenheit einer nur einzig richtigen Repräsentation desselben sprechen, sondern ebenfalls von der Unzulänglichkeit der Rede von Dauerhaftigkeit der repräsentierenden Erzählung, da diese Erzählung selbst nichts anderes als die Prozessualität des Webevorgangs des Ichs darstellt - eines Vorgangs, bei dem sich *in* die einmal erzeugten, das Ich über eine bestimmte Strecke hinweg definierenden Muster Anzeichen von Mustern einer - die alte Strukturierung zukünftig ablösen werdenden – neuen Version bereits von Anfang an einzuschreiben beginnen.

Um bei dieser bildhaften Sprache zu bleiben, ließe sich dann das obige Lacan-Zitat in einer erweiterten Weise so verstehen, dass *ich* durch die sich abzeichnenden Musterungen der neuen, sich ankündigenden Erzählung meines Selbst hindurch meinen aktuellen Blick auf mich selbst, der noch dem Resultat einer älteren Erzählung meines Selbst zuzurechnen ist, aus dem Aufflackern einer zukünftigen neuen kohärenten Erzählung heraus als bereits überholt antizipiere.

Erwägen wir aber nun weitere Möglichkeiten aus den gewichtigen Lacanschen Ergänzungen zum Freudschen Unbewussten wertvolles für unsere Rorty-Analyse hervorzuholen. Lacan schreibt etwa in seinen *Schriften* an einer Stelle:

„(...) das Unbewußte *ist* das, was wir sagen.“⁹¹

Darin enthalten finden wir Lacans berühmtes Theorem des Unbewussten, definiert als Diskurs des Anderen, insofern als dass Unbewusste durch uns etwas *anderes* sagt, als unser offizielles Ich meint. Diese verbale und unangekündigte Intrusion ins Aussagefeld des scheinbar von stabiler Identität gekennzeichneten Ich, so könnte man sagen, geschieht aus einer Region heraus, deren konstitutives Merkmal radikale Differenz ist.

Das Unbewusste ist bei Lacan das Identitätslose schlechthin und wenn wir es durch uns hindurch – etwa via *unserer* - Versprechen vernehmen, vernehmen wir damit zugleich den Hinweis, dass es sich bei unserer Identität und formalen Einheitlichkeit um einen trügerischen Schein handelt. *Andere* (!) Erzählungen unseres Ich kündigen sich bereits als „ebenbürtige Bewerber“ an, die mit einer gleichsam für uns im Moment des Versprechens nicht erkennbaren kohärenten Logik unsere eigene anzufechten begonnen haben (sprich diejenige der gerade dominanten Selbst-Erzählung).

Weiters könnte für unser Verständnis von Rortys Freud-Auslegung der Hinweis auf Lacans frühe Schrift *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*⁹² von beträchtlichem Interesse sein, da darin versucht wird zu zeigen, wie das fiktive Wesen des Ich sich im Grunde herausbildet. Und tatsächlich ist dieses Entstehen in einem gewissen Sinn wiederum an eine Erzählung geknüpft, mittels der sich das Ich – in diesem Fall zum erste Mal – repräsentiert (oder besser sich durch sein Anderes repräsentiert wird):

Bekanntlich - um die allzu bekannte Darstellung Lacans so kurz als möglich zusammenzufassen – entsteht das Gefühl von Realität und Identität beim Menschen durch die Herausbildung eines Ich, was laut Lacan zwischen sechsten und achtzehnten Monat bei der Betrachtung seines Spiegelbildes geschieht. Durch eine höher entwickelte visuelle als motorische Fähigkeit des Menschen - als frühzeitig geborenem Wesen - kommt es, dass dieser vorausgehend die Einheit seines Spiegelbildes wahrzunehmen fähig ist, bevor er sie motorisch tatsächlich herstellen kann. Bei dieser mit großer freudiger Erregung einhergehenden Betrachtung der Einheit im Spiegel konstituiert sich gleichsam die Identität, die aber eben im Grunde

⁹¹ Lacan, Jacques: Schriften, Band 2, S. 208

⁹² Vgl. Ders.: Schriften, Band1., S.61-70

auf nichts anderes als der Illusion des Blickes beruht. In Wirklichkeit sind aber das Bild des Spiegels und die es reflektierende Wahrnehmung tatsächlich nicht ein und dasselbe, sondern wie Lacan sagt ist dieses das *Andere* jener.

Samuel Weber bringt das Essentielle des *Spiegelstadiums* auf sehr klare Weise folgendermaßen auf den Punkt:

„Das Bild in der philosophischen Tradition (...) wird immer als eine Repräsentation bestimmt, die eine vorgeordnete (...) Idee mit verminderter Intensität reproduziert. Das Subjekt stellt sich etwas vor, das Bild bildet ab. Bei Lacan wird diese Auffassung des Bildes leicht aber entscheidend verschoben: das Bild *bildet ab*, nicht aber wie eine Reproduktion oder eine Repräsentation, sondern vielmehr wie ein *Abbau*: das Bild bildet ab und baut ab, und das, was es ab-bildet, *ist* erst durch dieses Abgebildetsein. So etwas ist schon bei Freuds Behandlung der narzistischen Identifikation angedeutet, sofern die Identifikation nicht lediglich Ausdruck des Subjekts ist, sondern aktiv auf es zurückwirkt und es verändert. Lacan radikalisiert diese Wirkung des Bildes, und zwar so, daß sie die Identität des Subjekts selbst – als Ich – überhaupt erst ermöglicht. Diese leichte Verschiebung des Bildes, wonach es nicht mehr auf ein wie immer geartetes Reales zurückgeht, sondern es erst – für das Subjekt wenigstens – konstituiert, geht nicht ohne logische Schwierigkeiten: und das ist kein Zufall, sofern die traditionelle Logik das Erste vor das Zweite stellt und stellen muß: das Modell vor das Abbild, das Wiederholte vor die Wiederholung, die Identität vor die Differenz. (...) Dennoch können wir durch das Unlogische dieser Auffassung verstehen, warum die *Wiederanerkennung des Ich* – als objektiver und subjektiver Genitiv – notwendigerweise für Lacan immer auch eine Verkennung bleiben muß. Denn das Zu-sich-selbst-Kommen des denkenden Geistes – des Subjekts qua Ich – ist immer Zu-einem-anderen-Kommen, und dieses Andere ist nicht *sein* Anderes – im Hegelschen Sinne der bestimmten Negation - sofern es das Ich erst konstituiert und ständig dekonstruiert: abbildet und abbaut. Bei Lacan gibt es erst den Spiegel und dann das Bild, erst das Bild und dann das Abgebildete. Und wenn wir versuchen, genau zu sein, dann können wir nicht behaupten, daß der Spiegel ist – gegenwärtig, ein Seiendes -, sondern eben nur, daß es – *das Es* – den Spiegel *gibt*, woraus das

Ich, das darin abgebildet wird, entsteht.“⁹³

Und ist diese verkehrte Logik nicht auch in Rortys Freud-Interpretation aktiv? Auch *ist* und *sind* die eine offizielle und die vielen anderen Geschichte(n) nicht in vollem Sinne gegenwärtig, sondern sind auch eine Art Gabe des Unbewussten – etwa eines Unbewussten wie wir es im Deleuzschen Verständnis von reiner Virtualität zu bestimmen versucht haben. Das Ich muss auch bei Rortys Darstellung implizit als nachträgliches Resultat seiner Erzählungen verstanden werden, die als Differenz seine Identität hervorbringen.

Und auch die Idee einer nicht eindimensional vom Subjekt ausgehenden Identifikation lässt sich bei Rorty wiederfinden – wir sprechen selbstverständlich von der Identifikation die sich zwischen einem Ich und einer bestimmten Erzählung abspielt. Man könnte vermuten, dass es Rortys Auffassung nicht widersprechen würde, wenn man sich den Identifikationsvorgang zwischen einem aktuellen Ich-Bild und einer bestimmten Erzählung so vorstellt, als dass dabei der aktive Part mehr der sich beständig aktualisierenden Erzählung zukommt, als dass sie von einem ihr vorangestellten Ich ausgehen würde. Genau daran wird am besten ersichtlich, wie sich die traditionelle Logik, von der Weber spricht, aufhebt, insofern, als dass die Wirkung einer Erzählung stark genug sein muss, um ein fiktives Kraftfeld hervorzubringen, dass erst im Nachhinein von sich selbst als Identität oder Ich wahrgenommen wird. Diesem Gedanken werden wir unter anderen Vorzeichen auch im nächsten Kapitel zu Daniel Dennett wieder begegnen.

Dass das Ich bei Rortys Freud-Leseweise aber ebenfalls in einem gewissen Sinn erst durch das Abgebildetsein in Erzählungen *ist*, macht es uns eben möglich hier den Anknüpfungspunkt zu Lacan festzusetzen. Dass die Rortyschen Erzählungen des Ich es nicht nur abbilden und dadurch allererst konstituieren, sondern dass das jeweilig hervorgetretene Ich auch durch die Erzählungen, die im Untergrund an neuen Versionen herumweben, auch wieder gewissermaßen *abgebaut* wird, erweitert das Diktum Rortys, dass wir „uns mit Erzählungen zufriedengeben (sollten, Zusatz:A.Ü.), die den kontingenten Gegebenheiten des individuellen Lebens entsprechen da hoc zurechtgestutzt werden“⁹⁴ um eine gewichtige Nuance: nämlich

⁹³ Weber, Samuel: Rückkehr zu Freud, S.34ff

⁹⁴ Rorty, Richard: Freud und die moralische Reflexion, S.66

dass diese *Selbstbefriedigung* nur in der demütigen Akzeptanz gründen kann, dass die kontingenten Gegebenheiten des individuellen Lebens mithin auch solche Erzählungen generieren - die als das Andere des Ich im Untergrund wirkend - es nicht nur immer aufs neue in harmloser Weise immer neu zu konstituieren, sondern es auch vielleicht gegen seinen bewussten Wunsch zugunsten eines anderen Ich regelrecht abbauen. Dass daraus ein internes psychisches Zerwürfnis hervortreten kann, die von einem Individuum als äußerst bedrohlich erfahren wird, scheint Rorty bei seiner Lobpreisung der unauflösbaren Differenz des Ich zu sich selbst mehr oder weniger ganz auszublenden.

Lacan betont im Gegensatz zu Rortys „Verharmlosung“ einer bloße Konkurrenz von gleichwertigen Erzählungen, aus denen nach pragmatischen Gesichtspunkten die gerade am besten geeignete sich hinwegsetzen würde, die regelrecht andauernde Nebenbuhlerschaft des Ich mit sich selbst. Die aggressive Grundspannung ergibt sich für Lacan durch den Wunsch des Ich, um mit sich selbst identisch zu sein, sich alles ihm Heterogene einzuverleiben. Grund dafür ist aber wiederum die grundsätzliche projektive Identifikation mit etwas nicht zur Gänze Aneignbaren. So minimal die Differenz auch sein mag (man denke an die verkehrte Symmetrie des Spiegelbildes) ist sie auf immer ins Ich eingeschrieben.

Auf Rorty umgelegt könnte das heißen, dass die aufblitzende Autonomie eines zu einem bestimmten Zeitpunkt dominierenden Ich von der Verleugnung dessen abhängt, dass seine scheinbar unabhängige einheitliche Repräsentation Resultat einer aus Differenz und Kontingenz hervorgegangenen Erzählung ist und *andere* Erzählungen bereits mit der Auflösung dieser Einheit beschäftigt sind. Wie bei Lacan lässt sich auch durch Rortys Interpretation Freuds hindurch so etwas wie eine strukturelle Abhängigkeit des Ich vom Anderen herauslesen – und sei es nur von der Zurückhaltung *anderer* Erzählungen des Ich sich nicht als so verführerisch zu präsentieren, dass damit die alte Erzählung, durch die die gerade eingesetzte Quasi-Person legitimiert ist, sich schon als obsolet *erwiesen haben wird*.

„Rortys Freud-Interpretation explained“ mit Hilfe von Dennetts „Philosophie des menschlichen Bewusstseins“

„Doch während ein Materialismus dieser oder jener Art eine nahezu einmütig aufgenommene Idee ist, vergessen heute sogar die anspruchsvollsten Materialisten häufig eines: Ist einmal Descartes' geisterhafte *res cogitans* verabschiedet, dann gibt es für einen zentralen Eingang oder überhaupt für irgend ein *funktionales* Zentrum im Gehirn überhaupt keine Funktion mehr. Die Zirbeldrüse ist weder ein Faxgerät zur Seele, noch ein Oval Office im Gehirn. Dies gilt auch für andere Gehirnteile. Das Gehirn ist das Hauptquartier, der Platz des Beobachters. Der Glaube dagegen, das Gehirn selbst habe irgendwelche zentrierten Hauptquartiere oder irgendein Innerstes überhaupt, an dem anzukommen die notwendige oder hinreichende Bedingung für bewusste Erfahrung wäre, ist gänzlich unbegründet. Kurz gesagt, es existiert kein Beobachter innerhalb des Gehirns.“⁹⁵

In seinem 1991 publizierten Buch „Consciousness Explained“ liefert uns der amerikanische Philosoph und Kognitionswissenschaftler Daniel C. Dennett eine Fülle an Anhaltspunkten, die unsere Auslegung der Rortyschen Freud-Interpretation um weitere aufschlussreiche Aspekte zu bereichern vermögen, wobei das Kapitel *Die Realität des Ich* in besonderem Maße von Interesse für unser Vorhaben sein sollte. Bevor durch das Herausschälen der Quintessenz dieses Abschnittes zum Zweck des weiteren Ausbaus möglicher Zugangsweisen zu Rortys Lesart von Freud begonnen wird muss ein zumindest minimaler Einstieg in Dennetts komplexes Verständnis des menschlichen Bewusstseins geleistet werden. Das notwendigerweise selektive Augenmerk wird dabei jene Passagen zu beleuchten und komprimieren versuchen, die die anschließende Analyse des angesprochenen Kapitels so gut als möglich unterstützen.

Schon sehr bald zu Beginn seines Buches gibt Dennett bekannt, dass er - obwohl davon fasziniert und für seine Fragestellung ursprünglich auch angeregt - den Descarteschen Körper-Geist-Dualismus umgehen wolle und zudem auch den

⁹⁵ Dennett, Daniel C.: Philosophie des menschlichen Bewusstseins, S.144f

verschiedenen Varianten, die sich dem Ansatz Descartes' schulden, nicht aufsitzen, sondern einen völlig neuartigen Ansatz promovieren möchte.

Sodann bezieht sich Dennett zur Verdeutlichung seines anstehenden Projekts auf Freud und deutet ganz generell auf eine bestimmte Eigenart des Menschen in seiner Position als Träumender hin. Bei der Rekonstruktion ihres Traumes muss sich die wache Person, die diese bewusste Nachzeichnung unternimmt, Rechenschaft darüber ablegen, ob sie nun selbst – in der aktuellen Position der nun gerade bewusst rekonstruierenden Entität – identisch mit dem Urheber ihres Traumes gewesen sei und schließlich durch genaue Prüfung eingestehen, dass wir alle bei jedem Traum „einen Prozeß erzählerischer Produktion vor uns (haben), einen Vorgang der Akkumulation von Details ohne irgendwelche Intentionen oder Pläne irgendeines Urhebers – eine Illusion ohne Illusionisten.“⁹⁶

Dies ist der erste Hinweis darauf auf was Dennett in seiner groß angelegten – die modernen Kognitionswissenschaften gleichermaßen durchkreuzende wie klassische philosophische Fragestellungen aufnehmende – Studie unter anderem abzielt: Die theoretische Reinigung des Bewusstseinsfeldes (und gleichermaßen die des Gehirns als physischem Gegenstand) von jeglicher Art zentraler beziehungsweise autarker Position, der es zukäme, alle Steuerungsprozesse in ihrer Gesamtheit zu koordinierenden beziehungsweise die Sammelpunkt und letztendlich Überwacher aller kognitiven Aktivitäten (oder zumindest der ins Bewusstsein gelangenden) zugleich wäre:

„Zunächst können wir sagen, daß der Stoff des Bewusstseins immer *einen Zeugen hat*. Das Problem mit Gehirnvorgängen, so stellten wir fest, ist, daß sie auch bei großer „Übereinstimmung“ mit Ereignissen in unseren Bewußtseinsströmen ein fatale Eigenschaft haben: *Es gibt niemanden, der sie beobachtet*. (...) Bewußtseinsvorgänge jedoch werden „definitionsgemäß“ beobachtet; sie werden von einem *Erfahrenden erfahren*, und daß sie so beobachtet werden, macht sie dazu was sie sind: *bewußte* Ereignisse. Offenbar wird ein erfahrenes Ereignis nicht einfach auf eigene Faust wahrgenommen; es muß *jemandes* Erfahrung sein. Damit ein Gedanke entwickelt wird, muß ihn jemand (ein Bewußtsein) denken (...) Die Schwierigkeit mit dem Gehirn, so scheint es, ist, daß *dort niemand daheim ist*, wenn Sie

⁹⁶ Ibid., S. 26

hineinschauen. Kein Teil des Gehirns ist der Denker, der denkt, oder der Fühler, der fühlt, Nicht einmal das Gehirn in seiner Gesamtheit erfüllt diese spezielle Rolle. Wir beschäftigen uns mit einem kaum begreifbar zu machenden Komplex. Denken Gehirne? Sehen Augen? Oder sehen Leute mit ihren Augen, denken sie mit ihren Gehirnen? Gibt es da einen Unterschied? Ist das bloß ein trivialer Punkt der „Grammatik“ oder eine Hauptursache der Verwirrung? Die Idee, daß ein *Ich* (oder eine Person oder schließlich eine Seele) von einem Gehirn oder einem Körper verschieden ist, ist tief in unserer Art, zu denken und deshalb auch darüber zu reden, verwurzelt.⁹⁷

Es ist schwerlich zu übersehen, wie die von Dennett leicht überspitzt und durchaus herausfordernd dargebrachten Fragen sich mit jener Problematik in vielerlei Hinsicht überschneiden, die wir bei Rortys andeutungsweise vorgetragener Kritik an Sartre sowie seiner ganz speziellen Deutung Freuds bisher nachzuzeichnen versucht haben. Wir haben folglich gute Gründe Dennetts Überlegungen weiter zu folgen. Wir können dabei festhalten, dass er an einer Stelle behauptet, dass im Umstand über Bewusstsein zu verfügen *scheinbar* unsere Differenz zu bloßen Maschinen begründet läge.⁹⁸

Einer der Hauptgründe dafür, dass das Bewusstsein nicht schlichtweg mit dem Gehirn gleichgesetzt werden kann, ist die Idee eines ersten Gliedes in den Befehlsketten, die unsere Taten initiieren und begleiten. Die Frage nach der Verantwortlichkeit eines real Handelnden ist notwendig verknüpft mit der Annahme der Bewusstheit unseres Tuns und es fällt schwer beziehungsweise ist es schier unmöglich diese letzte moralische Entscheidungsinstanz bloß mit einem konkreten Teil des Gehirns zu identifizieren. Reales Ich und Gehirn sind nach dieser Betrachtungsweise nicht ein und dasselbe. Die zwei einander gegenüberstehenden prinzipiellen Theorien zu diesem Thema rücken mit dieser Überlegung ins Blickfeld: Gesteht man bei der Unterscheidung von Geist und Gehirn ersterem einen speziellen und nicht mit gewöhnlicher Materie gleichzusetzenden Stoff (Descartes *res cogitans*) zu, so denkt man dualistisch; nimmt man hingegen an, dass die gewöhnliche Materie der einzige Stoff der Welt ist und der Geist nichts weiter als ein dadurch hervorgebrachtes und *ergo* davon abhängendes physikalisches Phänomen ist, so

⁹⁷ Ibid., S. 47f.

⁹⁸ Vgl. *ibid.*, S. 52f.

denkt man in der Weise des Materialismus. Letzterer hat keinen allzu großen Erklärungsnotstand, wenn es um den „Geist“ geht, indem er grundsätzlich bei der Erklärung des Mentalen dieselben physikalischen Gesetzmäßigkeiten gebraucht, die auch bei der Materie und ihrer Veränderungen zur Anwendung kommen.

Der Dualismus hingegen hat mit der kapitalen Schwierigkeit zu kämpfen, die Art und Weise einer Interaktion der beiden völlig verschiedenen Stoffarten plausibel zu machen. Dies ist mithin ein Grund, weswegen heute die meisten Forscher auf kognitionswissenschaftlichem Gebiet der einen oder anderen Version des Materialismus zusprechen. Dennett zufolge leiden ihre Positionen aber allesamt an einer verschwommenen und eine eindeutige Erklärung vorenthaltenden Gleichsetzung von Geist und Gehirn. Diese unpräzise Vorannahme einer wie auch immer gearteten Identität der beiden Substanzen führt die meisten Wissenschaftler dazu „Fragen nach dem Bewußtsein aufzuschieben, indem sie sich auf eine Untersuchung der „peripheren“ und „untergeordneten“ Systeme des Komplexes Geist/Hirn beschränken, von denen man glaubt, sie würden einem nicht näher präzisierten „Zentrum“ dienen, wo „bewußte Gedanken“ und „Erfahrungen angesiedelt sind. Daraus ergibt sich allerdings das Problem, daß die Arbeit des Geistes überproportional „dem Zentrum“ zugeordnet wird. Falsch, aber folgerichtig unterschätzen deshalb viele Theoretiker das „Maß an Verständnis“, das von den relativ peripheren Systemen des Gehirns erreicht werden muß.“⁹⁹

Man kann dem hier bereits hinzufügen, um unseren ursprünglichen Kontext nicht aus dem Auge zu verlieren, dass es nach Rortys Darstellung eben eine Freuds großer Leistungen war, sich dagegen zu widersetzen, „daß die Arbeit des Geistes überproportional „dem Zentrum“ zugeordnet wird“, indem er, wie wir am Anfang dieser Abhandlung gehört haben, diese Denk- und Organisationsarbeit auf mehrere gleichberechtigte Instanzen übertragen hat. Dieser Hinweis wird in Kürze wieder aufgenommen und ausführlicher behandelt.

Etwa Sechzig Seiten von „Consciousness Explained“ später stellt uns Dennett eine neue Version des Theoretikers vor: den sogenannten Heterophänomenologen. Dieser geht an die Untersuchung des Geistes/Bewußtseins heran, indem er die

⁹⁹ Ibid., S.60f

Texte, die ein bestimmtes menschliches Bewusstsein hervorbringt, als Fiktionen interpretiert, um derart – die Frage ob es sich bei den Textproduzenten nun um Maschinen oder volle Subjekte handelt hintanstellend – die generierten Welten nach ihrer impliziten literarischen Kohärenz zu untersuchen:

„Unser Experimentator, der Heterophänomenologe, lässt den Text des Subjekts die *heterophänomenologische Welt* des Subjekts *konstituieren*, eine durch den Text beschlossene, darüber hinaus aber unbestimmte Welt. (...) Die heterophänomenologische Welt des Subjekts wird sich als stabiles, intersubjektiv zu bestätigendes, theoretisches Postulat darstellen, mit dem gleichen metaphysischen Status wie etwa Sherlock Holmes' London. Etwas genauer: Was der (augenscheinliche) Autor sagt, ergibt einen Text, der (...) eine bestimmte „Welt“ festsetzt.“¹⁰⁰

Dennett geht davon aus, dass Subjekte in diesem Sinne ständig mit der Produktion von *Dichtung* beschäftigt sind, indem ihre Texte nicht mehr oder weniger als *die Bedeutung* all ihrer Problemlösungen, Wahrnehmungen, Entscheidungsfindungen *für sie selbst reflektieren*. Die Subjekte erzeugen so gesehen völlig unbeabsichtigt Fiktionen, wobei die Frage, ob diesen phänomenologischen Gegenständen etwas Reales im Hirn entspricht, zugunsten einer eben heterophänomenologischen Herangehensweise vorerst außer Kraft gesetzt ist:

„Aber ist es nicht peinlich, als Theoretiker zuzugeben, daß man über fiktive Dinge spricht – über Dinge, die nicht existieren?“ Nein. Auch Literaturwissenschaftler leisten wertvolle, ernst zu nehmende Arbeit, indem sie fiktive Entitäten beschreiben. Ähnliches gilt für Anthropologen, die etwa die Götter oder auch Hexen unterschiedlicher Kulturen studieren. Und sogar Physiker, danach befragt, woraus denn ein Gravitationszentrum bestehe, würden antworten: „Aus nichts!“ Heterophänomenologische Objekte (...) verkörpern nicht nutzlose Phantasien, sondern sie sind von Wissenschaftlern hart erarbeitete Fiktionen.“¹⁰¹

Im Gegensatz zur „autophänomenologischen“ Welt eines bestimmten Menschen generiert der sie untersuchende Theoretiker dessen heterophänomenologische Welt,

¹⁰⁰ Dennett: Philosophie des menschlichen Bewußtseins, S.112f

¹⁰¹ Ibid., S. 132

die von Dennett als geläutertes aber nichtsdestoweniger fiktionales Konstrukt zu verstanden wird. Er spricht in diesem Zusammenhang auch von „einem neutralen Portrait dessen, wie es ist, ein bestimmtes Subjekt zu sein“:

„Wir schließen unsere Daten über diese Phänomene zur Fiktion des Theoretikers zusammen, organisieren sie als „intentionale Objekte“ in heterophänomenologischen Welten. Dann ist die Frage, ob die so portraitierten Dinge als reale Objekte, Ereignisse und Zustände im Gehirn – oder schließlich in der Seele – existieren, eine Angelegenheit empirischer Untersuchungen. Werden geeignete wirkliche Kandidaten dafür entdeckt, dann können wir sie als die langgesuchten Bezugspunkte der Begriffe des Subjekts identifizieren; falls nicht, werden wir zu erklären haben, warum es den Subjekten scheint, daß diese Dinge existieren.“¹⁰²

Vielleicht ist aber gerade diese Frage nach den realen Pendants belanglos wenn es um die vielen (autophänomenologischen) Geschichten Rortys geht, die sich eben nie auf den heterophänomenologischen neutralen Blickpunkt (eines Theoretikers – und sei man dieser selbst) reduzieren lassen ohne dabei ihr wichtigstes und sie allererst konstituierendes Markenzeichen zu verlieren: unsere zufälligen Idiosynkrasien, Komponenten, „durch die wir in unvereinbare Brocken aus Überzeugungen und Wünschen aufgespalten werden.“¹⁰³ Vielleicht ist überhaupt die Frage ob den Geschichten des Selbst irgendetwas Reales entspricht genau deshalb obsolet, weil die Realität selbst den Status einer Fiktion hat und Reales ohne eine gewisse „phantasmatische Stütze“ überhaupt ganz und gar undenkbar wäre. Žižek behauptet dies in seinem Buch „Die Nacht der Welt“, in dem er sich in einem Unterkapitel¹⁰⁴ an die gewagte Kombination von Kant und Jeremy Bentham wagt, wobei letzterer wiederkehrender Bezugspunkt Lacans war, Lacan wiederum als notorischer Bezugspunkt Žižeks gilt.

Wie auch immer, Bentham war nicht nur der Begründer des klassischen Utilitarismus sondern legte zudem eine konsistente Theorie der Fiktionen vor. Er war derjenige, welcher den Begriff der fiktiven Entitäten prägte, jenen Fiktionen, mit denen sich laut Dennett der Heterophänomenologe zu beschäftigen hat. Bentham war nach dem

¹⁰² Dennett: S. 136

¹⁰³ Vgl. Rorty: Freud und die moralische Reflexion, S. 47

¹⁰⁴ Vgl. Žižek: Die Nacht der Welt. S.25-32

Urteil des französischen Psychoanalytikers Jacques Lacan der erste, der erkannt hat, dass Fiktion konstitutiv für das ist, was man als Wahrheit bezeichnet. Wahrheit, als Ergebnis einer bestimmten diskursiven Ordnung, würde ohne die fiktionale Dimension zusammenhaltlos.

Folgen wir kurz den von Lacan und Bentham angeregten Überlegungen Žižeks, um zuerst Dennetts Fiktionen der Heterophänomenologie besser fassen zu können und im Anschluss daran diese Ideen auf die Rorty-Freudsche Welt der vielen Geschichten des Selbst zu transponieren:

Bentham unterscheidet grundsätzlich zwischen Fiktionen verschiedener Ordnung, wobei die Unterscheidung zwischen imaginären Nicht-Entitäten und fiktionalen Entitäten die wohl wichtigste ist. Obwohl Fiktionen der ersten Kategorie mit der erfahrbaren Wirklichkeit in gewisser Weise eng verbunden sind ermangelt es ihnen nichtsdestotrotz des Status' des Realen. Eine imaginäre Nicht-Entität wäre etwa ein geflügelter Elefant. Flügel und Elefanten sind zwei reale Vorstellungen. Die Kombination der beiden ist jedoch ein Erzeugnis unserer Phantasie und in der realen Welt nicht anzutreffen.

Dazu im Gegensatz steht die fiktionale Entität, der, um es vorwegzunehmen, im Grunde mehr Realität als der imaginären Nicht-Entität zuzuschreiben ist. Obwohl beispielsweise ein „Zweck“ oder ein „Mittel“ in der Wahrnehmungswelt niemals als solche erscheinen werden, zeitigen sie als *abstracta* durchaus reale Effekte. Sie gehören der Ordnung des Symbolischen an, sind der Sprache innewohnend, welche ohne sie dementsprechend gar nicht funktionieren könnte. Jeglicher Diskurs kann jedoch nur funktionieren, indem über diese fiktionalen Entitäten so gesprochen wird, als existierten sie wirklich (in dem Sinne etwa wie Elefanten oder Flügel existieren). Nun wird über Sprache Wahrheit ausgedrückt und wir können weiters nicht umhin als eben über alles Erfahrbare nur mittels Sprache zu kommunizieren, *ergo* nur über den Weg von Fiktionen über das Stattfindende berichten.

Das heißt aber nun nichts anderes als dass eben die Fiktionen die unentbehrlichen Träger des diskursiv-logischen Zusammenhalts der Realität selbst sind. Der Realität, wie sie uns als Erscheinung im Sinne Kants entgegentritt: diejenige Vorstellungswelt die nebst den beiden Formen reiner sinnlicher Anschauung zu ihrer Konstituierung eben auch die Kategorien und Begriffe benötigt (folglich zu einem Gutteil auf fiktionalen Entitäten beruht).

Nun scheint es, dass es sich beim *Ich* um genau so eine fiktionale Entität handeln könnte. Die Frage ist nun, ob wir die Fiktion eines scheinbar jedem von uns zukommenden einfachen und kontinuierlichen Ich von unserer Realität subtrahieren können, ohne dass ihre Konsistenz dabei ins Bröckeln geriete. Können wir der Idee der substantiellen Einheit eines uns zukommenden einzigen Ich entbehren, obwohl wir bei einer Introspektion in Humescher Manier eingestehen müssen, dass wir uns selbst niemals anders als in Form einer Wahrnehmung erfassen können, diese aber in der Zeit variiert, sodass ich mich im nächsten Augenblick schon wieder auf andere Weise wahrnehme. Wenn wir innerhalb des Bereichs möglicher Erfahrung bleiben, werden wir niemals etwas Einfaches und Kontinuierliches namens Ich antreffen. Zerfällt unsere personale Realität ohne die Idee eines Ich; ohne die - um mit Verlaub Kant ein wenig zu variieren - *transzendente* Idee eines Ich, die die diffusen und diskontinuierlichen Wahrnehmungen unserer selbst regulieren vermöchte?

Ist damit die Frage „Warum also scheint es dem Subjekt, dass sein Ich existiert?“, die wir implizit im Schlusssatz des vorhin festgehaltenen Dennett-Zitats finden können, bereits beantwortet? Dies ist die entscheidende Problemstellung für unseren Zusammenhang, weshalb wir uns nun dem Kapitel „Die Realität des Ich“¹⁰⁵ aus Dennetts Buch zuwenden.

Auch Dennett beginnt mit der Feststellung, dass das Ich einer Introspektion, in der Art wie Sie Hume angestellt hatte, auf immer unzugänglich bleibt. Er fügt diesem Standpunkt ein Resümee aller weiteren seit dem Beginn der modernen Wissenschaften angestellten Spekulationen über das Ich hinzu, die von der Annahme des Ich als nicht physischer Seele bis zu seiner Gleichsetzung mit einer formalen Abstraktion reichen, wobei seine Unsichtbarkeit keineswegs mit seiner Nichtexistenz in eins fallen müsse. Schließlich bringt Dennett die Aufgabe auf den Punkt und zeigt damit gleichzeitig das Programm des dem Ich gewidmeten Kapitels an:

Die endgültige Beantwortung der Frage, ob es „in unseren Gehirnen, oder über und oberhalb (...) Entitäten, die unsere Körper, unser Denken und unsere Gedanken

¹⁰⁵ Vgl. Dennett: Philosophie des menschlichen Bewusstseins, S. 531 - 551

kontrollieren und Entscheidungen treffen“ denn wirklich gäbe. Denjenigen, der die Antwort, die Dennett darauf gibt, nicht abwarten kann, verweise ich auf das Eingangszitat dieses Kapitels, um seine eigenen Vermutungen darüber anzustellen, wie diese Antwort ausfallen wird.

Nun, Dennett gesteht überraschenderweise gleich zu Beginn des Kapitels zu, dass im Laufe des Evolutionsprozesses irgendwann einmal Lebewesen auf diesem Planeten entstanden sein müssen, die im Gegensatz zu ihren Ich-losen Mitbewohnern begonnen haben über ein Ich zu verfügen. Dennett räumt aber gleich ein, dass er hier bloß die von ihm als *biologisches Ich* bezeichnete Entität im Sinn hat, die aber ebenso wenig als konkret identifizierbares Sein verstanden werden dürfe. Vielmehr handle es sich hierbei um ein abstraktes Organisationsprinzip – hervorgetreten um zum Zweck der Selbstverteidigung sich von anderen Lebewesen unterscheiden zu können. Diese Kapazität der Abgrenzung zu anderem ist jedoch äußerst beschränkt und durch die Natur selbst offen gehalten für die Veränderungen der eigenen Grenzen.

Nun kommt Dennett zum springenden Punkt: Er erklärt, dass diese geringfügige biologische Grundbefähigung der Differenzierung von Ich und Nicht-Ich im Bereich des Bewusstseins eine nicht zu vernachlässigende Wirkung hinterlässt, die mehr oder weniger darin besteht, dass all das, was außerhalb der entstandenen Ich-Grenzen liegt, mit einem natürlichen Argwohn behandelt wird.

Dennett greift in weiterer Folge auf etliche Beispiele aus der Biologie zurück, um allmählich die Umrisse seiner zentralen These sichtbar werden zu lassen. Die natürlichen Verrichtungen von Spinnen, Biber, Termiten, Einsiedlerkrebse und sogar von solchen Exoten wie dem australischen Laubenvogel werden beschrieben, um zu zeigen, wie jede Spezies auf diese oder jene erstaunliche Weise, die unter dem Vorzeichen der „die Evolution lenkenden Selektionskräfte“ verstanden werden muss, ihre eigene Welt konstruiert.

Solange Dennett kein erweitertes Verständnis der Gründe und Zwecke ihrer gewöhnlichen Tätigkeiten all den erwähnten Arten zuspricht kommt kein allzu großes Erstaunen beim Leser auf. Dieses stellt sich aber unvermittelt beim Rezipieren des folgenden Passus' ein, in welchem die Konstruktion des menschlichen Ich als gleichermaßen unreflektierter Vollzug beschrieben wird:

„Wie die Spinne, so braucht auch der Laubenvogel nicht wirklich zu verstehen, was er eigentlich tut. Er arbeitet einfach hart; ohne zu wissen warum, baut er kunstvoll jene Gebilde, die so entscheidend für den Erfolg bei der Werbung um ein Weibchen sind. Aber die auffallendsten und wundervollsten Konstruktionen in der gesamten Tierwelt sind die erstaunlichen und kunstvollen Konstruktionen, die der Primat *Homo sapiens* hervorbringt. Jedes normale Individuum dieser Spezies baut ein *Ich*. Außerhalb seines Gehirns spinnt es ein Netz von Wörtern und Taten und braucht ebenfalls nicht zu wissen, was es tut; es ist einfach tätig. Dieses Netz schützt unsere Spezies wie ein Schneckengehäuse, verleiht ihr ihre Lebendigkeit, erhöht ihre Aussicht auf sexuellen Erfolg wie die Laube des Laubenvogels. (...) Dieses „Netzwerk des Diskurses“ (...) ist ebenso ein biologisches Produkt wie jede andere Konstruktion, die in der Tierwelt zu finden ist. Seiner beraubt wird jedes menschliche Individuum unvollständig wie ein Vogel ohne Federkleid, eine Schildkröte ohne Panzer. (...) Die Organisation einer Termitenkolonie ist so wundervoll, daß einige Beobachter dachten, jede einzelne Kolonie wäre mit einer Seele ausgestattet. (...) Wir wissen nun, daß ihre Organisation das Ergebnis von einer Million scheinbar unabhängiger kleiner Akteure ist, von denen jeder für sich als Automat funktioniert. Und so wundervoll erscheint die Organisation des menschlichen Ich, daß viele Beobachter jedem einzelnen menschlichen Wesen ebenso eine Seele zuschreiben: einen großzügigen Diktator, der von einer Zentralstelle aus agiert.“¹⁰⁶

Und genau hier sollte unser anstehender Vergleich mit Rortys Ansicht einsetzen, denn was anderes sind die vielen variierenden Geschichten als (scheinbar) unabhängige „kleine Akteure“, deren Wirken den Schein eines einzigen Ganzen (substantiellen Selbst) erzeugt. Wir sprachen bereits bei einer unserer durch Deleuze inspirierten Deutungsversuche davon, dass es durchaus fruchtbar sein könnte, das „Transzendente“ Deleuzes, mit anderen Worten, das der konstituierten Welt durch ein Mehr an Reichhaltigkeit überlegene virtuelle Feld mit der Vielzahl an möglichen Geschichten der Selbstwerdung zu identifizieren. Es geschieht, dass die Realität des Ich sich aus diesem potentiell infiniten Feld an virtuellen Ich-Möglichkeiten heraus aktualisiert. Aber notwendig dafür ist die Unterbrechung des von Deleuze als Fluss des reinen Werdens bezeichneten a-subjektiven Bewusstseinsstroms, aus der

¹⁰⁶ Ibid., S. 535f

heraus erst die Aktualisierung eines Ich sich vollziehen kann. Die vielen Geschichten drehen sich dann bildlich gesprochen um dieses a-subjektive Feld reiner Intensitäten, um, als diverse Interpretationen desselben, Vorschläge für ein sich daraus aktualisierendes Ich zu liefern.

Nicht exakt so aber in einer ähnlichen Weise scheint auch Dennett die verschiedenen Erzählungen, die sich ein Individuum von sich selbst gibt, zu verstehen. Überraschenderweise kommt er am Ende seines Werkes in unmittelbare Nähe zu Rortys Gedanken über Freud, wenn er nämlich die folgende These, auf die sein gesamter Rekurs auf die Biologie hinauszulaufen scheint, aufstellt:

„ (...) Wörter sind mächtige Elemente unserer Umwelt, die wir wie Spinnennetze zu selbstschützenden *Geschichten* weben. (...) Unsere grundsätzliche Strategie der Selbstverteidigung, Selbstkontrolle und Eigendefinition ist nicht, Dämme zu bauen, sondern Geschichten zu erzählen und vor allem die Geschichte zusammenzubrauen und zu kontrollieren, die wir anderen – und uns selbst – darüber erzählen, wer wir sind. So wie Spinnen nicht bewusst darüber nachzudenken haben, wie sie ihre Netze spinnen, (...) so überlegen wir (anders als *professionelle* Geschichtenerzähler) auch nicht bewußt, welche Geschichten wir wie erzählen sollen. Unsere Geschichten sind gesponnen, aber zum Großteil spinnen wir sie nicht; sie spinnen uns. Unser menschliches Bewußtsein und unser erzähltes Selbst sind ihre Produkte, nicht ihre Quelle. Diese Schnüre oder Ströme von Erzählungen *scheinen* aus einer einzelnen Quelle gespeist zu werden – (...) sie verführen uns dazu, ein *narratives Gravitationszentrum* anzunehmen.“¹⁰⁷

Die entscheidende Stelle des Zitats ist jene, in der es heißt, dass wir im Prinzip nicht die eigentlichen Geschichtenspinner sind, sondern mehr oder weniger bloß passives Resultat der Aktivität der Geschichten. So werden diese zu den eigentlichen Akteuren bei der Kreation unserer „Seele“ (Man erinnere sich an das Beispiel der Termitenkolonie die durch ihre Tätigkeit den Eindruck erweckt eine einzige Seele zu besitzen). Unser Selbst, anstatt die Erzählungen aus sich heraus zur Welt bringen, emergiert *nachträglich* als Folge der Erzählungen von ihm; ist also, wenn man es hart ausdrücken möchte, das Resultat oder Produkt eines nicht von ihm angeleiteten und schon gar nicht von ihm kontrollierten Vorgangs.

¹⁰⁷ Ibid., S. 538

Wir haben damit eine plausible Antwort auf eine unserer Eingangsfragen erhalten. Die Frage des Entscheidungsträgers, welche Geschichte nun die dominante sein soll, hat sich verlagert, sodass die innere Dynamik aller Erzählungen die Entscheidung des - durch diese Erzählungen als mehr als bloßer Effekt scheinendes - Ich vorwegnimmt, oder besser, es diesem Ich einschreibt und damit im wortwörtlichen Sinn vorschreibt, welche Erzählung es für sich auswählt. Augenscheinlich ist hier eine in der psychoanalytischen Theorie nur dem Unbewussten selbst zukommende Macht unterstellt, sodass Rortys Aussage, dass man sich oft eingestehen müsse, dass das Unbewusste besser Bescheid gewusst hat, eine neue, durchaus beunruhigende Wende verliehen wird.

Der Schein eines einzigen narrativen Gravitationszentrums *scheint* Dennett zufolge mit einer gewissen Unvermeidlichkeit aufzutauchen, was einen sogleich an Kants Bestimmung der „transzendentalen Ideen“ gemahnt, deren regulative Funktion die objektive Realität für uns erst sinnvoll werden lässt:

„ (...) dass in unserer Vernunft (subjektiv als menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen (...)“¹⁰⁸

Auch wenn Dennetts und Kants Begrifflichkeiten und Argumente aus grundsätzlich schwierig aufeinander abzustimmenden Richtungen kommen, laufen sie doch in der Idee einer „transzendentalen Illusion“ zusammen: Die Notwendigkeit der Illusion das eigene Ich als Zentrum zu sehen. Oder „jene Fiktion“ oder „der falsche Glaube als Lebensbedingung“, wie Nietzsche es auszudrücken pflegt:

„Durch das Denken wird des Ich gesetzt; aber bisher glaubte man wie das Volk, im

¹⁰⁸ Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 297f.

„ich denke“ liege etwas von Unmittelbar/Gewissem, und diese „Ich“ sei die gegebene *Ursache* des Denkens, nach deren Analogie wir alle sonstigen ursächlichen Verhältnisse verstünden. Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene Fiktion auch sein mag – *das* allein beweist noch nichts gegen ihre Erdichtheit: es kann ein Glaube Lebensbedingung und *trotzdem falsch* sein.“¹⁰⁹

Es bleibt noch offen an dieser Stelle zu klären wie und ob überhaupt laut Dennett das biologische Ich und das erzählte Ich in Verbindung stehen: Man erinnere sich an die Definition des biologischen Ich als die „Minimalfähigkeit, das ich von anderem zu unterscheiden, um sich *selbst* verteidigen zu können.“ Dieses biologische Ich als Abgrenzungsprinzip von Innen und Außen und als Ausdehnungsprinzip der Grenzen weiter ins Außen ist auch im Menschen anzunehmen, jedoch ist bei dieser Spezies im Gegensatz zu allen anderen zu beobachten, dass diese Prinzipien nicht implizit in unserem Verhalten repräsentiert ist, sondern dass „wir Menschen fast ununterbrochen damit beschäftigt (sind), uns anderen und uns selbst zu präsentieren und mithin unser Ich zu repräsentieren – durch unsere Sprache, durch Gesten, externe wie interne.“¹¹⁰

Beide, biologisches Ich sowie narratives/psychologisches Ich teilen laut Dennett die Gemeinsamkeit nicht Dinge im Gehirn zu sein, sondern Abstraktionen. Beiden ist gemeinsam als Organisationsprinzipien zu fungieren. Die Hauptaufgabe des biologischen Ichs ist beim narrativen Ich, das nur dem Menschen eignet, erweitert. Durch das Erzählen von Geschichten verteidigen und kontrollieren wir uns selbst.

Doch wogegen genau? Ich schlage als eine Möglichkeit vor, das Spinnen von Erzählungen dem Kampf gegen das Chaos, welches uns beständig bedroht, zuzuordnen:

„Wir wollen doch nichts anderes als ein wenig Ordnung, um uns vor dem Chaos zu schützen. Nichts ist schmerzvoller, furchteinflößender als ein sich selbst entgleitendes Denken, als fliehende Gedanken, die, kaum in Ansätzen entworfen,

¹⁰⁹ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 507

¹¹⁰ Dennett: Philosophie des menschlichen Bewußtseins. S.537

schon wieder verschwinden, bereits angenagt vom Vergessen oder in andere hineingestürzt, die wir ebenso wenig beherrschen.“¹¹¹

Fliehende, verschwindende Gedanken in eine Ordnung zu bringen, ein Organisationsprinzip zu postulieren, den Schein eines narrativen Gravitationszentrums aufrecht zu halten ... man könnte ebenso gut sagen die einander aufs Neue sich ersetzenden Erzählungen in der transzendentalen Idee des einen mit sich selbst identischen Ich münden zu lassen, ohne die Illusion dieser Annahme in der Lebenspraxis allzu sehr in Frage zu stellen.

Bevor wir all diese Ideen mit Rortys eigener, ultimativer Sichtweise der einzig gängigen Konzeption des Ichs verweben, sollten wir noch ein gewichtiges Argument Dennetts, die möglichen multiplen Seinsweisen des Ichs betreffend, einer kurzen Betrachtung unterziehen. Eröffnen wollen wir diese wiederum mit einer Überlegung jenes Philosophen, dessen Denken sich bereits um vieles früher mit der Möglichkeit der Vielheit des Ichs beschäftigt hat:

„Die Sphäre eines Subjekts beständig *wachsend* oder sich *vermindernd*, der Mittelpunkt des Systems sich ständig *verschiebend*; im Falle es die angeeignete Masse nicht organisieren kann, zerfällt es in zwei. Andererseits kann es sich ein schwächeres Subjekt, ohne es zu vernichten, zu seinem Funktionär umbilden und bis zu einem gewissen Grade mit ihm zusammen eine neue Einheit bilden.“¹¹²

Nicht nur ist in diesen Gedanken bereits Dennetts Idee des beständigen Ausdehnens der Grenzen des Ichs vorweggenommen, Nietzsche präfiguriert hier auch schon im Groben die Möglichkeit einer Vielheit von Ichs. Fast als ob er sich Nietzsches Problem direkt zu seinem eigenen gemacht hätte, stellt auch der Autor von „Consciousness Explained“ die Frage, wie es um die Grenzen des Ichs steht und welches die Bedingungen sind unter denen mehr als nur ein Ich entsteht.¹¹³ Man könnte meinen Dennett gibt sogar ein anschauliches Beispiel zu Nietzsches „im Falle es die angeeignete Masse nicht organisieren kann, zerfällt es in zwei“, wodurch die

¹¹¹ Deleuze/Guattari: Was ist Philosophie. S. 238

¹¹² Nietzsche: Aus dem Nachlass. S. 537

¹¹³ Vgl. Dennett: Philosophie des menschlichen Bewusstseins, S. 539-551

ohne wirklich anschaulichen Kontext bleibende Behauptung Nietzsches an Deutlichkeit gewinnt. Dennett bezieht sich auf die schwerwiegende psychische Erkrankung der Multiplen Persönlichkeitsstörung die als eine der heftigsten Formen von sogenannter Dissoziation gilt. In denen an einer Identitäts-, Wahrnehmungs- oder Erinnerungsstörung leidenden Menschen entwickeln sich unterschiedliche Persönlichkeiten heran, die sich in der Kontrolle des Verhaltens der betroffenen Person abwechseln können. Übernimmt nach einiger Zeit die „alte“ Persönlichkeit wieder das Steuer, so geschieht es durchwegs, dass sich diese an die Handlungen des „anderen Ich“ entweder nicht erinnern kann, oder, indem es dieses bei seinen Handlungen aus dem Hintergrund beobachtet, das ursprüngliche Ich sein eigenes Tun als das eines Fremden erlebt.

Bereits in den Achtziger-Jahren des vorigen Jahrhunderts kamen Wissenschaftler darin überein als die Hauptursache einer solch schwerwiegenden Persönlichkeitsstörung eine traumatische Erfahrung in der frühen Kindheit zu sehen. Es ist bekannt, dass schon direkt während des traumatischen Erlebnisses eine Aufspaltung in ein handelnde/erleidendes und in eine beobachtendes Ich geschehen kann.

Vereinigendes Kennzeichen aller Formen dieser Störung ist laut Dennett, dass „ein einzelner menschlicher Körper scheinbar von mehreren Personen geteilt wird, die typischerweise einen Eigennamen und eine Autobiographie haben.“ Aber, so Dennett weiter, seien es nicht nur diese pathologischen Beispiele von Persönlichkeitsspaltungen, anhand derer sich seine Idee des Ich als Abstraktion - und eben nicht als physisches Partikel eines Organismus – erläutern lasse. Die Annahme irgendeines einzigen, alles überblickenden und koordinierenden Zentrums im Steuerungsprogramm des Gehirns sei schon bei „gesunden“ Menschen falsch!

Scherzhaft sagt Dennett, dass die metaphysische Behauptung eines Ich nicht weniger extravagant sei, als die von siebzehn Ichs pro Körper. Im Grunde wendet er sich aber mit harscher Kritik gegen jedes philosophisch-essentialistische Denken, dass allzu scharfe Grenzen setzt – vor allem bei der Bestimmung, was ein Ich zu sein habe und was nicht. Dennett schlägt einen pragmatischen Ansatz vor, mit dem in anti-essentialistischer Weise vermieden werden soll, sich nicht der Verführung exakter, auf bestimmten Kriterien basierender Abgrenzungen hinzugeben:

„Aber viele Leute, die bequem genug sind, diesen pragmatischen Ansatz auf Tag

und Nacht, belebt und unbelebt, Säugetier und Vorsäugetier auszudehnen, sind zurückhaltend, wenn sie dieselbe Haltung in Bezug auf das Problem Problem des Ich einnehmen sollen. Sie denken, daß, wenn auch sonst nirgends in der Natur, zumindest hier Alles oder Nichts existieren muß. Die von uns entwickelte Theorie des Bewußtseins lehnt diese Voraussetzungen ab. Die Überzeugung, daß es ein „Quasi-Ich“ oder „Arten von Ich“ *nicht* geben kann und eine ganze Zahl von Ichs mit einem Körper assoziiert werden muß – und daß diese Zahl am besten „eins“ ist! – ist nicht selbstverständlich.“¹¹⁴

Klare Kriterien dafür wo genau das Ich beginnt und wo es endet sind alleinig deshalb nicht zu haben, weil die Wechselwirkungen die das Ich zu Phänomenen, die ihm nahe sind, aber dann eigentlich doch zum besseren Verstehen derselben als etwas anderes beschrieben werden könnten, einer Variabilität unterliegen, die als Grund dafür genommen werden kann, dass Beschreibungen graduell verlaufender Grenzen des Ich oder der Ichs dieser Tatsache besser gerecht wird.

Wir sind nun so weit, einen Versuch zu starten, erste Verbindungen zwischen Dennetts Idee eines narrativen Ich – das ebenso sehr wie das biologische Ich nach Dennett letztlich ein naturbedingtes (!) Resultat darstellt, und dem des weiteren klare Grenzen abgesprochen werden müssen – sowie seiner Annahme, dass dieses Ich mehr von seinen Erzählungen gesponnen wird, als dass es diese selbst spinnt, und Rortys Sichtweise auf das Ich und seine multiplen Geschichten gemäß seiner Freud-Interpretation zu knüpfen. Im darauffolgenden Kapitel wird dieser Vergleich nochmals erweitert, indem wir Rortys eigene explizite Konzeption des Ich darin integrieren.

Um den richtigen Einstieg in diese komplexe Gegenüberstellung zu finden, sei auf den Philosophen Derek Parfit verwiesen, der folgende interessante Metapher eines „Clubs“ für das Ich eines Individuums ersonnen hat, von der auch Dennetts Sicht des *Gesponnenseins* des narrativen Ich möglicherweise mit beeinflusst worden sein könnte:

¹¹⁴ Ibid., S. 543

„Consider, for example, clubs. Suppose that a certain club exists for several years, holding regular meetings. The meetings then cease. Some years later, some of the members of this club form a club with the same name and the same rules. We ask: “Have these people reconvened the *very same* club? Or have they merely started up *another* club, which is *exactly similar*?” (...) Though there is no answer to our question, there may be nothing that we do not know. This is because the existence of a club is not separate from the existence of its members, acting together in certain ways. The continued existence of a club just involves its members having meetings, that are conducted according to the club’s rules.”¹¹⁵

Diese Idee von Mitgliedern eines Clubs (als letztlich Verantwortliche dafür, ob der Club weiterbesteht, sich auflöst und wieder neu gegründet wird) kann man - wenn man die Clubmitglieder als die vielen Erzählungen interpretiert, die das Ich (den Club) im Sinne sowohl Rortys Freud-Leseweise als auch im Sinne Dennetts formen - als Angelpunkt nehmen, um den herum sich der Vergleich Rorty-Dennett drehen könnte.

Präzisieren wir aber nochmals die Kernaussage des obigen Zitats: Parfit zufolge ist das Ich eine Konstruktion in exakt demselben Sinn wie es ein Club mit all seinen Statuten und anderen impliziten Regeln auch ist. Ebenso wenig wie ein Club/Verein nicht gefeit ist vor endgültiger Auflösung, ebenso wenig ist es das Ich. Und ebenso sehr wie sich einmal getrennt habende Mitglieder in anderen Konstellation oder unter anderen Statutenordnungen neu formen können, ebenso sehr können Erzählungen des Selbst ein neues Ich hervorbringen. Ganz offensichtlich und ohne allzu große Spekulationen lässt sich dies auch jederzeit von jedermann kontrollieren, indem man zum Beispiel die Erzählungen, aus denen das Selbst einer bestimmten Phase der Kindheit gesponnen war, mit jenen abgleicht, die man momentan als die Konstrukteure des eigenen Ich und als die Garanten der Identität desselben erkennen kann.

Unser Ich ist in jedem dieser Ansätze (Rorty,Dennett,Nietzsche,Parfit,...) gewissermaßen als Artefakt zu sehen, welches dem Stadium des nicht abschließbaren „Konstruiertseins“ nicht entrinnen kann; welches nicht ohne dabei einen veritablen Selbstbetrug (oder jene transzendente Illusion, wie Kant sagen

¹¹⁵ Parfit, Derek: Reasons and Persons. S.213

würde, die die regulative Idee eines in der Zeit beständigen Ich stützt) zu begehen sich als selbstständiger und autarker Selbst-Konstrukteur *setzen* kann.

Sartre ist einer jener vielen Philosophen, die darüber anderer Meinung sind und deshalb von Rorty als letzter Gipfelpunkt dieses metaphysischen Verkennens bezeichnet wird. Wir haben diesen Punkt schon zu Beginn der Arbeit behandelt und werden die Problematik in der abschließenden Gegenüberstellung des Sartreschen Konzept des Nichts mit Rortys zentrumsloser Geschichtenmanufaktur wieder aufnehmen und weiter ausdifferenzieren. Was wir ebenfalls sehen werden, ist, dass mit der angesprochenen Problematik auch ein möglicher Verknüpfungspunkt zwischen Sartre und Rorty sich an unserem theoretischen Horizont abzuzeichnen beginnt:

Die Existenz als Prinzip der Serie und das Ich als Effekt seiner Erzählungen.

Vom gesamten mehr oder minder labilen Netzwerk der an der Konstruktion des gerade im Bau befindlichen Ich beteiligten Erzählungen hängt die Aufrechterhaltung, der phasenweise Zerfallsprozess, die Neugründung diese Ich ab. Bei einer traumatischen Erfahrung kann sich das Ich offenbar sehr abrupt auflösen, da die ehemaligen Geschichten/Überzeugungen nicht mehr als Träger herangezogen werden können:

Man stelle sich beispielsweise eine Person vor, die wohlbehütet in sehr harmonischen Familienverhältnissen aufgewachsen ist. Das Ich dieser Person formte sich über die kontinuierlich positiven Erfahrungen mit seiner sozialen Umwelt – exakter ausgedrückt –formte sich aus den positiven Erzählungen, die als direkte Folge der positiven Erlebniswelt an diesem Ich zu spinnen begonnen hatten, zu einem Artefakt, das mit einiger Stabilität und Kontinuität den Vorstellungsraum des betreffenden Menschen vereinnahmen sollte. Man stelle sich vor weiter vor, dass bis zum Beispiel ins mittlere Erwachsenenalter hinein das Ich dieser Person mit Erzählungen über die eigene Identität rechnen konnte, die allesamt getragen waren von einem affirmativen, beinahe unverletzlichen Grundton. Dann stelle man sich vor das aus dem Nichts heraus ein Ereignis über dieses scheinbar konsolidierte Ich hereinbricht. Vielleicht ein Gewaltverbrechen an einem Familienmitglied, ein Unfall, ... was auch immer - jedoch schwer genug um das System der Glaubenssätze (auf denen all die Selbsterzählungen basieren) zerbröckeln zu lassen. Die positiven Erzählungen treten nach der Reihe aus dem Club aus, die ehemalige fabulierte

Einheit des narrativen Ich beginnt zu bröckeln... das Ich erkennt sich nicht wieder, weil nun andere, dunklere Erzählungen sich daran machen es neu zu konstruieren unter einer anderen Statutenordnung, die vielleicht sogar das Verbot einer neuerlichen Einheit beinhaltet.

Man kann sich alle möglichen, vielleicht weniger drastischen Gedankenexperimente ausmalen oder aber auch durch eine eingehende Selbstbetrachtung der konstanten Veränderung der Erzählungen, die das Ich über einen Zeitraum gestützt und geformt haben um dann vielleicht wieder anderen ihren Trägerposten zu überlassen, des Kerngedankens inne werden, der sowohl von Rorty als auch von Dennett anvisiert wird.

Im Prinzip geht es beiden darum, sich von einer festgefahrenen und omnipräsenten Denkweise zu befreien, die die Natur des Ich als Einheit und Ganzheit erfasst. Die ablehnende Zurückweisung des Vorurteils eines einzigen narrativen Gravitationszentrums ist es, welche die beiden Denker in eine gewisse Nähe zu rücken ermöglicht. Dennetts Standpunkt, dass je klarer und stärker eine Erzählung an einem gewissen Punkt in einem Leben hervortreten beginnt, je mehr Wahrscheinlichkeit für das Auftauchen eines neuartigen und vom derzeitigen Ich verschiedenartigen Ich gegeben ist, würde auch vermutlich von Rortys Seite zugestimmt werden. Dennett fasst mit folgenden Worten zusammen, wodurch das Ich seines Ansatzes letztlich definiert ist:

„Ein Ich entspricht meiner Theorie zufolge keiner überholten Zuordnung, sondern ist eine Abstraktion, definiert durch die Myraden von Zuordnungen und Interpretationen (einschließlich der Selbst-Zuschreibungen und Eigeninterpretationen), die die Biographie des lebenden Körpers komponiert haben, deren narratives Gravitationszentrum das Ich ist. Als solches spielt das Ich eine hervorragende Rolle in der laufenden kognitiven Ökonomie des lebenden Körpers, der von allen Dingen seiner Umgebung mentale Modelle erzeugen muß, von denen das Modell des eigenen Ich am wichtigsten ist. (...) So bilden wir eine definierende Geschichte über uns selbst, die um eine Art basaler Echozeichen der Selbstrepräsentation angesiedelt ist (...). Das Zeichen ist natürlich kein Ich, sondern dessen *Repräsentation*. Was ein Echozeichen zum Zeichen meines Ich macht, ist nicht seine Form, sondern seine Funktion. Es sammelt und organisiert die Information über das

Thema *Ich* so wie andere Strukturen in meinem Gehirn die Information über Boston, Ronald Reagan oder Eiscreme verfolgen. Und wo ist das Ding, worum sich ihre Selbstrepräsentation dreht? Es ist überall dort, wo Sie selbst sind (...). Und was ist dieses Ding? Es ist nicht mehr und nicht weniger als Ihr narratives Gravitationszentrum. (...) Das Problem mit diesem Gravitationszentrum ist, daß es nicht real ist, sondern Fiktion von Theoretikern. Eigentlich aber ist dies kein Problem, sondern eine brillante Funktion. (...)

„Nennen Sie mich Dan“, so kommt es über meine Lippen, doch Sie nennen nicht meine Lippen Dan, sondern die Fiktion des Theoretikers... die in meinem Gehirn gesponnen wurde, über Jahre hinweg aus der Interaktion mit meinen Eltern, Verwandten und Freunden.“¹¹⁶

„Und wo ist das Ding, worum sich ihre Selbstrepräsentation dreht? Es ist überall dort, wo Sie selbst sind. Und was ist dieses Ding? Es ist nicht mehr und nicht weniger als Ihr narratives Gravitationszentrum.“ Diese beiden beantworteten Fragen scheinen mir der absolute Schlüssel dafür zu sein, Aspekte von Rortys Freud-Interpretation nochmals besser erfassen zu können. Der topographische Aspekt der hier von Dennett eingeführt wird besteht ja gerade darin, dass es zwar immer ein narratives Zentrum geben muss, es aber nur dort auftauchen kann, wo gerade eine Erzählung dabei ist, seine Konturen zu umreißen, das heißt es zu repräsentieren. Diese Umrisse tauchen schemenhaft auf, um in Folge von einer anderen Erzählung im stratographischen Raum der möglichen Erscheinungen des Ich in eine andere Form gebracht zu werden. Der funktionale Blickwinkel durch den diese vielen möglichen Repräsentationen des Ichs via verschiedenartigen Selbsterzählungen erfasst werden - hält er nicht eine befriedigende Erklärung für die mysteriösen „unbekannten Personen“ (sprich das Unbewusste) parat, deren Kennenlernen in Rortys geforderter Freud-Auslegung eine so gewichtige Rolle spielt:

„Die These, daß unbekannte Personen uns dazu veranlassen (...) Dinge zu tun, die wir lieber nicht täten, ist in einer Weise dezentrierend, in der eine Darstellung der Himmelskörper (oder der Abstammung des Menschen) es nicht ist. Selbst wenn man an aristotelischen, metaphysischen Fragen in Bezug auf das eigene „Wesen“ oder

¹¹⁶ Dennett: Philosophie des menschlichen Bewußtseins, S. 549f.

das „wahre Ich“ kein Interesse hat, wirkt diese These erschütternd. (...) Freuds These ernst zu nehmen heißt, daß man diese unbekannten Personen kennenlernen will, auch wenn das nur ein erster Schritt ist, um ihnen den Garaus zu machen.“¹¹⁷

Dennetts These ernst zu nehmen heißt aber andererseits, sich bewusst zu sein, dass ein solches Kennenlernen auf immer zum Scheitern verurteilt sein wird. Wenn man immer dort ist, wo eine bestimmte Selbstrepräsentation den Seins-Raum des Selbst eröffnet und umgrenzt und dieses auftauchende Selbst nichts anderes als das narrative Gravitationszentrum dieser Selbstrepräsentation ist, dann wird es problematisch mit dem freudschen Diktum „Wo es war, soll Ich werden“, weil die geforderte Substitution ein gewissermaßen ständiges und ziemlich normales Vorkommnis darstellt – wenngleich es kein Ich und kein Es gibt, sondern nur die multiplen theoretischen Abstrakta, die einander ersetzen. Gleichermäßen unmöglich wäre es, „die unbekannten Personen kennenzulernen“, es sei denn ein Individuum beherbergte wirklich mehrere narrative Gravitationszentren *simultan*, die miteinander zu kommunizieren befähigt wären, ohne dabei die psychische Einheit der Person tatsächlich in Gefahr zu bringen.

Ein nicht an Persönlichkeitsspaltung leidender Mensch wird sich wohl nach der Stimme (wenn die Metapher hier noch Sinn macht) einer zumindest über einen gewissen Zeitraum persistenten Fiktion des Selbst richten, dort sein, wo seine Selbstrepräsentation das Ich gerade hinmalt, das sein, was sich als Zentrum der Repräsentation wahrnimmt.

Nochmalige „Selbst-Aufklärung“ durch Rorty

Kommen wir nun zu Rortys ausdrücklicher Theorie des Ich, wie er Sie am eindeutigsten in seinem Essay „Physikalismus ohne Reduktionismus“ darlegt.

Unter der ersten theoretischen Position summiert er grob gesagt alle Ansätze, deren Art Beschreibung mittels der passenden Terminologie auf die elementarste

¹¹⁷ Rorty: Freud und die moralische Reflexion, S.46

Mikrostruktur von den diversesten Vorgängen abzielt. Erklärt werden diese Begebenheiten dadurch, indem man sie mit anderen Ereignissen in Beziehung setzt, die ebenfalls in einer, die Mikrostruktur dieser Ereignisse erfassenden Sprache, beschrieben worden sind. Ein Physikalismus ohne Reduktionismus würde im Prinzip dann nichts anderes sein, als jeder solche Ansatz, der impliziert, dass dieses In-Beziehung-Setzen eben nur auf sprachlicher Ebene stattfindet und die Reduktion gerade nicht als „Beziehung zwischen ontologischen Kategorien“ zu verstehen sei:

„(...) daß etwa ein X ist, heißt in etwa, daß es durch die Menge von wahren Sätzen bezeichnet wird, in denen der Ausdruck „X“ wesentlich vorkommt. Mit Bezug auf die meisten interessanten Beispiele für X und Y (zum Beispiel Geist und Körper, Tische und Elementarteilchen) gibt es eine Menge wahrer Sätze über X-Dinge, in denen „X“ nicht wahrheitserhaltend durch „Y“ ersetzt werden kann. Die einzige Möglichkeit, zu zeigen, daß es „keine X-Dinge gibt“, wäre die: nachzuweisen, daß es keine solchen Sätze gibt. Das liefe auf den Nachweis hinaus, daß „X“ und „Y“ sozusagen bloß stilistische Varianten des gleichen Ausdrucks darstellen.“¹¹⁸

Um für unseren limitierten Rahmen kurz und mühelos verständlich zu machen, worauf Rorty abzielt, greifen wir auf eines der vielen von ihm selbst zur Erklärung dieses Sachverhalts herangezogenen Beispiele auf:

Unser kollektives, politisiertes, „westlich/aufgeklärtes“ *In-der-Welt-Sein* in religiösen Termini zu fassen ist seit langer Zeit nicht deshalb zur Ausnahmeerscheinung geworden, weil es jetzt grundsätzlich weniger Göttlichkeit zu finden gäbe als etwa im Mittelalter, sondern schlichtweg deshalb, weil die religiöse Ausdrucksweise obsolet geworden ist und einer wissenschaftlichen Platz gemacht hat. Anders gesagt verbleibt eine X-Sprache nicht deshalb weil man nun eindeutig bestimmen könnte, dass es so etwas wie X-Dinge schlichtweg nicht gibt, sondern deshalb, weil eine aus historisch-wissenschaftlichen Umständen hervorgegangene Y-Welt ein Bedürfnis nach einer Y-Sprache als deren Korrelat hervorgebracht hat.

Ausgehend von Gedanken dieser Art kommt Rorty nun zu dem, was in unserem Zusammenhang das eigentlich Wichtige ist: Er stellt drei Modelle einander gegenüber, die grob resümieren sollen, wie die Wechselbeziehung zwischen Ich und

¹¹⁸ Rorty, Richard: Physikalismus ohne Reduktionismus. In: Eine Kultur ohne Zentrum, S.52

Welt in der Metaphysik des Abendlandes bisher konzipiert worden ist¹¹⁹ - wobei es unser Anliegen ist insbesondere auf das dritte, jenes von ihm favorisierte Modell des antireduktionistischen Physikalismus einzugehen.

Im ersten Modell, das Rorty zufolge die Essenz von Christentum und Platonismus exemplifizieren soll, wird der menschliche Leib als die gemeinsame Schnittmenge von falschem Ich und der Welt der Erscheinungen dargestellt, von dem unberührt zwei ihm gleichermaßen ferne Entitäten stehen, denen eine innere Korrespondenz zueinander unterstellt wird: das eine wahre Ich und die eine wahre und ewige Realität. Mit dieser unterschobenen Entsprechung ist die Hoffnung ausgedrückt, dass diesem wahren und ideellen Ich Teilhabe an einem Wesen zukommt, dem - eben als Antipode der der Zeit unterworfenen Physis – Ewigkeit zukommt. Den längsten Abschnitt der Geschichte der Metaphysik dominierte der Gedanke einer einzig wahren und an oberster Stufe thronenden Realität, die überdies verstanden wurde als der einzige Grund des wahren Anteils des zeitlosen Ich. Ab dem 17. Jahrhundert wendet man sich aber nun mehr der inneren Wahrheit des Ich zu, findet mehr Interesse an der sich stärker herauskristallisierenden Komplexität des Ich:

„Jetzt wird das Ich als dreischichtig aufgefasst: Die äußerste Schicht besteht aus empirischen, kontingenten Überzeugungen und Wünschen; die mittlere Schicht umfaßt notwendige, apriorische Überzeugungen und Wünsche und sie „strukturiert“ oder „konstituiert“ die äußere Schicht; überdies gibt es einen unbeschreibbaren inneren Kern, der in etwa dem Wahren Ich des platonisch-christlichen Modells entspricht. Diese letzte Schicht ist das Reich der noumenalen Handlungsinstanz Fichtes, des Schopenhauerschen Willens, der Erlebnisse Diltheys, der Intuition Bergsons, der Stimme des Gewissens, der Andeutungen möglicher Unsterblichkeit und so weiter. Dieser unbeschreibbare Kern – das innere Ich – ist das, was die Überzeugungen und Wünsche „hat“, welche das Mittlere und das Äußere Ich ausmachen. Es ist nicht identisch mit diesem System von Überzeugungen und Wünschen, und sein Wesen läßt sich durch Bezugnahme auf Überzeugungen und Wünsche nicht erfassen.“¹²⁰

¹¹⁹ Vgl. *ibid.*, S.56-71

¹²⁰ *Ibid.*, S.58

Nun laufen verschiedene Verbindungslinien zwischen den diversen Schichten des Ichs zur physischen, äußeren Welt des Nicht-Ich. So etwa die Verbindung der transzendentalen Konstitution, die vom Bereich der apriorischen Strukturen zur Welt verläuft. Kappt man nun all die Linien des Ichs zur Welt und lässt nur noch jene der kausalen Wirkung, die in beide Richtungen verläuft, stehen, so gelangt man laut Rorty zum letzten Modell des Ich, dem des „nichtreduktionistischen Physikalismus“. In diesem Modell werden Überzeugungen gleichgesetzt mit Hilfsmitteln für den Umgang mit der Wirklichkeit und nicht länger als Abbilder der Realität, sodass wir uns „nicht mehr um die Frage zu kümmern (brauchen), ob die Physik mit der Struktur der Welt in ihrem Ansichsein oder mit der Struktur der Welt als Erscheinung übereinstimmt, denn wir haben den Gedanken fallengelassen, wonach die Physik mit etwas übereinstimmt.“¹²¹

Ganz prinzipiell wird in diesem letzten, von Rorty verteidigten Modell ein bestimmtes Individuum, das sowohl in X- als auch in Y-Sprache (mit Hilfe einer „psychologisch-philosophischen“ Sprache, die auf die Schilderung des Mentalen zugeschnitten ist oder mit Hilfe einer physikalischen Sprache) beschrieben werden kann vom restlichen Universum unterschieden. Die maßgebliche Grenze, die beides voneinander trennt, verläuft zwischen Körper und Außenwelt. Gleichsam wie innerhalb dieser Grenze Ereignisse in Beziehung zueinander stehen, so werden auch Wechselwirkungen zum Außerhalb der Grenze zu klären sein, wobei es Rorty gemäß darum geht „innere Ursachen des Verhaltens“ zu postulieren, zu denen sowohl Geistiges als auch Körperliches zählen. Rorty spannt hier eine Palette, die von Persönlichkeitsmerkmalen und Krankheiten zu synaptischen Verbindungen und hormonellen Veränderungen reicht.

Ein Einwand, der gegen dieses materialistische Modell vorgebracht wird, dass darin dem Phänomen des Bewusstseins kein Platz eingeräumt wird; folglich der innere Blick auf die erwähnten mannigfaltigen Wechselwirkungen unbeachtet bleibt. Rortys Verteidigung eines Modells ohne Bewusstsein lässt sich in mit den folgenden kombinierten Passagen zusammenfassen:

„Darauf ist meiner Meinung nach zu erwidern, daß der „Blick von Innen“ zwar einige,

¹²¹ Ibid., S.60

aber nicht alle inneren Ursachen des Verhaltens des betreffenden Menschen erkennen läßt und daß diese Ursachen unter „mental“ Beschreibungen aufgezeigt werden. Das heißt, was der einzelne Mensch als „sein Ich“ erkennt, sind nicht Organe, Zellen und Teilchen, die seinen Körper bilden, sondern größtenteils seine Überzeugungen und Wünsche. Diese Überzeugungen und Wünsche sind freilich physiologische Zustände unter einer anderen Beschreibung (...) Es gibt (...) keinen besonderen Grund, weshalb man die „geistigen“ Zustände von den „physikalischen“ trennen sollte, da jene in einer metaphysischen engen Beziehung zu einer „Bewußtsein“ genannten Entität stünden. (...) Doch sobald wir den Begriff „Bewußtsein“ fallenlassen, kann es nichts mehr schaden, wenn wir auch weiterhin von einer eigenen Entität sprechen, die „das Ich“ genannt wird und die aus den geistigen Zuständen des Menschen besteht: seinen Überzeugungen, Wünschen, Stimmungen und so fort. Das Wichtige ist, daß man sich unter der Gesamtheit dieser Dinge nicht etwas vorstellt, was das Ich *hat*, sondern eben – das, was das Ich *ist*. Die erste dieser beiden Vorstellungen ist ein Überbleibsel, das von der traditionellen abendländischen Verlockung herrührt, das Denken nach dem Vorbild des Sehens aufzufassen und ein „inneres Auge“ zu postulieren, das innere Zustände erkundet. An die Stelle dieser traditionellen Metapher setzt das Modell des nichtreduktionistischen Physikalisten das Bild eines Netzes aus Überzeugungen und Wünschen, das ständig bearbeitet und dabei umgewoben wird (...) Dieses Netz ist nicht derart, daß es von einer anderen Handlungsinstanz als dem Netz selbst – also sozusagen von einem obersten Weber umgewebt wird - sondern es selbst webt sich neu (...) im Ich gibt es genauso wenig ein Zentrum wie im Gehirn. Ebenso, wie die neuronalen Synapsen unentwegt in Wechselwirkung miteinander stehen und ständig eine andere Konfiguration der elektrischen Ladungen weben, so stehen unsere Überzeugungen und Wünsche in ständigem Austausch miteinander und nehmen an Aussagen Umverteilungen von Wahrheitswerten vor. Ebenso, wie das Gehirn kein Etwas ist, das solche Synapsen „hat“, sondern einfach deren Gesamtheit bildet, so ist das Ich kein Etwas, das die Überzeugungen und Wünsche „hat“, sondern einfach das aus solchen Überzeugungen und Wünschen gebildete Netz.“¹²²

Mit Verlaub klingt dieser Passus wie eine großteilige Bestätigung dessen, was wir im

¹²² Ibid., S.64ff

vorigen Kapitel von Dennett zum Beispiel bezüglich des Wegfalls einer obersten, aktiven Instanz gehört haben, beziehungsweise des Wegfalls einer einzigen hauptsächlichen Quelle von der ausgehend Bedeutung und Verstehen produziert würde. Nichtsdestotrotz hält Dennett an der Sinnhaftigkeit fest, von überhaupt Bewusstsein zu sprechen, wenngleich er eine letztgültige und einfache philosophische Beantwortung der Frage, wie etwas Organisches Bewusstsein entwickeln könne, ablehnt:

„Wie soll ein Dickicht elektrochemischer Wechselwirkungen zwischen Milliarden von Neuronen bewußte Erfahrung mit sich bringen? Und doch stellen wir uns bereitwillig vor, daß menschliche Wesen über ein Bewußtsein verfügen, sogar wenn wir uns nach wie vor das *Wie* nicht vorstellen können.“¹²³

In jedem Fall müsse aber von der Falschheit der Annahme von *Qualia* der einzelnen Bewusstseinszustände im Sinne realer Zustände – wie Sie teilweise von der Phänomenologie behauptet werden – ausgegangen werden, gesetzt den Fall, dass man sich einmal dafür entschieden hat, Bewusstsein neu zu verstehen versuchen: „als Komplex von Operationen einer virtuellen Maschine“¹²⁴.

Wir sind nun imstande unsere schon früher geäußerte Vermutung auszubauen, dass (bis auf die differente Sichtweise aufs Bewusstsein - Rorty schiebt ja den Begriff des Bewusstseins in seiner Abhandlung völlig zur Seite) die Konzeptionen Rortys und Dennetts das Ich betreffend in vielerlei Hinsicht in Übereinstimmung gebracht werden können:

Obwohl beide ein metaphysisches Wesen des Menschen ablehnen, ihm kein Ansich oder absolutes Zentrum zugestehen, beide das Ich einer Mechanisierung unterwerfen, gibt es einen offensichtlichen und gewichtigen Unterschied zu notieren. Während Rorty das Selbst als eine Vielzahl variabler Zwecke erfüllende Maschine konzipiert spricht Dennett ihm einen eindeutigen biologischen Zweck zu, der sich aus den Selektionskräften der Natur selbst ergibt:

Als Angehörige der menschlichen Spezies sind wir aus „natürlichen“ Antrieben heraus mit der instinkthaften Hervorbringung eines Ich mittels eines Netzes von

¹²³ Dennett: Philosophie des menschlichen Bewusstseins, S.554

¹²⁴ Ibid., S.557

Erzählungen und Taten beschäftigt, das laut Dennett „ebenso ein biologisches Erzeugnis wie jede andere Konstruktion, die in der Tierwelt zu finden ist“ ist. Nicht wie bei Rorty generieren wir die Zwecke aus unseren Besonderheiten und Idiosynkrasien, sondern der antreibende biologische Zweck summiert sich aus Selbst-definition,-kontrolle und –verteidigung.

Selbst wenn sie in der Frage des *Wozu* auseinanderdriften, treffen sich die beiden Ansätze in der Bestimmung des *Wie*. Das Ich ist bei beiden als *Produkt* von Erzählungen gefasst und darüber hinaus schreiben beide der Idee eines narrativen Gravitationszentrums zumindest implizit (!) so etwas ähnliches wie eine regulative Funktion im Sinne Kants zu.

Während bei Dennett die vielfältigen Erzählstränge aus funktionaler Notwendigkeit der Aufrechterhaltung des Systems heraus aus einer einzelnen Quelle gespeist zu werden *scheinen* spricht Rorty davon, dass es nicht schaden könne all die mentalen Zustände (Wünsche, Überzeugungen,...) weiterhin unter dem Begriff *Ich* zu fassen.

Es zeichnet sich eine weitere Parallele der beiden Ansätze ab, wenn man sich daran erinnert, dass Rorty den Gedanken von sich weist, all die vielen mentalen Zustände des Menschen *besäßen* gewissermaßen ein ihnen zukommendes Ich. Nein, Rorty will vielmehr, dass die Gesamtheit aller mentalen Zustände das Ich *sind*.

Wie nun aber Rortys so gedachtes Ich keine Überzeugungen und Wünsche „hat“, sondern das sich nach verschiedenen Zwecken sich richtende selbstwebende Netz derselben ist, so ist auch Dennetts „Quasi-Ich“ als Effekt weder als Eigner noch als Ursache von mentalen Zuständen zu verstehen.

Bei Dennett hat, wie wir es ausführlich darzustellen versucht haben, das Ich den Status einer Fiktion – wenngleich einer notwendigen, da sie als solche das narrative Gravitationszentrum, das sich aus den tausenden und abertausenden Interpretationen des Selbst zusammensetzt, bildet. Demgegenüber wird die kognitive Ökonomie des Selbst bei Rorty – geht man speziell von seiner Freud-Interpretation aus – von mehreren *Quasipersonen* bestimmt, die einander in einem Wettkampf um die besseren Interpretationen des Selbst den Rang streitig machen. Das Unbewusste Freuds gemäß Rorty hat in etwa den Status einer anderen Person, die uns in Anspruch zu nehmen versucht. Darüber hinaus ist es wichtig daran zu erinnern, dass bei Rorty dieses Unbewusste nicht als das nur *eine* mögliche narrative Gravitationszentrum in Konkurrenz zum Ich gedacht wird, sondern dass es sich in viele Quasi-Personen aufspaltet, die alle mit kohärenten und in sich stimmigen

diskursive Interpretationszugängen bei ihrem jeweiligen Anspruch aufs Selbst auftreten.

Daran sieht man wohl am besten den gewichtigsten Unterschied zwischen den beiden Ansätzen: einerseits der biologische Zweck als Entstehungsursache des Ich bei Dennett, andererseits die mannigfaltigen idiosynkratischen, vom Unbewussten in Form von Vielheiten hervorgebrachte Zwecke bei Rorty.

Selbsterkenntnis ergibt sich für Rorty aus einer fortschreitenden Kenntnis der internen Logik der Quasi-Ichs. Ihr Agieren, das vom Bewusstsein unbemerkt abläuft, da dieses gerade sein Licht auf die Version eines gerade den offiziellen Status einnehmenden Gravitationszentrums wirft, besteht darin, an neuen Geschichten eines zukünftig möglichen Ich zu weben. Unter passenden Umständen könnte einem dieser *Entwürfe*¹²⁵ das Privileg einer vorübergehenden Bewusstwerdung und der damit gleichzeitig einhergehenden Übernahme seiner je besonderen Zwecke zuteil werden.

Dennett stellte ja ebenfalls die Frage, wie es um die Grenzen des Ichs steht und welches die Bedingungen sind unter denen mehr als nur ein Ich entsteht. Mehr oder weniger könnte man deshalb sagen, dass auch er danach fragt, wie es zur Ausbildung der vielen Quasi-Ichs kommt, und daher wie es zur Entstehung des Unbewussten kommt. Natürlich sagt Dennett das nicht explizit und vermeidet in diesem Zusammenhang auch jeglichen Rekurs auf diesen psychoanalytischen Begriff. Beide Denker treffen sich jedoch in dieser Angelegenheit wieder, da sowohl Rorty als auch Dennett sich explizit gegen jede Art von Essentialismus wenden. Ein Denken, dass allzu scharfe Grenzen setzt – vor allem bei der Bestimmung, was ein Ich zu sein habe und was nicht – lehnt auch Dennett strikt ab und schlägt ganz im pragmatischen Stil Rortys vor, sich nicht der Verführung exakter, auf bestimmten Kriterien basierender Abgrenzungen hinzugeben: „Die Überzeugung, daß es ein „Quasi-Ich“ oder „Arten von Ich“ *nicht* geben kann und eine ganze Zahl von Ichs mit einem Körper assoziiert werden muß – und daß diese Zahl am besten „eins“ ist! – ist nicht selbstverständlich.“

¹²⁵ Ich führe diesen von Rorty nicht verwendeten Begriff hier mit Absicht ein, um im Vorausblick auf den anstehenden Vergleich mit Sartres Konzept des Für-sich-Sein schon hier zu zeigen, wie unproblematisch die Ersetzung zwischen *Entwurf* des Selbst und *Geschichte* des Selbst in semantischer Hinsicht zu vollziehen ist. Dieser Vermerk soll an Rortys womöglich ungerechtfertigte Kritik an Sartres Version des Ich als letzter Bastion des Descartschen Cogito verweisen. Rorty stellt, wie wir wissen - mithilfe des durch ihn vereinnahmten Freud - Sartres Konzept des Nichts als Zentrum des Selbst seine eigene, durch den Umstand nicht mit dem Makel der Essenz und Einheit gezeichnet zu sein, privilegierte Sicht des Ich entgegen.

Entwerfen gegen Entworfen-Werden oder wie zwei Arten des Nichts einander begegnen

Wir haben unsere Vorbereitungen abgeschlossen, um schließlich den letzten Teil unserer Abhandlung zu eröffnen. Darin wollen wir unsere Bedenken gegen Rortys krasse Gegenüberstellung von seiner von Freud inspirierten Konzeption des Ich und derjenigen von ihm uns zufolge zu Unrecht kritisierten Sartres – als „ein sich selbst tilgender Ausdruck des kartesischen Entschlusses, im Zentrum der Maschine immerhin etwas Nichtmechanisches ausfindig zu machen, und sei es nur ein „Loch im Sein““¹²⁶ - in angebrachter Genauigkeit begründen.

Der beste Weg diese Verteidigung unserer zentralen These, dass sich Rortys Vorstellung des Ich mit der Sartres sowohl hinsichtlich des Begriffs des Nichts als auch hinsichtlich des Begriffs der Kontingenz bis zum Verschwimmen der Grenzen beider Ich-Konzepte annähern lässt, zu beginnen, ist es womöglich, Sartre vorerst selbst noch einmal ausführlich das Wort zu überlassen:

„Die Angst, die, sobald sie enthüllt ist, unserem Bewußtsein unsere Freiheit manifestiert, bezeugt diese fortwährende Modifizierbarkeit unseres Initialentwurfs. In der Angst erfassen wir nicht bloß die Tatsache, daß die Möglichkeiten, die wir entwerfen, durch unsere künftige Freiheit fortwährend untergraben werden, wir nehmen außerdem unsere Wahl, das heißt uns selbst, als *nicht zu rechtfertigen* wahr, das heißt, wir erfassen unsere Wahl als nicht von irgendeiner vorherigen Realität herrührend, sondern im Gegenteil als etwas, was der Gesamtheit der Bedeutungen, die die Realität konstituieren, als Grundlage dienen muß. Das Nicht-rechtfertigen-Können ist nicht nur die subjektive Anerkennung der absoluten Kontingenz unseres Seins, sondern auch die der Verinnerung und der Übernahme dieser Kontingenz. Denn die Wahl – wir werden es sehen -, hervorgegangen aus der Kontingenz des An-sich, das durch die Wahl genichtet wird, stellt sie auf die Ebene der grundlosen Bestimmung des Für-sich durch es selbst. So sind wir fortwährend in unsere Wahl engagiert und uns fortwährend dessen bewußt, daß wir selbst diese Wahl unversehens umkehren und das Steuer herumreißen können, denn wir entwerfen die Zukunft durch unser Sein-selbst und untergraben sie fortwährend

¹²⁶ Rorty, Richard: Freud und die moralische Reflexion, S.65

durch unsere existentielle Freiheit: wir zeigen uns selbst durch die Zukunft an, was wir sind, und ohne Einfluß auf diese Zukunft, die immer *möglich* bleibt, ohne jemals in den Rang von Realem zu gelangen. So sind wir fortwährend von der Nichtung unserer aktuellen Wahl *bedroht*, fortwährend bedroht, uns als andere, als wir sind, zu wählen – und folglich so zu werden.¹²⁷

Beginnen wir im Ausgang dieses Zitats beim Begriff der Kontingenz, der ja im Denken beider Philosophen eine absolute Ausnahmeposition einnimmt.

Den Sartreschen Vorrang der Existenz vor der Essenz haben wir bereits behandelt. Hinzuzufügen ist dieser den Existentialismus begründenden Annahme noch folgendes Wichtige: Der europäischen philosophischen Tradition ist durchgehend die Annahme inhärent, dass die Existenz von etwas keinen Teil dessen Essenz ausmacht (Man erinnere sich gleich an dieser Stelle der harschen Kritik Rortys an jedwedem Gedanken eines essentiellen Kerns, der dem Ich eignen würde!) Undenkbar etwa Räume ohne Ausdehnung zu erfassen. Dem Begriff der Räumlichkeit ist *essentiell* jener der Ausdehnung inhärent, wohingegen es im Bereich des Möglichen liegt, sich in der Vorstellung die Existenz zum Beispiel eines bestimmten Objekts wegzudenken. Diese Unterscheidung geht auf die scholastische Tradition zurück, im speziellen auf den ontologischen Gottesbeweis des Anselm von Canterbury:

„In seiner Formulierung lautet dieser Beweis etwa folgendermaßen: Wir definieren Gott als das Größte, was denkbar ist. Wenn nun etwas, das sich denken läßt, nicht existiert, dann ist etwas anderes, das ihm genau gleicht und existiert, größer. Daher muß das Größte, das sich denken läßt, auch sein, sonst wäre etwas anderes, noch Größeres möglich. Insofern ist Gott.“¹²⁸

Demnach fallen Gottes Existenz und Essenz zusammen. Hier ist die Existenz zugleich die Essenz. Bis auf den Fall Gottes läßt sich aber die Existenz eines jeden Lebewesens oder Dinges zumindest in Gedanken streichen, ohne deshalb die Essenz desselben zu berühren. Ein Krokodil in Gedanken verschwinden zu lassen ist möglich – ein Krokodil ohne die ihm typischerweise zukommende Statur, ohne sein

¹²⁷ Sartre: Das Sein und das Nichts, S.805

¹²⁸ Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes, S. 428

spitzbezahntes Maul und seinen langen Schwanz, ohne seine schuppige Haut zu denken ist hingegen ein Ding der Unmöglichkeit.

Daraus folgt, dass unter diesem logischen Gesichtspunkt die *Existenz* eines Lebewesens Akzidens und nicht Essenz desselben ist, da ja aus seiner Beschreibung nicht notwendig seine Existenz folgt – diese ist eine Art Zusatz, der keinerlei Notwendigkeit für dessen essentielle Wahrheit zukommt.

Wir sind nach Sartre als existierende Wesen von absoluter Kontingenz gezeichnet. Wenn Sartre an einer Stelle behauptet, man müsse von der Ichheit ausgehen, meint er damit, dass wir zuerst und allem voran einmal existieren und uns erst danach entwerfen oder, wie Rorty sagen würde, uns eine Erzählung über uns selbst bilden. Was sich da eine Erzählung oder einen Entwurf von sich macht hätte aber auch anders *sein* können, ihm kommt in seinem *So-sein* keinerlei Notwendigkeit zu. Unverständlich und inkohärent folglich von Rorty Sartre mit Freud ausspielen zu wollen, da der Sartresche Initialentwurf einer kontingenten Existenz, der die Streichung eines essentiellen Wesens impliziert und zudem durch einen neuerlichen Entwurf aufgehoben werden kann (- ähnlich wie bei Rorty eine Erzählung über das Ich eine andere darüber aufheben kann -) nicht nur völlig dem gerecht wird, was Rorty an Freuds Plädoyer für den Zufall so schätzt, sondern als eine eigene Entsprechung des Rortyschen „Herummodellns“ gelesen werden kann:

„Aus dieser Empfehlung (Freuds, Anm.: A.Ü.), wir sollten den Zufall nicht für „unwürdig halten, über unser Schicksal zu entscheiden“, ergibt sich der Folgesatz, wir sollten uns selbst als Wesen sehen, die diese oder jene Überzeugungen und Gefühle (...) aufgrund irgendwelcher ganz individuellen, idiosynkratischen Ereignisse haben, die (...) uns selbst als Heranwachsenden widerfahren sind. Eine solche Erkenntnis läßt die Fähigkeit entstehen, sich in baconscher Manier zu sich selbst zu verhalten. Sie gestattet es, sich nicht als Substanz mit einem kostbaren, zu entdeckenden und zu hegenden Wesen, sondern als Rube-Goldberg-Maschine zu sehen, an der man viel herummodelln muß.“¹²⁹

Nachdem uns durch dieses Zitat die Offensichtlichkeit der ungerechtfertigten Gegenüberstellung Freuds und Sartres hinsichtlich der Kontingenz klar geworden

¹²⁹ Rorty, Richard: Freud und die moralische Reflexion. S.52f

sein sollte, können wir folgendes zur Vertiefung unserer Gedanken hinzufügen:

Es ist ersichtlich, dass die vielfältigen Erzählungen, aus denen sich laut Rorty unser dementsprechend variierendes Ich im Laufe seiner Existenz zusammensetzt aber nicht mehr als logisch notwendig für diese Existenz angesehen werden können. Die Beschreibung eines individuellen Ich ist eben nicht mit der eines – sagen wir einmal menschlichen – Körpers vergleichbar. Unmöglich uns Torso und Glieder unserer individuellen Erscheinung wegdenken; möglich hingegen, uns eine andere Erzählung unseres Ich zu erdichten, beziehungsweise auf eine gerade in ihrem Entstehungsprozess seiende zurückzugreifen. Die Existenz unseres Ich wäre nicht bedroht, wenn andere vielleicht ähnliche Erzählungen es gewoben hätten.

Um das Eingangszitat Sartres in diesem Sinn zu deuten, können wir sagen, dass wir uns von jeder Erzählung über uns – auch wenn wir sie vorübergehend als die einzig wahre für uns akzeptieren – strukturell auf immer unterscheiden.

Die Existenz gehört folglich nicht zu uns im Sinne einer Eigenschaft, die wir besäßen. Das Konzept Existenz bezieht sich auf den Umstand, dass die Emergenz des Ich auf einer Serie von Erzählungen basiert. „*Ich existiere*“ zu sagen bedeutet soviel wie zu sagen, dass an diesem Ich etwas immer ein Mehr ist, als wir jemals wahrnehmen können.

Man kann also, um der Sartreschen Argumentation gerecht zu bleiben, sagen, dass das Ich das Prinzip, oder genauer gesagt die Serie selbst aller der es formierenden und gleichzeitig variierenden Erzählungen ist. Das Ich gehört bei Sartre nicht der seriellen Erzählung über es an! Das Ich transzendiert jede seiner Erzählungen, obgleich es die vollständige Reihe dieser es formierenden multiplen Erzählungen deshalb nicht transzendieren kann, weil es letztendlich die Totalität seiner Erzählungen ist ... und sofern man dem Unbewussten Freuds oder des Virtuellen Deleuzes gerecht werden möchte ... es die Gesamtheit *auch* seiner nicht ins Bewusstsein gedungenen oder seiner nicht aktualisierten Erzählungen *ist*.

Indem das Ich bei Sartre also prinzipiell nicht das *ist*, was es ist (die eine oder andere es kurz- oder langfristig formierende Erzählung), indem die Existenz und das Empортаuchen eines Ich nicht aus *bestimmten* Erzählung über es erfolgt, sondern aus der Tatsache, dass es überhaupt erst einmal einer Serie von Erzählung bedarf, um es in seiner transzendenten Existenz zu begreifen, wird auch die folgende Kritik Rortys an Sartre unnachvollziehbar:

„Hält man sich an Freuds Ratschlag, kann man psychologische Erzählungen ohne Helden ausfindig machen. Denn die Rolle des „wahren Ich“ wird dann weder von der Sartreschen Freiheit noch vom Willen, noch von Instinkten, noch von der Internalisierung einer Kultur, noch von sonst etwas gespielt. Statt dessen erzählt man die Geschichte der ganzen Maschine *als* Maschine, ohne eine bestimmte Gruppe von Federn und Rädchen als Protagonisten herauszustellen.“¹³⁰

Im Grunde zielt auch Sartre darauf ab, die Geschichte des Ich *als* Ich, ohne dabei eine bestimmte Erzählungen als Protagonisten herauszustellen, zu formulieren.

Schließlich müssen wir uns aber auch die Frage stellen, inwiefern dieses von Rorty kritisierte Nichts (als Zentrum des Ich bei Sartre) nicht akkurat als die von ihm selbst als *Ich* vorgeschlagene, zentrumslose „ganze Maschine *als* Maschine“ gedeutet werden könnte.

Wenn das anfängliche Zitat dieses Kapitels aus *Das Sein und das Nichts* nochmals vor der Folie der von uns angestellten Reflexionen gelesen wird, sollte deutlich werden, wie die Kritik Rortys an der Buhlschaft um die Rolle des „wahren Ich“ zwischen Freiheit, Wille usw. beträchtlich an Kohärenz verliert, da Sartre unsere Freiheit als etwas bestimmt, über das wir im Prinzip keinerlei Kontrolle haben.

Die *unwillentliche* Freiheit, zu der wir verdammt sind, uns für einen möglichen Entwurf unseres Selbst entscheiden zu müssen, differiert in keiner „essentiellen“ Weise davon, dass eine gewisse Erzählung sich über eine andere hinwegsetzt, um zu bestimmen, in welcher Logik unser Ich über einen bestimmten Zeitraum hinweg Kenntnis von sich selbst erhält.

In einem gewissen Sinn ließe sich behaupten, dass sich eigentlich *zwei* Konzeptionen des *Nichts* einander gegenüberstehen. Das explizit so bezeichnete Nichts Sartres - als spontaner transzendenter „Nullkilometer“ menschlichen freien Vermögens zum Selbstentwurf und deren immer im Möglichenbereich bleibenden Revision - und - jenes durch die Konkurrenz vieler Geschichten auftauchende und zugunsten einer anderen Erzählung wieder verschwindende, implizite Nichts eines sich immerfort neuerlich aktualisierenden (erzählenden!) Selbst.

Mit der Frage, ob der Unterschied zwischen beiden Konzeptionen von rein

¹³⁰ Rorty, Richard: Freud und die moralische Reflexion, S. 66

erkenntnistheoretischer Relevanz ist oder Folgen im Feld praktischen Lebensführung hat, zeichnet sich eine Fülle möglicher Antworten und Probleme ab.

Sartre behauptet etwa, dass durch den Umstand, dass man den jungen Genet einmal „Dieb“ genannt hat, er nicht nur als jemand gekennzeichnet worden ist, der gestohlen hatte, sondern dass man ihm durch dieses Wort (das zu einer Erzählung fortgesponnen werden sollte) eine Identität, einen Entwurf seiner selbst gegeben hat: Das Netzwerk von Assoziationen, die dieser Begriff in sich birgt, mag Auslöser und Gestaltungsprinzip der folgenden Darstellung Sartres einer möglichen Erzählungen des Ich Genets geworden sein:

„Das ist der Augenblick des Erwachens: das schlafwandlerische Kind öffnet die Augen und merkt, daß es stiehlt. Man enthüllt ihm, daß es ein Dieb *ist*, und es bekennt sich schuldig, erdrückt von einem Sophismus, den es nicht widerlegen kann: es hat gestohlen, also ist es ein Dieb: was könnte evidenter sein? Verdutzt betrachtet Genet seine Handlung, dreht sich nach allen Seiten; es gibt keinen Zweifel: das ist ein Diebstahl. Und der Diebstahl ist ein Delikt, ein Verbrechen. Was er wollte, war stehlen; was er tat, war ein Diebstahl; was er war: ein Dieb. (...) Sofort vollzieht sich die Metamorphose: er ist nichts anderes als er war, und dennoch ist er nicht wiederzuerkennen. Er ist (...) verurteilt, sich selbst zu sehen, plötzlich mit einem monströsen und schuldigen „Ich“ ausgestattet (...)“¹³¹

Erinnern wir uns zurück an Rortys Diktum, dass wir uns als Wesen sehen sollten, „die diese oder jene Überzeugungen und Gefühle aufgrund irgendwelcher ganz individuellen, idiosynkratischen Ereignisse haben, die uns selbst als Heranwachsenden widerfahren sind.“ Augenscheinlicher könnten wir unsere Absicht, Rortys Verkennung der vielseitigen Nähe zwischen Sartre und Freud anzuzeigen, nicht mehr machen und die nun wohlbegründete These aufstellen, dass sich Rorty in seinem Urteil irrt:

¹³¹ Sartre, Jean-Paul: Saint Genet, Komödiant und Märtyrer, S.35f

„Es ist wohl nicht verwunderlich, daß die Reihe der Beschreibungen dieses Ich, die mit Descartes beginnt, mit Sartre zum Abschluß kommt: Hier haben wir das Ich als Leerstelle inmitten einer Maschine – ein être-pour-soi, ein „Loch im Sein“. Demgegenüber steht Freud (...)“¹³²

Erinnern wir uns der Engführung zwischen Dennetts Ich als fiktives Gravitationszentrum und Rortys Auffassung des Ich als *angeblich* zentrumslose Abfolge von Erzählungen. Wir fanden heraus, dass sich eine Passung der beiden Ansätze ergibt, sobald man die funktionale Selbstorganisation bedenkt, die beiden Ansätzen gemein ist – ob nun ein Zentrum, kein Zentrum oder ein fiktionales Zentrum behauptet wird, Fakt ist, dass eine Instanz (sei es nur die Kohärenz und innerer Logik einer Erzählung) die Beziehung, die ein menschliches Lebewesen mit seiner Umwelt unterhält, reguliert.

Wir können uns also abschließend darauf einigen, dass – welche Qualitäten ihm sonst auch noch zukommen oder nicht zukommen mögen – das Ich sowohl bei Rorty als auch bei Sartre zumindest ein regulativer Status im Sinne Kants gemein ist.

Dies berührt ein weiteres Problem, dass mit Rortys „zentrumsloser Maschine“ auftaucht. Wer oder was modelt daran herum, sprich wer oder was wählt sich eine seiner Erzählungen aus. Scheinbar machen sich die Erzählungen untereinander aus, welche von ihnen unter Rücksichtnahme auf pragmatische Gesichtspunkte gerade die Oberhand behalten sollte!

Bleiben wir beim Fall Genet und der Erzählung ein Dieb zu *sein*. Soufflierte ihm sein Unbewusstes, sein Über-Ich, sein Ich oder irgendeine andere autonome Instanz sich zukünftig durch diese Erzählung hindurch zu sehen. Entspricht einer jeden Erzählung eine Instanz von der her sie generiert wird? Bilden sich durch die Erzählungen die Instanzen allererst heraus? Was heißt es, die „Maschine als Maschine“ zu denken? Sind die Teile der Maschine Ich autonom oder voneinander abhängig?

„(...) man (hat) die Vorstellung, der Geist lasse sich überhaupt in Teile zerlegen, schon oft für unverständlich gehalten, denn dazu scheint erforderlich zu sein, daß Gedanken, Wünsche und sogar Handlungen einem etwas zugeschrieben werden,

¹³² Rorty, Richard: Freud und die moralische Reflexion, S.59f

das weniger als die ganze Person und daher von dieser verschieden ist. Aber können wir aus Taten und Einstellungen klug werden, die nicht Taten und Einstellungen einer handelnden Person sind? Außerdem würde der Begriff der Verantwortung, wie Sartre meint, seine eigene Pointe einbüßen, wenn Taten und Absichten von Personen losgelöst und statt dessen an halb autonomen Teilen des Geistes festgemacht würden. Die Teile würden dann als Stellvertreter der Person fungieren: Jeder Teil würde sich als Weiblein, Männlein oder Kindchen entpuppen. Was früher ein einziger Geist war, wird in ein Schlachtfeld verwandelt, auf dem gegnerische Kräfte miteinander wettstreiten, einander betrügen, Informationen zurückhalten und Strategien entwerfen.“¹³³

Falls dem aber nicht so ist, kann Rorty nur mehr zum Argument greifen, dass eben die sich gerade durchsetzende Geschichte in sich selbst das Entscheidungskriterium trägt, besser gesagt, die *Macht* besitzt, sich über die anderen Kandidaten zu stellen. Nicht nur würde aber dann eine Hierarchisierung innerhalb des Ich eingeführt sein, die den pragmatischen Ansatz als Leitidee ablösen würde, sondern es würde zudem auf prekäre Art die Idee eines Zentrums wieder eingeführt werden. Bei Rortys Forderung die „Maschine als Maschine“ zu denken, bleiben viele Fragen offen.

Wie dem auch sei, wir vermuten, dass Rorty mittels seiner sehr speziellen Freud-Auslegung auf gewisse Weise seine tiefe Skepsis bezüglich Verlässlichkeit und Kompetenz unserer bewussten Selbstwahrnehmung beziehungsweise Selbstdeutung ausdrücken möchte. Seine Reserviertheit gegenüber dem *cogito* Descartes und der darin implizierten unhinterfragten Autokompetenz der menschlichen Introspektion (verstanden als einer von einer einzigen Instanz ausgeübten Fähigkeit des Zugangs zu sich selbst) scheint mir mitunter darin zu gründen, dass Rorty starke Zweifel hinsichtlich eines einzigen privilegierten Zugangs zu den eigenen Gedanken und Gefühlen hegt:

„Freud dagegen bevölkert den Innenraum (...) mit in sich kohärenten Gruppierungen von Überzeugungen und Wünschen. In der Freudschen Darstellung gehört jede dieser Quasipersonen zu einem einzigen einheitlichen *Kausal*-Netz, aber nicht zu

¹³³ Davidson, Donald: Paradoxien der Irrationalität. In: Probleme der Rationalität, S.288f

einer Einzelperson (denn das Individuationskriterium der Person ist eine gewisse Mindestkohärenz ihrer Überzeugungen und Wünsche). Kenntnis all dieser Personen ist notwendig, um das Verhalten (besonders das „irrationale“ Verhalten) eines Menschen vorherzusagen und zu kontrollieren, aber zu jedem Zeitpunkt wird nur eine dieser Personen zur Introspektion verfügbar sein.“¹³⁴

Dass eine andere Instanz als das bewusste und offizielle Ich die „Selbstheit“ davon zu überzeugen imstande wäre, dass sie über die persönlichen Gefühle und Gedanken besser Bescheid wüsste als dieses offizielle Ich (sprich als *man selbst*, scheint Rortys pragmatischem Grundgeschmack besser zu liegen. Dies spiegelt sich etwa ebenso sehr in der Aussage wider, dass unsere Selbsterkenntnis „mit unseren zufälligen Idiosynkrasien, mit den „irrationalen“ Komponenten unseres Ich, mit den Komponenten also, durch die wir in unvereinbare Brocken aus Überzeugungen und Wünschen aufgespalten werden“¹³⁵ zusammenhänge, als auch in Rortys Vermutung, dass es im Laufe eines Prozesses der Selbsterkenntnis möglich wäre, die eigenen vorerst beängstigenden und völlig unverständlichen (vielleicht sogar pathologischen) Handlungen kontinuierlich besser zu verstehen und über das Eingeständnis, dass diese Handlungen von durchaus Sinn machenden Triebfedern angespornt gewesen waren, so weit gelangen könnte zu behaupten, „daß mein Unbewußtes besser Bescheid wusste als ich selbst.“¹³⁶

Nochmals fragen wir, wo all die Erzählungen zusammenlaufen? Wer oder was koordiniert, wer oder was wählt? Entsprechen sich diese zentrumslose Auswahl der Erzählungen und der Entwurf Sartres nicht in der Hinsicht, dass jeder Ansatz auf besondere Weise mit einem *Nichts* gleichgesetzt werden kann. Sartres Begründung, warum es sich beim Für-sich-Sein um ein Nichts handelt haben wir in der nötigen Sorgfalt darzustellen versucht. Die Frage, ob die Zentrumslosigkeit der Maschine im Sinne Rortys nicht ebenfalls einem Nichts gleichzusetzen wäre soll uns als Ausblick für weitere Überlegungen dienen, die in einer vertiefenden Studie zum Thema abgehandelt werden könnten. Anzumerken sei dazu, dass es im Fall einer Gleichsetzung der Rortyschen Konzeption des Ich mit einem Nichts, ausführlich zu

¹³⁴ Rorty: Freud und die moralische Reflexion, S.45

¹³⁵ Ibid., S. 47

¹³⁶ Vgl. *ibid.*, S.50

begründen wäre, wie die Teile dieses Ich (die multiplen Erzählungen) es letztlich selbst sein müssten, die sich wählen und es nicht mehr die spontane Freiheit eines Zentrums sein kann, welches die Wahl trifft für diesen oder jenen Entwurf (Erzählung).

Ohne jedwede regulative Idee eines Ich als notwendiges Kontraktionszentrum der vielen möglichen Erzählungen taucht am Horizont die Problematik jener schon im Kapitel zu Dennett erwähnten Persönlichkeitsunordnung auf.

Laut Schelling besitzt der Mensch als freies Wesen über die „Macht des Centri“, über die Macht sein Ich mit einem – wenngleich notwendig ins Unbewußte zurückfallenden Akt – zu erschaffen. Zieht man diese einzigartige Fähigkeit von ihm ab, wird es zwar einfacher den Gedanken der „Maschine als Maschine“ nachzuvollziehen, doch streicht man damit auch die radikale Dimension menschlicher Freiheit zur Gänze.

Anders ausgedrückt ließe sich dann sagen, dass man - so man überhaupt einmal bereit ist mit Rorty das Ich als nichts anderes als die Emergenz aus von vielerlei idiosynkratischen Bedürfnissen motivierten Erzählungen hervorgetretenes Etwas aufzufassen – dem Menschen wiederum in einem gewissen Sinn so etwas wie ein Wesen unterstellt ... was Rorty doch so tunlichst zu vermeiden sucht.

Was wäre eine sich über eine andere hinwegsetzende Erzählung viel anderes als ein Trieb, der einen anderen unterdrückt. Der Mensch wäre in seinem Kern irgendwie doch als (Trieb)Wesen festgelegt, gleichgültig nun, ob der Begriff des Wesens nur sehr schwierig hinter einem Ausdruck wie „zentrumlose Maschine“ hervorgezogen werden kann:

„Dieses Netz ist nicht derart, daß es von einer anderen Handlungsinstanz als dem Netz selbst – also sozusagen von einem obersten Weber umgewebt wird - sondern es selbst webt sich neu (...)“¹³⁷

¹³⁷ Rorty: Physikalismus ohne Reduktionismus. In: Eine Kultur ohne Zentrum, S.65f

Literaturverzeichnis

- Aichhorn, Thomas: Zur Nachträglichkeit. <http://www.psyalpha.net/literatur/volltexte/>
- Davidson, Donald: Paradoxien der Irrationalität. In: Probleme der Rationalität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Danto, Arthur C.: Sartre. Göttingen: Steidl Verlag, 1997.
- Deleuze, Gilles: Henri Bergson. Hamburg: Junius, 2001.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: Was ist Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Deleuze, Gilles: Trugbild und antike Philosophie. In: Logik des Sinns. Frankfurt am Main: Suhrkamp verlag, 1993.
- Dennett, Daniel C.: Philosophie des menschlichen Bewusstseins. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1994.
- Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, Hamburg: Meiner, 1982.
- Freud, Sigmund, GW XII, Frankfurt am Main: Fischer, 1986.
- Hegel, G.W.F.: Wissenschaft der Logik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. (Hrsg. Von Wilhelm Weischedel) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Keil, Geert: Rorty und der Eliminative Materialismus – eine Mesalliance? In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hrsg.), Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2001, 56-72,
- Lacan, Jacques: Schriften, Band 1.(Hrsg.Norbert Haas) Olten/Freiburg im Breisgau: Walter, 1973.
- Lacan, Jacques: Schriften, Band 2.(Hrsg.Norbert Haas) Olten/Freiburg im Breisgau: Walter, 1975.
- Lütkehaus, Ludger: Nichts. Zürich: Haffmans, 1999.
- Lyotard, Jean-Francois: Die Phänomenologie. Hamburg: Junius Verlag, 1993.
- Merleau-Pony, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: Walter de Gruyter & Co Verlag, (Phänomenologisch-psychologische Forschungen, Bd.7), 1966.

Nietzsche Friedrich: Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre. (Herausgegeben von Karl Schlechta) Frankfurt/M.-Berlin-Wien: Verlag Ullstein, 1984.

Parfit, Derek: Reasons and Persons. New York: Oxford University Press. 1984
http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4610/17613_101712.pdf

Rorty, Richard: Eine Kultur ohne Zentrum. Stuttgart: Reclam, 1993.

Rorty, Richard: Solidarität oder Objektivität. Stuttgart: Reclam, 2005.

Rorty, Richard: Philosophie & die Zukunft. Frankfurt am Main: Fischer. 2000.

Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes. München-Wien: Europaverlag, 1999.

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Reinbeck: Rowohlt, 1993.

Sartre, Jean-Paul: Die Transzendenz des Ego. Reinbeck: Rowohlt, 1982.

Sartre: Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: Drei Essays, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1975 (Ullstein-Buch)

Sartre, Jean-Paul: Saint Genet, Komödiant und Märtyrer. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 1982.

Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena Band I. Zürich: Haffmans, 1988.

Welsch, Wolfgang: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp, 1960.

Weber, Samuel: Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse. Wien: Passagen-Verlag, 2000.

Weber, Samuel: Freud Legende. Vier Studien zu psychoanalytischen Denken. Wien: Passagen Verlag, 1989.

Wollheim, Richard: Sigmund Freud. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972.

Varela, Francisco: The Emergent Self. In: John Brockman (Hrsg.) The Third Culture, New York 1996.

Žižek, Slavoj: Die gnadenlose Liebe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

Žižek, Slavoj: Die Nacht der Welt. Psychoanalyse und Deutscher Idealismus. Frankfurt am Main: Fischer, 1998.

Abstract

Richard Rortys Interpretation Freuds birgt eine philosophische Sprengkraft in sich, die etliche traditionelle Standpunkte der Erkenntnistheorie ins Wanken geraten lässt. Rorty radikalisiert das Freudsche Konzept des Selbst, indem er ihm Zusätze seines eigenen pragmatischen, der Kontingenz verschriebenen Ansatzes beimengt.

Die gesamte traditionelle philosophische Auffassung des Ich wird bei dieser Generalattacke ins Visier genommen - so auch Sartres Konzept des *Nichts* als bereits ins Extreme reduziertes Platzhalter des Ich. Zu zeigen, dass die von Rorty verlautbarte Kritik, Sartre sei der letzte Atemzug einer durch Freud obsolet gewordenen Denkweise des Ich, unzutreffend ist, ist als das hauptsächliche Ziel dieser wissenschaftlichen Abhandlung zu sehen. Unter anderem werden solche prominente Denker wie Deleuze, Lacan, Hegel und Dennett die bevorzugten Gesprächspartner bei dem Versuch abgeben, die als vom Verfasser der Arbeit als über weite Strecken ungerechtfertigt angesehene Kritik Rortys an Sartre aufzuzeigen. Am Ende sollte sich herausgestellt haben, dass sich Rortys über seine Freud-Interpretation gewonnene Konzeption des Ich in vielerlei Hinsicht mit derjenigen Sartres in Einklang bringen lässt.

Lebenslauf

MMag. Alexander Üstündag wurde am 27. Jänner 1976 in Linz an der Donau geboren. Er studierte Philosophie, Romanistik und Ungarisch in Wien. Forschungsschwerpunkte waren unter anderem französische Gegenwartphilosophie, Deutscher Idealismus und argentinische Literatur des 20. Jahrhunderts.