

Die Bezugnahme auf *mich selbst* und die *Selbstregulierung organischer Einheiten*. Zu einer Schnittstelle zweier Beschreibungssprachen

Dietrich Krusche

Zusammenfassung

Da die Evolution des menschlichen Organismus und die des menschlichen Bewusstseins einen kontinuierlichen Zusammenhang bilden, müssen sie – wie partiell auch immer – in einer gemeinsamen Beschreibungssprache zusammenfinden. Diese Hypothese ist in den letzten Jahrzehnten immer öfter zur Grundlage einer interdisziplinär operierenden Forschung gemacht worden. Dabei scheinen von der *Philosophischen Anthropologie* Helmut Plessners, besonders deren Einleitungsteil: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928/1981), vielerlei Anstöße ausgegangen zu sein. (Vgl. die im Literaturverzeichnis aufgeführten Arbeiten von Jan Beaufort, Zeno Bucher, Gerhard Gamm et alii (Hg.), Hans-Peter Krüger, Stephan Pietrowicz, Christian Illies, Olivia Mitscherlich.) Zwei Verfahren sind möglich: Man kann versuchen, die Lebenswissenschaften einerseits, die Bewusstseinswissenschaften andererseits auf dem Niveau der Ergebnisformulierung zusammenzuführen, also auf einem hohen Abstraktionsniveau; dabei stößt man auf die Schwierigkeit, sehr verschiedene Konzepte und Methoden, sehr lange Argumentreihen aufeinander beziehen zu müssen. Eine andere Möglichkeit besteht darin, die beiden Diskursbereiche im Detail der Sprachverwendung miteinander in Verbindung zu bringen, etwa bei der Beobachtung, welche sprachlichen Elemente hier und dort in vergleichbarer Häufigkeit und Relevanz auftreten.

Der zweite Weg wird in dieser Schrift am Beispiel des deutschen ‚selbst‘ und des immer noch wirksamen altgriechischen *auto(s)* besprochen.

Die Zusammenführung schärft den Blick auf einige – offenbar zunehmend aktuelle – Probleme der Selbsterfahrung: Worauf beziehe ich mich, wenn ich sage „ich selbst“? Wie kommt es, dass sich ‚Selbstgewissheit‘, seit darüber nachgedacht wird, als notorisch instabil erwiesen hat? Welche Faktoren, seien sie evolutionsbiologisch, seien sie bewusstseinsgeschichtlich erzeugt, kommen als Bedingungen der Instabilität in Frage, und wie haben wir Menschen gelernt, diesen Mangel zu kompensieren?

0 Anknüpfungen

0.1

Das Wort *selbst* hat Konjunktur. Der allgemeinste Beleg für diese Behauptung ist die hohe Zahl der allgemeinsprachlichen Zusammensetzungen, in denen ‚Selbst-‘ als Bestimmungswort fungiert. So führt der Rechtschreibduden auf eineinhalb Spalten knapp 150 solcher Bildungen an, von *Selbstabholer* bis *Selbstzweck*. Um einen Eindruck von der Vielfalt der Lebensbereiche zu geben, die dabei angesprochen werden, seien nur diejenigen Zusammensetzungen aufgezählt, in denen das dazu gehörige Grundwort mit dem Anfangsbuchstaben *b* beginnt: *Selbstbedienung*, *Selbstbefriedigung*, *Selbstbefruchtung*, *Selbstbehalt*, *Selbstbeherrschung*, *Selbstbekenntnis*, *Selbstbesinnung*, *Selbstbestätigung*, *Selbstbestimmung*, *Selbstbeteiligung*, *Selbstbetrug*, *Selbstbewehräucherung*, *Selbstbewusstsein*, *Selbstbildnis*, *Selbstbinder*, *Selbstbiographie*.

Und noch eine Beobachtung zu dieser Liste: Schon auf den zweiten Blick kann man erkennen, dass die Zusammensetzungen mit *Selbst-* zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, dass einige von ihnen mit epochalen Veränderungen des Menschen- und Weltbilds verknüpft sind und dass die Produktivität von *Selbst-* bei der Entstehung begrifflicher Neubildungen immer noch zuzunehmen scheint. Während der Begriff *Selbsterkenntnis* bereits in den Anfängen der abendländischen Philosophie gebildet wird, taucht *Selbstbestimmung* erst seit dem 17. Jahrhundert mit dem säkularen Konzept des ‚Naturrechts‘ auf, und Bildungen wie *Selbsterlösung*, *Selbstvergebung* weisen auf die Abschwächung metaphysischer Geltungen in der jüngeren Vergangenheit hin. Ein Begriff vollends wie *Selbstheilung* hätte ohne die wachsende Bedeutung meditativer Praktiken in den letzten Jahrzehnten nicht entstehen können – von den vielfachen Bildungen zu schweigen, in denen auf das *Selbsterstörungspotential* der Spezies *homo sapiens* angespielt wird.

Schon an diesen Beispielen kann man ablesen, dass die Bezugnahme des Menschen auf *sich selbst* ein offenes System ist, an dem sich die evolutionäre Dynamik des menschlichen Bewusstseins ablesen lässt.

0.2

Noch eine weitere Verwendung von *selbst* spielt seit einigen Jahrzehnten – zumal in der Wissenschaft – eine prominente Rolle: die Substantivierung ‚das Selbst‘. Das gilt besonders für die Disziplinen Psychologie, Soziologie und philosophische Anthropologie. Hier bietet sich freilich ein ganz anderes Bild: Während die Zusammensetzungen mit ‚Selbst-‘ als Bestimmungswort zu sehr prägnanten Begriffen geführt haben, zeigt die Verwendung von ‚das Selbst‘ eine beträchtliche Unschärfe und hat zu einem entsprechenden Dissens geführt. Dabei sind nicht nur Bedeutungsnuancen umstritten. Uneinigkeit besteht bereits in der Frage, ob es ‚das Selbst‘ überhaupt gibt. So sagt Wilhelm Schmid in seinem Buch *Befreundet sein mit sich selbst* (ausgerechnet am Anfang des Teilkapitels „Selbsterkenntnis und Hermeneutik des Selbst“): „Was das Selbst ‚eigentlich‘ ist: Diese Frage muss offen bleiben (...) Die historische Abfolge von Erkenntnissen über das Selbst belegt vor allem dies: dass es sich um ein wenig fassbares Etwas handelt.“ (2004, S. 144) Noch verwirrender freilich ist die Tatsache, dass viele Autoren (u. a. auch die im Folgenden zitierten Humberto R. Maturana, Antonio R. Damasio, Wolf Singer, Michael Tomasello) einerseits mit verschiedenen Bezugnahmen auf *sich selbst* operieren, andererseits aber auch die substantivierte Form ‚das/mein Selbst‘ in ihrem Begriffsrepertoire haben.

Machen wir uns den Unterschied zwischen der nominalisierten Verwendung von *selbst* und der Verwendung in Zusammensetzungen mit ‚Selbst-‘ als Bestimmungswort am Beispiel von *Selbsttäuschung* klar. Es handelt sich dabei, wie bei der Mehrzahl der Zusammensetzungen mit ‚Selbst-‘, um eine Vorgangs- bzw. Handlungsbezeichnung, ein *nomen actionis*. Der Bestandteil ‚Selbst-‘ steht darin nicht für das, was getäuscht wird, für das – in diesem Fall das affizierte – Objekt, sondern markiert den Rückbezug auf etwas, was *beides in einem* ist: Ausgangs- und Zielinstanz des Täuschungsakts – eine Prozedur des menschlichen Bewusstseins, bei deren Versprachlichung beides geschieht, eine Unterscheidung *und* die Behauptung einer Identität. Umgangssprachlich formuliert: Im Akt der Selbsttäuschung täusche ich nicht ‚mein Selbst‘, sondern ‚mich selbst‘. Aber wie oder worin (in welchem Bewusstseinsakt) finden Ausgangs- und Zielinstanz zusammen?

1 Zur Verwendungsgeschichte von *selbst/autos*

Neben *selbst* wird im Deutschen der Gegenwart noch ein anderes Wort funktionsgleich verwendet: das griechische *autos* – bemerkenswerterweise nicht das lateinische *ipse*, das in der Zusammensetzung *Solipsismus* nicht als Bestimmungs-, sondern als Grundwort fungiert.

Wie mächtig die Tradition des Griechischen, der klassischen europäischen Philosophiesprache, ist, lässt sich ebenfalls durch einen Blick ins Lexikon belegen. Unübersehbar, wie viele und wie viele aktuelle Begriffe durch Zusammensetzung mit *auto-* gebildet werden: z. B. *Autobiographie*, *Autodidakt*, *Autogramm*, *Autokrat*, *Autolyse*, *Automat*, *Automobil*, *Autonomie*, *Autopilot*, *Autopsie*, *Autor*, *Autosuggestion*, *Autozoom*. Herausgehoben sei eine Neubildung, die in der Bewusstseins- bzw. der Systemtheorie heute eine beträchtliche Bedeutung hat: *Autopoiesis*.

Es liegt daher nahe, der Besprechung der Frage, welche Sach- bzw. Sprachverhalte durch die Verwendung von *autos/ipse/selbst* erzeugt werden, einen Rückblick auf deren Verwendungsgeschichte vorzuschalten.

(a) Am geläufigsten ist wohl die Verwendung von *selbst* bei der Bezugnahme auf eine herausgehobene Geltungsinstanz. Als beispielhaft dafür soll die Wendung zitiert sein, in der sich die Schüler des Pythagoras auf etwas bezogen haben sollen, was ihr Meister einmal gesagt hatte: „*autos epha!*“ („Er selbst hat es gesagt!“) Gerade dadurch, dass der Eigenname vermieden wurde, war der Gemeinte besonders auratisch präsent, wurde das Gesagte durch seine quasi leibliche Präsens beglaubigt und aller Zweifel enthoben. Dieses ‚selbst‘ ist mehr als ein betontes ‚er‘ – es bedeutet *Letztinstanzlichkeit*. Eben diese Verwendung hat das Wort *ipse* in der hierarchisch geprägten römischen Gesellschaft bedeutsam gemacht. Der Diener bezog sich damit auf seinen Herrn, der Soldat auf den Feldherrn, die Ehefrau auf den *pater familias*. Ebenso konnte die Verwendung von *ipse*, wenn es zu einer Sache oder einem Begriff hinzutrat, dessen Wirkungsmacht hervorheben: *nomen ipsum Romanum* (der bloße Name Roms ((sc. bewirkte)) dass ...), *ipsa cogitatione* (bloß durch Nachdenken, durch bloßes Nachdenken ((sc. wurde bewirkt)) dass ...).

(b) Im Lexikon des Griechischen findet sich eine Reihe von Nominalbildungen, in denen eine sonderbare Rollenteilung vorgenommen wird, z. B. in *autaggelos*, einer Zusammensetzung aus *autos* und *aggelos* (Bote, Verkünder von etwas), die so viel heißt wie ‚selbst als Bote kommend‘, oder ‚als sein eigener Bote kommend‘. Wer jeweils als Verkünder der eigenen Botschaft kommt, kann in allen grammatischen Personen ausgedrückt sein, in der des Sprechers (‚ich komme als mein eigener Bote‘), des Partners (‚Kommst du als ...?‘) und des Referenten: ‚Er kommt als ...‘. An die Stelle des referentiell gebrauchten Personalpronomens der ‚dritten Person‘ kann ein Eigenname treten. Was *aut(os)* in der Kombination mit *aggelos* leistet, ist eine Unterscheidung *und* eine Zusammenführung in Einem. Unterschieden wird zwischen zwei *Handlungsrollen*, der Rolle des *Boten* und der Rolle dessen, der den Auftrag zu der Botschaftsübermittlung erteilt. Die Zusammenführung geschieht dadurch, dass Auftraggeber und Übermittler der Botschaft als *identisch* bezeichnet werden. Sichtbar wird an dieser sonderbaren Sprachverwendung außerdem, dass die Rolle des Auftraggebers die wichtigere ist, er ist der *primäre Aktant* – auf ihn nimmt das inhaltsleere *autos* Bezug, während die Bezeichnung der *Botenrolle* beiden Instanzen, dem Auftraggeber und dem Durchführenden ihren handlungspraktischen Inhalt gibt. Dass beide Rollen von ein und derselben Person wahrgenommen werden, ist der Sonderfall – ihm gilt die Hervorhebung, die mit der Verwendung von *autos* einhergeht.

(c) Derjenige Aspekt der Verwendung von *selbst*, der für den hier erörterten Zusammenhang am bedeutsamsten ist und auf den ich mich im Weiteren beschränke, besteht darin, dass der menschlichen Innerlichkeit explizit die Fähigkeit zu einer *Binnen-Interaktion* zugeschrieben wird. Wann aber trat als einer der ‚Gesprächspartner im Inneren‘ zum ersten Mal die Instanz auf, die sich selbst *ich* nennt? Bruno Snell hat in seinem Buch *Die Entdeckung des Geistes* (1946/1975ff) für die Homerischen Epen (entstanden im siebenten Jahrhundert v. Chr. und um 500 v. Chr. auf Veranlassung des Tyrannen von Athen, Peisistratos, verschriftlicht) nachgewiesen, dass

es darin eine alle inneren Regungen summierende Art des Selbstbezugs noch nicht gibt. Vielmehr werden die verschiedenen inneren Regungen mit verschiedenen Organen oder Körperteilen (Herz, Leber, Knie) in Verbindung gebracht und über diese *benannt*. („Sprachs und sofort versagten ihr liebes Herz und die Knie“, Odyssee IV, 703). Das könnte darauf hinweisen, dass der Bezug auf den *Besitzer* von etwas, das Besitzverhältnis, früher in Sprache gekommen sein könnte als der summarische Bezug auf *mich* als psychophysische Einheit. Snell benennt drei leiblich festgemachte Instanzen, die zur Zeit Homers gleichsam darum konkurriert haben, zur summarischen Instanz für die menschliche Individualität zu werden: *psyche* (Lebensatem), *thymos* (Bewegungsdrang, Lebenskraft) und *noos* (für das, „was die Vorstellungen hervorbringt“ – also unser ‚Bewusstsein‘, 1946/1975ff, 19). Und auch da, wo zum ersten Mal eine solche Instanz in der *alles in mir* zusammenfindet, programmatisch angezielt wird (in der Sentenz, die angeblich schon Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. über dem Eingang zum Orakel von Delphi stand), geschieht das nicht in der ‚ersten Person‘, sondern in der programmatischen Aufforderung an etwas in mir, dieses Etwas zu „erkennen“, also in der ‚zweiten Person‘: „*gnothi seauton!*“ („Erkenne dich selbst“), während im indischen Kulturraum bereits in den frühesten buddhistischen Lehrreden (also gegen Ende des 6. Jahrhunderts vor Chr.) die feste Behauptung geäußert wird, dass es so etwas wie das ‚Ich‘ nicht geben könne.

Umso bemerkenswerter ist, dass der Held der Odyssee sehr wohl *ich* sagen kann, wenn er auf sich als *den Sprechenden* Bezug nimmt. So werden ja die „Abenteuer des Odysseus“ von ihm selbst (in der ersten Person) erzählt. Aber noch bemerkenswerter sind die Stellen, wo er sich als Sprechender eine personale Identität gibt. Das geschieht, indem er nicht nur seinen Namen, sondern auch den Vaternamen und die lokale Herkunft nennt, einmal am Hof der Phäaken („Ich bin Odysseus, der Sohn des Laertes ...“ IX, 19), einmal gegenüber Polyphem, nachdem er diesen geblendet hat und ihm, schon vom Schiff aus, aber noch nicht ausser Gefahr, unbedingt sagen will, wer es war, der ihn überwältigt hat („Kyklops du, wenn einer dich fragt [...] das war Odysseus [...], jener Sohn des Laertes, in Ithaka ist er zu Hause“, IX, 502–505).

Die Möglichkeiten, auf *sich selbst* Bezug zu nehmen, gewinnen im Lateinischen, zumal in der römischen Tradition der *Stoa*, an Vielfalt. Schon in der „goldenen Latinität“, die sich vor allem mit dem Namen Ciceros verbindet, d. h. während der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts vor der Zeitenwende, findet sich die Wendung: *se ipse reprehendit* (er tadelt sich selbst). Berühmt ist die Sentenz: *gloria summa (est) se ipsum vicisse* (Der höchste Ruhm ist es, sich selbst besiegt zu haben). Wie diese Beispiele zeigen, kann *ipse* zu beiden Instanzen der Interaktion hinzutreten, zu dem, der handelt und zu dem, der das Ziel der Handlung ist. Der Satzlogik nach sind beide Formulierungen möglich: ‚Ich tadle mich selbst‘ und ‚Ich selbst tadle mich‘. (Bei der Besprechung von intrapersonalen Interaktionen vermeide ich die Begriffe ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘, um die Frage nach dem Verhältnis der Instanzen offen zu halten.) Diese Reziprozität wird gerade dadurch möglich, dass eine Unterscheidung der beiden interagierenden Instanzen nicht vollzogen wird.

2 selbst in der biologisch fundierten Anthropologie

2.1 Die Hervorhebung des Selbst-Bewusstseins

In seinem 1969 geschriebenen und 1970 publizierten großen Aufsatz „Biology of Cognition“ (nachgedruckt in „Biologie der Kognition“, 2000), den Humberto R. Maturana „die Grundlage meiner gesamten späteren Arbeit“ nennt (2000, 18), ist die Beschreibung des Rückkopplungsprozesses, der alle „lebenden Systeme“ steuert, eingebettet in eine umfassende anthropologische Hypothese: dass alles Sprechen über den Menschen von einem „Beobachter“ ausgeht, der einen anderen „Beobachter“ als Gesprächspartner hat, der „er selbst sein

könnte“ (ebd. 25). Der ‚Beobachter‘ ist dabei nicht nur als bewusst wahrnehmende Instanz, sondern zugleich als Kommunikationsteilnehmer verstanden, als ‚Mensch in Sprache‘. Diese Annahme liegt auch Maturanas späteren Publikationen zugrunde wie „Biology of Language“ (1978), „Reality: the search for objectivity or the quest for a compelling argument“ (1988), „The biological foundations of selfconsciousness and the physical domain of existence“ (1990) und gilt auch für die Zusammenarbeit mit Francisco J. Varela (z. B. *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens* (1984, dt. 1987)).

Der ‚Beobachter‘ Maturanas betrachtet gleichzeitig den Gegenstand, den er untersucht, und die Welt, in der dieser Gegenstand sich befindet. Außerdem gilt, dass er sowohl mit dem beobachteten Gegenstand als auch mit dessen Umfeld „interagiert“. Das dabei Beobachtete kann von ihm „beschrieben“ werden, was wiederum zur Voraussetzung hat, dass er den Gegenstand „definieren“, d. h. von anderen Gegenständen unterscheiden kann – eine Leistung der Kognition. Damit ist für Maturana zweierlei festgelegt: (1) dass die Interaktion des Organismus in allen ihren Relationen in ihrer sprachlichen Realisierung zu Bewusstsein kommt und (2) dass sie immer schon „kognitiv erfasst“ ist. Der ‚Beobachter‘ bei Maturana (und bei anderen Autoren der ‚Systemtheorie‘) ist a priori ein *erkennendes* Wesen, und was er begreift, ist geeignet, zu einem mit seinen Kommunikationspartnern geteilten *Wissen* zu werden. (In dem Teil seiner Annahmen, die nicht in die Kommunikationstheorie ausgreifen, ist Maturana dem „Cognitionalism“ zuzuordnen – wie ihn z. B. Jerry Fodor, Francis Crick, Steven Pinker, David Marr vertreten.)

Aus Maturanas Prämissen ergibt sich die Notwendigkeit, zu erläutern, wie die *interaktiven Prozesse* zwischen dem menschlichen Organismus und seiner lebensweltlichen Umgebung verlaufen sind, aus denen heraus sich Kognition als ein „biologisches Phänomen“ entwickelt hat (26). Um das plausibel zu machen, führt Maturana den Begriff der „Zirkularität“ der Interaktionsprozesse in lebenden Systemen ein – einen Begriff, der gradewegs an die „Selbstreferenz“ und „Autopoiesis“ („Selbsterzeugung“) angeschlossen werden kann:

Lebende Systeme sind Interaktionseinheiten (...) Die lebenden Systeme, wie sie heute auf der Erde existieren, sind durch exergonischen Stoffwechsel, Wachstum und innere molekulare Replikation charakterisiert. Dies alles ist in einem geschlossenen kausalen Kreislauf organisiert, der evolutive Veränderungen der *Art* erlaubt, in der die Zirkularität aufrecht erhalten wird, aber keine evolutiven Veränderungen zulässt, die die Zerstörung dieser Zirkularität zur Folge hätten (...) *Diese zirkuläre Organisation stellt ein homöostatisches System dar, dessen Funktion darin besteht, eben diese zirkuläre Organisation selbst zu erzeugen und erhalten* (...) Aufgrund der zirkulären Natur seiner Organisation besitzt ein lebendes System einen selbstreferentiellen Interaktionsbereich – es ist ein selbstreferentielles System. (26–28, meine Hervorhebung, D. K.)

Die Figur der rekursiven Schleife taucht bei Maturana mehrfach auf. Er beschreibt damit die spezielle Leistung des Nervensystems ebenso wie die Selbstreferenz des Systems Mensch insgesamt. In beiden Dimensionen kommt der Unterscheidung zwischen *intern* und *extern* erzeugten Reaktionen, mithin der Grenze zwischen *innen* und *außen*, eine entscheidende Bedeutung zu. So spricht Maturana einem Nervensystem, das imstande ist, „seine intern erzeugten Aktivitätszustände als verschieden von seinen extern erzeugten zu behandeln, das also imstande ist, „die Ursprünge von Interaktionen zu unterscheiden“, die Fähigkeit des „abstrakten Denkens“ zu (48). Diese Annahmen zur Funktion organischer Rückkopplungsmechanismen lässt Maturana bei der Beschreibung der Funktion des Nervensystems und der des „Ich-Bewußtseins“ zu nahezu gleichlautenden Formulierungen kommen:

Das Nervensystem kann mit den Repräsentationen seiner Interaktionen (und folglich auch der Interaktionen des Organismus) in unendlich rekursiver Weise interagieren (48)

und:

Wir erzeugen durch Selbstbeobachtung *Ich-Bewußtsein*. Wir erzeugen Beschreibungen unser selbst (Repräsentationen) und können uns dadurch, daß wir mit unsern Beschreibungen interagieren, in einem endlosen rekursiven Prozeß als uns selbst beschreibend beschreiben (34).

Analog zu diesen Charakterisierungen unserer Binnenverständigung beschreibt Maturana das Funktionieren der „natürlichen Sprache“, die er vor allem als semantischen Prozess begreift. Auch hier wirkt die Beobachter-Rolle. Da Maturana die Sprachteilnehmer als a priori *kognitiv* aufeinander abgestimmte Akteure begreift, kann er all diejenigen Formen menschlicher Kommunikation überspringen, in denen ein Sprecher mit seinem/seinen Partner(n) aus seinen augenblicklichen Wahrnehmungen heraus interagiert und bei diesem/diesen eine Orientierung im gemeinsamen Wahrnehmungsraum herzustellen versucht. Ich meine damit alle gestischen, zumal alle *zeitigen* Interaktionen, in denen sich die Verständigungspartner standorthaft, als leibliche Positionen in Zeit und Raum, aufeinander beziehen, wobei die wahrgenommenen/wahrzunehmenden Objekte gerade nicht denotativ angesprochen, sondern deiktisch, also *bedeutungsoffen*, markiert werden. (Dazu unten, 3.1)

Maturana scheint diese Lücke in seinem System erkannt zu haben, denn er hat versucht, einen nicht-denotativen Verständigungsmodus dadurch einzuführen, dass er der „Denotation“ die „Konnotation“ polar gegenüberstellt. Eben diese nicht-identifizierende Kommunikationsform spielt in Maturanas Systemtheorie deshalb eine so große Rolle, da intersubjektive Verständigung für ihn nicht durch die Evidenz „selbstständiger Entitäten“ (d. h. *objektiv* gegebener Erkenntnisansätze) möglich wird, sondern durch die hinreichend stabilisierte Reaktion aller Beobachter auf die *gemeinsame* Umwelt:

(...) sobald erkannt ist, dass die Sprache konnotativ und nicht denotativ ist, und dass ihre Funktion darin besteht, den zu Orientierenden innerhalb seines kognitiven Bereichs zu orientieren, und nicht darin, auf selbständige Entitäten zu verweisen, wird klar, dass gelernte Orientierungsaktionen eine Funktion nicht-sprachlichen Ursprungs enthalten (56).

Dieser „nichtsprachliche Ursprung“ besteht in der Kontinuität der Evolution, die von der Zelle mit ihrer ständigen Aktivität der Homöostase zwischen *innen/aussen*-Verhältnissen bis in die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis reicht. Dabei werden *innere* und *äußere* Interaktionen (Repräsentationen) gleichermaßen erzeugt: „Es besteht kein Unterschied hinsichtlich der Art der Verkörperung von Relationen, die durch externe und interne Interaktionen erzeugt sind“ (47). Die Herausbildung der Instanz des Beobachters aus der Entwicklung menschlicher Sprache befähigt diesen zu der Unterscheidung zwischen den beiden Dimensionen der Erfahrung, *innen/außen*. Das hat zur Folge, dass die Repräsentationen innerer („interner“) Interaktionen (Meta-Repräsentationen) ihm zur Beschreibung der ‚Realität‘ ebenso zur Verfügung stehen wie die Repräsentationen von Erfahrung *außen*.

Der Mensch ist für Maturana dasjenige „lebende System“, in dem die Außen-Innen-Differenz zu Bewusstsein gekommen ist, und zwar in der Weise, dass Interaktionen mit der Außenwelt (sinnliche Wahrnehmungen) im je individuellen Bewusstsein reproduziert und zu Vorstellungssequenzen verarbeitet werden können, die von

dem Raum-Zeit-Kontinuum entkoppelt sind. Dabei ist es gerade nicht die Evidenz der Objekte („selbständiger Entitäten“), die sich durchhält, sondern die allen ‚Beobachtern‘ gemeinsamen Bedingungen der Prozessierung sorgen dafür, dass Verständigung möglich wird. Man ist versucht, an Kants Kategorien in der *Kritik der reinen Vernunft* denken. Aber anders als bei Kant sind es bei Maturana nicht die Kategorien der Wahrnehmung, Raum und Zeit, mit denen die Transzendentalität sich zuallererst herstellt, sondern sogleich und ohne Vorlauf die Bedingungen der „Kognition“, die sich in den verschiedenen rekursiven Schleifenbildungen manifestieren. Dieses Überspringen der Bedingungen der Wahrnehmung und damit – tendenziell – der Individualität des Wahrnehmenden ist in der Systemtheorie folgenreich geworden.

2. 2 Die Hervorhebung der Selbst-Empfindung

Rund dreißig Jahre nach Humberto R. Maturana versucht Antonio R. Damasio in ähnlicher Weise die Kontinuität in der Evolution des menschlichen Selbstbezugs nachzuweisen – bis hin zum „autobiographischen Selbst“. Aber im Unterschied zu Maturana betont er das Primat der „innerkörperlichen Empfindungen“. Daher auch der Titel von Damasios Hauptwerk: *The Feeling of what Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness* 1999. (Der Titel der deutschen Ausgabe *Ich fühle, also bin ich* (2000/2011) müsste eigentlich heißen: Ich fühle *mich*, also bin ich.)

Auch er setzt in der Beschreibung der Selbstbezüglichkeit bei der Homöostase innerhalb der einzelnen Zelle ein und beschreibt die Regelkreise, durch die sie aufrechterhalten wird. Auch bei ihm spielt die Frage der Übertragung der innerkörperlichen Signale eine Schlüsselrolle, aber im Unterschied zu Maturana sieht er die Selbstkontrolle durch Rückkopplung nicht allein durch das Nervensystem gewährleistet, sondern auch durch „chemische Substanzen“, die sogenannten „Botenstoffe“. Wo Maturana kognitiv gesteuerte Interaktionen am Werk sieht, spricht Damasio von einer „somatosensorische Signalgebung“, der eine „Kartierung von Körpersignalen“ im Zentralnervensystem entspricht:

Das somatosensorische System (...) ist eine Verbindung aus mehreren Subsystemen, die dem Gehirn Signale übermitteln und es jeweils über ganz verschiedene Aspekte des Körpers informieren. (...) Sie verwenden unterschiedliche Mechanismen, unterschiedliche Nervenfasern, welche die Signale vom Körper zum Zentralnervensystem übertragen, und sie unterscheiden sich auch in Hinblick auf die Anzahl, Art und Position der Relaisstationen in Zentralnervensystem, an die sie ihre Signale übermitteln. Ein Bereich der somatosensorischen Signalgebung greift überhaupt nicht auf Neuronen zurück, sondern verwendet chemische Substanzen, die sich über die Blutbahnen ausbreiten (...) (182).

Wie sich für Damasio die Regulation der Homöostase im Körper vollzieht, soll durch Zitate zu drei verschiedene Stadien des „sich entwickelnden Selbst“ belegt werden, dem „inneren Milieu als Vorläufer des Selbst“ (166), dem „Proto-Selbst“ und dem „autobiographischen Selbst“, das sich als „Identität“ und „Personalität“ realisiert. Dabei wird sich zeigen, dass die biologische Notwendigkeit der Zustandserhaltung im jeweiligen (Teil)System zu immer komplexeren Funktionen führt: von der Kontrolle, der Registrierung von Veränderungen des Normalzustands und seiner Neubalancierung bis hin zur erinnernden Bestandsaufnahme, zu bewusster Selbstvergewisserung und Selbstbegrenzung:

Das System des inneren Milieus und der Viszera hat die Aufgabe, Veränderungen in der chemischen Umwelt der Zellen überall im Körper zu registrieren. Chemische Stoffe, die in der Blutbahn vorhanden sind, werden von Neuronenkernen in einigen Regionen des Hirnstamms, des Hypothalamus und des

Telencephalons registriert. Wenn die Konzentration der chemischen Stoffe im zulässigen Bereich liegt, geschieht gar nichts. Ist die Konzentration zu hoch oder zu niedrig, reagieren die Neuronen – sie leiten eine Vielzahl von Vorgängen ein, die das Ungleichgewicht wieder aufheben sollen. (...) Entscheidend ist jedoch, dass die Signale ständig vielfältige Karten des inneren Milieus erzeugen, so zahlreich wie die Dimensionen, in denen Ihr Inneres mit dieser Methode gemessen werden kann (183f).

Bei der Beschreibung des „Proto-Selbst“, des „vorbewussten“ Vorläufers dessen, was Damasio den „Selbstsinn“ nennt, betont er die dezentrale Anordnung der Hirnaktivitäten, in denen sich die Prozesse der Selbstüberprüfung und Selbstregulierung vollziehen:

Das Proto-Selbst besteht aus einer zusammenhängenden Sammlung von neuronalen Mustern, die den physischen Zustand des Organismus in seinen vielen Dimensionen fortlaufend abbilden. Diese ständig vorhandene Sammlung neuronaler Muster befindet sich nicht an einem Ort des Gehirns, sondern an vielen Stellen, auf vielen Ebenen, vom Hirnstamm bis zur Großhirnrinde, in Strukturen, die durch Nervenbahnen in wechselseitiger Verbindung stehen. Diese Strukturen haben wesentlichen Anteil daran, den Zustand des Organismus zu regulieren (189, Hervorhebung im Original).

In dem kontinuierlichen Zusichkommen des menschlichen Bewusstseins, das sich zum individuellen „autobiographischen Selbst“ entwickelt, kommt es nach Damasio zur Bildung eines „Kernbewusstseins“, das auf der „unablässig erzeugten Vorstellung des Erkenntnisakts“ beruht und auf die „Vorstellungen des zu erkennenden Objekts“ gerichtet ist. Das dabei entstehende „Gefühl des Erkennens“ wiederum führt zu einer „Verstärkung der Objektvorstellungen“ (233) – ein zirkulärer Prozess, der über die *Selbstempfindung* zur *Selbstbestätigung* und *Selbstverstärkung* führt.

Das „autobiographische Selbst“ beschreibt Damasio als Ergebnis von Akten der *Wiederholung*. Dabei wird das Momenthafte der jeweiligen Akte der Selbstvergewisserung deutlich. Damasio spricht von „Puls“-Ereignissen, die dann entstehen, wenn das „autobiographische Selbst“ sich mit seinem „Kernbewusstsein“ kurzschließt. Die Leistung, die mit dem Auftauchen dieses charakteristisch menschlichen Selbstbezugs in die Welt kommt, ist für Damasio die *Kontinuität*, d. h. die *hinreichende Stabilität* der Vorstellungen, die immer dann aufgerufen werden, wenn ein Individuum sich *seiner selbst* (seiner Identität) zu vergewissern sucht.

Das autobiographische Selbst lebt von der ständigen Reaktivierung und Darbietung ausgewählter Gruppen von autobiographischen Erinnerungen. Im Kernbewusstsein erwächst der Selbstsinn aus dem subtilen, flüchtigen Gefühl des Erkennens, das mit jedem Puls neu geschaffen wird. Beim erweiterten Bewusstsein dagegen entsteht der Selbstsinn aus der schlüssigen, ständig wiederholten Darbietung von ausgewählten Erinnerungen, den Objekten unserer persönlichen Vergangenheit (237).

Damit wird ein Merkmal der selbstbezüglichen Rückkopplungsschleifen sichtbar: die *Gleichzeitigkeit* vieler funktional verknüpfter Akte.

Darauf hat unabhängig von Damasio auch Wolf Singer hingewiesen. Er spricht von „dynamischen Gruppierungsmechanismen“ oder auch von „ensemblebildenden Verbindungen“, die das Gehirn herzustellen vermag, deren wichtigste Bedingungen ihre „Synchronizität“ sei (2002, 159f). Dabei ist bemerkenswert, dass das Gehirn als ein polyzentrisch angelegtes und selbstreferentiell operierendes Organ offenbar daraufhin angelegt

ist, instabile Verhältnisse auszugleichen, also für einen Normal-Zustand zu sorgen, der Spannungen in oder zwischen verschiedenen Hirnzentren auszugleichen vermag:

Es steht außer Frage, dass das Gehirn (...) unterscheiden kann zwischen ungewollten und gewollten Zuständen, diese mit Emotionen assoziiert, damit unerwünschte Zustände vermieden und gewollte aufgesucht werden können. Besteht ein innerer Konflikt, ist dies ein unerwünschter Zustand, und die damit verbundenen unangenehmen Gefühle bewirken, dass das Gehirn versucht, (...) eine Lösung zu finden. (Wolf Singer/Matthieu Ricard: *Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog*, 2008, 107)

Singer erschließt damit einen Zusammenhang, der für die Frage nach dem Zustandekommen von *ich*-Erfahrung von zentraler Bedeutung ist: Offenbar bildet sich auch in der physiologisch nachprüfaren Tätigkeit des menschlichen Gehirns eine Dialektik ab, bei der ein Wechsel zwischen stabilen und instabilen Zuständen bearbeitet wird. Instabile, spannungshafte Verhältnisse sollen in stabile Verhältnisse zurückgeführt werden. In solchen Bilanzierungsakten treten die Teilfunktionen der organischen Homöostase zutage: Zustandskontrolle, Bilanzierung und Wiederherstellung des ‚normalen‘, d. h. der Erhaltung des Systems förderlichen Zustands. Eben diese Dialektik zwischen Labilität und Stabilisierung scheint sich in die bewusste Selbsterfahrung hinein fortzusetzen – wobei der Versprachlichung des Bewusstseins eine mediale Rolle zuzukommen scheint.

Aber ehe wir darauf zu sprechen kommen, bleibt noch die Frage zu erörtern, wie es denn – im Sinne der Evolution des Organs Gehirn – zu solchen Binnenspannungen kommen kann, die sich im individuellen Bewusstsein abbilden? Die Frage ruht auf einer anderen auf: Inwiefern erzeugt unser Gehirn als eine organische Einheit Diskrepanzen, die es selbst abzubilden vermag? In Wolf Singers Worten: „Bei der Erforschung des Gehirns betrachtet sich ein kognitives System im Spiegel seiner selbst. Es verschmelzen also Erklärendes und das zu Erklärende. Und es stellt sich die Frage, inwieweit wir überhaupt in der Lage sind, das, was uns ausmacht, zu erkennen.“ (2002, 61)

Ob diese Frage beantwortbar ist, weiß ich nicht. Aber eine Konkretisierung des Problems kann angedeutet werden: Sie ergibt sich aus der Heterogenität der einzelnen Hirnzentren, die sich in *verschiedenen Stadien* der Organ-Evolution herausgebildet haben. In ihrer jeweiligen Teilfunktion für das Ganze haben sie sich offenbar zu einem hinreichend abgestimmten Interagieren zusammengefunden, aber in der Verschiedenheit der Organfunktionen (Wahrnehmung, Fortpflanzung, Stoffwechsel, Kreislauf usw.) scheint ein *Dissonanzpotential* zu liegen, das im Verlauf der Bewusstseinsgeschichte nicht ausgeglichen worden ist – eher das Gegenteil scheint der Fall zu sein.

Bringen wir die Problemformulierung mit einem Zitat von Wolf Singer auf den Punkt, das unter dem Stichwort des „Bindungsproblems“ steht:

Bis vor kurzem (...) sind Fachleute und Laien gleichermaßen (...) davon ausgegangen, dass irgendwo im Gehirn ein Konvergenzzentrum existieren müsse, wo alle Signale, die über die Sinnesorgane gesammelt werden, konvergieren, um dort einer einheitlichen Interpretation zugeführt zu werden. Es wäre dies dann auch der Ort, wo Handlungsentwürfe erarbeitet und Entscheidungen gefällt werden; und für die, welche dualistische Positionen bevorzugen, wäre dies auch der Ort, wo der mit mentalen Eigenschaften ausgestattete Humunculus wirkt, der über alle Hirnfunktionen wacht und koordinierend tätig ist. (...) Nun hat uns die moderne Neurobiologie belehrt, dass wir alle, Descartes eingeschlossen, irrten, dass die tatsächliche Organisation des Nervensystems auf dramatische Weise verschieden ist (2002, 65).

3 Der Doppelcharakter des Bezugs auf *mich selbst*: Orientierung in Zeit und Raum und kommunikativer Akt

In Schriften wie den zitierten ist der Übergang von der Beschreibung biologischer Prozesse zu einer Theorie des Bewusstseins – mehr oder weniger explizit – bereits vollzogen.

Dass es längst um eine Fragestellung geht, die beide Beschreibungssprachen gleichermaßen betrifft, lässt sich daran ablesen, dass das Wort *selbst* dabei nur in einem Teil seiner Verwendbarkeiten beansprucht wird: in seiner Verwendung in der ‚ersten Person‘, also auf *ich selbst*. Trotzdem ist es hilfreich, sich die anderen Verwendungen noch einmal vor Augen zu stellen.

Wie oben skizziert, verleihen die Worte *autos/ipse/selbst* derjenigen Instanz, auf die sie verweisen, eine Art *Letztinstanzlichkeit*. Diese Verwendung ist ohne weiteres plausibel, wenn der Verweis auf eine Instanz zielt, die *intersubjektiv* auszumachen ist – angesprochen in der ‚dritten Person‘: *er/sie/es selbst*. Auch die Verwendung in der ‚zweiten Person‘ *du selbst* ist unproblematisch, etwa in der Äußerung: ‚Du selbst hast (doch) eben gesagt...‘, da die Adressaten-Rolle *du* im jeweils aktuellen Kommunikationsakt ihre pragmatische Füllung erhält. Aber worauf beziehe ich mich, wenn ich sage „ich selbst“?

Hier stoßen wir auf dasselbe Problem, das sich bereits bei der Besprechung der Substantivierung von *ich* zu ‚das Ich‘ gezeigt hat. *ich* ist nicht geeignet, eine Instanz zu bezeichnen, der bestimmte Funktionen (Selbstbewusstsein, Selbstgefühl, Selbstvergewisserung usw.) zugeteilt werden können, und kann auch durch die Substantivierung zu *mein Ich* nicht zu einem Denotat gemacht werden, wie es seit George Herbert Meads Identitätsbegründung (*Geist, Identität und Gesellschaft*, 1934, dt. 1968) immer wieder geschehen ist. Eben diese Aporie hat sich in die Nominalisierung ‚das Selbst‘ hinein fortgesetzt.

Den Bewusstseinswissenschaften fällt damit die Aufgabe zu, die Erfahrung eigener Individualität, wie sie offenbar von den meisten Menschen in hinreichender Evidenz erlebt wird, aus den Bedingungen abzuleiten, denen auch die organischen Prozesse der Selbstreferenz unterliegen: *Kurzzeitigkeit* („Momentanismus“, „Pulshaftigkeit“), *Wiederholung* („Rekursivität“, „Zirkularität“, „Einschleifung“, „Verstärkung durch Rekurrenz“) und *Ensemblebildung* („Harmonisierung gleichzeitiger und in der Gleichzeitigkeit routinierter Selbstbezüge“).

3.1 Die Perspektivierung der Wahrnehmung durch ihre Bindung an eine Position in Zeit und Raum

Darauf, dass es bei der Individualität/Singularität von Wahrnehmungen und ebenso von allen „bewussten Vorstellungen“ („Meta-Repräsentationen“) – auch – um einen Sprachverhalt geht, hat ausgerechnet der Hirnforscher Damasio pointiert hingewiesen:

Bewusste Vorstellungen sind *nur in der Perspektive der ersten Person* zugänglich (meine Vorstellungen, Ihre Vorstellungen). Neuronale Muster sind dagegen *nur in der Perspektive einer dritten Person* zugänglich. Auch wenn ich mit Hilfe der modernsten Technik die Möglichkeit hätte, meine eigenen neuronalen Muster zu betrachten, würde ich sie noch immer aus der Perspektive (? , D. K.) der dritten Person betrachten. (382–Hervorhebung im Original.)

Dieser Hinweis – auch wenn er im Detail der Formulierung problematisch ist, da Sprecher-Instanz und Wahrnehmungsinstanz nicht unterschieden werden – ist für den hier vorgetragenen Gedankengang fruchtbar. Damasio leitet den Begriff der Individualität aller Wahrnehmungen und „bewussten Vorstellungen“ nicht onto-

logisch ab, sondern von der Körperlichkeit des Wahrnehmenden als eines beweglichen Organismus – seiner stets wechselnden *Position* im Raum-Zeit-Kontinuum:

Alles, was in Ihrem Geist (sic!, D. K.) vor sich geht, geschieht relativ zu der Zeit, in der sich Ihr Körper befindet, und relativ zu dem Ort im Raum, der von Ihrem Körper eingenommen wird. Die Dinge befinden sich innerhalb oder außerhalb von Ihnen. Die ruhenden können nah oder fern oder irgendwo dazwischen sein. Bewegte Dinge können auf Sie zukommen, sich von Ihnen entfernen oder einer Bahn folgen, die an Ihnen vorbeiführt – doch stets ist Ihr Körper der Bezugspunkt. (ebd., 177)

Derjenige Sprachtheoretiker, der sich mit der ‚ersten Person‘ als Wahrnehmungsbedingung am folgenreichsten befasst hat, ist Karl Bühler – und er stößt bei der Orientierung im (gemeinsamen) Wahrnehmungsraum auf eben diese Relativität. Ausgehend von Kants *Transzendentaler Ästhetik* wandelt er dessen Begrifflichkeit entsprechend ab. Kants Bedingungen der Wahrnehmung, Raum und Zeit, werden von ihm in ein dynamisiertes und damit relationales Konzept eingebaut, das „Zeigfeld der Sprache“. Darin erscheint die Kategorie der *Zeit* in dem Momentbegriff *jetzt*, die Kategorie des *Raums* im relativen (d. h. von Objektbezügen freigesetzten) Positions begriff *hier*. Aber Bühler ergänzt diese beiden „Marken“ durch eine dritte, *ich*, die er die „Sendermarke“ nennt. Unübersehbar ist, dass die drei Bestandteile des Bühlerschen „Schematismus“ sich nicht symmetrisch zueinander verhalten. Der *ich*-Bedingung kommt eine integrale Funktion zu, denn in dieser überlagern sich beide Funktionen: die von Bühler besprochene *kommunikative* (davon wird noch zu sprechen sein) und die auch von Damasio entfaltete *wahrnehmungstheoretische*. Alle drei „Markierungen“ fasst Bühler in dem Begriff der *Origo* (lat.: Ausgangspunkt, vgl. *oriens, orientis*: Aufgangspunkt der Sonne) zu einer Bedingungs einheit zusammen.

Um deren Wirkung zu erläutern, nennt er sie auch den „Nullpunkt“ eines Koordinatenkreuzes, von dem aus jede Wahrnehmung sich strukturiert. An anderer Stelle vergleicht er sie mit dem „Pfeiler eines Wegweisers“, dessen Arm in die Richtung deutet, wo jeweils *dort* ist. Damit wird festgelegt, dass die *Origo* auch für ihn ein *mobiler Bezugspunkt* ist, dessen jeweilige Position sich nicht über das Objektgefüge im Wahrnehmungsraum bestimmt. Die Abhängigkeit ist umgekehrt: *meine* Position entscheidet über die *Perspektive*, unter der die Objekte im Wahrnehmungsraum sich ordnen. (Karl Bühler: *Sprachtheorie* 1934/63, bes. 102ff. Vgl. dazu D.K.: *Das Ich-Programm. Ein Versuch zur Ersten Person*, 2010, bes. SS. 121ff und: ders.: „Tiere meditieren nicht. Meditation als Zugang zur Anthropologie“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik* 2013,2.)

Eben diesem Zusammenhang zwischen Evolutionsbiologie und Sprachanthropologie, der sich mit den Begriffen des *Zeigens* bzw. der *Orientierung* verbindet, wird neuerdings viel Aufmerksamkeit zuteil. So bezieht sich Michael Tomasello in seinem Buch *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation* (2008, dt. 2011, 249) ausdrücklich auf Bühlers „deiktisches Zentrum“, um das Besondere an der spezifisch menschlichen Verwendung des Zeigegestus zu definieren, und der Genforscher Svante Pääbo, der eben das Werk *Die Neandertaler und wir* vorgelegt hat, formuliert in einem SPIEGEL-Gespräch, indem er sich auf Tomasello bezieht, eben dieses anthropologische Konzept in wenigen Worten: „Das Zeigen ist die erste typisch menschliche Regung – eine Art Dreiecks-Kommunikation: Wir zusammen interessieren uns jetzt für etwas Drittes“ (Der SPIEGEL 10/2014, 98).

Damit lässt sich – vorläufig – bestimmen, worauf meine Bezugnahme auf *mich selbst* zugreift und worin sie ihren Halt findet: dem *ich*-Bestandteil dessen, was Bühler die *Origo* nennt. Dieser hat zwei Aspekte, die nicht

zu trennen sind: meine leibhaftige (positionale) Präsenz im Hier und Jetzt *und* die Realisierung meiner Teilnahme an *Verständigung*. Der erste unterliegt der Momenthaftigkeit und Relativität der Wahrnehmung, der zweite den Wirkungen, die von einer lebenslangen Einbindung in Prozesse der *Verständigung* ausgeht.

Damit öffnet sich ein neues Fragefenster: Wie verrechnen sich in unserer Selbsterfahrung die Faktoren der Instabilität und diejenigen, von denen eine hinreichende Stabilität/Kontinuität/Identität ausgeht?

Stellen wir die Frage nach der Bedeutung eingespielter Kommunikation noch zurück und fragen wir uns zuerst, was es mit der Erzeugung und Erinnerung von solchen Ereignissen auf sich hat, die sich *im Rückblick* als besonders *ich*-relevant erweisen – den Erinnerungen also, die von den Hirnphysiologen dem „autobiographischen Gedächtnis“ zugeordnet werden. Zweifellos handelt es sich dabei um Erlebnisse (Ur-Szenen, Schlüsselerlebnisse, Traumata, als schicksalhaft Erlebtes usw.), die sich uns „unauslöschlich eingebrannt“ haben. Offenbar werden sie von unserem Gehirn in einer ganz besonderen Art und Weise ‚verwaltet‘, einerseits scheinen sie besonders haltbar, andererseits besonders plastisch zu sein.

3.2 Die vom Raum-Zeit-Kontinuum entkoppelten Inhalte des „autobiographischen Gedächtnisses“

Um den Begriff des „autobiographischen Gedächtnisses“ hat sich ein relativ gesicherter Konsens gebildet, der von den Lebens- und Bewusstseinswissenschaften gleichermaßen getragen ist. Man versteht darunter das materiale Reservoir derjenigen Episoden, die als *ich*-relevant verbucht worden sind und in quasi-routinierter Weise aufgerufen werden, wenn es darum geht, uns unserer Individualität/Kontinuität/Identität zu vergewissern. (Vgl. E. Tulvin: „How many memory systems are there?“ In: *American Psychologist*, 40, 1985, 385–398; M. A. Conway: „Sensory-perceptual episodic memory and its context: Autobiographical memory“. In: Phil. Trans. R. Royal Soc. London 2001, 1375–1384; Jürgen Markowitsch/Harald Welzer: *Das autobiographische Gedächtnis. Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung*, Stuttgart 2005.)

Das *autobiographische Gedächtnis* wird als Teil des Langzeitgedächtnisses verstanden und von manchen Autoren mit dem *episodischen Gedächtnis* gleichgesetzt. Als kategorial unterschieden gilt das „semantische“ oder auch „paradigmatische Gedächtnis“, in dem alle nicht-*ich*-relevanten Bestände, also alles Objektwissen gespeichert ist. Unbestritten jedenfalls ist, dass die *ich*-relevanten („autobiographischen“) Bestände episodischen Charakter haben. Der Begriff der Episode verweist darauf, dass diese Art von Gewissheit sich nicht begrifflich-normativ erschließt, sondern als *Erzählung*. Die Etymologie von ‚Episode‘ ist aufschlussreich: *epiesodion* war ursprünglich die Bezeichnung für die „dialogischen Einschübe“ zwischen den Chorpartien in den frühen griechischen Tragödien, die als weniger belangvoll, ja nebensächlich galten. Auf den Hinweis, der sich daraus auf die Dialogsituation und dadurch die Szenik der ‚Episode‘ ergibt, wird noch zurückzukommen sein. Einen reizvollen Ansatz hat Harald Welzer in den Gedächtnis-Diskurs mit dem Begriff des „kommunikativen Gedächtnisses“ eingebracht, der aber hier nicht weiter zu verfolgen ist, da Welzer ihn nicht in die Sprachanthropologie, sondern die Sozialpsychologie hinein entfaltet (*Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, 2002).

Halten wir fest, dass *ich*-relevante Episoden als *perspektivierte* Wahrnehmungssequenzen wahrgenommen und gespeichert werden. Was aber geschieht, wenn wir diese Episoden irgendwann später, aufgerufen durch ein aktuelles Stimulans, re-inszenieren? Lässt man sich auf diese Frage ein, drängt sich eine auf den ersten Blick befremdliche Schlussfolgerung auf: Offenbar vollzieht sich bei der Erinnerung von autobiographisch-episodischen Beständen etwas anderes als beim Aufruf von semantisch-paradigmatischen Gewissheiten. Da ja der

jeweilige Wieder-Aufruf der Episode *an einer anderen Stelle des Raum-Zeit-Kontinuums* geschieht, vollzieht er sich unter einer anderen, der *jetzt* aktuellen Perspektive – unter veränderten Vor-Erfahrungen und einem veränderten Interesse an *mir selbst*.

Wie verrechnet sich die ursprüngliche mit allen folgenden (Re-)Inszenierungen? Wie weit kann meine Sicht auf die Ereignisse *damals dort* sich im Verlauf der Geschichte meines Lebens wandeln? Diese bewusstseinstheoretisch brisante Frage ist auch von Seiten der Hirnphysiologie angesprochen worden:

Wenn Erinnern immer auch einhergeht mit Neu-Einschreiben, dann muß die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass bei diesem erneuten Konsolidierungsprozeß auch der Kontext, in dem das Erinnern stattfand, mitgeschrieben und der ursprünglichen Erinnerung beigefügt wird. Es ist dann nicht auszuschließen, dass die alte Erinnerung dabei in neue Zusammenhänge eingebettet und damit aktiv verändert wird. Sollte dies zutreffen, dann wäre Erinnern auch immer mit einer *Aktualisierung* der Perspektive verbunden, aus der die erinnerten Inhalte wahrgenommen werden (Singer 2002, 84 – meine Hervorhebung, D. K.).

Bezeichnenderweise stammt dieses Zitat aus einem Vortrag, den Wolf Singer vor Historikern gehalten hat, bei dem es um die Verlässlichkeit der Geschichtsschreibung, zumal der individuellen Zeugenschaft für historische Ereignisse geht. Dass diese von Wesen her unzuverlässig ist, gilt auch für die Erinnerung an mein eigenes Leben. Im Sinne Heraklits formuliert: Ich bin der Fluss, und das „Fließende“ des Selbstbezugs sorgt dafür, dass jeder Bilanzierungsakt unter dem Bedingungsensemble *ich-jetzt-hier* ‚neu‘ ist – die Zeit, in diesem Fall die Lebenszeit, hört nicht auf zu fließen.

Lässt sich die Frage, wie die beiden Erinnerungsfaktoren, die Singer unterscheidet, die „wahrgenommenen Inhalte“ und die „Perspektive“, unter der sie erscheinen, sich zueinander verhalten, noch ein Stück weiter bearbeiten?

Offenbar ist die „Perspektive“ die labilere der beiden Komponenten. Wenn diese Annahme stimmt, dann müssten man zwei verschiedene Konsequenzen unterscheiden. Zum einen, dass die ‚Perspektive‘ schneller verblasst, so dass nur ein schwach oder gar nicht mehr perspektiviertes Objekt-Ensemble festgehalten wird, und zum anderen, dass es eines neuen Motivs, eines neuen *ich*-relevanten Ereignisses bedarf, um das Objekt-Ensemble zu re-perspektivieren.

Die einzige empirische Studie, die ich dazu gefunden habe, ist die von W. Siefert/C. Weber: *Ich. Wie wir uns selbst erfinden*, in der ein Experiment zur Selbstwahrnehmung wiedergegeben wird. Die Versuchspersonen sollten ausdrücken, wie sie sich an ihren „letzten Besuch im Schwimmbad“ erinnern. Dabei ergab sich, dass die überwiegende Mehrzahl der Befragten (80%) sich „vom Beckenrand aus im Wasser“ beobachteten, so als sähen sie sich selbst als ein Objekt unter anderen. Erinnerungen wie diese befinden sich offenbar in einem unstrukturierten Latenzstadium, da ihr Aufruf unmotiviert, auf Grund einer anonymen Befragung zustande gekommen ist. Keine neue Perspektive springt an. Für 80% der bei diesem Experiment Befragten war der „letzte Besuch im Schwimmbad“ autobiographisch nicht relevant (2006/2008, 239). (Vergleichbare Beobachtungen konnte ich in Lesergesprächen über vorstellungsbildende Texte machen: Unmittelbar nach der Lektüre war die Orientierung im Textraum deutlicher perspektiviert – „rechts die Straße, links der Fluss, hinter dem Haus der große Kastanienbaum“ – als bei der Erinnerung an Lektüren, die weiter zurück lagen. – Vgl. D. K.: *Leserfahrung und Lesergespräch*, 1995 und ders.: *Das-Ich-Problem*, 2010, 76.)

Hier ist ein **vorläufiges Resümee** möglich, das zwar keine Ergebnisformulierung darstellt, aber immerhin die Schärfung eines Problemumrisses. Da es um *Selbstvergewisserung* geht, formuliere ich in der ‚ersten Person‘:

Alle Episoden, die ich in meinem „autobiographischen Gedächtnis“ gespeichert habe, werden bei jedem bilanzierenden Aufruf neu überformt. Jeder einzelne der Bilanzierungsakte, in dem die inhaltlichen Elemente neu konfiguriert werden, ist eine *Singularität*. Trotzdem kann ich mit hinreichender Gewissheit sagen, dass ich mich als eine ‚individuelle Entität‘ fühlen und begreifen kann, dass mein Leben als ‚Erfahrungsfluss‘ einen Zusammenhang bildet und dass ich mich – hinreichend hoffnungsfroh – in der Lage sehe, für mich und andere Verantwortung zu übernehmen. All diese Aspekte von *ich*-Gewissheit ergeben sich – wenn man diesen Dualismus denn übernehmen will – aus „Selbstgefühl“ (Damasio) und „Selbstbewusstsein“ (Maturana) gleichermaßen. Dabei klärt sich auch, dass meine *ich*-Gewissheit nicht nur, vielleicht nicht einmal überwiegend, von der Kohärenz und Konsistenz meines „autobiographischen Gedächtnisses“ garantiert sind, sondern noch eine andere Quelle hat: die Gesprächserfahrungen mit einem Gegenüber *gleich auf gleich*.

3.3 *ich*-Vergewisserung und Gespräch

Nehmen wir die kommunikativen Gewohnheiten heute – durchaus in globalem Maßstab – als Beobachtungsfeld. Die Zahl der einzelnen ‚Kommunikationen‘, wie sie durch die Teilnahme an den virtuell erzeugten „sozialen Netzwerken“ (*face-book, twitter* etc.) möglich und zählbar werden, ist so groß wie nie. Da zugleich die Komplexität, Unübersichtlichkeit, ja in ihren Folgen unanschätzbaren Veränderungen unserer Lebenswelt (einschließlich der psychosozialen Wirkungen des medialen Kommunizierens) sich sehr rasch vollziehen, liegt die Vermutung nahe, dass ein kompensatorischer Zusammenhang besteht zwischen dem Bedürfnis nach *ich*-Vergewisserung einerseits und dem nach kommunikativem Austausch andererseits. Eine pointiert verquere Formulierung für das Defizit an Selbstgewissheit hat sich durchgesetzt: „Wer bin ich und wenn ja wie viele?“ (Ob unter den Gesprächsbedingungen, die das digital-virtuelle Medium vorgibt, kurzatmiger Takt und semantische Stereotypie, das Bedürfnis auch befriedigt wird, ist eine andere Frage.) Derjenige, der den Zusammenhang zwischen Veränderungen im gesellschaftlichen *Kontext* mit Veränderungen der leiblich-seelischen Disposition der Individuen am ausführlichsten dargestellt hat, ist Norbert Elias (*Über den Prozeß der Zivilisation*, 1969/1976). Aber das Interesse an der *ich-du*-Relation lässt sich nicht auf den Bereich des Psychosozialen beschränken. Sie ist auch von anderen Seiten aus in die Anthropologie eingewandert. Machen wir uns das an zwei sehr verschiedenen Befunden klar, einer philosophischen These und einer grammatischen Strukturbeschreibung.

In seiner Schrift *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005) formuliert Jürgen Habermas pointiert in der ‚ersten Person‘ eine Annahme, die weit ausgreift:

Mir hat es nie eingeleuchtet, dass das Phänomen des Selbstbewusstseins etwas Ursprüngliches sein soll. Werden wir uns nicht erst in den Blicken, die ein anderer auf uns wirft, unserer selbst bewusst? In den Blicken des Du, einer zweiten Person, die mit mir als einer ersten Person spricht, werde ich meiner nicht nur als eines erlebenden Subjekts überhaupt, sondern zugleich als eines individuellen Ichs bewusst (2005,19).

In der *Textgrammatik der deutschen Sprache* (1993ff) trifft Harald Weinrich innerhalb der „grammatischen Personen“ eine kategoriale Unterscheidung. Sie trennt die erste und zweite Person, die „Gesprächsrollen“, einerseits und die 3. Person, die „Referenzrolle“, andererseits:

Eine prototypische Gesprächssituation ist dann gegeben, wenn eine Person die Rolle des Sprechers („ich“) und eine andere Person die Rolle des Hörers („du“) einnimmt. (...) Alles, was sonst noch zur Gesprächssituation gehört, es mag sich dabei um Personen oder Sachen handeln, fassen wir in einer großen Restkategorie zusammen, die wir Referenzrolle („3. Person“) nennen. Die Bezeichnung Referenzrolle soll zum Ausdruck bringen, dass diese Rolle von sich aus nur negativ definiert ist, insofern sie in fast völliger Vagheit alles das umfasst, was in einer gegebenen Gesprächssituation nicht die primären Gesprächsrollen des Sprechers und des Hörers wahrnimmt (87).

Der letzte Satz des Zitats legt zwei weitere Unterscheidungen nahe: die zwischen unterschiedlichen *Gesprächsanlässen* und die zwischen zwei unterschiedlichen *Gesprächshaltungen*, auf die Sprecher und Hörer sich gemeinsam eingestimmt haben. (Vgl. dazu auch: Harald Weinrich: „Von der Leiblichkeit der Sprache“, Teil I von *Sprache, das heißt Sprachen*, 2001/2006, 17f f.)

Werfen wir, um das Gemeinte zu verdeutlichen, einen Blick auf zwei in der Geschichte der Textsorte *Dialog* berühmt gewordenen Werke, die zweierlei belegen sollen: dass man auch im Dialog über alles („Gott und die Welt“) sprechen kann, dass es aber, gleichsam darin eingebettet, einen anderen, sagen wir vorläufig „spezifisch dialogischen“ Gesprächsanlass gibt, der nur in der Gegenseitigkeit des *ich-du*-Verhältnisses möglich wird.

Betrachten wir zuerst einen Dialog, in dem ein klar definierter Objektbereich, die Astronomie, verhandelt wird – den *Dialogo* des Galileo Galilei (1630, publiziert 1632), einen der Gründungstexte der modernen Naturwissenschaft. Der Inhalt: die „zwei wichtigsten Weltsysteme“, das ptolemäische Weltbild einerseits, das kopernikanische andererseits. Das einzig Individuelle an den Sprechern ist, dass derjenige, dem das resümierende Schlusswort (*für* das ptolemäische Weltbild) zugestanden wird, „Simplicio“, in seiner *Art zu argumentieren* als Dummkopf markiert ist, eine Charakterisierung, die Galilei 1633 vor das Inquisitionsgericht brachte.

Die *Platonischen Dialoge* haben die Weite dessen, worüber im „Dialog“ gesprochen werden kann, exemplarisch erschlossen, und unter diesem Gesichtspunkt sind sie alle gleich. Unter einem anderen Aspekt freilich zeichnet sich ein markanter Unterschied ab: In den biographisch/autobiographisch bestimmten Dialogen (vor allem *Kriton*, *Phaidon* und *Symposion*), in denen es – auch – um die Individualität des Sokrates geht, seine Lebensgeschichte, sein Selbstverständnis als Erzieher der athenischen Jugend, sein Begriff von „Eros“, sein Verhältnis zu Alkibiades usf., wird den jeweiligen Gesprächspartnern des Sokrates ein ganz anderes Maß an Autonomie zugestanden, ihre Beiträge gehen bemerkenswert öfter und weiter über Rückfragen, punktuelle Einwände und Zustimmung hinaus. (Vgl. Bruno Snell: *Sokrates im Gespräch*, 1953.)

Offenbar steht das, was nur unter den spezifischen Bedingungen des Dialogs im engeren Sinn auszusprechen ist, all das also, was *ich*-relevant ist, unter einer besonderen Erfolgsprämisse, die auf beiden Seiten und jeweils reziprok (*hinüber* und *herüber*) vorausgesetzt wird: dass der jeweilige Hörer die Erzählung von *ich*-relevanten Episoden tendenziell („erst einmal“) begründungslos akzeptiert und in ihrer Singularität *respektiert*.

Verständigung ergibt sich in einem solchen Gespräch nicht durch die Übereinstimmung in einer Sache, sondern in einem *beiderseitigen* Gefühl des Verständigtseins. Damit trennen sich nicht nur zwei Redeweisen sondern auch zwei Qualitäten der Gesprächserfahrung, die psychosomatisch wirksam sind. Harald Weinrich hat in seinem Buch *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (1964ff) dem *Erzählen* die „Entspannung“, dem *Besprechen* (von Objektzusammenhängen) die „Anspannung“ zugeordnet – wobei ich diese Unterscheidung

hier nicht auf das literarische Erzählen beziehe, sondern auf das Erzählen *autobiographischer Episoden* im Alltag beschränke.

Etwas von der Singularität der *ich*-Erfahrung setzt sich offenbar auch in das Gespräch darüber fort. Es ist nicht planbar, kann allenfalls als Therapiegespräch einen institutionellen Rahmen finden. Wahrscheinlich braucht es eine gewisse Dauer, eingespielte Gesprächsbeziehungen können hilfreich sein, sind aber keine zwingende Voraussetzung. Gespräche dieser Art können selbst die Bedeutung einer „autobiographischen Episode“ erlangen. Nur wenn Sprechbedürfnis und Hörbereitschaft sich gegenseitig stimulieren, ergibt sich die Doppel-Gewissheit: Wir wissen *beide*, wovon die Rede ist, und: *ich bin ich*.

Literaturverzeichnis

- Beaufort, Jan: *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur. Helmuth Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in Die Stufen des Organischen und der Mensch* (2000)
- Bucher, Zeno: *Die Abstammung des Menschen als naturphilosophisches Problem* (1992)
- Bühler, Karl: *Sprachtheorie* (1934/1963)
- Convay, M. A.: „Sensory-perceptual episodic memory and its context: Autobiographical memory“. In: Phil. Trans. R. Royal Soc. London (2001, 1375–1384)
- Damasio, Antonio R.: *The Feeling of what Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness* (1999/ dt. 2000ff)
- Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation* (1969)
- Gamm, Gerhard et alii (Hg.): *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmut Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften* (2005)
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005/2009)
- Illies, Christian: *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter* (2006)
- Krüger, Hans-Peter: *Gehirn, Verhalten und Zeit. Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen* (2009)
- Krusche, Dietrich: *Leseerfahrung und Lesergespräch* (1995)
- ders.: *Das Ich-Programm. Ein Versuch zur Ersten Person* (2010)
- ders.: „Tiere meditieren nicht. Meditative Übungen als Zugang zur Anthropologie“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik* (2013, 2)
- Markowitsch, Hans-Joachim: „Das Ich und seine Vergangenheit. Wie funktioniert unser Gedächtnis?“ In: Deutscher Hochschulverband (Hg.): *Glanzlichter der Wissenschaft – ein Almanach* (2005)
- ders./Welzer, H.: *Das autobiographische Gedächtnis. Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung* (2005)
- Maturana, Humberto R.: „Biology of Cognition“ (nachgedruckt in „Biologie der Kognition“, 2000)
- ders.: „Biology of Language“ (1978)
- ders.: „Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument“ (1988)
- ders.: „The biological foundations of selfconsciousness und the physical domain of existence“ (1990)
- ders./Francisco J. Varela: *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens* (1984, dt. 1987).
- Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft* (1934, dt. 1968)
- Mitscherlich, Olivia: *Natur und Geschichte. Helmut Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie* (2007)
- Pääbo, Svante: *Die Neandertaler und wir* (2014)
- ders.: „Wir sind verrückt“, *Der SPIEGEL* (10/2014, 98).

Pietrowicz, Stephan: *Hellmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens* (1992)

Schmid, Wilhelm: *Befreundet sein mit sich selbst* (2004)

Siefer W./Weber, C.: *Ich. Wie wir uns selbst erfinden* (2006/2008)

Singer, Wolf: *Der Beobachter im Gehirn* (2002)

ders./Ricard, Matthieu: *Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog* (2008)

Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes* (1946/2000)

Ders.: *Sokrates im Gespräch* (1953)

Tomasello, Michael: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation* (2008, dt. 2011, 249)

Tulvin, Endel: "How many memory systems are there?" In: *American Psychologist* (40, 1985, 385-398)

Weinrich, Harald: *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (1964ff)

ders.: *Textgrammatik der deutschen Sprache* (1993ff)

ders.: „Von der Leiblichkeit der Sprache“, Teil I von *Sprache, das heißt Sprachen* (2001/2006)

Zum Autor

Dietrich Krusche, geboren 1935, Studium der Klassischen Philologie, Philosophie und Germanistik; Lektor für Deutsche Sprache und Literatur an der University of Ceylon und an der Universität Okayama, Japan; 1982–1997 Professor für Interkulturelle literarische Hermeneutik an der Universität München. Zuletzt sind erschienen: *Das Ich-Programm. Ein Versuch zur Ersten Person*, 2010.

Kontakt: kruschedg@club-internet.fr