

In: Ansgar Beckermann

*Aufsätze, Band 3*

Bielefeld: Universitätsbibliothek Bielefeld 2021

DOI: <https://doi.org/10.4119/unibi/2950621>)

## „ich“ und „selbst“, nicht „Ich“ und „Selbst“\*

### 1. Die Erfindung des *Ich* – ein Missverständnis

In einem Gespräch mit Richard David Precht und Gerhard Roth zum Thema *Bewusstsein*, das das Magazin *Spiegel Wissen* 2009 veröffentlichte, antwortet Precht auf die Frage „[...] Herr Precht, was fällt Ihnen spontan ein, wenn Sie das Wort ‚ich‘ hören?“ zuerst „Ich denke an mich“. Doch als die Redakteure von *Spiegel Wissen* etwas später nachfragen „Ist das Ich der Dreh- und Angelpunkt der geistigen Welt?“, geht Prechts Antwort in eine andere Richtung:

Zweifellos. Mein gefühltes Ich ist das Zentrum meiner Welt. Es ist das, was mich am Morgen begrüßt, was sich unausgesetzt mit mir selbst unterhält, mein ewiger Gefährte im Geiste, der mich stetig begleitet. (Precht/Roth 2009)

Das ist verwirrend. Denn zunächst sieht es so aus, als wolle Precht sagen, dass er sich mit dem Wort „ich“ einfach auf sich selbst bezieht – auf R. D. Precht. Doch in der zweiten Antwort kommt anscheinend ein weiteres Wesen ins Spiel – sein Ich, das ihn begrüßt, sich mit ihm unterhält und das ihn ständig begleitet. Was will er also sagen? Dass es ihn, R. D. Precht, gibt, der manchmal über sich nachdenkt? Oder dass es außer ihm noch etwas Anderes gibt – sein Ich? R. D. Precht – *einer* oder *zwei*?

Bevor sich das beantworten lässt, möchte ich zu klären versuchen, wie es überhaupt dazu gekommen ist, dass wir heute – anscheinend völlig problemlos – von *dem Ich* und *dem Selbst* reden. Denn diese Art zu reden ist keineswegs selbstverständlich. In der antiken und mittelalterlichen Philosophie etwa ist vom dem Ich oder dem Selbst kaum die Rede.

In der klassischen antiken und mittelalterlichen Philosophie ist der philosophische Begriff des Ich kaum vorhanden [...].<sup>1</sup>

Erst im 17. Jahrhundert beginnt diese Sprachverwendung und breitet sich rasend schnell aus. Warum? Eine wichtige Rolle spielen dabei offenbar einige Passagen aus Descartes' *Meditationen*. Zu Beginn der zweiten Meditation versucht Descartes zunächst seine eigene Existenz zu beweisen, um dann sofort weiter zu fragen, *was* für ein Wesen er denn ist, er, dessen

---

\* Bei diesem Beitrag handelte es sich um eine überarbeitete Version von Beckermann 2012.

<sup>1</sup> Herring/Schönplflug 1976, Sp. 1.

Existenz jetzt über jeden Zweifel erhaben ist. Und diese Frage formuliert er so:

Nondum vero satis intelligo, quisnam sim *ego ille*, qui jam necessario sum [...].<sup>2</sup>

Etwas später schreibt er:

Novi me existere; quaero quis sim *ego ille* quem novi.<sup>3</sup>

„*ego ille*“ – diese beiden Wörter bilden, soweit ich das nachvollziehen kann, die Wurzel, aus der sich später die Rede von dem Ich ergibt. Dabei ist „*ego ille*“ im Lateinischen keineswegs ungrammatisch. Eine schöne Stelle findet sich etwa in einem Brief von Plinius an Tacitus:

Ridebis, et licet rideas. *ego ille*, quem nosti, apros tres et quidem pulcherrimos cepi. ‘ipse?’ inquis. ipse, non tamen ut omnino ab inertia mea et quiete discederem.<sup>4</sup>

Du wirst lachen, und Du kannst auch lachen. [Ausgerechnet ich], den Du kennst, habe drei und zwar ganz prächtige Eber gefangen. „Selbst?“ fragst Du. Ja, selbst, doch ohne dabei auf meine Bequemlichkeit und Ruhe ganz zu verzichten.<sup>5</sup>

Hier kommen beide Ausdrücke „*ego ille*“ und „*ipse*“ vor; aber diese Vorkommnisse sind völlig harmlos. „*Ego ille*“ heißt offenbar „ausgerechnet ich“ oder „gerade ich“ (wie in „das stößt ausgerechnet mir zu“), und „*ipse*“ ist elliptisch – einmal steht es für „Du selbst?“, das zweite Mal für „[ja,] ich selbst“.

Aber was bedeutet „*ego ille*“ bei Descartes? „Jener Ich“? Oder vielleicht sogar „jenes Ich“? Dann wäre es nur noch ein kleiner Schritt zu „das Ich“ oder „mein Ich“. Dabei hätte Descartes auf das „*ille*“ ohne Weiteres verzichten können. Die Sätze „Nondum vero satis intelligo, quisnam sim *ego*, qui jam necessario sum [...]“ und „Novi me existere; quaero quis sim *ego* quem novi“ hätten ziemlich dasselbe geleistet. Dass die beiden Wörter „*ego ille*“ Verwirrung stiften können, zeigt sich deutlich, wenn man sieht, welche Schwierigkeiten sich ergeben, wenn man versucht, die angeführten Sätze in andere Sprachen zu übersetzen.

In der neuen englischen Standardübersetzung von Cottingham, Stoothoff und Murdoch (CSM) heißt es:

<sup>2</sup> Descartes 2011, 72 – meine Hervorh.

<sup>3</sup> Ebd., 78 – meine Hervorh.

<sup>4</sup> Plinius 2000, 78.

<sup>5</sup> Ebd., 79.

But I do not yet have a sufficient understanding of what this ‚I‘ is, that now necessarily exists.<sup>6</sup>

I know that I exist; the question is, what is this ‚I‘ that I know?<sup>7</sup>

Interessant sind hier die auf den ersten Blick völlig unmotivierten Anführungszeichen. Offenbar wollte Descartes keine Aussage über den Buchstaben ‚I‘ machen; das glauben auch die Übersetzer nicht. Aber warum dann die Anführungszeichen? In meinen Augen sind sie ein Zeichen der Unsicherheit und der Distanzierung; die Übersetzer fühlen sich nicht wohl mit der naheliegenden Übersetzung ‚this I‘. Sie spüren, dass ‚this I‘ kein korrektes Englisch ist.<sup>8</sup> Die Anführungszeichen sollen wohl sagen: Wir, die Übersetzer, wissen, dass ‚this I‘ kein korrektes Englisch ist, aber wir können es nicht ändern; so steht es im Original! Eine andere Möglichkeit wäre, dass CSM an eine metasprachliche Lesart denken, dass sie meinen, Descartes habe in etwa sagen wollen: „Noch sehe ich aber nicht hinreichend ein, was denn derjenige ist, auf den ich mich bisher mit dem Wort ‚ich‘ bezogen habe, und von dem ich jetzt sicher bin, dass er existiert.“<sup>9</sup> Das wäre nicht unvernünftig; aber ist ‚this ‚I‘ ‘ (ganz zu schweigen von ‚ego ille‘) ein angemessener Ausdruck für „derjenige, auf den ich mich bisher mit dem Wort ‚ich‘ bezogen habe“?

Es ist aus vielen Gründen hilfreich und nützlich, die CSM-Übersetzung mit der älteren Standardübersetzung von Haldane und Ross (HR) zu vergleichen. Haldane und Ross übersetzen die angeführten Sätze so:

But I do not yet know clearly enough what I am, I who am certain that I am [...].<sup>10</sup>

I know that I exist, and I inquire what I am, I whom I know to exist.<sup>11</sup>

Natürlich kann man über die Übersetzung von „qui jam necessario sum“ durch „who am certain that I am“ und die Übersetzung von „quem novi“ durch „whom I know to exist“ streiten. Darauf komme ich gleich zurück. Aber ansonsten wählen Haldane und Ross einen sauberen Weg. Angesichts der Sprachwidrigkeit von „that I“ lassen sie das „ille“ einfach unter den

<sup>6</sup> Descartes 1984, 17.

<sup>7</sup> Ebd., 18.

<sup>8</sup> Vgl. auch: „The elusive ‚I‘ that shows an alarming tendency to disappear when we try to introspect it. [...]“ (Blackburn 1994, 344); vgl. unten, S. 47.

<sup>9</sup> Diese Überlegung verdanke ich Rüdiger Bittner, der mir auch mit einer Reihe anderer Hinweise sehr geholfen hat.

<sup>10</sup> Descartes 1977, 150.

<sup>11</sup> Ebd., 152.

Tisch fallen (was ja, wie schon gesagt, gar nichts ausmacht) und kommen so zu einer ebenso einfachen wie sachlich angemessenen Übertragung ins Englische.

Dabei hatten sie allerdings ein prominentes Vorbild, an dem sie sich orientieren konnten – die französische Übersetzung von Louis Charles d’Albert, Duc de Luynes, die besonders interessant ist, weil sie 1647 noch zu Descartes’ Lebzeiten erschien und von ihm autorisiert wurde. Auch d’Albert stand als Übersetzer vor einer schwierigen Situation. Wie sollte er „ego ille“ ins Französische übertragen? „ce je“ oder „ce moi“ – offenbar hat ihm das nicht gefallen. So entscheidet sich schon d’Albert dazu, das „ille“ einfach zu ignorieren – mit der Zustimmung Descartes’!

Mais ie ne connois pas encore assez clairement ce que ie suis, moy qui suis certain que ie suis [...].<sup>12</sup>

[...] i’ay reconnu que i’etois, & ie cherche quel ie suis, moy que i’ay reconnu estre.<sup>13</sup>

D’Albert übersetzt „ego ille“ schlicht mit „moy“. Haldane und Ross folgen ihm darin, so wie sie ihm auch bei der Übersetzung von „qui jam necessario sum“ und „quem novi“ folgen, was in meinen Augen durchaus vertretbar ist.

Wie kann man „ego ille“ ins Deutsche übertragen? Christian Wohlers schreibt in seiner neuen Übersetzung der *Meditationen*:

Noch sehe ich aber nicht hinreichend ein, wer ich denn nun bin, jenes Ich, der ich nunmehr notwendig bin.<sup>14</sup>

Mir ist bekannt, daß ich existiere; ich frage, was ich bin, jenes Ich, das mir bekannt ist.<sup>15</sup>

Auch hier ist der Vergleich mit einer älteren Übersetzung hilfreich. Gerhard Schmidt schreibt in seiner Übersetzung bei Reclam:

Ich bin mir aber noch nicht hinreichend klar darüber, wer denn Ich bin – jener Ich, der notwendigerweise ist.<sup>16</sup>

Ich weiß, daß ich bin, und ich frage mich, was dieser Ich sei, den ich kenne.<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup> Descartes 2011, 72.

<sup>13</sup> Ebd., 78.

<sup>14</sup> Descartes 2008, 49.

<sup>15</sup> Ebd., 55.

<sup>16</sup> Descartes 1986, 79.

<sup>17</sup> Ebd., 85.

Auffällig ist sofort, dass beide bei der Übersetzung von „ego ille“ das groß geschriebene „Ich“ wählen, wofür der lateinische Text eigentlich keine Grundlage bietet. Noch interessanter ist aber die Übersetzung von „ille“. Wohlers wählt – gegen den lateinischen Text (schließlich heißt es nicht „ego illud“) – das Neutrum „jenes“, während Schmidt die dem Originaltext entsprechende männliche Form „jener“ verwendet. Was ist hier passiert? In meinen Augen lesen beide Übersetzer (Wohlers noch mehr als Schmidt) Descartes’ Text durch eine moderne Brille; sie lesen ihn als Autoren, für die die Rede vom *dem Ich* oder *dem Selbst* völlig selbstverständlich geworden ist; sie zeigen ja auch gar keine Scheu, „ego ille“ relativ wörtlich zu übersetzen. Außerdem scheinen sie zu glauben, auch Descartes rede über *das Ich*. Aber dafür gibt es keinen Anhaltspunkt. Wenn man dem Wortlaut folgt, redet Descartes ganz eindeutig über *sich*, nicht über sein Ich. Es gibt keinerlei Anzeichen dafür, dass Descartes – wie die heutigen – „ego“ auch mit einem bestimmten oder unbestimmten Artikel verbunden hätte (wobei klar ist, dass es solche Artikel im Lateinischen nicht gibt). Es gibt also keinen Hinweis darauf, dass Descartes „ego“ – von „ipse“ ganz zu schweigen, auch darauf komme ich noch zurück – als Gattungsnamen verwendet. Aber ganz offensichtlich hat er all denen den Weg geebnet, die dies inzwischen völlig unbefangen tun.<sup>18</sup> Und schließlich: Wenn Descartes nicht Latein, sondern Französisch schreibt, wählt auch er Formulierungen, die zumindest den Verdacht nahelegen, dass er vielleicht doch an das Ich glaubt. So schreibt er im *Discours*:

En sorte que *ce moi*, c’est-à-dire l’âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps [...].<sup>19</sup>

Und auch in der französischen Übersetzung der sechsten Meditation durch Louis Charles d’Albert, Duc de Luynes, findet man eine entsprechende Passage:

[...] il est certain que *ce moy* [...] est entierement & veritablement distincte de mon corps [...].<sup>20</sup>

Trotzdem: Falls es wirklich so sein sollte, dass die Rede von „dem Ich“ auf Descartes’ „ego ille“ zurückgeht, scheint das Ganze ein großes Missver-

<sup>18</sup> Siehe etwa Pascal, der in den *Pensées* ganz unbefangen von dem Ich redet: „[...] car le moi consiste dans ma pensée“ (120 f.), „Le moi est haïssable“ (344), „Qu’est-ce que le moi?“ (377). Diesen Hinweis verdanke ich Gisela Schlüter.

<sup>19</sup> Descartes 1997, S. 54 – meine Hervorh.

<sup>20</sup> Descartes 2011, S. 216 – meine Hervorh.

ständnis zu sein. Denn Descartes benutzt diese beiden Wörter offensichtlich, um über *sich* zu reden, nicht über *sein Ich*. Schauen wir uns den Kontext der oben zitierten Passagen an. In den *Meditationen* geht es zentral um die Frage, ob wir überhaupt etwas mit Sicherheit wissen können und, wenn ja, was. Descartes nähert sich der Beantwortung dieser Frage, indem er in der ersten Meditation zunächst Gründe zusammenträgt, die dafürsprechen, dass wir nichts mit Sicherheit wissen können. Diese Gründe sind so gewichtig, dass am Ende der ersten Meditation der Eindruck naheliegt: Wir können tatsächlich gar nichts mit Sicherheit wissen. Doch zu Beginn der zweiten Meditation versucht Descartes zu zeigen, dass es mindestens eine Aussage gibt, die vollkommen gewiss ist, an deren Wahrheit man aus keinem Grund zweifeln kann: *Sum, existo – ich bin, ich existiere*.

Aber ich habe mich davon überzeugt, dass es überhaupt nichts in der Welt gibt, keinen Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper – nicht also auch davon, dass ich nicht bin? Keineswegs; gewiss war ich, wenn ich mich von etwas überzeugt habe. Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen, Betrüger, höchst mächtig, höchst schlau, der mich mit Fleiß immer täuscht. Ohne Zweifel bin also auch ich, wenn er mich täuscht. Und möge er mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er es dennoch bewirken, dass ich nichts bin, solange ich denken werde, dass ich etwas bin. So dass, nachdem ich alles mehr als genug durchdacht habe, schließlich festzustellen ist, dass dieser Satz, *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder vom Geist begriffen wird, notwendigerweise wahr ist.<sup>21</sup>

Worauf Descartes hier hinauswill, ist der *selbstverifizierende* Charakter der Überzeugung, dass ich existiere.<sup>22</sup> Selbstverifizierend sind Überzeugungen, die wahr sein müssen, wenn (und solange) man sie hat. Etwa die Überzeugung *Ich denke*. Wenn und solange ich diese Überzeugung habe, muss sie wahr sein, denn das Haben einer Überzeugung ist selbst ein Denken. *Wenn* und *solange* ich denke, dass ich denke, ist es notwendig wahr, dass ich denke. Und wie steht es mit der Überzeugung *Ich existiere*?

Um diese Frage beantworten zu können, muss man sich die *Grammatik* und *Semantik* des Personalpronomens „*ich*“ klar machen.

- „*ich*“ ist als *Personalpronomen* der ersten Person Singular ein *singulärer Term*, er bezeichnet einen bestimmten Gegenstand bzw. eine bestimmte Person.
- „*ich*“ ist ein *indexikalischer Ausdruck*, dessen Bezug sich in Abhängigkeit vom Äußerungskontext ändert.

---

<sup>21</sup> Descartes 2011, 71/73.

<sup>22</sup> Vgl. Beckermann 2004.

- „ich“ *bezeichnet immer die Person*, die diesen Ausdruck äußert.

Wenn sich das Wort „ich“ immer auf die Person bezieht, die einen Satz äußert, der dieses Wort enthält, oder einen entsprechenden Gedanken denkt, dann bedeutet das z.B.: Wenn jemand denkt *Ich bin reich*, dann kann das, was er denkt, falsch sein; denn es kann sein, dass er nicht reich ist. Es ist aber unmöglich, dass sich das Wort „ich“ in diesem Gedanken auf nichts bezieht. Denn es bezieht sich automatisch auf den, der diesen Gedanken hat oder äußert. Und wenn jemand denkt *Ich existiere*, kann er sich überhaupt nicht irren. Denn das Wort „ich“ in diesem Gedanken bezieht sich, wie gesagt, automatisch auf die Person, die diesen Gedanken hat – also auf etwas, das existiert. (Wenn sie nicht existieren würde, könnte die Person diesen Gedanken nicht haben.) Auch der Gedanke *Ich existiere* garantiert somit seine eigene Wahrheit. Diese Argumentation funktioniert aber nur, wenn das „ich“ in *Ich existiere* seinen normalen Bezug hat, wenn es sich auf den bezieht, der diesen Gedanken hat. Und da es offensichtlich Descartes selbst ist, der in der zweiten Meditation diesen Gedanken fasst, kann sich Descartes an der Stelle sicher sein, dass er, René Descartes, existiert. Das „ich“ in *Ich bin, ich existiere* bezieht sich in der zweiten Meditation also auf Descartes, da dort Descartes selbst diesen Gedanken denkt. Und wenn Descartes im Anschluss fragt: *Und was für ein Wesen bin ich denn nun – ich, dessen Existenz ich gerade bewiesen habe?*, muss sich das „ich“ ebenfalls auf ihn, Descartes, beziehen. Denn es geht um die Natur des Wesens, dessen Existenz gerade bewiesen wurde. Also bezieht sich auch das „ich“ in der Antwort, die Descartes auf die gestellte Frage gibt, *Was bin ich also? Ein denkendes Ding (res cogitans)*<sup>23</sup> auf Descartes selbst.

Daraus ergibt sich im Übrigen auch ein Hinweis auf eine angemessene Übersetzung des vertrackten „ego ille“. Denn offenbar hat das „ille“ in „ego ille“ eine rückverweisende Funktion. Es macht deutlich, dass sich Descartes auf das beziehen will, dessen Existenz gerade bewiesen wurde, und deshalb wäre es wohl am besten, „ego ille“ mit „ich, der“ zu übersetzen. „Noch sehe ich aber nicht hinreichend ein, wer ich denn bin – ich, der nunmehr notwendig ist“ und „Ich weiß, dass ich bin, und ich frage mich, was ich sei – ich, der, den ich kenne (bzw. ich, der, von dem ich weiß, dass er existiert)“.<sup>24</sup> Alternativ ginge wohl auch: „Noch sehe ich aber nicht hinreichend ein, wer ich denn bin – ich, jenes Wesen, das nunmehr notwendig ist“ und „Ich weiß, dass ich bin, und ich frage mich, was ich sei – ich, jenes

---

<sup>23</sup> Descartes 2011, 81.

<sup>24</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Heike Wiese.



Wesen, das ich kenne (bzw. ich, jenes Wesen, von dem ich weiß, dass es existiert)“.

## 2. Die Erfindung des *Selbst*

Wahrscheinlich wäre der Philosophie viel erspart geblieben, wenn Descartes schon in der lateinischen Version der *Meditationen* auf „ille“ verzichtet hätte. Allerdings gibt es im englischen Sprachbereich eine analoge Entwicklung im Hinblick auf das Wort „self“. Im 27. Kapitel des zweiten Buches des *Essay Concerning Human Understanding* schreibt John Locke:

*Self* is that conscious thinking thing, (whatever Substance made up of whether Spiritual or Material, Simple or Compounded, it matters not), which is sensible, or conscious of Pleasure and Pain, capable of Happiness or Misery, and so is concern'd for it *self*, as far as that consciousness extends.<sup>25</sup>

Was will Locke hier sagen? Offenbar: 1. Es gibt so etwas wie ein Selbst; es gibt Dinge, die ein Selbst sind. 2. Und das sind folgende: die bewussten denkenden Dinge, die Lust und Schmerz fühlen bzw. sich dieser Zustände bewusst sein können, die glücklich oder unglücklich sein können und die sich deshalb um sich selbst sorgen, soweit dieses Bewusstsein reicht. Locke behandelt „Selbst“ also tatsächlich als Gattungsnamen – es gibt Dinge, die ein Selbst sind, und ich sage euch auch, welche das sind. Dabei ist besonders pikant, dass „selbst“ in der zitierten Passage zweimal vorkommt – sprachwidrig als Subjekt des ganzen Satzes und völlig sprachkonform in der Klausel „concern'd for it self“. (Merke: Locke schreibt nicht „its self“!)

Die Sprachwidrigkeit des ersten Vorkommnisses von „selbst“ kommt wieder besonders klar zum Ausdruck, wenn man mögliche Übersetzungen betrachtet. So heißt es in der Übersetzung von C. Winckler:

Das *Ich* ist das bewußt denkende Wesen, gleichviel aus welcher Substanz es besteht (ob aus geistiger oder materieller, einfacher oder zusammengesetzter), das für Freude und Schmerz empfindlich und sich seiner bewußt ist, das für Glück und Unglück empfänglich ist und sich deshalb soweit um sich selber kümmert, wie jenes Bewußtsein sich erstreckt.<sup>26</sup>

Auf den ersten Blick ist das sehr verwunderlich. Wie kann Winckler „self“ einfach mit „das Ich“ übersetzen? Aber welche Alternativen hätte er gehabt? Hätte er die Formulierung wählen können: „*Selbst* ist das bewußt

<sup>25</sup> Locke 1975, II, xxvii, § 17 – Hervorh. im Original.

<sup>26</sup> Locke 1981, 428 – Hervorh. im Original.

denkende Wesen, ...“? Das ist kein korrektes Deutsch.<sup>27</sup> Und auch „Ein (Das) *Selbst* ist das bewußt denkende Wesen, ...“ scheint nicht viel besser. Winckler wählt „das Ich“, weil es Anfang des 20. Jahrhunderts schon überhaupt kein Problem mehr war, von dem Ich zu reden. Überhaupt kann man ja feststellen, dass man im Deutschen eher vom Ich und im Englischen eher vom Selbst redet.

Und wie steht es mit „ipse“ im Lateinischen? Gegen Ende der zweiten Meditation schreibt Descartes:

Nunquid *me ipsum* non tantum multo verius, multo certius, sed etiam multo distinctius evidentiusque, cognosco?<sup>28</sup>

Haldane und Ross übersetzen korrekt:

[D]o I not know *myself*, not only with much more truth and certainty, but also with much more distinctness and clearness?<sup>29</sup>

CSM allerdings trauen sich was:

Surely my awareness of *my own self* is not merely much truer and more certain [...], but also much more distinct and evident.<sup>30</sup>

In meinen Augen ist das nicht nur eine Frechheit, sondern eine veritable Fehlübersetzung.

Auch bei den deutschen Übersetzungen fällt z.B. bei Wohlers eine gewisse Unentschiedenheit auf. Den zitierten lateinischen Satz aus der zweiten Meditation übersetzt er korrekt:

Sollte ich *mich selbst* nicht nur viel wahrer, viel sicherer, sondern auch viel deutlicher und evidenter erkennen?<sup>31</sup>

Anders sieht es allerdings bei der folgenden Passage aus den *Principia* aus:

Et quamvis sibi certius esse putarint, *se ipsos* existere, quam quidquam aliud, non tamen adverterunt, per *se ipsos*, mentes solas hoc in loco fuisse intelligendas [...].<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Gisela Schlüter verweist allerdings auf eine frühere Übersetzung, in der Heinrich Engelhard Poley eine Formulierung wählt, in der tatsächlich von dem Selbst die Rede ist: „Denn weil das Bewustseyn allezeit das Denken begleitet, und eben das ist, welches machet, das ein ieder das ist, was er das *Selbst* nennet, und sich dadurch von allen andern denkenden Wesen unterscheidet [...].“ (Schlüter 2020, S. 152)

<sup>28</sup> Descartes 2011, 92 – meine Hervorh.

<sup>29</sup> Descartes 1977, 156 – meine Hervorh.

<sup>30</sup> Descartes 1984, 22 – meine Hervorh.

<sup>31</sup> Descartes 2008, 65 – meine Hervorh.

Hier wählt Wohlers die folgende Übersetzung:

Und sosehr sie auch vermeinten, sich *ihrer eigenen* Existenz sicherer zu sein als irgend etwas anderem, so haben sie dennoch nicht bemerkt, daß sie unter *ihrer Selbst* an dieser Stelle allein ihren Geist hätten verstehen müssen.<sup>33</sup>

„*se ipsos* existere“ übersetzt er korrekt mit „*ihrer eigenen* Existenz“; aber bei der Übersetzung von „*per se ipsos*“ schleicht sich wieder das Selbst ein – „unter *ihrer Selbst*“. Wahrscheinlich gefiel Wohlers die schlichte Übersetzung „daß sie unter *sich selbst* an dieser Stelle allein ihren Geist hätten verstehen müssen“ nicht. Und zugegebenermaßen klingt das ein bisschen eigenartig; aber nur so wäre es richtig.

Im Lateinischen kann man „ipse“ nicht als Substantiv und damit auch nicht als Gattungsnamen verwenden.<sup>34</sup> „*meus ipse*“ ist von vornherein völliger Unsinn; „*ille ipse*“ ist zwar korrektes Latein, heißt aber nicht „jenes Selbst“, sondern einfach „er selbst“. Ähnlich ist es im Französischen; auch „*mon même*“ ist offensichtlich unkorrekt. Im Französischen ist es deshalb üblich, das Lockesche „self“ mit „soi“ zu übersetzen.<sup>35</sup> Auch das ist ein Akt der Verzweiflung. Denn wie steht es z.B. mit „*mon soi*“, „*le soi*“ oder „*ce soi*“? Sicher kein korrektes Französisch, auch wenn etwa Sartre mit „*le soi*“ keine Probleme zu haben scheint. Allerdings gibt es im Französischen die

---

<sup>32</sup> Descartes 2005, 20 – meine Hervorh.

<sup>33</sup> Ebd., 21.

<sup>34</sup> Gisela Schlüter verweist allerdings auf die lateinische Übersetzung *De intellectu humano. In IV libris. Editio quarta aucta & emendata, & nunc primum Latine reddita*. [Übers. v. Richard Burridge] (London 1701) von Lockes *Essay*, in der der Übersetzer folgende Formulierung wählt: „*To Ipse est ista res cogitans, intus suarum actionum sibi conscia [...]*.“ Dazu schreibt sie: „Die lateinische Übersetzung von *Self* durch *Ipse* widerlegt Beckermans Urteil, im Lateinischen könne man „ipse“ nicht als Substantiv und damit auch nicht als Gattungsbegriff verwenden‘. [...] Dies gilt zumindest nicht mehr für das Gelehrtenlatein um 1700.“ (Schlüter 2020, S. 150) Ich gehe allerdings nach wie vor davon aus, dass diese Wortverwendung kein korrektes Latein war. (Das zeigt ja auch die merkwürdige Verwendung des griechischen Artikels „to“.) Burridge *verändert* hier das Lateinische so, wie Locke mit der Wendung „the self“ zuvor das Englische verändert hat.

<sup>35</sup> Jean-Michel Vienne etwa übersetzt „And by this every one is to himself, that which he calls *self* [...]“ (Locke, *Essay*, II, xxvii, § 9) und „[...] that makes every one to be, what he calls *self* [...]“ (ibid.) durch „[...] et par là chacun est pour soi-même ceci, qu’il appelle *soi* [...]“ und „[...] fait de chacun ce, qu’il appelle *soi* [...]“.

Ausdrücke „ce même“ und „le même“. Das stimmt, aber die bedeuten eben nicht „das Selbst“, sondern „derselbe“ bzw. „dasselbe“.

Nach Locke ist ein Selbst einfach ein bewusstes Wesen, das denkt, Lust und Schmerz fühlen kann, glücklich oder unglücklich sein kann und das sich daher um sich selbst sorgt. (Dabei lässt er ausdrücklich offen, ob dieses Wesen geistig oder materiell, ob es einfach oder zusammengesetzt ist.) Natürlich gibt es solche Wesen. Aber ist es wirklich sinnvoll, sie „Selbste“ oder „selves“ zu nennen? Die Sprachwidrigkeit dieser Plurale spricht doch für sich.

In der Philosophie nach Descartes und Locke hat sich das Verständnis von *Ich* und *Selbst* aber ein wenig anders entwickelt. Sehr ähnlich wie Locke charakterisiert noch E. Jonathan Lowe den Begriff des Selbst in *The Oxford Companion to Philosophy*:

**self.** The term ‚self‘ is often used interchangeably with ‚person‘, though usually with more emphasis on the ‚inner‘, or psychological, dimension of personality than on outward bodily form. Thus a self is conceived to be a subject of consciousness, a being capable of thought and experience and able to engage in deliberative action. More crucially, a self must have a capacity for self-consciousness, which partly explains the aptness of the term ‚self‘. Thus a self is a being that is able to entertain first-person thoughts.<sup>36</sup>

Dieser Gebrauch von „self“ oder „Selbst“ ist, wiewohl immer noch sprachwidrig, relativ harmlos. Doch es gibt noch ein anderes Verständnis von *Ich* und *Selbst*, auf das Blackburn in dem folgenden Artikel seines *Oxford Dictionary of Philosophy* anspielt.

**self** The elusive ‚I‘ that shows an alarming tendency to disappear when we try to introspect it. [...] <sup>37</sup>

Hier deutet Blackburn zumindest an, dass sich „self“ und „I“ nicht auf ganze Personen, sondern auf etwas *in* diesen Personen beziehen sollen, das bei näherem Hinsehen die Tendenz hat zu verschwinden. Deutlicher wird dieses Verständnis in dem Lexikonartikel von Roland Henke:

**Selbst** Bezeichnung für den innersten Wesenskern der Persönlichkeit (→Ich), der auf der Möglichkeit, sich seiner selbst bewusst zu werden [...], beruht. Insofern kennzeichnet der Begriff in religiöser Hinsicht auch den wahren alle wechselnden Lebenserscheinungen überdauernden Kern des Menschen – als *atman* oder →Seele.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Lowe 1995, 816f.

<sup>37</sup> Blackburn 1994, 344.

<sup>38</sup> Henke 2003, 609f.

Entsprechend schreibt Thomas Blume in demselben Handwörterbuch zum Begriff des Ich:

**Ich** [...] An der Auffassung einer allen Bewusstseinszuständen zugrunde liegenden *Seelensubstanz*, welche mit dem Ich identifiziert wird, entzündet sich die Kritik →Humes.<sup>39</sup>

Offenbar verwenden sehr viele – vielleicht die meisten – Philosoph\*innen „Ich“ und „Selbst“, um über den *inneren Wesenskern* von Personen zu reden, wobei allgemein angenommen wird, dieser Wesenskern sei etwas Immaterielles – eine Art Cartesische *res cogitans*. Außerdem scheinen viele zu glauben, dass es nicht die ganze Person, sondern dieser innere Wesenskern ist, der über Bewusstsein verfügt, der Erfahrungen macht, nachdenkt und überlegt handelt. So heißt es in dem von G. Schischkoff herausgegebenen *Philosophischen Wörterbuch*:

**Ich** (lat. *ego*) Ausdruck für den Bewusstseinskern, für den Träger des Selbstbewusstseins der leiblich-seelischen-geistigen Ganzheit des Menschen [...].<sup>40</sup>

Und sogar in der *Microsoft Encarta* kann man lesen:

**Ich** (lateinisch *ego*), Ausdruck für das Bewusstsein von der eigenen Person in Abgrenzung von der Umwelt, auch Persönlichkeitskern genannt. Das Ich als Träger allen Fühlens, Denkens und Handelns besitzt sowohl Mechanismen zur Kontaktaufnahme wie auch zur Abwehr der Außenwelt.<sup>41</sup>

Es zeigt sich also, dass die Rede von dem Ich und dem Selbst eine enge Verbindung mit dem Cartesianischen Dualismus eingegangen ist. Zumindest machen die meisten Philosophen, die so reden, einen Unterschied zwischen dem Menschen als ganzem und seinem inneren Wesenskern, wobei nur dieser Wesenskern als Träger von Bewusstsein, Fühlen, Denken und überlegtem Handeln angesehen wird.

Diese Art, die Dinge zu betrachten, kann sich übrigens tatsächlich auch auf Descartes selbst berufen. Schon in der zweiten Meditation hat Descartes auf die Frage *Und was für ein Wesen bin ich denn nun – ich, dessen Existenz ich gerade bewiesen habe?* die Antwort gegeben *Ein denkendes Ding*. Eine merkwürdige Antwort. Will Descartes wirklich die These vertreten, er, René Descartes, sei einzig und allein ein denkendes Ding? Ist er nicht ein Mensch? Und hat ein Mensch nicht eine Seele *und* einen Körper? In der sechsten Meditation gibt er folgende Begründung für seine Antwort auf die Frage, was für ein Ding er sei.

<sup>39</sup> Blume 2003, 394 – meine Hervorh.

<sup>40</sup> Schischkoff 1991, 319

<sup>41</sup> © 1993-2003 Microsoft Corporation. Alle Rechte vorbehalten.

Et quamvis fortasse (vel potiùs, ut postmodum dicam, pro certo) habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen ex unâ parte claram & distinctam habeo ideam *meî ipsius*, quatenus *sum* tantùm res cogitans, non extensa, & ex aliâ parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantùm res extensa, non cogitans, certum est *me* a corpore meo revera esse distinctum, & absque illo posse existere.<sup>42</sup>

Und obwohl ich vielleicht (oder eher, wie ich gleich sagen werde: gewiss) einen Körper habe, der mit mir sehr eng verbunden ist, ist es – weil ich dennoch auf der einen Seite eine klare und deutliche Idee *von mir selbst* habe, sofern *ich* nur ein denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin, und auf der anderen Seite eine deutliche Idee des Körpers sofern er nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist – gewiss, dass *ich* von meinem Körper wirklich unterschieden bin und ohne ihn existieren kann.<sup>43</sup>

Die Entgegensetzung in dieser Passage ist nicht, wie man eigentlich erwarten sollte, die zwischen meiner *Seele* und meinem *Körper*, sondern die zwischen *mir* und *meinem Körper*. Descartes sagt ausdrücklich, er habe eine klare und deutliche Idee *von sich*, insofern er nur ein denkendes Ding sei, und eine deutliche Idee *von seinem Körper*, insofern der nur ein ausgedehntes Ding sei. Also ist seine These tatsächlich, dass er, René Descartes, allein ein denkendes Ding ist. Trotz mancher gegenteiligen Beteuerungen hält sich Descartes nicht für ein aus Seele und Körper „zusammengesetztes“ Wesen. Er ist in seinen Augen vielmehr nur eine Seele (*res cogitans*), die während ihres Erdenlebens sehr eng mit einem Körper verbunden ist. All dies hängt eng zusammen mit Descartes' unklarer Position zur *unio substantialis*. In einem sehr schönen Artikel hat Stephen Voss aber gezeigt, dass Descartes spätestens seit 1641 nicht mehr die These vertritt, dass der Mensch ein aus Seele und Körper zusammengesetztes Wesen ist.<sup>44</sup> Diese These wäre ja auch nicht mit seiner metaphysischen Grundannahme vereinbar, dass es genau zwei Arten von geschaffenen Substanzen gibt – denkende und ausgedehnte Dinge. Und sie würde die Frage, ob der Mensch seinen körperlichen Tod überleben kann, zum Problem werden lassen.

Völlig unklar wird die Sache allerdings dadurch, dass d'Albert, der Übersetzer der Meditationen ins Französische, offenbar gemerkt hat, dass hier etwas nicht stimmt. Und so fügt er in der französischen Fassung dem letzten Satz der eben zitierten Passage einen eigenartigen Zusatz an: „il est certain que ce moy (sic!), *c'est a dire mon ame, par laquelle ie suis ce que*

<sup>42</sup> Descartes 2011, S. 214/216 – meine Hervorh.

<sup>43</sup> Ebd., S. 217 – meine Hervorh.

<sup>44</sup> Voss 1994.

*ie suis, est entierement & veritablement distincte de mon corps.*<sup>45</sup> Ja, was nun? Ist Descartes selbst ein denkendes Ding oder nur seine Seele? Und wie verhält sich Descartes zu seiner Seele? Ist er mit ihr identisch? Oder ist sie nur das, *durch das er ist, was er ist* (was immer das heißen mag)?

### 3. Probleme von *Ich* und *Selbst*

Wenn die Wörter „Ich“ und „Selbst“ überhaupt eine Funktion haben, dann offenbar die, zwischen einem Menschen als ganzem und seinem „Wesenskern“ zu unterscheiden. Beide Wörter sollen als Bezeichnung für diesen Wesenskern dienen. Daraus ergeben sich zwei Fragen. 1. Ist die Unterscheidung zwischen einem Menschen und seinem Wesenskern überhaupt sinnvoll? 2. Falls ja, ist es vernünftig, diesen Wesenskern mit den Wörtern „Ich“ und „Selbst“ zu bezeichnen? Obwohl ich denke, dass die Antwort auf die erste Frage ein klares Nein sein sollte, interessiert mich hier zunächst die zweite Frage. Aber auch auf diese Frage sollte die Antwort Nein lauten. Es ist äußerst unglücklich, die Wörter „Ich“ und „Selbst“ zur Bezeichnung des Wesenskern eines Menschen zu verwenden. Denn dadurch sind Missverständnisse und Fehlurteile geradezu vorprogrammiert.

Das liegt nicht zuletzt daran, dass die Wörter „ich“ und „selbst“ (klein geschrieben) ja schon eine Bedeutung haben. Über das Personalpronomen „ich“ hatte ich schon gesprochen. Es ist ein indexikalischer Ausdruck, der immer die Person bezeichnet, die den Ausdruck verwendet. Das Wort „selbst“ hat dagegen überhaupt keine eigenständige Bedeutung. Es bezeichnet nichts; es ist, technisch gesprochen, ein synkategorematischer Ausdruck. Im Zusammenhang mit anderen Wörtern hat es aber eine Vielzahl sehr verschiedener Funktionen. Als Fokuspartikel kann „selbst“ dazu dienen, bestimmte Teile eines Satzes ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu bringen, wobei diese Teile gegenüber anderen Möglichkeiten hervorgehoben oder eingeschränkt werden. („Alle amüsierten sich. Selbst seine sonst so mürrische Tochter hat gelacht.“, „Selbst ein Wunder hätte ihm nicht mehr helfen können.“) Als Demonstrativpronomen kann „selbst“ eingesetzt werden, um anzugeben, dass nur das Wort gemeint ist, auf das sich „selbst“ bezieht; andere oder anderes sind ausdrücklich ausgeschlossen. („Der Fahrer selbst blieb unverletzt.“, „Importe aus dem Land selbst“, „Das hat er sich selbst zuzuschreiben.“) Schließlich können mit „selbst“ Reflexivpro-

---

<sup>45</sup> Descartes 2011, S. 216 – meine Hervorh. „[ist es] gewiss, dass ich, *d.h., meine Seele, durch die ich bin, was ich bin*, von meinem Körper wirklich unterscheiden bin.“ (ebd., S. 217)

nomina verstärkt werden. („Er rasiert sich.“ – „Er rasiert sich selbst.“ „Sie adressieren den Brief an sich.“ – „Sie adressieren den Brief an sich selbst.“)

Wenn man nun die Wörter „Ich“ und „Selbst“ (groß geschrieben) als Gattungsnamen neu einführt, um den Wesenskern von Menschen zu bezeichnen, führt das zunächst einmal zu sprachlichen Ungereimtheiten. Das Personalpronomen „ich“ kann nun einmal nicht problemlos mit Demonstrativ- und Possessivpronomen sowie mit bestimmten und unbestimmten Artikeln verbunden werden. Dasselbe gilt für die Partikel „selbst“, „das Ich“, „ein Ich“, „dieses Ich“, „mein Ich“, „das Selbst“, „ein Selbst“, „dieses Selbst“, „mein Selbst“ – das ist zumindest *prima facie* alles sprachlicher Unsinn! Außerdem führt die Neueinführung von „Ich“ und „Selbst“ dazu, dass man Sätze bilden kann, die nicht nur merkwürdig klingen. („Ich komme heute Abend zur Party; aber ob mein Ich mitkommt, weiß ich nicht.“ „Natürlich wird die Bundeskanzlerin selbst kommen; aber ihr Selbst lässt sie zu Hause.“)

Ein besonderes Problem entsteht dadurch, dass es aufgrund der sprachlichen Nähe von „ich“ und „Ich“ naheliegt anzunehmen, dass sich das Personalpronomen „ich“ überall da, wo es auftaucht, auf den Wesenskern eines Menschen bezieht. Wenn ich in den Spiegel schaue, sehe ich mich. Das ist sicher wahr. Aber sehe ich (auch) meinen Wesenskern? Ich denke nicht. Was ich sehe, ist ein Lebewesen aus Fleisch und Blut, das allerdings erkennen kann, dass im Spiegel *sein* Spiegelbild erscheint. Die Aussagen „Ich bin 1.80 m groß“, „Ich sitze vor meinem Computer“, „Ich trinke eine Tasse Tee“ sind alle wahr. Aber es ist nicht mein Wesenskern, der 1.80 m groß ist, vor dem Computer sitzt und eine Tasse Tee trinkt. Wenn sich das Personalpronomen „ich“ immer auf die Person bezieht, die einen entsprechenden Satz äußert oder einen entsprechenden Gedanken denkt, ist diese Person also offenbar ein Wesen aus Fleisch und Blut und kein wie auch immer gearteter Wesenskern.

Die Probleme von „Ich“ und „Selbst“ zeigen sich auch an der reißerischen These, wir seien eigentlich niemand, denn das Ich sei nichts als ein Produkt unseres (!) Gehirns. Diese These ist z.B. von Thomas Metzinger<sup>46</sup> vertreten worden, hat aber auch unter Wissenschaftsjournalisten einige Anhänger gefunden.<sup>47</sup> Bei Siefer/Weber wird der Punkt, um den es geht, besonders dramatisch formuliert. Gleich auf der ersten Seite des Vorwortes „Warnung vor Nebenwirkungen“ kann man lesen:

<sup>46</sup> Z.B. in Metzinger 1993 und 2003.

<sup>47</sup> Siehe z.B. Siefer/Weber 2006. Eine sehr hilfreiche Analyse und Kritik dieser These findet sich in Lenzen 2006.



Wer bin ich, warum bin ich so und nicht anders? Auf diese uralten Fragen gibt unser Buch Antworten. Es ist eine Reise zum Mittelpunkt des Menschen, zu unserem Selbst. Dorthin, wo ein jeder nicht mehr ist als nur noch ein Ich. Doch Vorsicht! Dieser Ort heißt Nirgendwo. Und diesmal ist das keine besonders kitschige Phrase aus einem deutschen Schlager. Denn: Sie sind Niemand! Kein Ich, nirgends. Sie erfinden sich, jetzt, in diesem Augenblick, da Sie diesen Text lesen. Hinter Ihren Augen ist ein Nichts.<sup>48</sup>

Schon auf den ersten Blick ist die Absurdität dieser Formulierung mit Händen zu greifen. Ich bin eine bloße Erfindung; als Fiktion gibt es mich nicht mehr als Sherlock Holmes oder Adrian Leverkühn. Doch wer ist der Erfinder? Nach Auskunft von Siefer/Weber: ich. Wenn ich etwas erfinde, muss es mich aber doch wohl geben.<sup>49</sup> Wenn ich niemand wäre, könnte ich auch nichts erfinden, nicht einmal mich. Wir haben gesehen, dass sich das Wort „ich“ immer auf die Person bezieht, die einen Satz äußert, der dieses Wort enthält, oder einen entsprechenden Gedanken denkt. Descartes hielt deshalb die Wahrheit des Gedankens *Ich existiere* für über jeden Zweifel erhaben. Mit anderen Worten: Schon aus semantischen Gründen muss der Satz „Ich bin niemand“ falsch sein, wenn ihn jemand äußert. Und genau deshalb ist die These, wir seien niemand, von vornherein absurd.

Allerdings hat Wolfgang Lenzen<sup>50</sup> darauf hingewiesen, dass die Metzingersche These vielleicht gar nicht wörtlich gemeint ist. Vielleicht will Metzinger nur sagen, dass wir im ‚Inneren‘ kognitiver Wesen, so tief wir auch vordringen mögen, niemals eine Seele oder einen Wesenskern finden werden. Hier wäre ihm natürlich aus vollem Herzen zuzustimmen. Jeder Naturalist ist davon überzeugt, dass es zwar kognitive Wesen gibt, die sich ein Bild von der Welt *und von sich selbst* machen, dass es aber darüber hinaus keine Seelen, ‚Iche‘ oder ‚Selbste‘<sup>51</sup> gibt, die den eigentlichen Wesenskern dieser Wesen ausmachen.

Überhaupt ist Metzingers Argumentationsfigur – die Annahme, wir hätten ein Ich, beruhe allein darauf, dass wir uns ständig mit unserem Selbstmodell verwechseln – nicht uninteressant. Kognitive Wesen wie wir machen sich in der Tat nicht nur ein Bild ihrer Umwelt und ihrer Mitwesen, sie machen sich auch ein Bild von sich selbst.<sup>52</sup> Selbstbewusstsein setzt die Bildung von Selbstmodellen oder Selbstrepräsentationen voraus. Und dabei kann es natürlich zu massiven Fehlern kommen.

---

<sup>48</sup> Siefer/Weber 2006, 7.

<sup>49</sup> vgl. Lenzen 2006, 163.

<sup>50</sup> Ebd., 162.

<sup>51</sup> Wieder diese furchtbaren Plurale.

<sup>52</sup> Beckermann 2005.

Zum Beispiel kann ein kognitives Wesen die Überzeugung entwickeln, es sei gar kein natürliches Wesen aus Fleisch und Blut, sondern ein immaterieller Geist. Ein kognitives Wesen kann sich also durchaus darüber irren, was für eine Art von Wesen es ist. Wenn Metzinger sagen will, dass dies tatsächlich häufig passiert, müsste man ihm wohl zustimmen. Allerdings: Ein kognitives Wesen kann sich *nie* darüber irren, dass es existiert, dass es also etwas ist. Ich z.B. bin nicht nichts und auch nicht niemand; *ich* bin Ansgar Beckermann, 1945 in Hamburg geboren, *ich* bin ein Mensch und (pensionierter) Professor für Philosophie an der Universität Bielefeld. Wer wollte bestreiten, dass all das wahr ist?

Auf die unsinnige These *Sie sind niemand* kann man offenbar nur kommen, wenn neben dem Personalpronomen „ich“ auch noch das groß geschriebene „Ich“ eingeführt wurde. Denn erst dann macht es Sinn, zu behaupten *Es gibt kein Ich*. Aber das reicht noch nicht, man muss auch noch das klein geschriebene und das groß geschriebene „ich“ verwechseln. Nach dem bisher Gesagten bedeutet *Es gibt kein Ich* nämlich, dass Menschen keinen immateriellen Wesenskern besitzen. Nur wenn man „ich“ und „Ich“ verwechselt, kann man zu der unsinnigen Lesart *Ich bin niemand* kommen. All das kann man sich ersparen, wenn man die Wörter „Ich“ und „Selbst“ gar nicht erst in die Sprache einführt. So lassen sich jedenfalls viele unsinnige vermeintlich philosophische Probleme vermeiden.

#### 4. Fazit

Das Lockesche Verständnis von „Ich“ und „Selbst“ ist, wie schon gesagt, philosophisch gesehen eher unproblematisch. Denn ohne Zweifel gibt es bewusste Wesen, die denken und überlegt handeln können, die Lust und Schmerz fühlen, die glücklich oder unglücklich sein können, die sich daher um sich selbst sorgen und die auch fähig sind, über sich selbst nachzudenken. Allerdings, gerade weil es die Wörter „ich“ und „selbst“ schon gibt, sollte man solche Wesen weder „Iche“ noch „Selbste“ nennen. Schließlich klingen die Sätze „Ich bin ein Ich“ und „Ich bin ein Selbst“ nicht nur eigenartig. Formulierungen wie „Ich bin ein Wesen, das denken und fühlen kann“ und „Ich bin ein zu Selbstbewusstsein fähiges Wesen“ bzw. „Ich bin ein Wesen, das über sich unter Verwendung des Personalpronomens ‚ich‘ reden kann“ drücken doch viel klarer aus, was gemeint ist. In dieser Lesart sind „ich“ und „selbst“ also absolut verzichtbar.

Wenn man allerdings „Ich“ und „Selbst“ als Ausdrücke versteht, die den Wesenskern eines Menschen bezeichnen sollen, wird es problematisch. Denn dann haben wir es mit einer verwirrenden Verdoppelung zu tun –

dann gibt es plötzlich *mich* und *mein Ich*, *mich* und *mein Selbst*. Und deshalb stellt sich dann die Frage, wie sich diese beiden Dinge zueinander verhalten, d.h., insbesondere die Frage, ob ich mit meinem Ich identisch bin oder ob es sich hier wirklich um zwei Dinge handelt. Philosophen, die an einen inneren Wesenskern glauben, denken in der Regel, dass es dieser Wesenskern ist, der denkt und Erfahrungen macht, der für überlegtes Handeln verantwortlich ist und auf dem insbesondere alles Selbstbewusstsein beruht. Wir hatten aber schon gesehen, dass sich das „ich“ in Sätzen wie „Ich fühle starke Schmerzen“, „Ich erinnere mich an den letzten Urlaub“, „Ich überlege, in welchen Film ich gehen soll“ und „Ich weiß, dass ich Hunger habe“ auf die Person bezieht, die diese Sätze äußert. Die Auffassung, dass alle diese Vorgänge dem Wesenskern zuzuschreiben sind, kann also nur wahr sein, wenn jede Person mit ihrem Wesenskern identisch ist. (So, wie es ja offenbar auch Descartes gesehen hat.) Wenn das der Fall ist, was ist dann aber mit den Sätzen „Ich wiege 100 kg“, „Ich liege im Liegestuhl im Garten“ und „Ich esse eine Brezel“? Sind die dann alle falsch? Denn es ist ja sicher nicht mein Wesenskern, der 100 kg wiegt, im Liegestuhl liegt und eine Brezel isst. Die Sätze „Ich überlege, wie ich diesen Gedanken formulieren soll“ und „Ich bin 1.80 m groß“ können nur *beide* wahr sein, wenn ich, der diese Sätze äußert, ein Wesen aus Fleisch und Blut bin, das *zugleich* fühlen, denken und sich seiner selbst bewusst sein kann – also eine Person im Sinne von Strawson.<sup>53</sup> Es gibt also Argumente für und gegen die Identität von *ich* und *Ich*, *selbst* und *Selbst*. Wie kommt man aus diesem Dilemma heraus? Ganz einfach. Man muss auf die Annahme verzichten, dass jeder Mensch einen (immateriellen) Wesenskern besitzt. Wir zerfallen nicht in Körper und Seele, Körper und Ich; vielmehr sind wir Lebewesen aus Fleisch und Blut mit körperlichen und mentalen Eigenschaften; wir, diese Lebewesen aus Fleisch und Blut, sind es, die denken und fühlen, überlegen, entscheiden, handeln und sich um sich sorgen. Und: Es ist an der Zeit, das groß geschriebene „Ich“ und das groß geschriebene „Selbst“, die nur durch philosophische Missverständnisse in die Welt ge-

---

<sup>53</sup> Strawson 1959. Schon Aristoteles schreibt in *De Anima*: „Wir sagen, daß die Seele betrübt sei oder sich freue, Mut habe oder sich fürchte, auch daß sie in Zorn gerate oder wahrnehme oder nachdenke. [...] Aber zu sagen, daß die Seele in Zorn gerate, ist wie wenn einer sagen würde, daß es die Seele ist, die ein Netz webe oder Häuser baue. Denn es ist wohl besser, nicht zu sagen, daß die Seele Mitleid fühle oder lerne oder nachdenke, sondern daß der Mensch es mit der Seele tut.“ (*De anima* I.4.408b1)

kommen sind, wieder zu verabschieden. Das Personalpronomen „ich“ und die Partikel „selbst“ genügen völlig.

## Literatur

- Beckermann, Ansgar (2004) „René Descartes: Die Suche nach den Grundlagen sicherer Erkenntnis“, in: Ansgar Beckermann & Dominik Perler (Hg.), *Klassiker der Philosophie heute*, Stuttgart: Reclam, S. 208–229.
- (2005) „Selbstbewusstsein in kognitiven Systemen“, in: M. Peschl (Hg.) *Die Rolle der Seele in der Kognitionswissenschaft und Neurowissenschaft*. Königshausen & Neumann, S. 171–187.
  - (2008) *Gehirn, Ich, Freiheit. Neurowissenschaften und Menschenbild*. Paderborn: mentis.
  - (2012) „Die Rede von dem Ich und dem Selbst (Version 2)“. In: A. Beckermann, *Aufsätze, Band 1*. Bielefeld: Universitätsbibliothek Bielefeld, S. 291–307.
- Blackburn, Simon (1994) *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford.
- Blume, Thomas (2003) „Ich“, in: Wulff D. Rehfus (Hg.), *Handwörterbuch Philosophie*, Göttingen.
- Descartes, René (1977) *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. I, transl. by Elizabeth S. Haldane, G.R.T. Ross, Cambridge.
- (1984) *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. II, transl. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge.
  - (1986) *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die erste Philosophie*, Lateinisch-Deutsch, übers. u. hrsg. v. Gerhart Schmidt, Stuttgart.
  - (1997) *Discours de la méthode*. Französisch-Deutsch, übers. und hrsg. von Lüder Gäbe. 2. Aufl., Hamburg : Meiner.
  - (2005) *Die Prinzipien der Philosophie*, Lateinisch-Deutsch, übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers. Hamburg: Meiner.
  - (2008) *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Lateinisch-Deutsch, übertr. u. hrsg. v. Christian Wohlers, Hamburg.

- (2011) *Meditationen*, Latein-Französisch-Deutsch, hrsg. und übers. v. Andreas Schmidt, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Henke, Roland W. (2003) „Selbst“, in: Wulff D. Rehfus (Hg.), *Handwörterbuch Philosophie*, Göttingen.
- Herring, H. & U. Schönflug (1976) „Ich“, in: Joachim Ritter & Karlfried Gründer (Hg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 4*. Basel: Schwabe. Sp. 1–18.
- Lenzen, W. (2006) „Auf der Suche nach dem verlorenen ‚Selbst‘ – Thomas Metzinger und die ‚letzte Kränkung‘ der Menschheit“. *Facta Philosophica* 8, S. 161–192.
- Locke, John (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Nidditch, Oxford.
- (1981) *Versuch über den menschlichen Verstand*, übers. von C. Winckler, 4., durchgesehene Auflage in 2 Bänden, Hamburg.
- (2001) *Essai sur l’entendement humain*, livres I et II, traduction par Jean-Michel Vienne, Paris.
- Lowe, E.J. (1995) „self“, in: Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford.
- Metzinger, T. (1993) *Subjekt und Selbstmodell – Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*. Paderborn: Schöningh.
- Metzinger, T. (2003) *Being No One – The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge MA: MIT Press.
- Pascal, Blaise (2000) *Pensées*, presentation et notes par Gérard Ferryrolles, texte établi par Philippe Sellier. Paris: Librairie Général Française.
- Gaius Plinius Caecilius Secundus (2000) *Briefe. Epistularum libri*. Lateinisch-Deutsch. Ausgewählt u. auf d. Grundlage d. Ausg. von Helmut Kasten neu übers. u. hrsg. von Rainer Nickel. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.
- Schischkoff, Georgi (1991) (Hg.) *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart. 22. Aufl.
- Schlüter, Gisela (2020) „(The) Self, le Soi(-même), das Selbst“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 62, S. 133–161.

Siefer, Werner & Christian Weber (2006) *Ich – Wie wir uns selbst erfinden*. Frankfurt/M.: Campus.

Strawson, Peter F. (1959) *Individuals*. London: Methuen.

Voss, Stephen (1994) „Descartes: The End of Anthropology“, in: J. Cottingham (ed.), *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes' Metaphysics*, Oxford, S. 273–306.