

Selbstbewusstsein

von Klaus Viertbauer

Version 1.0 | Veröffentlicht 24. Februar 2026 | DOI <https://doi.org/10.15496/publikation-117131>

Andere Sprachversion: Self-Consciousness (English)

Mit dem Begriff „Selbstbewusstsein“ wird auf eine Beziehung rekuriert, die ein Subjekt zwar permanent zu sich selbst einnimmt, derer es sich jedoch nur in bestimmten Reflexionsakten gewahr wird. Diese Beziehung ermöglicht es einem Subjekt in formalpragmatischer Hinsicht, sich zu sich selbst, zu anderen und zu Gott aus der Teilnehmerperspektive der ersten Person zu verhalten. Unter Formalpragmatik wird dabei die epistemischen Voraussetzungen der Bezugnahme eines Menschen auf sich selbst, die Welt und Gott verstanden. Aus diesen Verhältnissen wiederum lassen sich ethische (mit Blick auf die Handlungen), anthropologische (mit Blick auf die den Handlungen zugrunde liegende Autonomie) und theologische Konsequenzen (mit Blick auf die existentielle Vorfindlichkeit des eigenen Seins) ableiten.

In stark verkürzter Form gedenkt der vorliegende Artikel an die historische Entwicklung zu erinnern (1.) und sodann in systematischer Hinsicht eine Reihe von neuralgischen Stichwörtern zumindest zu benennen (2.), ohne allerdings eine der Breite angemessene oder der Komplexität tiefgreifende Darstellung entwickeln zu können.

Inhaltsverzeichnis

1. Begriff

2. Historische Entwicklungslinien

2.1. Voraussetzungen: Vom Realismus zum Nominalismus

2.1.1. René Descartes: Existenzthese

2.1.2. Immanuel Kant: Identitätsthese

2.2. Nach Kant: Idealismus versus Romantik

2.2.1. Linie I: Idealismus

2.2.2. Linie II: Romantik

3. Systematische Perspektiven

3.1. Metaphysische Perspektiven

3.2. Epistemische Perspektiven

3.3. Sprachphilosophische Perspektiven

3.4. Theologische Relevanz

Weiterführende Literatur

Einzelnachweise

Zitierweise

Metadaten

1. Begriff

Der Beitrag konzentriert sich auf Selbstbewusstsein im oben skizzierten Sinn, mit dem Effekt, dass verwandte Phänomene wie Selbstgefühl^[1] oder Identität^[2] ausgeblendet werden müssen. Diese Eingrenzung ist pragmatisch begründet und der theologischen Fachdiskussion geschuldet.

Obwohl die Analyse dieser Beziehung und ihrer metaphysischen, epistemischen und sprachphilosophischen Voraussetzungen zu den zentralen Topoi der Philosophie der Neuzeit, der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts und den gegenwärtigen Debatten der analytischen Philosophie des Geistes zählt, scheint eine Einigung auf ein allgemein anerkanntes Konzept bislang in weiter Ferne zu liegen.

Einerseits mehren sich jene Stimmen, die behaupten, Selbstbewusstsein sei ein Mysterium, das sich zumindest für das menschliche Erkenntnisvermögen einer Erklärung entziehe.^[3] Diesen stehen andererseits Positionen gegenüber, die argumentieren, es handle sich beim Selbstbewusstsein um eine Konstruktion sozialer Interaktionen,^[4] um eine neurologisch instanziierte Illusion^[5] oder gar um einen vorwissenschaftlichen Erklärungsmythos.^[6]

2. Historische Entwicklungslinien

2.1. Voraussetzungen: Vom Realismus zum Nominalismus

Die formalpragmatische Grundlage, um auszuloten, was es bedeutet, dass ein Subjekt sich zu sich selbst, zu anderen und zu Gott verhält, wurde ab dem 13. Jahrhundert im sogenannten Transzendentalienstreit gelegt. Der Streit entzündete sich an der Frage, ob den Transzendentalien eine reale Entsprechung in der Wirklichkeit zukommt (so der Realismus), oder ob es sich dabei lediglich um begriffliche Ordnungsprinzipien handelt, die wir zur Beschreibung eines Seienden verwenden (so der Nominalismus). Unter Transzendentalien versteht man in der Scholastik allgemeine Aspekte, die sich nicht von einem konkreten Seienden ableiten lassen, sondern grundsätzlich auf alle Seienden anwendbar sind. Als Beispiele gelten insbesondere *bonum*, *unum* oder *verum*. Während Realisten zum Beispiel behaupten, das Gute ist, was alle Dinge anstreben, behaupten Nominalisten, das Gute ist ein Wort, das wir im Verstand bilden, um unsere Wirklichkeit zu ordnen. Während ein Realist einen Baum als gut ansieht, wenn er gesund, stabil und fruchttragend ist und dabei Gutheit als eine reale Eigenschaft des Baumes begreift, versteht ein Nominalist es als ein Wort, das unsere Bewertung ausdrückt, mit der wir einen solchen Baum wertschätzen.^[7]

Die im Transzendentalienstreit eingeleitete Verschiebung vom Realismus zum Nominalismus führt schließlich dazu, dass die Welt formalpragmatisch dem Menschen entgegengesetzt wird und sich die Konzentration schrittweise von der Welt auf den Menschen verschiebt. Dabei lässt sich eine schrittweise Verfeinerung dieser neuen Perspektive von einer ontologischen über eine epistemologische bis hin zu einer existentiellen Fokussierung ablesen. Historisch lässt sich die ontologische Perspektive anhand von René Descartes^{GND}, die epistemische am Beispiel von Immanuel Kant^{GND} und die existentielle Perspektive anhand von Søren Kierkegaard^{GND} nachzeichnen.

2.1.1. René Descartes: Existenzthese

In seinem *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637) entwickelte René Descartes^{GND} ein Modell des methodischen Zweifels. In scharfer Abgrenzung zum enzyklopädisch verfahrenen Summendenken der Scholastik bildet es eine Grundlage für das moderne Wissenschaftsverständnis. Dabei geht es nicht länger darum, eine Lehre anzubieten, als vielmehr Regeln zu bestimmen, mit denen jeder zu sicherem Wissen zu gelangen vermag. Konkret formuliert Descartes vier solcher Regeln: Der ersten Regel zufolge, gilt es von Vorurteilen zu abstrahieren und sich ganz auf den einem vorliegenden Untersuchungsgegenstand zu konzentrieren. Diesen Untersuchungsgegenstand gilt es nach der zweiten Regel einer Analyse zu unterziehen und damit in möglichst kleine Teilgegenstände aufzulösen. Diese Teilgegenstände sollen nach der dritten Regel in eine hierarchische Form gebracht

werden, mit dem Ziel, bei der Untersuchung von den einfachsten zu den schwierigsten fortzuschreiten. Schließlich fordert die vierte Regel die abgeschlossene Untersuchung als Ganze zu überblicken.

In seinen *Meditationes de Prima Philosophia* (1641) überträgt Descartes ^{GND} dies auf die Frage nach dem Selbstbewusstsein. Dabei zeigt er sich noch ganz dem Substanzdenken der scholastischen Ontologie verhaftet. Descartes arbeitet Selbstbewusstsein in Form einer sich gleichermaßen bewussten wie unteilbaren Substanz – der sogenannten *res cogitans* – aus. Um besagte Substanz freizulegen, bedient Descartes sich des methodischen Zweifels: Er bezweifelt in seiner ersten Meditation alle Erkenntnis a posteriori, mit dem Ziel, zu verdeutlichen, dass die über die Sinne vermittelte Erkenntnis keineswegs irrturnsresistent ist. Als Beispiel lässt sich auf Erfahrungen, wie optische Täuschungen oder Rauschzustände verweisen, wo die Wahrnehmung eines Subjekts mit der wahrgenommenen Wirklichkeit nicht übereinstimmt. Descartes bleibt dabei aber nicht stehen, sondern bezieht in der zweiten Meditation den skeptischen Zweifel auf Erkenntnis *a priori*, mit dem Ziel, zu zeigen, dass auch nicht-sinnliche Erkenntnis keineswegs irrturnsresistent ist. Dazu greift er mit dem *genius malignus* auf eine Denkfigur zurück, die gegenwärtig als Simulationsthese verhandelt wird.^[8] Dabei wird die Frage verhandelt, ob ein Mensch auszuschließen vermag, dass er in seinen logischen Grundsätzen, wie zum Beispiel, dass $2+2=4$ ist, getäuscht wird. Unabhängig davon, wie unwahrscheinlich es erscheint in solchen Fragen getäuscht zu werden, räumt Descartes ein, dass ein Mensch die Möglichkeit einer solchen Täuschung nicht endgültig auszuräumen vermag. Vor dem Hintergrund des skeptischen Zweifels spielt Descartes schließlich in seiner dritten Meditation die Denkfigur einer transzendentalen Retorsion ein. Transzendental steht dabei nicht länger für allgemeine Aspekte – wie etwa *bonum, unum* oder *verum* –, sondern zielt vielmehr auf die konstitutive Existenzbedingung eines Seienden selbst und markiert damit die Bedingung dessen Seinsmöglichkeit. Umgelegt auf den Menschen, der sich in seiner Erkenntnis *a posteriori* wie *a priori* stets der Gefahr des Irrturns ausgesetzt sieht, bedeutet das, dass unabhängig vom Irrturn etwas da sein muss, das irrt. Und dieses Irrende ist der Mensch, dessen Existenz solange unbezweifelbar gewiss ist, so lange er als Denkender sich der Gefahr des Irrturns ausgesetzt sieht.

2.1.2. Immanuel Kant: Identitätsthese

Während Descartes ^{GND} Selbstbewusstsein in Form einer Existenzthese absichert, mit der Konsequenz, dass seine *res cogitans* von der sinnlichen und sich fortwährend verändernden Welt einer *res extensa* isoliert erscheint, gelingt es Immanuel Kant ^{GND} diese beiden Pole im Rahmen einer Identitätsthese miteinander zu verknüpfen.^[9] Dabei verschiebt sich bei Kant der Diskurs von einer ontologischen in Richtung einer epistemischen These.

In seiner *Kritik der reinen Vernunft* (A 1781, B 1787) konjungiert Kant die Frage nach den Bedingungen des Wissens von der Dritten- zurück in die Erste-Person-Perspektive, mit dem Ziel, den Fokus vom Erkenntnisgegenstand auf das dahinterstehende Erkenntnisinteresse auszudehnen.^[10] Indem Kant Noumenon von Phänomenon unterscheidet und letzteres zum Erkenntnisgegenstand erklärt, verdeutlicht er, dass Wissen stets durch unseren sensuellen und kognitiven Erkenntnisapparat gefiltert ist: Menschen erkennen nicht einen Gegenstand an sich (cum Noumenon), sondern nehmen diesen mittels ihrer Sinne und ihres Verstandes wahr (cum Phänomenon). Diesen Wahrnehmungsprozess rekonstruiert Kant im Hauptabschnitt seiner ersten Kritik, den er mit „transzendentele Elementarlehre“ betitelt und weiter in eine „Ästhetik“ und „Logik“ untergliedert. Während Kant im Kapitel über Ästhetik sich den Anschauungsformen von Raum und Zeit widmet, gemäß denen ein Mensch einen Gegenstand nie an sich (Noumenon), sondern stets in dessen räumlich-zeitlicher Ausdehnung wahrnimmt (Phänomenon), wendet er sich in seinem Kapitel über Logik zunächst der Analytik und dann der Dialektik zu. Im Rahmen seiner Überlegungen zur Analytik verdeutlicht Kant sodann, wie sich dieses wahrgenommene Phänomenon im Hinblick auf Kategorien, Grundsätze oder Schemata als Verstandesbegriff gestaltet. Demgegenüber diskutiert er im Kapitel über Logik, was mit diesem Begriff passieren würde, wenn er im Rahmen eines reinen Vernunftschlusses sich von den sinnlichen Anschauungen lösen würde.

In Abgrenzung zu Descartes ^{GND}, der Selbstbewusstsein ontologisch als *res cogitans* bestimmt, benennt Kant zwar im Abschnitt über die Dialektik mit der Seele die Möglichkeit einen derartigen Vernunftschluss zu bilden, ohne sich

diesen allerdings selbst anzueignen. Demgegenüber transformiert er diesen Gedanken in seinem Kapitel über Analytik epistemisch zu einem logischen Erweiterungsurteil: Indem sich alle Wahrnehmungen (qua Perzeptionen) durch die Satzerweiterung „Ich denke“ von einem Subjekt aus der Ersten-Person-Perspektive bewusstwerden machen lassen können müssen, steht Selbstbewusstsein bei Kant für nichts anderes als die Fähigkeit sich einer Sache bewusst zu werden (qua Apperzeption). Da das „Ich denke“ überall mitlaufen können muss, spricht man in der Forschung von der Ubiquitätsthese. Dieses Bewusstsein bleibt dabei keineswegs bei der bloßen Wahrnehmung eines Objekts stehen, sondern verdeutlicht dem Wahrnehmenden zugleich, dass er es ist der diese Wahrnehmung erlebt.

2.2. Nach Kant: Idealismus versus Romantik

Während für Kant ^{GND} die transzendente Apperzeption insofern den höchsten Punkt der Philosophie darstellt, zumal er dadurch zu verdeutlichen vermag, wie sich ein Mensch einerseits eines Gegenstands bewusst wird und dabei andererseits sich als bewusstseinsfähiges Subjekt selbst erkennt, entzündet sich in der nachkantischen Philosophie, die Frage, was der Ursprung des Bewusstseins ist. Exemplarisch soll die sich daran anschließende Konstellation der 1790er-Jahre anhand der Positionen von Johann Gottlieb Fichte ^{GND} und Friedrich Hölderlin ^{GND} verdeutlicht werden, ehe ein Seitenblick auf die Entwicklungslinien von Idealismus und Romantik geworfen wird.

Konfrontiert mit der Frage nach dem Ursprung des Selbstbewusstseins, entscheidet sich Fichte ^{GND} für eine Synthese und Hölderlin für eine Analyse. Im Unterschied zu einem Gegenstand, den ein Ich sich gegenüberstellt, mit dem Ziel, seine Bestandteile zu erkunden, handelt es sich beim Gegenstand des Selbstbewusstseins um das Ich selbst. Da bei einer Analyse die Selbstaufspaltung des Ich droht, mit der Konsequenz, sich in Regresse und Zirkel zu verstricken, schlägt Fichte vor, ein Mensch soll demgegenüber beobachten, wie das Pronomen konkret verwendet wird.^[11] Aus der performativen Verwendung – Fichte spricht von einer sogenannten Tathandlung – lässt sich ableiten, was es bedeutet, dass ein Mensch sich seiner bewusst ist. Dabei konstituiert sich das Ich – deshalb Synthese – in Sprechakten der Selbstreflexion.^[12]

Der performativen Deutung Fichtes steht die präreflexive Interpretation Hölderlins ^{GND} gegenüber: Dieser wendet ein, dass der von Fichte vorgeschlagenen Verwendung des Pronomens „ich“ einerseits eine Teilung – deshalb Analyse – vorausgehen muss, gemäß der sich ein Subjekt (qua „ich“) mit einem Objekt (qua „ich“) identifiziert. Um die Irrtumsresistenz dieser Identifikation sicherzustellen, muss andererseits eine der Reflexion logisch vorausliegende Selbstvertrautheit angenommen werden.^[13] Während der Idealismus an Fichte anknüpft, mit dem Ziel, Selbstbewusstsein als Vernunftleistung zu verorten, schließt die Romantik an Hölderlin an, um für die Abhängigkeit des eigenen Seins zu sensibilisieren.

2.2.1. Linie I: Idealismus

Während für Kant ^{GND} und in seiner Nachfolge Fichte ^{GND} und Hölderlin ^{GND} das Selbstbewusstsein den Dreh- und Angelpunkt ihres gesamten Denkens bildet, nimmt es bei Hegel ^{GND} und Schelling ^{GND} lediglich eine Station in einen übergeordneten Prozess ein. Hegel bestimmt Selbstbewusstsein als eine entscheidende Durchgangsstufe auf dem Weg des Geistes zu sich selbst. In der *Phänomenologie des Geistes* (1807) zeichnet Hegel diesen Weg vom Bewusstsein über das Selbstbewusstsein bis zum absoluten Geist nach. Dabei greift er die oben skizzierte Konstellation auf und behandelt einerseits das Phänomen des Mit-sich-Vertrautseins unter dem Stichwort Gewissheit und andererseits die Selbstidentifikation eines Ich als Ich unter dem Stichwort Wahrheit, wobei diese beiden Aspekte dialektisch miteinander verbunden sind. Die Gewissheit des Selbstbewusstseins ist für Hegel unmittelbar erfahrbar, ihre volle Wahrheit jedoch setzt ein zusätzliches Kriterium voraus. An dieser Stelle führt Hegel die Figur der Anerkennung ein: Erst in der wechselseitigen Begegnung zweier Selbstbewusstseine, in der jedes das andere als Selbstbewusstsein anerkennt, kann die subjektive Gewissheit in objektive Wahrheit übergehen und sich im weiteren Verlauf in Arbeit, Freiheit und sozialer Form entfalten.^[14]

Während Hegel ^{GND} die Bewusstwerdung des Ich als Ich wesentlich als Verhältnis und Anerkennung zweier Selbstbewusstseine deutet, nimmt Schelling ^{GND} in seinem *System des transzendentalen Idealismus* eine Position zwischen Romantik und Idealismus ein. Der Romantik ist er darin verwandt, dass er ein der Reflexion vorangehendes Absolutes annimmt, in dem Subjekt und Objekt ursprünglich identisch sind. Dem Idealismus bleibt er verbunden, indem er Selbstbewusstsein nicht als Gegebenes, sondern als Ergebnis eines Prozesses versteht. Die Bewusstwerdung des Ich erfolgt jedoch nicht durch eine unmittelbare Beziehung zu jenem präreflexiven Absoluten, sondern allein im Vollzug der Reflexion, in der die verlorene Identität in differenzierter Form wieder erscheint. Durch diese Verortung der Selbstidentifikation im Prozess, lässt sich Schellings Deutung dem Idealismus zurechnen. ^[15]

2.2.2. Linie II: Romantik

Demgegenüber lassen sich im Anschluss an Hölderlin ^{GND} „Auswege aus dem deutschen Idealismus“ skizzieren. ^[16] Theologischerseits nimmt dies in den Entwürfen von Friedrich Schleiermacher ^{GND} und Søren Kierkegaard ^{GND} Gestalt an. Beide erschließen das Phänomen selbstbewusster Subjektivität in Form einer Analyse, wobei sich Schleiermacher auf die Transzendentalphilosophie und Kierkegaard sich auf die Dialektik stützt. Das im Akt der Selbstidentifikation hervortretende Gefühl des Mit-sich-Vertrautseins verlangt – wie bereits bei Hölderlin gesehen – zwei Konstitutionsbedingungen: Damit ich mich als „Ich“ identifizieren kann, muss ich mich einerseits in einen subjektiven und einen objektiven Teil aufspalten, die sprachlich beide als „Ich“ bezeichnet und daher schwer zu unterscheiden sind. Andererseits muss dieser Trennung ihrerseits eine Einheit vorausliegen, um den Akt der Selbstidentifikation zu ermöglichen.

Bereits in seinen *Reden über Religion* (1799) verortet Schleiermacher ^{GND} die beschriebene Selbstvertrautheit im „Gefühl“ und grenzt dieses zugleich vom „Denken“ und „Handeln“ ab. Innerhalb der Gefühle lassen sich mittelbare und unmittelbare unterscheiden: Während erstere intentional auf einen Gegenstand gerichtet sind und sich in Form von Emotionen wie Angst, Freude oder Zorn artikulieren, bleiben letztere auf sich selbst bezogen. Um die Konstitutionsbedingungen eines solchen unmittelbaren Selbstbezugs sichtbar zu machen, argumentiert Schleiermacher in seiner *Glaubenslehre* (¹1821/22, ²1830/31), dass die Negation schlechthinniger Freiheit als Antizedenzbedingung genügt, um schlechthinnige Abhängigkeit als Konsequenz abzuleiten. Konkret verweist Schleiermacher darauf, dass die Freiheit eines Menschen zwar gegenüber seinem Sosein grundsätzlich unbeschränkt ist. Keineswegs lässt sich dies aber auf den Bereich seines Seins ausdehnen. Indem das Sein dem Sosein eines Menschen logisch vorangeht – wie es Sartre ^{GND} später programmatisch zu formulieren gedenkt – ist ein Punkt markiert von dem alles weitere abhängt und der daher als absolut respektive schlechthinnig zu gelten hat. Das Bewusstsein seiner selbst nimmt im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit bei Schleiermacher dermaßen Gestalt an, dass sich ein Mensch als eines vom Sein abhängigen Wesens bewusst wird, was er in weiterer Folge als philosophische Grundlage zur Erschließung des Gottesgedankens einsetzt.

In *Die Krankheit zum Tode* (1849) greift Kierkegaard ^{GND} den Gedanken Schleiermachers ^{GND} auf, tauscht unter methodischen Gesichtspunkten allerdings die Transzendentalphilosophie gegen die Dialektik ein. Während für Schleiermacher die Negation schlechthinniger Freiheit als Antizedenzbedingung genügt, um schlechthinnige Abhängigkeit als Konsequenz abzuleiten, diskutiert Kierkegaard Fälle, gemäß denen zwar die schlechthinnige Freiheit abgelehnt wird, ein Mensch sich aber gleichzeitig sträubt seine schlechthinnige Abhängigkeit anzuerkennen. Den Grund dafür verortet Kierkegaard in der menschlichen Verwendung des Geistes, womit er seinen Entwurf in Form einer Hegel ^{GND}-Kritik formuliert: Der Mensch ist zwar Geist und damit ein Wesen, das sich denkerisch in der Welt zu orientieren vermag. Keineswegs vermag ein Mensch aber damit sich als sich selbst zu erfassen, zumal dies mit dem Eingeständnis der Kontingenz des Geistes und damit allen Denkerischen verbunden wäre. Kierkegaard beschreibt dies anhand eines sich zunehmend über seine ausweglose Situation klarwerdenden Menschen, der mit seiner Ablehnung der eigenen Kontingenz von der Verzweiflung in die Sünde kippt.

Rückblickend lässt sich festhalten, dass bei Schleiermacher ^{GND} die schlechthinnige Freiheit und bei Kierkegaard ^{GND} die Verzweigungsformen Fichtes ^{GND} performativer Setzung des Ich korrespondieren, während bei Schleiermacher die schlechthinnige Abhängigkeit und bei Kierkegaard das Gründen im Anderen an Hölderlins ^{GND} präreflexive Selbstvertrautheit anschließen. ^[17]

3. Systematische Perspektiven

3.1. Metaphysische Perspektiven

Dass ein Mensch sich als Ich zu identifizieren vermag, bedingt aus metaphysischer Perspektive eine Grundstruktur der Wirklichkeit, die so beschaffen sein muss, dass Selbstbewusstsein in ihr kohärent eingebettet werden kann. An dieser Stelle lassen sich mehrere Modelle unterscheiden: Mit dem Naturalismus und Dualismus beschränke ich mich auf zwei Antwortcluster.

Bei Naturalismus und Dualismus handelt es sich um zwei Antwortcluster, die sich ihrerseits nochmals in unterschiedliche Spielarten untergliedern lassen. Ich kartografiere die Argumentationslandschaft ausgehend vom eliminativen und reduktiven Naturalismus über den Panpsychismus hin zum Substanzdualismus. ^[18]

Der eliminative Naturalismus geht davon aus, dass Begriffe wie Ich oder Selbst lediglich vorwissenschaftliche Hypothesen darstellen. Seine Vertreterinnen berufen sich dabei auf eine Unterscheidung von Wilfrid Sellars ^{GND}: das manifest image, das für alltagspsychologische Weltdeutungen steht, und das scientific image, das wissenschaftliche Weltdeutungen bezeichnet. ^[19] Während Sellars beide Bilder miteinander zu vermitteln sucht, wird seine Unterscheidung von Eliminativistinnen in dem Sinne aufgegriffen, dass sie das manifest image zugunsten des scientific image zurückdrängen oder ersetzen möchten. Das manifest image umfasst nach Sellars die rationale, alltagspsychologische Selbstbeschreibung von Personen. Eliminativistinnen werten diese Form der Selbstbeschreibung jedoch als vorwissenschaftlich und wissenschaftlich überholt. Übertragen auf die Annahme, es gebe einen Träger von Selbstbewusstsein wie ein Ich oder Selbst, argumentieren sie, diese Vorstellung lasse sich mit mythologischen Erklärungen des Donners vergleichen, der einst als das Grollen einer Gottheit gedeutet wurde. Dabei handele es sich um Formen der Weltdeutung im Sinne des manifest image, die als überholt gelten, eliminiert werden sollten und folglich durch ein scientific image zu ersetzen seien. ^[20]

Während der eliminative Naturalismus behauptet, beim Ich oder Selbst handle es sich um eine vorwissenschaftliche Weltdeutung, hält der reduktive Naturalismus an der metaphysischen Kritik fest, wonach es kein Ich oder Selbst im Sinne eigenständiger Entitäten gibt. Zugleich wird jedoch die epistemische Kritik – es handle sich um eine vorwissenschaftliche Weltdeutung – dahingehend abgeschwächt, dass das Verhältnis von Ich oder Selbst zum menschlichen Organismus als ein Verhältnis von „Software“ zu „Hardware“ gefasst wird. Vor diesem Hintergrund argumentiert etwa Thomas Metzinger ^{GND}, dass es zwar kein Selbst, sehr wohl aber ein phänomenales Selbstmodell gibt. ^[21] Der Unterschied besteht darin, dass das Selbst – als Entität verstanden – ontologisch zu verorten wäre, was die Frage aufwürfe, wie sich eine solche Entität in eine rein naturkausal strukturierte Welt einfügen ließe. Für das phänomenale Selbstmodell stellt sich dieses Problem nicht, da es eine funktionale und gleichzeitig bewusstseinsrelevante neuropsychologische Konstruktion ist, die erklärt, wie subjektive Erfahrung entsteht. Metzinger erklärt Selbstbewusstsein und Ich-Erleben anhand der Phänomene von Meinigkeit, Selbstheit und Perspektivität: Während die Meinigkeit anzeigt, dass etwa diese Hand meine Hand ist, bezeichnet die Selbstheit das damit verbundene Ichgefühl. Die Perspektivität schließlich beschreibt, warum die Wahrnehmung der Welt stets so erfolgt, dass der Eindruck entsteht, man sei deren Mittelpunkt. Zusammengenommen konstituieren diese drei Merkmale das, was man unter Ich oder Selbstbewusstsein versteht.

Im Unterschied zum eliminativen oder reduktiven Naturalismus, die das Ich oder Selbst entweder als vorwissenschaftliche Hypothese enttarnen oder die Repräsentation degradieren wollen, gibt es eine Reihe von

Ansätzen, die zwar am Naturalismus festhalten, mentale Phänomene jedoch nicht unverhältnismäßig einschränken. Solche Ansätze lassen sich als nicht-reduktiver Naturalismus klassifizieren.

Exemplarisch greife ich den Panpsychismus heraus, einen der vielversprechendsten Ansätze dieser Richtung. Panpsychisten versuchen, die in der Alltagswelt erfahrbare Dualität von Mentalem und Physischem nicht einseitig aufzulösen, sondern als konstitutiv für die ontologische Grundstruktur der Welt zu betrachten. In diesem Sinn betont bereits Bertrand Russell ^{GND}, dass alles, was existiert, sich nicht allein durch Raum, Zeit oder Energie beschreiben lässt, sondern dass die physische Realität ohne Bezug auf Bewusstsein unvollständig verstanden wäre. ^[22] Da sich die Physik lediglich auf strukturelle Eigenschaften der Welt bezieht, deren intrinsische Natur jedoch nicht erfassen kann, muss nach Verständnis heutiger Panpsychisten eine naturalistische Beschreibung der Wirklichkeit auch den Bereich des Mentalen berücksichtigen. Diese intrinsische Natur der Materie lässt sich als phänomenal beschreiben. Bewusstsein ist damit nicht einfach das späte Produkt komplexer Gehirne, sondern bildet möglicherweise die Innenseite der fundamentalen physischen Realität. Vor diesem Hintergrund lässt sich Selbstbewusstsein als eine besonders entwickelte Form dieser grundlegenden phänomenalen Eigenschaften begreifen, die sich im Menschen verdichtet und reflektiert manifestiert, und damit auf eine tiefe Verbindung zwischen unserem inneren Erleben und der ontologischen Struktur der Realität verweist. ^[23]

Während der Panpsychismus die Dualität von Mentalem und Physischem monistisch als Eigenschaften ein und derselben Klasse zu fassen versucht, geht der Substanzdualismus einen Schritt weiter und postuliert diese als zwei aufeinander nicht reduzierbare Klassen. Als historisches Vorbild dient René Descartes' ^{GND} Unterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa*. In der gegenwärtigen Debatte wird diese Position insbesondere von Richard Swinburne ^{GND} vertreten, nach dem der Geist einerseits dem Körper gegenübergestellt und andererseits als Träger von Gedanken und Bewusstsein bestimmt wird. ^[24] Nach Swinburne können Körper und Geist zwar interagieren, wobei sich das Bewusstsein nicht vollständig durch Naturgesetze erklären lässt. Er sieht das subjektive Erleben als fundamentale Eigenschaft der Wirklichkeit, die der materialistischen Reduktion entgeht. Selbstbewusstsein betrachtet Swinburne dabei als die Fähigkeit des Geistes, sich selbst als eigenes Ich zu erkennen und über die eigenen Gedanken und Handlungen zu reflektieren. Es geht einerseits über bloßes Bewusstsein hinaus, das nur das Wahrnehmen von Reizen oder Zuständen umfasst, ohne dass das Ich aktiv als Subjekt erkannt wird. Andererseits gewährleistet es die Kontinuität des Ichs über die Zeit hinweg und seine Unabhängigkeit vom physischen Körper, was Swinburne auch theologisch für die Vorstellung der Auferstehung fruchtbar zu machen versucht. ^[25]

3.2. Epistemische Perspektiven

Die Selbstidentifikation eines Menschen als Ich verlangt nun nicht allein eine metaphysische Grundlegung, die sicherstellt, dass sich mentale Phänomene in die Grundstruktur der Wirklichkeit einbetten lassen. Vielmehr bedarf es auch einer epistemischen Klärung der dem Sprechakt „Ich“ unterliegenden Selbstreferenz. Hierzu wurden eine Reihe von Vorschlägen unterbreitet. Ich beschränke mich mit der Unterscheidung in *knowledge that* versus *knowledge how* sowie *knowledge by description* versus *knowledge by acquaintance* auf zwei.

Die erste Unterscheidung verweist auf die Debatte zwischen Intellektualismus und Anti-Intellektualismus: Während Intellektualisten ^[26] die These vertreten, Wissen lasse sich stets propositional in Form von *knowledge that* fassen, betonen Anti-Intellektualisten ^[27] *knowledge how* lasse sich nicht auf *knowledge that* reduzieren. Während *knowledge that* für Sätze der Form „S weiß p“ steht, wobei S ein epistemisches Subjekt (etwa „Peter“) und p eine Proposition („Berlin ist die Hauptstadt Deutschlands“) ausdrückt, betont *knowledge how* eine Fertigkeit im Sinne von „Peter knows to swim“, was sich im Deutschen nur unzureichend mit „Peter weiß, wie man schwimmt“ oder „Peter kann schwimmen“ übersetzen lässt. Während die erste Formulierung die Fertigkeit schwimmen zu können untergräbt, droht bei letzterer der kognitive Gehalt ausgeblendet zu werden. Übertragen auf das Selbstbewusstsein bedeutet das, dass die Intellektualisten dahingehend dem Idealismus folgen, indem sie das Moment der Selbstregistrierung des Ich als Reflexionsleistung denken. Dabei handelt es sich um sogenannte Repräsentationstheorien. Danach ist ein

mentaler Zustand bewusst, weil er uns ein Objekt oder unseren eigenen Zustand durch Repräsentation bewusst macht. In der Debatte werden etwa Higher-Order-Thought-Theories (HOT) und Same-Order-Theories (SOT) unterschieden: Während HOT-Theorien davon ausgehen, dass ein mentaler Zustand genau dann bewusst ist, wenn ein höherstufiger Gedanke über ihn besteht, gehen SOT-Theorien davon aus, dass ein mentaler Zustand bewusst ist, wenn er sich selbst in derselben mentalen Episode repräsentiert.^[28] Demgegenüber folgen die Anti-Intellektualisten der Romantik und argumentieren, dass Selbstbewusstsein der Reflexion logisch voranzugehen hat und die Selbstvertrautheit als präreflexiv zu charakterisieren ist.^[29]

Um diese Selbstvertrautheit näher zu präzisieren, lässt sich auf die von Bertrand Russell^{GND} stammende Unterscheidung von *knowledge by description* versus *knowledge by acquaintance* verweisen: Während *knowledge by acquaintance* bedeutet, etwas durch direkte Erfahrung oder unmittelbare Wahrnehmung zu kennen, beruht *knowledge by description* darauf, dass man etwas lediglich aufgrund von Beschreibungen oder Informationen aus dritter Hand kennt. Dies lässt sich beispielhaft an Bezügen auf die französische Hauptstadt erhellen: Hat man Paris noch nie besucht, kennt man sie nur aus Büchern, Bildern oder Erzählungen. Erst wenn man selbst nach Paris reist und den Eiffelturm, den Louvre oder Notre Dame mit eigenen Augen sieht, verfügt man über Wissen durch Bekanntschaft.^[30]

3.3. Sprachphilosophische Perspektiven

Bislang wurden mit Intellektualismus und Anti-Intellektualismus lediglich zwei Linien unterschieden, ohne zugleich zu zeigen, warum die eine der anderen gegenüber im Vorteil ist. Seit den 1960er-Jahren wurde diese Konstellation insbesondere in der Sprachphilosophie diskutiert, mit dem Ziel, den Selbstbezug von „Ich“ auf „Ich“ näher zu analysieren. Diese Debatten wurden von Manfred Frank^{GND} umsichtig kommentiert und in einem Argument gebündelt: dem De-Se-Constraint.^[31] Der De-Se-Constraint erbringt den Nachweis, dass ein Selbstbezug das Kriterium der Irrtumsresistenz solange nicht zu erfüllen vermag, wie er intellektualistisch gedacht wird. Frank greift dazu, im Anschluss an Russell, *singular terms* wie zum Beispiel „Lisa“ auf und bezieht sie auf *definite descriptions* wie etwa „die jüngste Doktorandin der Universität Tübingen“ oder „die neue Miss Germany“, mit dem Ziel, deren wechselseitige Bezugnahme zu testen. Dabei zeigt Frank, dass eine Bezugnahme *de dicto* („Die jüngste Doktorandin der Universität Tübingen glaubt, dass sie die neue Miss Germany ist“) ebenso wenig das Kriterium der Irrtumsresistenz erfüllt wie eine Bezugnahme *de re* („Lisa glaubt von der jüngsten Doktorandin der Universität Tübingen, dass sie die neue Miss Germany ist“). Erst der Bezug *de se* vermag den *singular term* „Lisa“ mit den *definite descriptions* „die jüngste Doktorandin der Universität Tübingen“ bzw. „die neue Miss Germany“ so zu verknüpfen, dass „Lisa glaubt, dass sie die neue Miss Germany ist“ eine irrumsresistente Selbstreferenz zum Ergebnis hat. Folglich vermag ein intellektualistisch und damit über Wissen (ob *de dicto* oder *de re*) vermittelter Selbstbezug, die Selbstregistrierung nicht hinreichend zu verbürgen. Dies ist erst bei einer anti-intellektualistischen Selbstvertrautheit (im Sinn von *de se*) möglich.

Während Manfred Frank^{GND} mit dem De-Se-Constraint dessen metaphysische Sonderstellung zu betonen gedenkt, wird das selbstbewusste Ich im Anschluss an Wittgenstein^{GND} auf eine sprachliche Funktion zurückgeführt, die nicht eine innere Entität, sondern eine grammatische Struktur betrifft. Aus dem Umstand, dass das Subjekt „nicht zur Welt gehört“, ergibt sich für Wittgenstein jedoch kein metaphysischer Schluss, sondern die Einsicht, dass wir es hier mit einer grammatischen Klarstellung zu tun haben: Die Rede vom Ich zeigt eine besondere Stellung innerhalb unserer Sprachspiele an, ohne damit bereits auf eine verborgene Instanz zu rekurrieren. Vielmehr orientiert sich ein Sprecher mit dem Ich in unterschiedlichen Kontexten, um sich zu ihnen ins Verhältnis zu setzen und sich im Rahmen der geltenden Sprachregeln angemessen zu verorten. Wittgensteins Verengung von einer metaphysischen zu einer grammatischen Interpretation des selbstbewussten Ich, wird in systematisch je eigener Weise aufgegriffen von George Herbert Mead^{GND}, Ernst Tugendhat^{GND} und Jürgen Habermas^{GND}: Während Mead das Selbst aus interaktiven Rollenübernahmen ableitet, rekonstruiert Tugendhat das Ich im Rahmen einer grammatischen und deiktischen Funktion und Habermas wiederum situiert die personale Identität im Rahmen kommunikativer Interaktion.^[32]

3.4. Theologische Relevanz

Während seitens der protestantischen Theologie durch [Schleiermacher](#) ^{GND} und [Kierkegaard](#) ^{GND} Selbstbewusstsein als theologische Denkform erkannt und auf unterschiedliche Topoi, wie [Offenbarung](#), [Christologie](#) oder [Soteriologie](#) angewandt wurde, musste sich die katholische Theologie aufgrund des Antimodernismus dem Selbstbewusstsein über den Umweg einer an [Heidegger](#) ^{GND} orientierten Fundamentalontologie annähern. In diesem Zusammenhang fällt der sogenannten Maréchal-Schule, insbesondere [Karl Rahner](#) ^{GND} eine überragende Rolle zu.^[33] Deren Kerngedanke bestand darin die ontologischen und epistemischen Voraussetzungen des Glaubensaktes im [Menschen](#) zu rekonstruieren.

Erst nach dem [Zweiten Vatikanischen Konzil](#) konnte seitens der katholischen Theologie vorbehaltlos eine tiefgreifende Rezeption der Schriften [Kants](#) ^{GND} und der daran anschließenden Tradition von Idealismus und Romantik erfolgen. Als bahnbrechende sind dabei die Pionierarbeiten von [Thomas Pröpper](#) ^{GND}, [Hansjürgen Verweyen](#) ^{GND} und [Klaus Müller](#) ^{GND} zu werten: Während Pröpper sich dem Selbstbewusstsein mittels einer an [Hermann Krings](#) ^{GND} geschulten Freiheitsanalyse annähert und Verweyen eine Anerkennungstheorie im Gefolge [Johann Gottlieb Fichtes](#) ^{GND} entwickelt, konzeptualisiert Müller seine Bewusstseinsanalyse im Anschluss an [Dieter Henrich](#) ^{GND}.^[34]

Weiterführende Literatur

Brüntrup, Godehard, Philosophie des Geistes. Eine Einführung in das Leib-Seele-Problem, Stuttgart 2018.

In mehreren Auflagen erschienen, zählt Brüntrups Einführung unverändert zu den in der Darstellung kompaktesten, begrifflich klarsten und argumentativ schärfsten Entwürfen. Alle Positionen werden systematisch kartografiert und deren These entlang einzelner Entwürfe festgemacht.

Frank, Manfred (Hrsg.), Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt a. M. 1991.

Nach wie vor gilt diese Anthologie auf internationaler Ebene als die maßgebliche Darstellung der philosophiegeschichtlichen Entwicklung des Selbstbewusstseins. Sie wird von einer rund 200-seitigen Einführung aus der Feder Manfred Franks begleitet, die die Transformationsprozesse der verschiedenen Theorien sowohl präzise als auch reichhaltig mit Material nachvollzieht.

Müller, Klaus, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt a. M. 1994.

Die umfangreiche Habilitationsschrift von Klaus Müller gilt innerhalb der katholischen Theologie als wegweisend für die Auseinandersetzung mit dem Thema Selbstbewusstsein. Umsichtig und detailreich werden darin die Diskurse seit den 1950er-Jahren aufgearbeitet und die theologischen Anschlussmöglichkeiten sorgfältig ausgelotet.

Einzelnachweise

- ¹ Vgl. etwa Frank, Manfred, Selbstgefühl, Frankfurt a. M. 2002.
- ² Vgl. zum Beispiel Descombes, Vincent, Die Rätsel der Identität, Berlin 2013.
- ³ Vgl. McGinn, Colin, Can We Solve the Mind-Body Problem?, in: Mind 98 (1989), 349–366; Bieri, Peter, Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel?, in: Metzinger, Thomas (Hrsg.), Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn 1995, 61–78.
- ⁴ Vgl. Tugendhat, Ernst, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt a. M. 1979; Mead, George Herbert, Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist, Chicago 1934; Habermas, Jürgen, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a. M. 1992.
- ⁵ Vgl. Dennett, Daniel, Consciousness Explained, New York 1991 und Metzinger, Thomas, Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity, Cambridge 2003.

- 6 Vgl. Stich, Steven, *From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case Against Belief*, Cambridge 1983; Churchland, Patricia, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge 1986.
- 7 Vgl. Honnefelder, Ludger, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1992.
- 8 Vgl. Putnam, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981.
- 9 Vgl. Henrich, Dieter, *Fichtes Ich*, in: ders., *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1993, 57–82.
- 10 Vgl. Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968.
- 11 Vgl. Henrich, Dieter, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: ders./Wagner, Hans (Hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik (FS Wolfgang Kramer)* Frankfurt a. M. 1966, 188–232.
- 12 Vgl. Lang, Stefan, *Performatives Selbstbewusstsein*, Paderborn 2020.
- 13 Vgl. Frank, Manfred, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, Stuttgart 2015.
- 14 Vgl. Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992.
- 15 Vgl. Lang, Stefan, *Schelling und der Selbstrepräsentationalismus über phänomenales Bewusstsein*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (2015), 1022–1047.
- 16 Vgl. Frank, Manfred, *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 2007.
- 17 Vgl. Viertbauer, Klaus, *Gott am Grund des Bewusstseins? Skizzen einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst (ratio fidei 61)*, Regensburg 2017.
- 18 Vgl. Bieri, Peter, *Generelle Einführung*, in: ders. (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim/Basel 1981, 1–29; Godehard Brüntrup, *Philosophie des Geistes. Eine Einführung in das Leib-Seele-Problem*, Stuttgart 2018; Chalmers, David, *Consciousness and its Place in Nature*, in: ders. (Hrsg.), *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, New York 2002, 247–272.
- 19 Vgl. Sellars, Wilfrid, *Empirism and the Philosophy of Mind*, Minneapolis 1956.
- 20 Vgl. Stich, Steven, *From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case Against Belief*, Cambridge 1983; Churchland, Patricia, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge 1986.
- 21 Vgl. Metzinger, Thomas, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge 2003.
- 22 Vgl. Russell, Bertrand, *The Analysis of Mind (1921)*, London/New York 2022.
- 23 Vgl. Brüntrup, Godehard/Jaskolla, Ludwig (Hrsg.), *Panpsychism. Contemporary Perspectives*, New York 2016.
- 24 Vgl. Swinburne, Richard, *Are We Bodies or Souls?*, Oxford 2019.
- 25 Vgl. Swinburne, Richard, *The Evolution of the Soul*, Oxford 1986.
- 26 Vgl. Stanley, Jason/Williamson, Timothy, *Knowing How*, in: *The Journal of Philosophy* 98 (2001), 411–44.
- 27 Vgl. Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, London 1949, ch. 2: „Knowing how and Knowing that“.
- 28 Vgl. Rosenthal, David M., *A Theory of Consciousness*, in: Block, Ned et al. (Hrsg.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge 1997, 729–753 (für HOT); Uriah Kriegel, *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, Oxford 2009 (für SOT).
- 29 Vgl. Frank, Manfred, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, Stuttgart 2015; Zahavi, Dan, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge 2005; Gallagher, Shaun, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford 2005.
- 30 Vgl. Russell, Bertrand, *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 11 (1910/11), 108–128.
- 31 Vgl. Frank, Manfred, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991; ders. (Hrsg.), *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Frankfurt a. M. 1994; ders., *Ansichten der Subjektivität*, Berlin 2011.
- 32 Vgl. Mead, George Herbert, *Mind, Self, and Society*, Chicago 1934; Tugendhat, Ernst, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M. 1979; Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1992.

- ³³ Vgl. Rahner, Karl, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939; ders., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941.
- ³⁴ Vgl. Pröpper, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988; Verweyen, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991; Müller, Klaus, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt a. M. 1994.

Zitierweise

Viertbauer, Klaus: „Selbstbewusstsein“, Version 1.0, in: Onlinelexikon Systematische Theologie, ISSN 3052-685X, 24. Februar 2026. DOI: <https://doi.org/10.15496/publikation-117131>

Metadaten

DOI	https://doi.org/10.15496/publikation-117131
Creative Commons Lizenztyp	Attribution-NonCommercial-NoDerivs CC BY-NC-ND (4.0)
peer reviewed von	Peer Reviewed (Reviewer*in will anonym bleiben)
Artikelsammlung	Anthropologie
Sachschlagwort	Bewusstsein , Gott , Mensch , Reflexion , Subjekt , Welt
Index Theologicus (IxTheo)	Bewusstsein , Gott , Mensch , Reflexion , Subjekt , Welt
Karlsruher Virtueller Katalog (KVK)	Bewusstsein , Gott , Mensch , Reflexion , Subjekt , Welt
Personen	René Descartes , Johann Gottlieb Fichte , Manfred Frank , Jürgen Habermas , Georg Wilhelm Friedrich Hegel , Martin Heidegger , Dieter Henrich , Friedrich Hölderlin , Immanuel Kant , Søren Kierkegaard , Hermann Krings , George Herbert Mead , Klaus Müller , Thomas Pröpper , Karl Rahner , Bertrand Russell , Jean-Paul Sartre , Friedrich Wilhelm Joseph Schelling , Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher , Wilfrid Sellars , Richard Swinburne , Ernst Tugendhat , Hansjürgen Verweyen , Ludwig Wittgenstein

SCHLAGWORTE

Bewusstsein

Gott

Mensch

Reflexion

Subjekt

Welt