

Udo Thiel

# Physiologische Psychologie des Selbstbewusstseins zwischen Wolff und Kant

**Abstract:** Having outlined the development of early modern conceptions of self-consciousness, this paper then examines and critically evaluates the late eighteenth-century empirical psychology of Karl Franz von Irwing, a German enlightenment thinker. Irwing's four volume work *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen* is devoted to an empirical 'science of man'. In terms of the notions of consciousness and self-consciousness, he nevertheless follows Wolff in that he adopts the latter's idea that the capacity to distinguish among perceptions must be assumed for self-consciousness to be possible. As it turns out, however, Irwing's main interest is in line with his general project and concerns the empirical development of self-consciousness. He argues that non-conceptual, immediate self-awareness or *Selbstgefühl* has its origin in the sense of touch, but that a conceptually mediated form of self-consciousness requires in addition the development of certain mental activities which are in turn dependent on language. Further he accounts for what he calls 'continued self-consciousness' in which consists our personality. Irwing does not explain diachronic personal identity, however, as he is instead concerned only with how the *idea* of identity develops. This points to the limitations of a project such as Irwing's, as it avoids the fundamental philosophical issues concerning self-consciousness and personal identity.

**Keywords:** Enlightenment, empirical psychology, self-consciousness, Karl Franz von Irwing

DOI 10.1515/dzph-2014-0062

Der heute aus verschiedenen Perspektiven viel diskutierte Begriff des Selbstbewusstseins verweist auf einen weitgefassten Problemkomplex, auf metaphysische und erkenntnistheoretische Themen, die beispielsweise Fragen wie die nach der Selbstbestimmung im Handeln und der personalen Identität einschließen. Die Bedeutung, die der Selbstbewusstseinsbegriff heute erlangt hat, ist Resultat einer langen und komplexen Entwicklung in der europäischen Geistesge-

---

**Prof. Dr. Udo Thiel:** Universität Graz, Institut für Philosophie, Heinrichstraße 33, 8010 Graz, Österreich; udo.thiel@uni-graz.at

schichte. Insbesondere von der Philosophie der frühen Neuzeit wird gesagt, dass das Selbstbewusstsein für sie ein zentrales Anliegen gewesen sei. Die Wurzeln reichen allerdings sehr viel weiter zurück. Schon in Antike und Mittelalter gibt es Auseinandersetzungen zum Thema.<sup>1</sup> Inwieweit diese die neuzeitlichen Diskussionen beeinflusst haben, wird allerdings kontrovers diskutiert. Der vorliegende Beitrag würdigt Untersuchungen der Selbstbewusstseinsfähigkeiten, wie sie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Rahmen der entstehenden empirischen Psychologie entwickelt wurden. Diese Untersuchungen sind im Kontext der Entwicklung frühneuzeitlicher Selbstbewusstseinskonzeptionen zu verstehen, die daher zunächst wenigstens grob skizziert werden sollen.<sup>2</sup>

## 1 Konzeptionen des Selbstbewusstseins in der Frühen Neuzeit

Im Rahmen der frühneuzeitlichen Philosophie gibt es bis Mitte des 18. Jahrhunderts nur wenige explizite oder detaillierte Diskussionen zum Selbstbewusstsein und zum damit eng verknüpften Begriff des Bewusstseins. Wenn diese überhaupt angesprochen wurden, dann meist in größeren, hauptsächlich erkenntnistheoretischen und metaphysischen Kontexten. Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Hume und zahlreiche andere, heute weniger bekannte Denker arbeiten alle mit dem Bewusstseinsbegriff, der bei vielen von ihnen auch eine zentrale Funktion erfüllt, und sie formulieren Gedanken, die für das Thema Selbstbewusstsein relevant sind. Aber ausgeführte Theorien des Bewusstseins legen sie nicht vor. Man muss ihr Verständnis von Bewusstsein und Selbstbewusstsein vielmehr aus ihren nicht sehr zahlreichen Äußerungen zu diesem Thema rekonstruieren. Mit Fragen nach der Entwicklung von Selbstbewusstseinsfähigkeiten scheinen sie sich gar nicht zu beschäftigen. Diese kommen erst in den empirischen Psychologien der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts deutlich zur Sprache.

Es ist bereits auf die Verknüpfung des Selbstbewusstseinsbegriffs mit dem des Bewusstseins hingewiesen worden. Diese besteht vor allem darin, dass, obwohl auch vom Bewusstsein äußerer Gegenstände die Rede war, schon das Bewusstsein wesentlich als selbstbezüglich aufgefasst wurde. So heißt es in

---

<sup>1</sup> Hierzu gibt es immer mehr Einzeluntersuchungen zu einer Vielzahl von Aspekten und Autoren. Einen Überblick mit Hinweisen zur Literatur gibt Thiel (2014a), 8–16.

<sup>2</sup> Diese knappe Darstellung kann offensichtlich nur unvollständig sein. Vgl. ausführlicher zu diesem Thema die entsprechenden Kapitel in ders. (2014a).

Lockes *Essay Concerning Human Understanding* beispielsweise: „Consciousness is the perception of what passes in a Man's own mind.“<sup>3</sup> Ähnliche Formulierungen finden sich bei Descartes, Hume und anderen Denkern der frühen Neuzeit. Leibniz' Beitrag ist vor allem durch seine Unterscheidung zwischen Perzeption und Apperzeption, die zu seiner Monadenlehre gehört, in den philosophischen Diskussionen der Folgezeit wirksam geworden. In einem berühmten Passus heißt es, die Perzeption sei der innere Zustand der Monade, der äußere Dinge vorstellt, die Apperzeption dagegen sei das Bewusstsein (*la conscience*) oder das reflexive Wissen von diesem inneren Zustand.<sup>4</sup> Leibniz erläutert diese Unterscheidung kaum, und es besteht keine Einigkeit unter den Gelehrten darüber, wie genau sie aufzufassen sei. Offensichtlich ist jedoch, dass Apperzeption als ein selbstbezügliches Bewusstsein verstanden wird, das sich auf die eigenen mentalen Zustände und nicht auf äußere Gegenstände bezieht.<sup>5</sup>

Bereits diese ersten Überlegungen verweisen auf zentrale und systematisch relevante Fragen, die bis heute diskutiert werden und von denen einige hier immerhin kurz erwähnt werden sollen, zumal sie für das Folgende relevant sind.

(1) Wie ist das Verhältnis des Bewusstseins von Perzeptionen zum Selbstbewusstsein als Bewusstsein vom Ich oder vom Subjekt der Perzeptionen zu verstehen? Ist letzteres von ersterem abgeleitet, oder ist es unabhängig von diesem und in diesem Sinne ‚ursprünglich‘? Die empiristische Tradition tendiert zur ersteren Position. So ist Locke der Auffassung, dass das Selbstbewusstsein durch das Bewusstsein von Empfindungen mitgegeben werde: „In every Act of Sensation, Reasoning or Thinking, we are conscious to our selves of our own Being.“<sup>6</sup> Ähnliche Äußerungen gibt es bei Empiristen des 18. Jahrhunderts, etwa bei Philosophen wie Christoph Meiners und Michael Hissmann.<sup>7</sup>

(2) Wie ist die Relation des Bewusstseins zu den Perzeptionen oder mentalen Zuständen, auf die es sich bezieht, aufzufassen? Ist es diesen selbst angehörig und ein ihnen wesentlicher Aspekt, oder besteht es in einem distinkten mentalen Akt, der auf sie gerichtet ist? Diese Frage wird in der frühen Neuzeit kaum explizit gestellt und diskutiert, und nicht in allen Fällen lässt sich mit Sicherheit bestimmen, welches Verständnis von Bewusstsein vorliegt. Oft genug wird jedoch klar

<sup>3</sup> Locke (1975), II,i,19.

<sup>4</sup> Leibniz (1885), § 4, 600.

<sup>5</sup> In den *Nouveaux essais sur l'entendement humain* scheint Leibniz gelegentlich die Apperzeption auch als Bewusstsein vom Ich als Subjekt der Perzeptionen aufzufassen; vgl. Leibniz (1962), 434.

<sup>6</sup> Locke (1975), IV,ix,3.

<sup>7</sup> Vgl. zur Lehre vom inneren Sinn bei Hissmann und Meiners: Thiel (1997).

Position bezogen. Antoine Arnauld jedenfalls entscheidet sich 1683 für die erstgenannte Auffassung, wenn er sagt:

nostre *pensée ou perception* est essentiellement reflexissante sur elle même: ou, ce qui se dit plus heureusement en Latin, *est sui conscia*.<sup>8</sup>

Auch Locke scheint in seinem *Essay* diese Position zu vertreten, wenn er das Bewusstsein vom Denken analog zum Gefühl des Hungers beschreibt: „Hunger consists in that very sensation [of feeling hunger], as thinking consists in being conscious that one thinks“.<sup>9</sup> Ebenso, wie man den Hunger nicht vom Gefühl des Hungers trennen kann, lässt sich das Denken für Locke nicht vom Bewusstsein des Denkens absondern.

(3) Müssen nicht wenigstens zwei Begriffe von Selbstbewusstsein voneinander unterschieden werden? Lockes bereits zitierte Aussage, „in every Act of Sensation, Reasoning or Thinking, we are conscious to our selves of our own Being“ scheint sich auf ein unmittelbares Gewährsein der eigenen Existenz zu beziehen. Diese (von ihm nicht so genannte) *self-awareness* ist aber nicht unbedingt dasselbe wie das, was bei anderen Autoren, insbesondere aus heutiger Perspektive, unter Selbstbewusstsein verstanden wird. Hier wird mit letzterem eine im Gegensatz zur bloßen *self-awareness* begrifflich vermittelte und explizite Bezugnahme auf das eigene Ich gemeint. Galen Strawson beispielsweise spricht von einer „full or express self-consciousness“, die er als „consciousness of oneself thought of specifically as *oneself*“ bestimmt.<sup>10</sup> Strawson weist darauf hin, dass sich auch diese Konzeption in Lockes *Essay* finden lässt, wenn dieser etwa von der Person sagt, sie sei „a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places“.<sup>11</sup> Allerdings unterscheidet Locke nicht explizit zwischen *self-awareness*, also dem schon mit den Empfindungen und dem Bewusstsein von diesen gegebenen Gewährsein der eigenen Existenz, und *self-consciousness* in dem von Strawson genannten Sinne. Vielmehr scheint sein *self-consciousness* dem zu entsprechen, was wir *self-awareness* genannt haben.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Arnauld (1683), 46, Hervorh. i. O.

<sup>9</sup> Locke (1975), II,i,19.

<sup>10</sup> Strawson (2011), 86, Hervorh. i. O.

<sup>11</sup> Locke (1975), II,xxvii,9; Hervorhebung durch U. T.

<sup>12</sup> Diese Überlegungen weisen darauf hin, dass Vorsicht angebracht ist, wenn man heutige begriffliche Distinktionen auf die Philosophie der frühen Neuzeit anwendet. Gleichwohl lassen sich Bezüge zur frühen Neuzeit herstellen, die fruchtbar sein können. Strawsons Analysen sind dafür ein gutes Beispiel.

Erst in den 1720er Jahren werden Bewusstsein und Selbstbewusstsein gelegentlich Gegenstand eigenständiger philosophischer Untersuchungen. Im Jahre 1728 erscheint in London anonym die erste frühneuzeitliche Abhandlung zum Bewusstsein, ein *Essay on Consciousness*, in dem auch das Selbstbewusstsein ein zentrales Thema ist.<sup>13</sup> Im deutschen Sprachbereich enthalten Christian Wolffs Abhandlungen zur empirischen und rationalen Psychologie aus den 1720er und 1730er Jahren Reflexionen zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein, die für die Diskussionen auch in der sich entwickelnden Disziplin der empirischen Psychologie in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts von großer Bedeutung sind. Wolff übernimmt den Apperzeptionsbegriff von Leibniz und verknüpft ihn ebenfalls mit dem Bewusstseinsbegriff.<sup>14</sup> Allerdings ist für Wolff das Bewusstsein weiter gefasst als die Apperzeption: Es könne sich auf äußere Gegenstände beziehen, während die Apperzeption immer ein Bezugnehmen auf die eigenen Perzeptionen bedeute. Er argumentiert, dass das Bewusstsein von einem Gegenstand das Unterscheiden dieses Gegenstandes von anderen Gegenständen involviere.<sup>15</sup> Und indem wir Gegenstände voneinander unterscheiden, so Wolff, werden wir auch unserer Aktivität des Unterscheidens und dadurch unserer selbst als etwas von den Gegenständen Unterschiedenem bewusst. Einerseits kann es demnach kein Selbstbewusstsein ohne Gegenstandsbewusstsein geben, andererseits führt das Bewusstsein von Gegenständen unvermeidlich zum Selbstbewusstsein. Wolffs Analyse legt nahe, dass Gegenstandsbewusstsein und Selbstbewusstsein wechselseitig aufeinander bezogen sind. Dies wird jedoch von Wolff weder explizit formuliert noch erläutert. Schließlich argumentiert Wolff, dass das Bewusstsein die Reflexionsfähigkeit (das „Überdenken“) bzw. die Handlung des Vergleichens erfordere – nur wenn wir vergleichen, können wir unterscheiden. Die Reflexion sei wiederum an die Aufmerksamkeit gebunden als die Fähigkeit, sich auf bestimmte Vorstellungen auf eine solche Weise zu beziehen, dass sie klarer als andere Vorstellungen werden. Endlich werde noch die Erinnerungsfähigkeit zum Bewusstsein verlangt, denn um Vorstellungen miteinander vergleichen zu können, müssen wir in der Lage sein, uns an sie zu erinnern, und zu wissen, dass wir sie schon einmal gehabt haben. Bei diesen Überlegungen Wolffs geht es

**13** [Mein] (1728). James G. Buickerood hat Charles Mein als Verfasser dieser Abhandlung identifiziert; vgl. Buickerood (2002). Reinhard Brandt hat schon vor längerer Zeit eine neue Ausgabe und deutsche Übersetzung des *Essay on Consciousness* herausgebracht: [Mein] (1983).

**14** So heißt es in Wolffs *Psychologia empirica*: „Apperceptionis nomine titulus *Leibnitius*: coincidit autem cum conscientia, quem terminum in praesenti negotio *Cartesius* adhibet“ (Wolff 1968, § 25, Hervorh. i. O.).

**15** Vgl. hierzu Wolffs meist als „Deutsche Metaphysik“ bezeichnetes Werk, ders. (1983), §§ 729–734.

offensichtlich um die Frage, welche Fähigkeiten angenommen werden müssen, damit wir Selbstbewusstsein erklären können, aber als Darstellung der Entwicklung der Selbstbewusstseinsfähigkeiten sind seine Ausführungen nicht gedacht.

Das wolffsche System dominierte die philosophische Szene in Deutschland bis wenigstens zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Seine Ausführungen zum Bewusstsein wurden in der Folgezeit auch in der empirischen Psychologie aufgenommen und modifiziert. Die empirische und psychologische Herangehensweise ging vor allem auf Lockes *Essay Concerning Human Understanding* zurück, und dann auf Philosophen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die sich wie Étienne Bonnot de Condillac kritisch an Locke anschlossen. In Deutschland wurde diese Tradition in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wirkmächtig. Dabei traten nun verstärkt Versuche auf, die Wirkungen des menschlichen Geistes auf Grundlage einer (freilich sehr spekulativ verfahrenen) Physiologie zu erklären. Diese Versuche verdanken sich neben der auf Locke zurückgehenden empiristischen Tradition der Entwicklung eines neuen Materiebegriffs, demgemäß die Materie nicht als wesentlich passiv und durch Trägheit zu charakterisieren sei, sondern als etwas, das selbst aktive Kräfte enthält.<sup>16</sup> Besonders einflussreich waren in diesem Zusammenhang Arbeiten wie Charles Bonnets *Essai analytique sur les facultés de l'Ame* und die *Observations on Man* von David Hartley, der als Begründer der physiologischen Psychologie gilt.<sup>17</sup> Hartleys Erklärungsweisen mentaler Phänomene tendieren trotz aller noch vorhandenen Beschwörungen einer immateriellen Seele deutlich zu einer materialistischen Position. Seine Darstellung der Entstehung von Empfindungen, Ideen und Bewegungen bedient sich ausschließlich der physiologischen Psychologie und macht dadurch die Annahme einer immateriellen Seele *de facto* überflüssig.<sup>18</sup> Joseph Priestley, einer der wichtigsten materialistischen Denker des 18. Jahrhunderts, beruft sich denn auch ausdrücklich auf Hartleys Theorie.<sup>19</sup> Im deutschsprachigen Raum rezipiert Albrecht von Haller diese schon früh.<sup>20</sup> Der Göttinger Philosoph Christoph Meiners fordert

<sup>16</sup> Vgl. Yolton (1983), 90–106, 153–189. Yolton weist zudem darauf hin, dass der Einfluss von „Locke's suggestion“, wonach der Begriff einer denkenden Materie widerspruchsfrei gedacht werden könne, für die Entwicklung des Materialismus im 18. Jahrhundert von zentraler Bedeutung gewesen sei (ebd., 14–28).

<sup>17</sup> Vgl. Bonnet (1760); Hartley (1749).

<sup>18</sup> Vgl. beispielsweise die Darstellung von Hartley in Thiel (2004).

<sup>19</sup> Priestleys wichtigstes Werk zum Materialismus ist *Disquisitions relating to Matter and Spirit* (Priestley 1777). In seiner Kritik an Thomas Reid und der Philosophie des *Common Sense* beruft sich Priestley explizit auf Hartley; vgl. ders. (1774), xi–xiii.

<sup>20</sup> Vgl. Albrecht von Hallers Rezension von Hartleys *Observations on Man*: Haller (1750).

bereits 1772 eine *Revision der Philosophie*,<sup>21</sup> gemäß der sich die Philosophie auf eine empirische Psychologie zu gründen habe und diese wiederum auf ein physiologisches Fundament zu stellen sei. Trotz der offensichtlich grundlegenden Differenzen in zentralen Fragen der Philosophie sind wolffsche Gedanken zum Thema Bewusstsein und Selbstbewusstsein aber auch in diesen Kontexten gegenwärtig. Bonnet beispielsweise bestimmt Bewusstsein in seinem *Essai de psychologie* ähnlich wie Wolff durch Begriffe wie Aufmerksamkeit und Reflexion.<sup>22</sup> Sogar die materialistischen *philosophes* in Frankreich, die sich gar nicht ausführlich mit dem Selbstbewusstsein beschäftigen, bringen wolffsche Gedanken über das Bewusstsein zum Ausdruck, ohne sich freilich explizit auf Wolff zu beziehen. So erklärt der Baron d'Holbach das Bewusstsein in seinem Werk *Système de la nature* ähnlich wie Wolff durch die Unterscheidungsfähigkeit.<sup>23</sup>

Die philosophische Diskussion des Selbstbewusstseins erreichte gegen Ende des 18. Jahrhunderts in den transzendentalphilosophischen Konzeptionen von Kant und Fichte einen Höhepunkt. In den 1780er und 1790er Jahren wurde der Selbstbewusstseinsbegriff als fundamental für das gesamte philosophische Unterfangen angesehen. Für Fichte ist das Selbstbewusstsein das höchste Prinzip der Philosophie überhaupt. Durch die Dominanz der transzendentalphilosophischen Perspektive sind jedoch andere Aspekte der Selbstbewusstseinsdebatten des 18. Jahrhunderts, nicht immer zu Recht, in den Hintergrund geraten. Insbesondere die Entwicklung der empirischen Psychologie hat wertvolle und diskussionswürdige Beiträge zum Thema zu bieten. Diese Untersuchungen wurden auch im Übergang zum 19. Jahrhundert weitergeführt, trotz des vorherrschenden deutschen Idealismus, über den man aus heutiger Sicht hauptsächlich spricht, wenn von der deutschen Philosophie um 1800 die Rede ist. Ein hervorragendes Beispiel für eine physiologische Philosophie des Selbstbewusstseins zwischen Wolff und Kant ist das Werk von Karl Franz von Irwing.

---

<sup>21</sup> Meiners (1772).

<sup>22</sup> Bonnet (1755), 129–132.

<sup>23</sup> Holbach (1966), I, 131–132 und 196–197.

## 2 Karl Franz von Irwings Physiologische Psychologie

Der heute kaum noch bekannte Oberkonsistorialrat Karl Franz von Irwing (1728–1801) war in der Berliner Aufklärung aktiv und gehörte dort verschiedenen Gesellschaften an, wo er mit anderen Aufklärern wie etwa Moses Mendelssohn in Kontakt kommen konnte. Er lud 1783 zur ersten Sitzung der ‚Geheimen Mittwochgesellschaft‘ ein und sprach sich dabei für die ‚gesunde Vernunft‘ aus, die ‚unumschränkt über alles, was in das Gebiet des menschlichen Wissens einschlägt‘, regieren möge.<sup>24</sup> In der Philosophie ist er der empiristischen Tradition verpflichtet, knüpft in einzelnen Punkten aber auch bei Leibniz und Wolff an. Allerdings bezieht er sich kaum explizit auf Vorgänger oder andere Philosophen. Sein Hauptwerk verfolgt das aufklärerische Projekt einer empirischen Wissenschaft vom Menschen und trägt denn auch den bezeichnenden Titel *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*. Der erste Band erschien bereits 1772, eine zweite Auflage zusammen mit dem zweiten Band 1777, Band 3 folgte 1779, Band 4 1785.<sup>25</sup> Irwing diskutiert Bewusstsein und Selbstbewusstsein und verwandte Themen hauptsächlich im zweiten und dritten Band dieses Werks.

Obwohl auch Irwing sich wie Bonnet und Hartley nicht als Materialist bezeichnet, überrascht es nicht, dass er gelegentlich als ein solcher angesehen wird.<sup>26</sup> Denn er versucht, auch hier ähnlich wie Bonnet und Hartley, die Funktionsweise des menschlichen Geistes ohne Berufung auf eine immaterielle Seele zu erklären. Verbindungen zwischen Ideen, meint Irwing, gründen sich in Verbindungen zwischen Nerven, die Ideenassoziationen können durch ihre physiologische Basis erklärt werden. Irwing wendet sich nachdrücklich gegen die Argumentation, wonach Materialisten die distinkte Existenz der Seele leugnen müssten. Vielmehr könnte die menschliche Seele auch dann als eine vom menschlichen Körper distinkte Entität angesehen werden, wenn sie materiell wäre:

**24** Die Zitate aus dem Einladungsschreiben Irwings vom 3. Oktober 1783 sind wiedergegeben bei Tholuck (1830), Sp. 57. Vgl. zu Irwing im Kontext der deutschen Aufklärung Fischer (1975), 439–441.

**25** Es gibt kaum Literatur zu Irwing. Max Dessoir fasst einige von Irwings Positionen zusammen in Dessoir (1902), 221–224. Es gibt sehr knappe Kurzdarstellungen bei Zart (1881), 154–156; Markus (1901), 62–64; Grau (1916), 212–213; Meyer (2008), 263–268; und, etwas ausführlicher zum Selbstbewusstsein, bei Wunderlich (2005), 84–87. Die Bezeichnung ‚Physiologische Psychologie‘ für Irwings Position findet sich bei Dessoir. Von Zeitgenossen wurde Irwings Werk nicht unkritisch, aber durchaus positiv aufgenommen; vgl. beispielsweise Pistorius (1780); Degerando (1806), 453–457.

**26** Vgl. z. B. Gulyga (1966), 71.



Wer leugnet, daß die Seele immateriell und einfach sey, der behauptet deßwegen noch nicht, daß sie vom Körper, worin sie ist, nicht verschieden sey. Denn sie kann, auch als materiell, vom Körper selbst trennbar seyn; auch als materiell kann sie fort dauern, wenn gleich der Körper zerstört wird. Diese Gattung der Materialisten, leugnet also noch nicht die Selbständigkeit der Seele.<sup>27</sup>

Außerdem könne man zwischen dem Geist als materieller Entität und dem Menschen oder dem menschlichen Körper als Ganzem unterscheiden. Wenn man der Auffassung sei, dass Geist und Körper sich gegenseitig beeinflussen, impliziere dies zwar die Unterschiedenheit von Geist und Körper, aber nicht die Immaterialität des Geistes.<sup>28</sup>

### 3 Bewusstsein und Selbstbewusstsein: Irwing und Wolff

Irwings Gedanken zum Selbstbewusstsein scheinen zunächst wenig mit physiologischer Psychologie zu tun zu haben und vornehmlich an Christian Wolff orientiert zu sein.<sup>29</sup> Irwing kennt die oben erwähnten zwei Arten von Bewusstsein: das Bewusstsein von Ideen und das Selbstbewusstsein, das Bewusstsein vom Ich als Subjekt von Ideen. Dabei wird Selbstbewusstsein durch den Vorstellungsbegriff bestimmt: Sich seiner selbst bewusst zu sein bestehe darin, eine *Idee* vom eigenen Ich zu haben.<sup>30</sup> Ähnlich wie Wolff erklärt Irwing beide Arten des Bewusstseins durch die Fähigkeit, Ideen voneinander zu unterscheiden. Das Bewusstsein, sagt Irwing, ist „diejenige Handlung des Geistes [...], wodurch wir uns, oder die Idee von uns, von den übrigen Ideen, die uns beschäftigen, auf eine vernehmliche und deutliche Weise unterscheiden“.<sup>31</sup> Sich einer Idee bewusst zu sein, die einen äußeren Gegenstand vorstellen mag, bedeutet, dass man sie nicht nur von anderen Ideen äußerer Gegenstände, sondern insbesondere auch von der Idee vom eigenen Ich unterscheidet. Entsprechend gilt vom Selbstbewusstsein, dass man dabei die Idee vom eigenen Ich von anderen Ideen unterscheidet. Diese Aktivität des Unterscheidens wiederum erfordere Aufmerksamkeit oder ‚Beacht-

<sup>27</sup> Irwing (1777–1785), II, 37.

<sup>28</sup> Ebd., II, 40.

<sup>29</sup> Auf eine Verbindung zu Wolff in Bezug auf diese Themen weist Wunderlich (2005), 84.

<sup>30</sup> Irwing (1777–1785), II, 185–186.

<sup>31</sup> Ebd., II, 187–188.

samkeit‘, wie Irwing sagt.<sup>32</sup> Wir müssen in der Lage sein, uns auf Ideen zu konzentrieren, damit wir sie voneinander unterscheiden können.

Beide Bewusstseinsarten erfordern demnach die Aktivität des Geistes. Zwar sei die Idee von unserem eigenen Ich immer schon in allen anderen Ideen und Empfindungen enthalten, aber damit wir uns ihrer als einer distinkten Idee für sich bewusst werden können, müsse der Geist aktiv werden und sie aus den anderen Ideen und Empfindungen hervorheben.<sup>33</sup> Für diese Aktivität, die die Fähigkeiten der Aufmerksamkeit und des Unterscheidens involviert, benutzt Irwing auch den von Leibniz eingeführten Terminus ‚Apperception‘.<sup>34</sup>

Bis hierher scheint es Irwing tatsächlich um an Leibniz und Wolff orientierte begriffliche Unterscheidungen zu gehen, sowie um die Frage, welche Arten von mentaler Aktivität man annehmen muss, wenn Selbstbewusstsein möglich sein soll. Es wird jedoch deutlich, dass Irwings hauptsächliches Interesse nicht in begrifflichen Disktinktionen besteht, sondern in der Frage danach, wie sich das Selbstbewusstsein bzw. die Idee vom Ich empirisch entwickelt. Auch die Betonung der Unterscheidungsfähigkeit ist bei Irwing im Sinne einer genetischen Fragestellung zu verstehen. Der wesentliche Unterschied zu Wolff wird deutlich, wenn wir uns diesem Aspekt von Irwings Theorie zuwenden.

## 4 Die Entstehung des Selbstbewusstseins I: Der Tastsinn

Irwing argumentiert zwar, dass die Fähigkeiten der Aufmerksamkeit und des Unterscheidens beim Selbstbewusstsein involviert seien, betont aber, dass es letztlich von dem Bewusstsein von äußeren Dingen abhängig und abgeleitet sei, also gemäß der oben erwähnten empiristischen Tradition nicht ‚ursprünglich‘ sei.

---

<sup>32</sup> Ebd., II, 183.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu folgenden Passus: „Das Bewußtseyn überhaupt, ist also hiernach entweder die Idee unsres Selbst, die allemal in andren Empfindungen und Ideen mit liegt, und bloß vermöge der Thätigkeit der Seele davon abgesondert, und für sich selbst als seine eigene Idee wahrgenommen wird; oder es sind andre Ideen, die wir haben, welche zwar, für sich selbst genommen, schon als ganze Ideen in uns vorhanden seyn können, die aber vermöge der Thätigkeit der Seele nochmals im Ganzen aufgefaßt, und als verschieden von der Idee unsres Ich, wahrgenommen werden“ (ebd., II, 197).

<sup>34</sup> Wie Leibniz unterscheidet Irwing zwischen ‚bloßen‘ oder ‚simplen‘ Perzeptionen, unbewussten Perzeptionen also, und Perzeptionen, die apperzipiert werden bzw. bewusst sind, und argumentiert nachdrücklich gegen die Auffassung, dass alle Ideen bewusst seien (ebd., II, 198–205).

Der menschliche Geist bedürfe des durch die Sinnlichkeit gegebenen Materials, damit diese Fähigkeiten zur Anwendung kommen können und schließlich die Idee vom eigenen Ich oder das Selbstbewusstsein produziert werden könne. In Irwings Version der Genese des Selbstbewusstseins wird das Ich wesentlich als ein leibliches Wesen angesehen; damit steht er allerdings nicht nur im Gegensatz zu Leibniz und Wolff, sondern auch zu zahlreichen empiristischen Denkern wie Condillac und, in Deutschland, Johann Georg Heinrich Feder.

Für Irwing stehen demnach am Anfang allen Denkens und allen Bewusstseins, ja des ‚Daseins‘ des Menschen, die Empfindungen.<sup>35</sup> Das Selbstbewusstsein entwickelt sich aber nicht einfach aus irgendwelchen Empfindungen. Das Sehen und das Hören beispielsweise befähigen uns zunächst nicht, uns selbst von diesen Empfindungen zu unterscheiden und unserer selbst bewusst zu werden; denn Hör- und Sehempfindungen als solche werden nicht nur nicht von der Idee des eigenen Körpers begleitet, sondern auch nicht von der Empfindung und der Idee der Realität eines äußeren Gegenstandes, von dem wir unser Ich unterscheiden könnten. Für Irwing ist es vielmehr nur der Tastsinn, durch den die Idee vom eigenen Ich entstehen kann. Denn durch den Tastsinn erhalten wir nicht nur die Idee von dem gefühlten äußeren Gegenstand, sondern auch die Idee von unserem eigenen Körper, der den äußeren Gegenstand berührt.<sup>36</sup> Der Tastsinn befähigt uns, zwischen äußeren Gegenständen und unserem Ich zu unterscheiden; ohne ihn könnte diese Unterscheidungsfähigkeit gar nicht zur Anwendung kommen. Irwing weist darauf hin, dass das natürliche und unvermeidliche Berühren des *eigenen* Körpers die Idee vom Ich sogar in doppelter Weise enthält: Wir fühlen unseren eigenen Körper als etwas, das zu uns gehört, einmal in dem Teil des Körpers, mit dem wir uns selbst berühren, und in dem Teil, der berührt wird. Wir erkennen unseren eigenen Körper als das, was berührt wird, als den realen ‚äußeren‘ Gegenstand unserer Empfindung, und gleichzeitig als das, was die Berührung ausführt (die Erfahrung des Berührens hat).<sup>37</sup>

---

35 „Ein [...] Mensch fängt also mit reinen Empfindungen allein sein Daseyn an“ (ebd., II, 182).

36 Ebd., I, 208–209.

37 „Die zweyfache Gewahrnehmung, die in jedweder Empfindung des Fühlens sehr vernehmlich enthalten ist, verdoppelt sich, so bald wir uns selbst berühren, und wird eine vierfache übereinstimmige Gewahrnehmung. Wir fühlen alsdann zugleich an beyden Stellen, so wohl in dem Gliede, womit wir uns berühren, als auch in der Stelle, die wir berühren, unsren Körper wechselweise als Etwas, das zu uns gehört, und als den wirklichen äußren Gegenstand unsrer Empfindung. Eine so vielfache unwiderstehliche Ueberzeugung, als wir auf diese Weise, von unsrer eigenen Wirklichkeit erlangen, können wir sonst von keinem andren äußren Gegenstand bekommen“ (ebd., I, 209–210).

Die Anwendung des Tastsinns ist demnach der erste notwendige Schritt in der Entwicklung des Selbstbewusstseins. Durch den Tastsinn sorgt die Natur darüber hinaus dafür, dass wir schon sehr früh die Idee von unserem Ich entwickeln. Denn da wir von Beginn unseres Lebens an immer von anderen Objekten umgeben sind, die wir natürlicher Weise mittels des Tastsinns erfühlen, ist es geradezu unvermeidlich, dass bald auch die Idee von unserem Ich entsteht.<sup>38</sup> Daher könnte man sagen, dass obwohl das Selbstbewusstsein nicht ‚ursprünglich‘ ist, sondern sich aus der äußeren Erfahrung durch den Tastsinn herleitet, es in einem gewissen Sinne zum Wesen des menschlichen Geistes gehört, zumal ein mit allen Sinnen ausgestatteter Geist nicht umhin kann, das Selbstbewusstsein zu entwickeln.<sup>39</sup>

Wenn wir schließlich die Fähigkeit erhalten haben, alle unsere äußeren Empfindungen, nicht nur die des Tastsinns, von bloßen Ideen zu unterscheiden (die keine Empfindungen und nicht auf äußere Gegenstände bezogen sind), dann können wir in ihnen die Idee von etwas Äußerem finden, das die Empfindun-

---

**38** Vgl. zum hier Dargestellten den folgenden Passus: „So lange er [i. e. der Mensch] bloß sehen und hören sollte, so lange müßte es ihm unmöglich bleiben, sich selbst von diesen Empfindungen zu unterscheiden, und darin die Idee seiner selbst wahrzunehmen, ob ihm gleich als Mensch, die Beachtsamkeit sogleich zugestanden werden muß. Denn in den Empfindungen des Gesichts und des Gehörs, liegt an sich selbst weder die Empfindung und die Idee der Wirklichkeit eines äußren Gegenstandes, noch unsers Körpers, und folglich können auch diese Ideen, von der Beachtsamkeit darin nicht entdeckt werden. So bald aber die Empfindungen des Fühlens, und die äußren Gefühle in einem Menschen zugleich wirksam sind, so bald geht in seiner Seele eines neues Licht auf; er wird sich selbst gewahr, und zugleich, daß er wirkliche Empfindungen hat. Denn in den Empfindungen des Fühlens, liegt nicht allein die Idee des gefühlten Gegenstandes außer uns, sondern auch die Idee unsres Körpers (§. 48.), und in den Gefühlen ist das Selbstgefühl allemal enthalten. Zum Glück, kommen wir nicht so bald auf die Welt, als wir überall fühlen, und auch nothwendigrr [sic!] Weise von verschiedenen Gefühlen betroffen werden. Es kommt also nur darauf an, daß der Mensch diese Ideen, die ihm unausbleiblich zugeführt werden, von einander unterscheide“ (ebd., II, 182–184).

**39** „So ist doch auf der andren Seite von der Natur schon genugsam dafür gesorgt worden, daß er [i. e. der Mensch] nicht lange, ohne die Idee von seinem eigenen Selbst zu erlangen, bleiben sollte. Denn das so natürliche und unvermeidliche Befühlen unsres eigenen Körpers, enthält diese Idee zwiefach (§. 48.), und kann, da wir mit dem Vermögen, auf eine jedwede Idee aufmerksam zu seyn, begabt sind, nicht übersehen werden, zumal noch überdieß die häufigen Gefühle, deren Ideen uns immer selbst intereßiren (§. 95.), eine sehr vernehmliche Anweisung geben, die Idee unsers Selbst, von der Idee der äußren Gegenstände zu unterscheiden. Es kann also nicht fehlen, auch der roheste und ungebildeste Mensch muß bey seinen Empfindungen, sehr oft die begleitende Idee von Sich selbst haben, und er kann diese Idee, da sie bald mit dieser bald mit einer andren Empfindung verbunden ist, auch in gewissen Gefühlen oft allein erscheint, unmöglich verkennen, und sie mit andren Empfindungen für eins halten; oder seine Seele hätte keine Beachtsamkeit, und er wäre kein Mensch“ (ebd., II, 184–185).

gen in uns verursacht hat. Dies wiederum befähigt uns, alle diese Empfindungen von unserem Ich zu unterscheiden und so unserer selbst bewusst zu werden.<sup>40</sup> Es bleibt aber dabei, wie Irwing immer wieder betont, dass das Selbstbewusstsein seinen Ursprung im Tastsinn hat: „Ohne äußere Gefühle, und ohne Empfindungen des Fühlens, würde der Mensch nie zum Bewußtseyn seiner selbst gelangen, und von seinem Ich, nie eine Idee haben“.<sup>41</sup>

Der Gedanke, dass das Selbstbewusstsein erst entsteht, wenn wir unser Ich von der äußeren Welt durch den Tastsinn unterscheiden, war keineswegs neu. Vor Irwing wurde er im 18. Jahrhundert ansatzweise von Condillac entwickelt, der in ähnlicher Weise argumentierte, dass wir die Unterschiedenheit unseres eigenen Körpers von anderen Körpern durch den Tastsinn erfahren.<sup>42</sup> Aber Irwing entwickelt diesen Gedanken detaillierter als Condillac, und Irwing verknüpft ihn, im Gegensatz zu Condillac, mit der Auffassung vom Ich als eines wesentlich leiblichen Wesens.

Wir sahen, dass die Idee von unserem Ich nach Irwing zwar schon in unseren äußeren Empfindungen enthalten ist, sie aber nicht zu einer eigenständigen distinkten Idee werden könnte, wenn wir nicht unsere geistigen Fähigkeiten der Aufmerksamkeit und des Unterscheidens auf das sinnlich gegebene Material anwendeten.<sup>43</sup> Die Genese des Selbstbewusstseins habe demnach einen passiven, rezeptiven Aspekt (indem sie vom durch äußere Sinnlichkeit Gegebenen abhängig ist) und einen aktiven Aspekt, indem bestimmte geistige Fähigkeiten und deren Anwendung auf das sinnlich gegebene Material für sie erforderlich seien. Es sei diese aktive Seite, betont Irwing, die den menschlichen Geist von dem der Tiere unterscheide.<sup>44</sup>

---

**40** „Denn so bald durch gemeinschaftliche Wirkung aller Sinne, die Empfindungen erst so weit berichtigt sind, daß wir sie von Ideen, die keine Empfindungen sind, unterscheiden können, so finden wir in einer jedweden äußeren Empfindung, die Idee von Etwas, das außer uns ist, und die Empfindung in uns verursacht hat. Wir unterscheiden also eben dadurch die Empfindungen von uns selbst, und gelangen so zum Bewußtseyn unsrer Selbst. Und hierin liegt zugleich einer der wichtigsten Vortheile, den die wirklichen Empfindungen dem Menschen zuwege bringen“ (ebd., II, 185–186).

**41** Ebd., II, 190.

**42** Vgl. Condillac (1947), II,v,2, 255. Zu Condillac vgl. Thiel (2014b).

**43** Irwing (1777–1785), II, 187.

**44** „Aus diesem allen erhellet zugleich, daß die Idee von unsrem Ich, keine leidende, sondern eine thätige Idee, und eine Handlung der Seele ist. Denn ob sie gleich in unsren Empfindungen und Gefühlen, und also in leidenden Ideen mitenthaltend ist, so kann sie doch als eine eigene besondere Idee, nicht anders der Seele vernehmlich und klar werden, als wenn die Aufmerksamkeit oder Thätigkeit auf sie besonders wirkt, und sie also durch diese Handlung, zur eignen Idee, und zu einem Ganzen für sich selbst erhoben wird. Die Aufmerksamkeit auf diese Idee, und

Es scheint demnach, als müsste Irwing zwischen zwei Arten oder Graden des Selbstbewusstseins unterscheiden: einmal Selbstbewusstsein, insofern es in den Empfindungen enthalten ist; und dann das Selbstbewusstsein, das eine distinkte Idee von unserem Ich beinhaltet und Resultat bestimmter geistiger Aktivitäten ist. Und in der Tat scheint Irwing eine solche Unterscheidung nahezulegen, wenn er außer vom Selbstbewusstsein auch vom *Selbstgefühl* spricht.

## 5 Die Entstehung des Selbstbewusstseins II: Selbstgefühl und Sprachfähigkeit

Der Begriff des Selbstgefühls wurde Mitte der 1760er Jahre wohl von Johann Bernhard Basedow eingeführt.<sup>45</sup> Johann Georg Heinrich Feder übernahm den Terminus ‚Selbstgefühl‘ von Basedow in seiner Frühschrift *De sensu interno* (1768) und in seiner erfolgreichen und populären, mehrfach aufgelegten *Logik und Metaphysik*.<sup>46</sup> Es ist wahrscheinlich Feders Einfluss zu verdanken, dass ‚Selbstgefühl‘ in der empirischen Psychologie der letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts weit verbreitet war. Dabei variiert die Bedeutung von ‚Selbstgefühl‘ bei den unterschiedlichen Autoren sehr.<sup>47</sup>

Irwing scheint, wie angedeutet, eine Unterscheidung zwischen Selbstgefühl und Selbstbewusstsein anzunehmen. Allerdings gebraucht er seine Terminologie nicht einheitlich, und es wird nicht immer deutlich, wie sich diese Begriffe voneinander unterscheiden sollen. An einer Stelle heißt es, das Selbstgefühl sei dem Selbstbewusstsein ‚ähnlich‘.<sup>48</sup> Dann scheint Irwing zu behaupten, dass das Selbstbewusstsein sich auf dem Selbstgefühl ‚gründe‘,<sup>49</sup> was offensichtlich ein anderes, wenn auch mit der Ähnlichkeitsbeziehung kompatibles Verhältnis

---

die dadurch gewirkte Absonderung derselben von den Empfindungen, worin sie liegt, ist nicht ein Geschäfte, wozu die Seelen der Thiere fähig sind (§. 130.). Es ist also die Idee, die wir uns von Uns selbst machen, eine Handlung, die der menschlichen Seele, in so fern sie ein Geist ist, zugeschrieben werden muß“ (ebd., II, 186–187).

**45** Basedow (1764), II, § 10. Verwandte Ausdrücke wie ‚inneres Gefühl‘ wurden schon deutlich früher gebraucht, beispielsweise in Georg Friedrich Meiers *Metaphysik*: Meier (1755–1759), III, 10, 21–22).

**46** Feder (1768), 12. Feder bezieht sich hier ausdrücklich auf Basedow und gibt ‚Selbstgefuehl‘ als Übersetzung von ‚sensus sui ipsius‘ an. Vgl. auch ders. (1769), 116, 267–268.

**47** Vgl. zur Entstehung des Begriff des Selbstgefühls im 18. Jahrhundert Thiel (1997).

**48** Irwing (1777–1785), II, 188.

**49** Ebd., III, 149.

nahelegt. Im dritten Band seines Werkes, der einen „Versuch über die Kultur der Menschheit“ enthält, gibt es auch Aussagen, die das Selbstgefühl als mit dem begrifflich vermittelten Selbstbewusstsein identisch erscheinen lassen.<sup>50</sup> Was Irwing wenigstens an einigen Stellen zum Ausdruck bringt, ist jedoch der systematisch relevante Gedanke, dass das Selbstgefühl elementarer als das Selbstbewusstsein und nicht begrifflich vermittelt sei, dass es, modern gesprochen, ein unmittelbares, nicht-thetisches Bezugnehmen auf das Ich bedeute. Das Selbstgefühl beziehe sich hiernach auf die Idee von unserem Ich, insofern es, wie oben dargestellt, in allen Empfindungen oder Gefühlen immer schon ‚enthalten‘ ist,<sup>51</sup> aber nur als etwas, das sich noch nicht zu einer eigenständigen und distinkten Idee entwickelt hat, da die geistigen Operationen wie die der Aufmerksamkeit und des Unterscheidens noch nicht zur Anwendung gekommen seien. Erst wenn Aufmerksamkeit, und damit der Verstand, mit dem Selbstgefühl verknüpft sei, könne der Begriff vom Ich und damit das eigentliche Selbstbewusstsein, die Idee von unserem Ich, entstehen.<sup>52</sup> Die so verstandene Unterscheidung zwischen Selbstgefühl und Selbstbewusstsein erinnert deutlich an die anfangs erwähnte Differenz zwischen *self-awareness* und *self-consciousness*.

Irwing verknüpft diese Überlegungen nun mit dem offensichtlich neuen Gedanken, dass die Sprachfähigkeit für das Selbstbewusstsein im Sinne von ‚full and express self-consciousness‘ erforderlich sei. Schon Locke hatte zwar betont, dass die genaue Bestimmung und der präzise Gebrauch von Ausdrücken wie ‚Person‘, ‚Mensch‘ und ‚Substanz‘ unabdingbar für die Behandlung von Fragen wie der nach der personalen Identität sei, aber er setzt sich nicht detailliert mit dem Begriff des Selbstbewusstseins auseinander und scheint dieses nicht an die Sprache zu knüpfen. Vor allem geht es ihm gar nicht um die Genese des Selbstbewusstseins, sondern darum, wodurch die personale Identität konstituiert wird. Irwing dagegen unterstreicht, wie wichtig ‚Zeichen‘ oder Wörter für eine Untersuchung der Entwicklung des Selbstbewusstseins seien. Wörter seien Zeichen, die

<sup>50</sup> Ebd., III, 215. In diesem Zusammenhang spricht Irwing von einer ‚Erweiterung des Selbstgefühls‘, die durch die ‚Vermehrung der Gefühle‘ entstehe; denn durch solche ‚Vermehrung‘ lernten wir auch „eine neue Seite von uns selbst kennen“ (ebd., III, 216–217). Vgl. zu Irwings ‚Kulturwissenschaft‘ Carhart (2007), 96–98.

<sup>51</sup> Vgl. beispielsweise folgende Aussagen: „in den Gefühlen ist das Selbstgefühl allemal enthalten“, Irwing (1777–1785) II, 183; „Wir fühlen uns nämlich selbst in allen Gefühlen“ (ebd., II, 188); „die Idee von uns, in so fern wir es sind, die ein gewisses Gefühl haben, liegt in jeglichem einzelnen Gefühl“ (ebd., II, 188–189).

<sup>52</sup> „Ist nun mit diesem Selbstgefühl [...] die Beachtsamkeit oder der Verstand überhaupt verknüpft, so erzeugt sich leicht der Begriff, den der Mensch von seinem Selbst hat“ (ebd., III, 146).

für Ideen stehen.<sup>53</sup> Der Gebrauch solcher ‚Ideenzeichen‘ sei nun für die Entstehung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein in folgendem Sinne erforderlich. Damit wir die Idee von unserem Ich von anderen Ideen unterscheiden können, müssten wir in der Lage sein, willkürlich unsere Aufmerksamkeit auf bestimmte Ideen zu lenken, und dies erfordere den Gebrauch von Zeichen oder Wörtern, die diese Ideen repräsentieren.<sup>54</sup> Erst wenn wir die Idee von unserem Ich mit einem Zeichen oder Namen belegt haben, sind wir in der Lage, uns diese Idee klar und deutlich (als von anderen Ideen und Empfindungen unterschieden) vorzustellen; erst dann sind wir in der Lage, ihr unsere Aufmerksamkeit für einen längeren Zeitraum zu widmen.<sup>55</sup> Allgemeiner argumentiert Irwing, dass die Sprachfähigkeit wesentlich für die Entwicklung der Bedingung der Begriffsbildung überhaupt sei.<sup>56</sup> Entsprechendes gelte dann für den speziellen Fall des Begriffs, den wir von unserem eigenen Ich entwickeln.

## 6 ‚Fortgesetztes‘ Selbstbewusstsein, Identität und der ‚Zusammenhang unsrer Nerven‘

Irwing geht nicht sehr ausführlich auf das Thema der persönlichen Identität ein; und in seinen Ausführungen dazu geht es ihm wieder nicht um das Ich oder die Identität in einem metaphysischen Sinne, also nicht um die Frage danach, was die persönliche Identität konstituiert. Vielmehr widmet er sich der psychologischen Frage nach der *Idee*, oder der Vorstellung, die wir vom Ich als einem Wesen haben, das trotz zahlreicher Veränderungen über die Zeit hinweg dasselbe bleibt.

Irwing versucht, diese Idee durch den Begriff des kontinuierlichen oder, wie er sagt, ‚fortgesetzten‘ Selbstbewusstseins zu erklären, das er von dem bloß ‚begleitende[n] Bewußtsey[n]‘ unterscheidet. Dieses ist die besprochene „Unterscheidung der Idee unsres Selbst, von andren gegenwärtigen Empfindungen“.<sup>57</sup> Er argumentiert, dass uns das Selbstbewusstsein ‚wenig nützen‘ würde, wenn es

---

53 Ebd., III, 39.

54 Ebd.

55 „Bey dem allen aber bleibt es doch gewiß, daß, so lange der Mensch die Idee, die er von sein [sic!] Selbst hat, nicht mit einem Zeichen oder Namen belegt, so lange wird sich dieselbe ihm auch nicht recht klar und vernehmlich, von andren Empfindungen abgesondert, darstellen. So bald aber diese Idee durch ein Wort bezeichnet wird, so bald bekommt er es in seine Macht, sie so lange, als er will, den Gegenstand seiner Aufmerksamkeit seyn zu lassen“ (ebd., II, 188).

56 Ebd., III, 47–55.

57 Ebd., II, 190.



nur in diesem begleitenden Bewusstsein bestünde. Wenn wir zwar in der Lage wären, die Idee von unserem Ich von unseren gegenwärtigen Empfindungen zu unterscheiden, aber nicht die Idee oder Vorstellung bilden könnten, dass wir zu verschiedenen Zeitpunkten dieselbe Entität seien, dann könnten wir zwar die Idee von unserem Ich zu einem jeden gegenwärtigen Zeitpunkt haben, es wäre dies aber ein ständig unterbrochenes Selbstbewusstsein, es gäbe für uns keine Verknüpfung zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft.<sup>58</sup> Unser Leben spielte sich nur im jeweils gegenwärtigen Moment ab, Vergangenheit und Zukunft existierten nicht für uns.<sup>59</sup>

Zum Glück habe aber die Natur dafür gesorgt, dass das menschliche Selbstbewusstsein nicht in einer derart disparaten und chaotischen Weise strukturiert ist: Der ‚Zusammenhang unsrer Nerven‘ wurde von der Natur so eingerichtet, dass sie das ‚allerwichtigste für den Menschen‘ bewirken, ‚die Association der Ideen‘.<sup>60</sup> Und diese Assoziation der Ideen ist für die Tatsache verantwortlich, dass das Selbstbewusstsein ‚fortgesetzt‘ und nicht bloß momentan und unterbrochen ist. Irwing ist der Auffassung, dass wir die Idee von unserem Ich, die in allen unseren Empfindungen präsent ist, heute als dieselbe Idee erkennen, die gestern in unseren Empfindungen gegenwärtig war. Daraus folge, dass wir uns jetzt als dasselbe Wesen ansehen, das wir gestern waren.<sup>61</sup> Wieder schreibt

---

58 Ebd., II, 191.

59 „Die Unterscheidung der Idee unsres Selbst, von andren gegenwärtigen Empfindungen und Ideen [...] würde allein dem Menschen wenig nützen, wenn er nicht auch ein fortgesetztes [Bewußtseyn] hätte. Wir würden unbedeutende Geschöpfe seyn, wenn wir nichts [sic!] mehr fähig wären, als die Idee von Uns selbst, zwar in jedem Augenblick, aber immer abgebrochen, und in keinem Zusammenhang zu besitzen, und wenn wir uns zwar von unsren Empfindungen und Ideen unterscheiden könnten, dabey aber nicht zugleich auch in dem folgenden Augenblick die Idee haben könnten, daß wir eben dieselben sind, die wir in dem vorhergehenden Augenblick gewesen sind. Könnte der Mensch das nicht, so lebte er nur das Leben eines Augenblicks. Die Zukunft sähe er nicht, und das Vergangene läge für ihn in tiefster Nacht eingehüllt“ (ebd., II, 190–191).

60 „Um aber den Menschen vor diesem Zustand zu bewahren, und ihm zum fortgesetzten Bewußtseyn Seiner selbst zu verhelfen, und darin zu unterhalten, hat die Natur mit bewundernswürdiger Weisheit, den Zusammenhang unsrer Nerven so zugerichtet, das sie, wie oben gezeigt worden, auf vielfache Art und Weise die Beschaffenheit der Mitwirksamkeit erlangen, und dadurch das allerwichtigste für den Menschen, die Association der Ideen, bewirken“ (ebd., II, 191–192).

61 „Wenn die ersten Menschen durch Empfindungen des Fühlens, und durch Gefühle, heute zur Idee von Sich selbst, und zum begleitenden Bewußtseyn gelangt sind, so bringt ihnen morgen jedweddes Gefühl, jedwede Empfindung des Fühlens, die heutige Idee ihres Selbst wiederum vor Augen, und sie werden gewahr, daß diese Idee, ungeachtet mancher Umstand dabey von den gestrigen verschieden ist, dennoch heute eben dieselbe ist, die sie gestern war. Dies zieht die

Irwing der Sprache eine besonders wichtige Rolle zu. Wenn die Idee von unserem Ich mit einem ‚Namen‘ oder Zeichen versehen worden ist, seien wir jederzeit dazu in der Lage, unsere Aufmerksamkeit auf diese Idee zu richten, und entwickelten so ein ‚fortgesetztes‘ Bewusstsein von unserem Ich.<sup>62</sup> Auch das fortgesetzte Selbstbewusstsein bedarf, wenn es explizit werden können soll, zu seiner Entwicklung der Sprachfähigkeit.

In dem fortgesetzten Bewusstsein, das wir von unserem Ich haben, besteht nach Irwing unsere Persönlichkeit. Diese wird also in einem diachronischen Sinne bestimmt.<sup>63</sup> Sie wird allerdings hier in einem bloß psychologischen oder subjektiven Sinne aufgefasst: Wir sind Personen oder haben Persönlichkeit, insofern wir die *Idee* oder *Vorstellung* von unserem Ich als einer über die Zeit hinweg identischen Entität entwickeln.<sup>64</sup> Damit wird deutlich, dass Irwings physiologische Psychologie das Selbstbewusstsein und die personale Identität nur in einem sehr eingeschränkten Sinne erklären kann.

## 7 Grenzen der Physiologischen Psychologie des Selbstbewusstseins

Aus dem Dargestellten geht hervor, dass Irwings Untersuchung des Selbstbewusstseins sowohl eine ‚subjektiv‘ als auch eine ‚objektiv‘ zu nennende Seite hat. Letztere betrifft die *Mittel* seiner Erklärungen und besteht zunächst in dem Lehrstück vom ‚Zusammenhang unsrer Nerven‘, der für die Ideenassoziation verantwortlich sei, durch die die Idee oder das Bewusstsein von unserem Ich als über die Zeit hinweg identischem Wesen entstehe. Dann gehört hierzu die Funktion der Sprache für die Entwicklung des Selbstbewusstseins. Irwings Behandlung von Themen wie Selbstbewusstsein und Identität kann aber ‚subjektiv‘ aus vor

---

nothwendige Folge nach sich, daß sie sich selbst, als eben dieselben, die sie waren, ansehen müssen“ (ebd., II, 192–193).

**62** „Auf diese Weise kann denn also der Mensch die Idee seines Ich, bey der geringsten Veranlassung, davon sich immer eine oder mehrere in jedweder Empfindung und Idee finden, klar und vernehmlich machen, und so zum fortgesetzten Bewußtseyn seines Selbst gelangen“ (ebd., II, 193–194).

**63** Andere empiristisch ausgerichtete Denker der Zeit wie Michael Hissmann und Christoph Meiners argumentieren ähnlich, vgl. aber auch Wolff (1983), § 924. Vgl. hierzu Thiel (1997) und ders. (2014a), 312–314.

**64** „In dem fortgesetzten Bewußtseyn unsrer selbst, besteht [...] unsre Persönlichkeit“; Irwing (1777–1785), II, 195.

allem dem Grunde genannt werden, dass der *Gegenstand* seiner Untersuchung nicht die Identität konstituierenden Prinzipien sind, sondern nur die Entwicklung der *Idee* von unserem Ich als über die Zeit hinweg identischer Entität. Und auch in der ‚objektiv‘ genannten Seite seiner Analyse geht es schließlich nicht um jene Prinzipien, sondern darum zu zeigen, dass und wie die Idee von unserem Ich durch einen Mechanismus entsteht, den man durch Physiologie und Analyse unserer Sprach- und kognitiven Fähigkeiten erklären könne. Diese Position ist prinzipiell mit den unterschiedlichsten Positionen zur Metaphysik des Ich vereinbar, sogar mit der extremen These, dass es personale Identität gar nicht gebe. Diese These wird oft Hume zugeschrieben. Hiernach ist die Idee von einem einheitlichen und identischen Ich zwar eine Illusion, aber wir können eine psychologische Erklärung für die Entstehung dieser Idee geben. Hume setzt sich immerhin kritisch mit dem metaphysischen Glauben an ein einheitliches und identisches Ich auseinander. Die Grenzen der physiologischen Psychologie Irvings bestehen darin, dass sie nur die Genese unserer Vorstellung von unserem Ich zu erläutern versuchen kann, aber nicht die grundlegenden philosophischen Fragen zum Selbstbewusstsein anzugehen vermag.<sup>65</sup>

---

65 Für Assistenz bei editorischen und bibliographischen Dingen danke ich Hannes Fraissler und Bruno Langmeier.

## Literatur

- Arnauld, A. (1683), *Des vrayes et des fausses idées*, Köln.
- Basedow, J. B. (1764), *Philalethie. Neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft bis in die Gränzen der glaubwürdigen Offenbarung*, 2 Bde., Altona.
- Bonnet, C. (1755), *Essai de psychologie*, London.
- Bonnet, C. (1760), *Essai analytique sur les facultés de l'ame*, Kopenhagen.
- Buickerood, J. G. (2002), ‚Two Dissertations concerning Sense, and the Imagination. With an Essay on Consciousness‘: A Study in Attribution [1728], in: 1650–1850: Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era 7, 51–86.
- Carhart, M. C. (2007), *The Science of Culture in Enlightenment Germany*, Cambridge.
- Condillac, É. B. de, *Traité des sensations* [1754], in: ders., *Œuvres philosophiques I* (1947), hg. v. Le Roy, G., Paris, 219–319.
- Degerando, J. M. (1806), *Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie mit Rücksicht auf die Grundsätze der menschlichen Erkenntnisse*, a. d. Frz. übers. u. mit Anm. vers. v. Tennemann, W. G., Marburg.
- Dessoir, M. (1902), *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, 2. Aufl., Berlin.
- Feder, J. G. H. (1768), *De sensu interno*, Göttingen.
- Feder, J. G. H. (1769), *Logik und Metaphysik*, Göttingen u. Gotha.

- Fischer, K. P. (1975), John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation, in: *Journal of the History of Ideas* 36, 431–446.
- Grau, K.-J. (1916), *Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, Halle.
- Gulyga, A. W. (1966), *Der Deutsche Materialismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Berlin.
- Haller, A. v. (1750), Rezension von Hartleys *Observations on Man*, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 212–213, 232–233.
- Hartley, D. (1749), *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*, 2 Bde., London.
- Holbach, P. H. T., Bar. d' (1966), *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral* [1770; Nachdr. Paris 1821] 2 Bde., hg. v. Belaval, Y., Hildesheim.
- Irwing, K. F. v. (1777–1785), *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, 4 Bde., Berlin.
- Leibniz, G. W. (1962), *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [1705/1765], in: *Sämtliche Schriften u. Briefe* VI,6, hg. v. Robinet, A., u. Schepers, H., Berlin.
- Leibniz, G. W. (1885) *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison* [1714], in: *Die Philosophischen Schriften* 6, hg. v. Gerhardt, C. I., Berlin, 598–606.
- Locke, J. (1975), *An Essay Concerning Human Understanding* [1690], hg. v. Nidditch, P. H., Oxford.
- Markus, D. F. (1901), *Die Associationstheorien im 18. Jahrhundert*, Halle.
- Meier, G. F. (1755–1759), *Metaphysik*, 4 Bde., Halle.
- [Mein, C.] (1728), *Two Dissertations concerning Sense, and the Imagination. With an Essay on Consciousness*, London.
- [Mein, C.] (1983), *Pseudo-Mayne: Über das Bewußtsein* [1728], hg. u. übers. v. Brandt, R., Hamburg.
- Meiners, C. (1772), *Revision der Philosophie*, Göttingen u. Gotha.
- Meyer, A. (2008), *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit. Die Wissenschaft vom Menschen in der schottischen und deutschen Aufklärung*, Tübingen (= *Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung* 36).
- Pistorius, H. A. (1780), Rezension von *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen* (2. Aufl., Bd. 1 u. 2), in: *Allgemeine Deutsche Bibliothek, Anhang zu dem fünf und zwanzigsten bis sechs und dreißigsten Bande der allgemeinen deutschen Bibliothek. Zweite Abteilung*, 1069–1076.
- Priestley, J. (1774), *An Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth, and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, London.
- Priestley, J. (1777), *Disquisitions relating to Matter and Spirit*, London.
- Strawson, G. (2011), *The Evident Connexion*, Oxford.
- Thiel, U. (1997), *Varieties of Inner Sense. Two Pre-Kantian Theories*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, 58–79.
- Thiel, U. (2004), *Erkenntnislehre und Psychologie im Gefolge Lockes*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts 1: Grossbritannien, Nordamerika, Niederlande*, hg. v. Holzhey, H., u. Mudroch, V., Basel, 403–410.
- Thiel, U. (2014a), *The Early Modern Subject* [2011]. *Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford.
- Thiel, U. (2014b), *Self and Sensibility: From Locke to Condillac and Rousseau*, in: *Intellectual History Review*, DOI: 10.1080/17496977.2014.888615.

- Tholuck, F. A. (1830), Die Gesellschaft der Freunde der Aufklärung in Berlin im Jahre 1783, in: Litterarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt 1, Spp. 57–64, 86–87.
- Wolff, C. (1983), Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt [1720; Nachdr. Halle 1751], in: Gesammelte Werke I,2, hg. v. Corr, C. A., Hildesheim.
- Wolff, C. (1968), Psychologia empirica [1732; Nachdr. Frankfurt am Main 1738], in: Gesammelte Werke II,5, hg. v. École, J., Hildesheim.
- Wunderlich, F. (2005), Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts, Berlin u. New York.
- Yolton, J. W. (1983), Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain, Minneapolis.
- Zart, G. (1881), Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts, Berlin.