

Manfred Frank | Präreflexives Selbstbewusstsein

Manfred Frank

Präreflexives Selbstbewusstsein

Vier Vorlesungen

Reclam

Alle Rechte vorbehalten

© 2015 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Martin Völlm, Ditzingen

Gesamtherstellung: Reclam, Ditzingen. Printed in Germany 2015

RECLAM ist eine eingetragene Marke der

Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-011034

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C105673

Inhalt

Einleitung 7

Erste Vorlesung

Ein Ausgangspunkt bei Johann Gottlieb Fichte 14

Exkurs zur ersten Vorlesung

Eine Argumentationsskizze von Fichtes *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797) und von Brentanos Regress-Argument in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) 41

Zweite Vorlesung

Hilfreiche Differenzierungen durch
Jean-Paul Sartre 53

Exkurs zur zweiten Vorlesung

Lässt sich Intersubjektivität präreflexiv verständlich
machen? 95

Dritte Vorlesung

Die Bedeutung von Einstellungen zu sich selbst 109

Vierte Vorlesung

Vorzüge und Gebrechen
des Selbstrepräsentationalismus 138

Literaturverzeichnis 173

Einleitung

Dass psychische Zustände *bewusst* auftreten können, scheint an einem eigentümlichen »Selbstregistrierungs«-Mechanismus unseres Geistes zu liegen.¹ So lautet eine der ältesten Intuitionen abendländischer Denkbearbeitung. Platon erwägt im Frühdialog *Charmides*, ob die Besonnenheit (σωφροσύνη) notwendig ein Selbstwissen impliziere (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν);² ja er fragt sich sogar, ob dieses selbstbezügliche Wissen sich selbst als etwas rein Formelles oder darüber hinaus wie einen gegenständlichen Inhalt mit sich führe³ – kommt aber zu keinem sicheren Schluss. Aristoteles dagegen hebt an mehreren Stellen seines Werks mit Nachdruck hervor, dass seelische Ereignisse ebendarum bewusst heißen dürfen, weil sie neben ihrem äußeren Gehalt immer nebenbei (ἐν παρέργῳ) sich selbst als Vehikel miterfassen.⁴ Franz Brentano, ein großer Aristoteles-Kenner und selbst Gründungsvater der Phänomenologie, die er als beschreibende bzw. »deskriptive Psychologie« betrieb, übernahm die Formel und zitiert sie an verschiedenen Stellen seines Werks:⁵ Heutige Vertreter des *shift-of-attention view* übersetzen ἐν παρέργῳ mit »marginal« oder »peripher«:⁶ Nach dieser Ansicht wohnt ein »inneres Bewusstsein«, wenn auch unaufmerksam oder randständig, jedem Bewusstsein von-etwas inne und lässt sich wie durch einen geistigen Dimmer ins volle Licht der Aufmerksamkeit rücken. Aus einem Blick wie aus dem Augenwinkel wird so ein klar sehen-

1 Henrich 1971, 12, 17.

2 164d, 165b.

3 169d ff., 170d ff.

4 *De Anima* III,2,425b, 12; *Metaphysik* Δ, 9; cf. I,7. p. 1072, b 20; I,9, p. 1075a, 3–6.

5 Z. B. und prominent in: Brentano 1973, 185, Anm. 2.

6 Z. B. Horgan/Kriegel 2007, 132.

des Wissen, das ›innere Bewusstsein‹ verwandelt sich in ein explizites ›Selbstwissen‹ (›self-knowledge‹).

Die ältere Stoa, vor allem Chrysippos im dritten vorchristlichen Jahrhundert, bleibt Platons und Aristoteles' Intuition treu, wenn er dem Selbsterhaltungstrieb selbst höherer Tiere eine Mitwissenschaft (συνείδησις) eingeblendet sieht.⁷ Sie Sorge dafür, dass sich ihr »ursprünglicher Drang (πρώτη ὁρμή)« selbst kennt oder eher: fühlt (l. c., 43 f.; das lateinische »sensus sui« ist die Übersetzung des griechischen »αἴσθησις ἑαυτοῦ«); anders gesagt, dass der Impuls dem richtigen Akteur-Subjekt zugeordnet wird. Diese Zueignung heißt auch οἰκείωσις.⁸

Wenn es in der Anerkennung dieses Phänomens wenig Dissens gibt unter Philosophen, so gehen sie doch weit auseinander in der Deutung des hier angenommenen Registrations-Mechanismus. Die meisten vertreten einen *higher-order view*, also die Ansicht, Bewusstsein komme zustande, indem ein mentaler Akt höherer Stufe sich auf einen vorangehenden niedrigerer Stufe zurückbeugt. Das war schon die Ansicht von Denkern der ersten Hälfte neuzeitlicher Subjektphilosophie (mit der merkwürdigen Ausnahme Johann Bernhard Merians: 1749) und prägt noch unsere Gegenwart. Wir können hier vom ›Reflexionsmodell‹ des Bewusstseins sprechen. Es nimmt das alte lateinische Verb *reflectere* wörtlich und versteht unter Bewusstsein das Ergebnis einer Rückwendung des Geistes auf sich selbst – mit dem Effekt, ein vordem unbewusstes Ereignis bewusst zu machen (so René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz, Immanuel Kant und fast alle Vertreter des britischen Empirismus von John Locke bis John Sergeant; ein bekannter heutiger Vertreter des *higher-order view* ist David M. Rosenthal – dar-

7 Arnim 1964, III, Nr. 178, 138; Long/Sedley 1987, 2, 343 [Text 57 A].

8 Arnim 1964, IV, 102; II, 206.

über mehr in der ersten und am Schluss der dritten Vorlesung; vgl. hier S. 39 f. und 131 ff.).

Ein in die Augen springender Nachteil dieses Modells besteht in der Aufspaltung von Reflektierendem und Reflektiertem in zwei numerisch verschiedene Relata, da das nominalisierte Reflexivpronomen »selbst« in »Selbstbewusstsein« trotz seiner zweistelligen *Form* (jemandem ist etwas bewusst) doch eine strikte *inhaltliche* Einheit dessen, der Kenntnis nimmt, und dessen, von dem Kenntnis genommen wird, ausdrückt. Von Merians fast unbeachteter Vorläuferschaft abgesehen,⁹ hat erst Johann Gottlieb Fichte (1797) die dem Modell der höherstufigen Reflexion zugrundeliegenden Probleme und Gebrechen klar analysiert und durch eine andere, eher negative Alternative ersetzt.

Meine Ausgangsfrage (und die der genannten Denker) hatte gelautet: Was macht einen mentalen Gehalt (und sein psychisches Vehikel) *bewusst*? (Ich spreche von *Bewusstsein*, nicht vom Geist im allgemeinen; denn wir werden ja nicht leugnen wollen, dass es in unserem sogenannten Seelenleben unbewusste psychische Gehalte und Ereignisse gibt, ja, dass deren Zahl die der bewussten gigantisch übertrifft.) Wir sahen ferner: Mehrere Philosophen hatten geantwortet: eine Art innerer Selbstregistrierung. Dieser Gedanke steckt ja hinter der Schöpfung der Ausdrücke »συνείδησις« oder »conscientia«: *Mitwissenschaft* mit dem Vehikel, welches sich auf äußere Gegenstände richtet. Die Frage ist nur: Dürfen wir dulden, dass in diesem Mitwissen Registriertes und Registrierendes in numerisch zwei verschiedene, womöglich auch zeitlich aufeinander folgende Zustände auseinanderfallen, wie es die *Higher-order*-Theoretiker annehmen; oder muss, was Brentano aus gutem Grund nicht »*Mitwissenschaft*«, sondern – unter Vermeidung des Kogni-

9 Dazu Thiel 1994; Frank 2002, 164 ff.; Thiel 2011, 365 ff.

tionsverbs ›Wissen‹ – »inneres *Bewusstsein*« genannt hat,¹⁰ dem gegenstandsgerichteten oder ›äußeren‹, ›intentionalen‹ unmittelbar eingebildet sein, ohne den Akt dadurch zu verdoppeln? Im letzteren Falle hätten wir nicht mit einer Kenntnis *zweiter Ordnung* zu tun, sondern der psychische Zustand wäre *unmittelbar*, also gleich auf der primären Ebene (»same order«) mit sich bekannt. Eine solche Ansicht haben Terry Horgan und Uriah Kriegel (2007) vorgestellt, und Kriegel hat sie in einer Monographie weiterentwickelt (Kriegel 2009). Die Autoren nennen ihr Modell *self-representational*, weil hier eine Repräsentation (so nennen sie den Basis-Begriff ihrer Theorie des bewussten Geistes)¹¹ nicht eine andere Repräsentation, sondern eben sich selbst repräsentiert: nebenher oder am Rande (wie bei Aristoteles oder Brentano): »marginally«, »peripherally«. Ken Williford hat diese Theorie zusammen mit Uriah Kriegel in einer bedeutenden Aufsatzsammlung mit dem Titel *Self-Representational Approaches to Consciousness* (2006) zur Diskussion gestellt; auch auf die Vorläuferschaft der Heidelberger Schule wird gelegentlich hingewiesen.¹²

Tatsächlich kommt der Selbstrepräsentationalismus auffällig mit Grundüberzeugungen überein, die Dieter Henrich seit Mitte der 1960er Jahre entwickelt und an einige seiner Schüler, vor allem an Ulrich Pothast (1971) und Konrad Cramer (1974), weitergegeben hat. Tugendhat hat 1979 von diesen dreien als den Vertretern der »Heidelberger Schule« gesprochen, obwohl damals die Bewegung noch keineswegs ihren Zenit erreicht, geschweige denn überschritten hatte. Im Gegenteil ist sie weiterentwickelt und ihre Konvergenz mit neueren Entwicklungen der *philosophy of mind* ist etwa

10 Brentano 1973, 141 ff.

11 Kriegel 2009, 107, 155 ff.

12 Kriegel/Williford 2006, 4, Anm. 7; passim.

von Jim Hart und Tomis Kapitan (Einleitung zu Castañeda 1999) sowie von Dan Zahavi (1999) erkannt und mit Nachdruck hervorgehoben worden. Diese Publikationen hatten und haben anhaltenden Effekt in der englischsprachigen Philosophie-Szene. Ich selbst habe eine Reihe von Workshops und Tagungen (mit)organisiert, die Vertreter des ›phänomenalen Intentionalismus‹ und des ›Selbstrepräsentationalismus‹ mit den Heidelberger Positionen bekanntgemacht haben. Dieses Gespräch hat erst begonnen. Gewiss besteht das Haupthindernis seines Erfolgs darin, dass die (überwiegend US-amerikanischen) Kolleg(inn)en deutsche Texte und besonders die klassischen Quellen, auf die sie sich beziehen, nicht (mehr) lesen können (und selbst die wenigen englischen Übersetzungen immer noch für viel zu deutsch halten). Dies Hemmnis wird durch ein zweites verschlimmert, nämlich die Übersetzungspolitik angelsächsischer Universitätsverlage, die abwehrende Züge aufweist. Diesen versammelten Widernissen zum Trotz wünsche ich dieser jüngsten Frucht der Kooperation Flügel. Der kommende Text ist zwar selbst notgedrungen auf Deutsch, aber er weist den Weg ins Gespräch und in die internationale Kooperation: dorthin, worauf die Häupter der Frühromantik mit der Wortprägung »Symphilosophie« blickten.

Ich selbst habe schon als Heidelberger Student – in einer Seminararbeit u. a. über Novalis' Auffassung vom präreflexiven »Selbstgefühl« (Frank 1969) – ein Bekenntnis zu Henrichs Grundüberzeugung abgelegt und in meiner Dissertation vertieft (1972), ja, überhaupt seither nicht aufgehört, in Publikationen mit dem Gold der Heidelberger Schule zu wuchern, später auch in ebenso zahlreichen Vortragsreihen und Diskussionsveranstaltungen im englischsprachigen Raum. Henrich und die, die ihm folgten, bezogen sich ihrerseits auf Theorien des Selbstbewusstseins, die jenseits des *Higher-order*-Mainstreams ausgebildet und von

der Standard-Philosophiegeschichte ignoriert worden waren. Ich habe die alte, Henrichs Seminaren zugrundeliegende Anthologie, erheblich erweitert, 1991 publiziert. Sie präsentiert vor allem Texte Johann Gottlieb Fichtes, der Frühromantik samt Friedrich Hölderlin und seinem Kreis, Johann Friedrich Herbart, Friedrich Schleiermachers, Søren Kierkegaards, Franz Brentanos, Herman Schmalenbachs und Jean-Paul Sartres – neben den konkurrierenden Texten von Hauptvertretern des Reflexionsmodells (Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Paul Natorp, William James, Bertrand Russell).

Sartre war es, der den Ausdruck »präreflexives Selbstbewusstsein« aufgebracht hat, der den folgenden Vorlesungen den Titel gibt. Er meinte damit: Gäbe es nicht jeder Reflexion zuvor ein mit sich *un-*mittelbar (also nicht erst durch Vermittlung eines zweiten mentalen Akts) bekanntes Bewusstsein, wie könnte die Reflexion sicher sein, im Reflektierten *sich selbst* und nicht ein ihr Fremdes anzutreffen? Diese Überzeugung impliziert die andere, nämlich dass »gegenständliches« Bewusstsein (verstanden als Bewusstsein von einem vom Bewusstsein selbst verschiedenen Gegenstand) ein »ungegenständliches«, ein von seinem Gehalt nicht unterschiedenes Selbstbewusstsein einschließt, in dem Subjekt und Objekt des Aktes nicht auseinanderfallen. Während Kant von dem Gedanken »Ich denke« sagte, er müsse alle unsere Vorstellungen begleiten *können*,¹³ begleite sie also keineswegs notwendig und immer, nahm Sartre (und nahmen die vorgenannten Autoren) gerade dies an – auch wenn sie Selbstbewusstsein vom Bewusstsein eines tragenden Ich gelegentlich unterschieden (und natürlich keine Relation des Begleitens annahmen).

Eine solche Position hat Tomis Kapitan die »Ubiquity«-

13 KrVB 131f.

These genannt und mit einer nicht-egologischen Auffassung von Selbstbewusstsein verbunden.¹⁴ Sie meint: Präreflexives Bewusstsein wohne notwendig (also immer und allgegenwärtig) denjenigen mentalen Widerfahrnissen und Tätigkeiten inne, die wir ›bewusst‹ nennen; und dieses Innenwohnen dürfe nicht als ein Verhältnis zweier (oder eines zu sich selbst) verstanden werden, wie diejenigen meinen, die es für eine Instanz von ›Repräsentation‹ halten. Es darf gar nicht als ein Verhältnis charakterisiert werden. Wie aber dann?

Zu einer Antwort darauf sind die folgenden Vorlesungen unterwegs, die ich im Oktober 2012 auf Einladung von Jürgen Stolzenberg und auf Wunsch einer Gruppe von Studierenden an der Universität Halle gehalten habe. Ihnen ist dieser Band gewidmet.

14 Kapitan 1999; Williford 2006a, 111. Kapitans Text war ursprünglich die offizielle Erwiderung auf einen Vortrag, den ich 1996 in Notre Dame (Indiana) bei einem Kolloquium *The Philosophy of Manfred Frank* zum gleichen Thema präsentiert hatte. Kapitan bejaht die Ubiquitäts-These, wirft mir aber vor, sie egologisch zu verstehen. Mit einer Einschränkung hat meinen Standpunkt scharfsinnig verteidigt Stefan Lang (2013), und zwar in einem Streitgespräch mit Kapitan, das auf einem ZiF-Kolloquium über »Self-Representationalism, Pre-Reflectivity, and Mental Impairment« vom 4. bis 6. September 2013 in Bielefeld stattfand.

Erste Vorlesung

Ein Ausgangspunkt bei Johann Gottlieb Fichte

Wir sollten mit der Klärung zweier Ausdrücke beginnen, die den Titel dieser Vorlesungsreihe ausmachen. Zunächst müssen wir über die Bedeutung von ›Selbstbewusstsein‹ eine wenigstens vorläufige Verständigung erreichen (1). Dann müssen wir uns darauf einigen, was für eine Eigenschaft das näherhin sein soll, die wir ihm durch das Prädikat ›präreflexiv‹ zulegen (2).

Ad (1):

(a) ›Selbstbewusstsein‹ ist ein Kompositum, und zwar ein mehrdeutiges. Wir werden uns rasch darauf verständigen, das ›Selbst‹ im ersten Wortteil des zusammengesetzten Ausdrucks als nominalisiertes Reflexivpronomen zu verstehen. Im Deutschen unterscheidet man ›selbst‹ und ›sich‹, die Franzosen aber haben dafür nur ein Wort: ›soi‹. Da heißt ›Selbstbewusstsein‹ einfach: ›conscience de soi‹; und ›das Selbst‹ heißt ›le Soi‹. Auch das Englische kommt mit einem Wort aus: ›self-consciousness‹.

›Selbst‹ und ›sich‹ sind Reflexiv-Pronomina, Fürwörter. Darum muss unsere nächste Frage sein: *Für* welches Wort steht denn das *Für*-Wort ›selbst‹ oder ›sich‹ in der Wortzusammensetzung ›Selbstbewusstsein‹? Die meisten Leute (und entsprechend: die meisten Philosophen) neigen ganz unbefangen zur Antwort: für das Ich (oder eben: für das Selbst oder die Person) dessen oder derer, der (oder die) Bewusstsein von sich hat. ›Sich‹ wäre also ein Stellvertreter für ›ich‹ oder ›Subjekt‹ oder allenfalls ›Person‹. (Die vom Reflexivpronomen angezeigte Reflexivität besteht hier also nicht

in einem bloßen Für-sich-, sondern in einem Für-*mich*-Sein des Gehalts von Selbstbewusstsein.)

Wir sprechen in diesem Fall von einer ›*egologischen*‹ Auffassung von ›Selbstbewusstsein‹ (α). Diese Benennung scheint von Aron Gurwitsch (1941) zu stammen. Die ihr zugrundeliegende Annahme (Bewusstsein sei immer Bewusstsein eines Zustände tragenden Subjekts, das sich selbst ›ich‹ nennt) machen fast alle Philosophen der Neuzeit seit Descartes.¹

(β) ›Selbstbewusstsein‹ lässt sich aber auch anders auffassen: als Bewusstsein von diesem Bewusstsein selbst. Dann stünde das Reflexivpronomen ›selbst‹ nicht für ein Ich oder ein Selbst (oder eine Person), sondern bezöge sich reflexiv auf das Nomen ›Bewusstsein‹ zurück. Und ›Selbstbewusstsein‹ hieße das Bewusstsein, das Kenntnis von sich selbst hat. Das Wovon dieser Kenntnis könnte, in Gurwitschs Worten, in einem anonymen »Feld« (Gurwitsch 1957) oder, wie bei Husserl (1960), in einem über viele Erlebnisse sich hinziehenden und sie ständig desaktualisierenden, aber auch verknüpfenden Bewusstseinsstrom bestehen oder sich

1 Z. B. Locke, Leibniz, Kant, Fichte, die Neukantianer, der späte Husserl und fast alle Vertreter der *philosophy of mind*. Ein paar Beispiele für viele: Shoemaker hält es – wie auch John Campbell (1994) und Quassim Cassam (1992, 1997) – für eine offenkundige Begriffswahrheit (»an obvious conceptual truth«), dass Erleben immer das Erleben eines Subjekts sei (Shoemaker 1996, 10). Übrigens können wir dabei offenlassen, ob dies Ich, wie von Kant, für ›durchgängig‹ und dauernd, oder für kurzfristig und stets wechselnd betrachtet wird – wie von Russell (1914, in: Frank 1991, 286), Castañeda (1999, Texte 6, 8 und 9, 198 ff., 242, 248, 264; vgl.: »Subjective indexical particulars exist only during the experience in which they play their evanescent roles«) oder Galen Strawson: »short-term«, »evanescent«, »ephemeral« oder »transient selves« (Strawson 2009, 9 f., 61, 165 f., 245 ff.).

auf eine einzelne Bewusstseins-Episode beschränken. Solche Theorien, die von Hume, Brentano, dem frühen Husserl und Sartre, auch von Mitgliedern des Wiener Kreises, aber auch von Russell, dem späten Castañeda oder Galen Strawson vertreten wurden, nennt man »nicht-egologisch«.

Man begegnet in diesem Zusammenhang auch dem Ausdruck »no ownership«. Auch *No-ownership*-Theorien nehmen an, dass ein Bewusstseins-Gehalt (Schmerz, Freude, Verliebtheit, Aufgeregtheit, Röte) für ein Bewusstsein besteht. Aber dieses gewahrende Bewusstsein muss (oder vielmehr: darf) kein Ich sein. Sartre spricht darum vom »être pour-soi«, nicht von einem Für-*mich*-Sein. Und Ned Block kennt ein ganz a-personales »consciousness without ›meishness«;² so auch Castañeda, der unter die Vorstufen des voll entwickelten begrifflichen Ich-Bewusstseins mehrere »Ich-lose« Stadien zählt³ und Fichte ausdrücklich dafür tadelt, die Ubiquität des Selbstbewusstseins mit einer Allgegenwärtigkeit von ›Ich-Gedanken« in jeder Referenz verwechselt zu haben.⁴ Nach Ansicht dieser (nicht-egologisch orientierten) Autoren bekundet sich das Für-sich-Sein mentaler Gehalte in der Durchsichtigkeit (»translucidité«, »transparency«, »diaphanousness«)⁵ des Bewusstseins selbst. Alles, wovon wir Bewusstsein haben, ist außerhalb des Bewusstseins. Das Wovon des Bewusstseins ist vielfach abgeschattet, und nie haben wir eine ›adäquate« Kenntnis äußerer Gegenstände. Das Bewusstsein aber erfassen wir vollständig, denn es hat keine intrinsischen Eigenschaften, sondern ist vollständig leer. Sartre nennt es ein »néant d'être«, ein Nichts an Sein. (Der Brentano-Schüler und pol-

2 Block 1997, 389 f.

3 Castañeda 1999, 245, 277 ff.

4 Z. B l. c. 252, 255, 282 f.

5 Z. B Castañeda 1999, 153.

nische Mathematiker Kasimierz Twardowski hatte von der »Verstoßung des Inhalts aus dem Bewusstsein« als der phänomenologischen Grundoperation gesprochen.)⁶ Aber diese seine Durchsichtigkeit ist dem Bewusstsein *bekannt*. Darum ist nach Sartres Ansicht jedes fremdgerichtete Bewusstsein zugleich ein Bewusstsein seiner selbst, also: *Selbstbewusstsein*. (Zu den Gegenständen, die das Bewusstsein aus seiner leeren Innerlichkeit verstößt, gehört nach Sartres Ansicht auch das Ich und der vergegenständlichte Zeitfluss. Beide sind keine Bewohner des Bewusstseins, sondern massiv abgeschattete Weltgegenstände und würden, in die Innerlichkeit des Bewusstseins eingelagert, dessen Durchsichtigkeit »trüben«. Dazu mehr in der nächsten Vorlesung; hier S. 59 ff.)

(b) Mit der Unterteilung von Selbstbewusstsein in egologisch und nicht-egologisch ist noch nicht alles getan. Wir werden hinzufügen müssen, dass nicht-egologisches (anonymes) Selbstbewusstsein ein *nicht-begriffliches* Bewusstsein ist, während Ich-Bewusstsein *begrifflich* ist. Nennen wir zur leichteren Orientierung das erste *Selbstbewusstsein* (»self-consciousness« oder »self-awareness«) und das zweite *Selbsterkenntnis* (oder *Selbstwissen*, »self-knowledge«). Diese Unterscheidung ist in der heutigen *philosophy of mind* ziemlich geläufig. So unterscheidet Ned Block in dem klassischen Aufsatz »On a Confusion about a Function of Consciousness« ein *P[hänomenales]* von einem *A[ccess]*-Bewusstsein (Block 1997). Das erste, greifbar in Körpergefühlen und Wahrnehmungen (wie Verliebtsein, Schmerzen-Haben oder Rot-Sehen), funktioniert (I) begriffsfrei (wir müssen, um verliebt zu sein, nicht *wissen*, dass wir es sind; verliebt sein kann man auch ohne Kenntnis einer gültigen

6 1894, 4.

Theorie der Liebe). (II) Zweitens ist uns in solchen Zuständen notwendig irgendwie *zumute*, *there is something it is like to be in the corresponding state*. (Die Rede von »Weisen des *Zumuteseins*« verdanken wir den Brentanoschülern Meinong⁷ und Husserl.⁸ Und den Ausdruck *What-is-it-likeness* hat Thomas Nagel 1974 in dem klassischen Aufsatz »What is it like to be bat?« eingeführt.⁹ Er ist aus der aktuellen Bewusstseins-Philosophie nicht mehr wegzudenken.) Über ein drittes (III) Merkmal solcher phänomenalen Zustände herrscht Uneinigkeit: Husserl und Block halten sie für nicht-intentional, andere, wie Michael Tye, meinen, auch Schmerzen »repräsentieren« etwas, nämlich z. B. Gewebeverletzungen. (Block sagt trotzig: sein Orgasmus habe zwar kausale Ursachen, doch repräsentiere er nichts, seine Seinsweise sei völlig intransitiv;¹⁰ genau das war schon Husserls Meinung, auch wenn seine Beispielsammlung für »wahrhaft immanente Inhalte«, d. h. nicht-intentionale – oder, wie er auch sagt: »nicht gegenständliche« – Erlebnisse, verschämter ausfällt.¹¹ Husserl grenzt gegenständliche »psychische Akte«, die ihren Gehalt von sich absondern, von »Arten des *Zumuteseins*« ab, in denen uns nicht-gegenständliche Erlebnis-Inhalte erschlossen werden.)

Anders sieht es aus mit Ich-Zuständen im Kant-Fichte'schen Sinn. Sie sind klarerweise intentional, oft bestehen sie in propositionalen, also begrifflichen Einstellungen (d. h. der intentionale Hauptsatz »Ich denke«, »Ich meine«, »Ich hoffe« zieht einen Nebensatz nach sich, »dass *a F* ist«). Hier liegt der tiefe Grund, warum Kant aus seinem berühmten »Ich denke, das alle meine Vorstellungen muss be-

7 1973, § 11, bes. 59; dazu Marek 2013, Kap. 3.1.2.

8 1980 II/1, 373 f.

9 In: Nagel 1979, Text 12.

10 Block 1997, 389.

11 Husserl 1980 II/1, 364 ff., 370 ff.

gleiten können¹², kühne Konsequenzen auf die Rationalität des Weltbildes eines solchen ›ich‹-sagenden Wesens ableitet. Es folgt aus ihm die Fähigkeit, sinnlichen Erscheinungen begriffliche Grundbestimmungen beizulegen, die sie in Objektrang erheben. Diese Grundprädikate von Gegenständen-überhaupt nannte er Kategorien. Ihre Anwendung auf sinnlich Gegebenes, sagte er, ›konstituiert‹ Objektivität. Es gibt nämlich einen tiefen *Zusammenhang zwischen Objektivität und Wahrheit*. Und Wahrheit ist eine Eigenschaft nicht von Gegenständen oder Gefühlen, sondern von Urteilen. Darum hielt Kant es für eine fruchtbare Idee, die Grundprädikate unserer Wirklichkeitsbestimmung aus den Urteilsformen abzuleiten.¹³ Schließlich nennen wir nur diejenigen Erscheinungs-Komplexionen Objekte, auf die wir uns in *wahren* Sätzen beziehen. Und Verständnis für Wahrheit ist ein Grunderfordernis unseres In-der-Welt-Seins als vernünftige Wesen.

Rationalität unterhält also eine grundlegende Beziehung zum Selbstwissen, wie es sich im Gedanken ›Ich denke‹ ausdrückt. So glaubt Sydney Shoemaker, dass ein nicht unmittelbar selbstbewusstes – und damit meint er: ›ich‹-bewusstes – Wesen (er nennt es ›selbstblind‹) keinen Zugang zur Sphäre des Rationalen hätte. Es würde sich seelische Zustände zuschreiben, ohne mit den Wahrheitsbedingungen dafür vertraut zu sein.¹⁴ Es würde z. B. wie manche kleinen Kinder in drittpersönlichen Wendungen auf sich Bezug nehmen.

Es macht eben einen gewaltigen Unterschied, ob ich im bewussten Selbstverhältnis nur auf die richtige Person zeige und ihr die richtigen Eigenschaften zuspreche (mich also gegenständlich korrekt erfasse) – oder ob ich mich auf mich im

12 KrVB 131f.

13 Henrich 1976.

14 Shoemaker 1996, 25 ff., hier: 31.

Selbstformat, also auf mich *als* auf mich beziehe. (Davon werden wir in der dritten Vorlesungsstunde besonders zu handeln haben, in der wir wissenden *De-re-* von wissentlichem *De-se-*Bezug unterscheiden; vgl. hier S. 110 ff.)

Ohne ihn zu zitieren, hat Tyler Burge (der kalifornische Externalist) ein der Sache nach ganz ähnliches Argument wie Shoemaker vorgetragen. Es behauptet einen notwendigen Zusammenhang von Selbstbewusstsein (im Sinne von ›Ich(-)Bewusstsein‹) und vernunftgeleitetem Handeln. ›Handeln‹ soll hier in einem weiten Sinne verstanden werden, etwa wie bei Kant, wo auch Denken eine Art Tun ist: »Intellectuel ist das, dessen Begriff ein Thun ist«;¹⁵ Kant spricht auch von der ›Spontaneität‹ oder ›Selbsttätigkeit‹ unseres Verstandes (im Gegensatz zur Passivität/Rezeptivität unserer Sinneswahrnehmungen).¹⁶ Burges Argument läuft etwa so: Wären wir mit unseren Gedanken nicht aus einer ursprünglichen Ich-Perspektive vertraut, so hätten sie keinen unmittelbaren Einfluss auf die Rationalität unseres Handelns; wir würden kein direktes Motiv verspüren, sie gegebenenfalls kritisch zu hinterfragen und eventuell aufzugeben oder zu ändern.¹⁷ Das wäre etwa der Fall, wenn Lichtenberg recht hätte, der vorgeschlagen hatte, ›cogito‹ statt durch

15 AA XVII, 447, Refl. Nr. 4182.

16 »The understanding involved in marking conceptually, through the first-person concept, individual cases where rational evaluation of attitudes rationally requires immediate implementation of the evaluation on the evaluated attitudes is no less theoretical than practical. In fact, sharp distinction between the theoretical and practical makes no sense at this level of reflection. Any reasoning necessarily involves agency. Fully understanding all reason and all reasoning requires the first-person concept. So the first-person concept is as relevant to metaphysics and scientific reasoning as it is to ›merely practical‹ matters« (Burge 1998, 258).

17 Burge 1998, 247.

»ich denke« durch »es denkt« zu übersetzen (in Analogie zu »es blitzt«).¹⁸ Dann wären wir gleichsam anonyme und uninteressierte Beobachter der geistigen Prozesse, die in einem kontinuierlichen Bewusstseinsstrom ablaufen, der uns introspektiv besonders zugänglich, der aber nicht durch einen Ich-Bezug *als uns selbst angehend* ausgezeichnet wäre. Aber »die Vorstellung mentaler Zustände ohne ein individuelles Subjekt ist inkohärent«, meint Burge.¹⁹ Ja, der Begriff der ersten Person spiele eine »notwendige und einzigartige Rolle beim vollen Verständnis des vernünftigen Denkens (reasoning) überhaupt«. ²⁰ »[...] the very notion of reason [...] presupposes the first-person concept«. ²¹ Warum?

Denken Sie sich den Fall, dass in einem auf die Lichtenberg'sche Weise unpersönlichen Bewusstseinsstrom logisch widersprüchliche Gedanken auftauchen. Warum sollte ich ein Bedürfnis empfinden, diesen Zustand zu korrigieren, wenn ich ihn gar nicht ursprünglich auf mich beziehe (ein Einwand Bernard Williams', aus dessen Descartes-Buch Burge zitiert)?²²

»Here I will argue that any being that had concepts of propositional attitude, reason, change of mind, / and so on, but lacked an I concept, would be conceptually deficient in the sense that it would lack the conceptual resources to understand fully the most basic necessary and apriori knowledge features of the relevant notions. The notions of reason and first-personhood are, at the deepest level,

18 L. c., 244; anspielend auf: Lichtenberg 1971, 412, § 76.

19 Burge 1998, 247.

20 L. c., 248.

21 L. c., 257 o.

22 Williams 1979, 95–100; Burge 1998, 248f.; Anm. 5.

necessarily and apriori involved in understanding one another.«²³

Der entscheidende Zug in der Verknüpfung von Selbstkenntnis und vernünftigem Denken und Handeln liegt in dem, was Burge die *motivierende Kraft von Vernunftfeinsichten* nennt. Die kann auf mein Verhalten nur dann Einfluss gewinnen, wenn sie von mir unmittelbar als mich selbst betreffend durchschaut wird: »One must [...] have and understand this motive or impulse in one's own case, and actually apply reasons as rational evaluations to affect judgment and action.«²⁴ »To understand reason and reasoning, this force must be operative in *one's own case*; and one must conceptualize its implementation.«²⁵ Fehlte die Unmittelbarkeit dieses konkreten Selbstbetroffens, lebte ich eine Art kontemplativer Gelassenheit gegenüber der Rationalität von Gedanken und Handlungen im allgemeinen. Wird diese neutrale Einstellung *actualiter* – im konkreten Prozess des Überlegens – an mich selbst verwiesen, d. h. bin ich ohne Ausweichmöglichkeit *selbst betroffen*, kann ich mich insbesondere nicht hinter einer drittpersönlichen Perspektive verstecken, stehe ich unter einem unausweichlichen Entscheidungsdruck.²⁶ Indem ich Vernunftgründe als für mich selbst verbindlich anerkenne, erkenne ich eine Art Urheberchaft/Zurechenbarkeit hinsichtlich ihrer an. Und nur der Begriff ›ich‹ könnte diese Funktion in der aktuellen Praxis des vernünftigen Überlegens (›reasoning‹) spielen.²⁷

Diesen engen Zusammenhang zwischen Selbstgefühl (αἴσθησις ἑαυτοῦ) und Motivation zum Selbsterhalt hat

23 Burge 1998, 249 f.

24 L. c., 250.

25 L. c., 251 (Hervorhebung von mir).

26 L. c., 253.

27 L. c., 258.

schon Chrysippos von Soloi besonderer Beachtung wert befunden, wie wir in der Einleitung gesehen haben (S. 8 f.). Bündig lässt sich sein Gedanke so wiedergeben: »Was jedem Lebewesen (παντὶ ζῳῷ) zuerst eigen (πρῶτον οἰκείον) ist, sei seine eigene Konstitution (τὴν αὐτοῦ σύστασιν) und deren Selbstbewusstsein (τὴν ταύτης συνείδησιν).²⁸ »Syn-eidesis« heißt eigentlich, genau wie »con-scientia«: Mitwissen. Dann besteht Chrysipps Pointe darin, dass jedem Lebewesen das ihm Eigene und Vertraute nicht durch ein anonymes Bewusstsein (also im Modus der Selbstblindheit) erschlossen ist, sondern durch ein Bewusstsein, das sich Konstitution und Eigenheit obendrein auch *als* eigene zuschreibt. »Συνείδησις« ist ein Mit-Wissen in dem genauen Sinne, dass der Gegenstand des Bewusstseins *mit* diesem selbst in einem und demselben Akt erschlossen wird – ähnlich wie bei der *Ap-perceptio*. Und dann meint Chrysipps These, dass nur aufgrund dieser ursprünglichen Selbstvertrautheit Lebewesen die motivierende Kraft von Handlungszielen – und ihr allgemeines Lebensziel: Selbst-Erhaltung – auf *sich selbst* beziehen, rational erwägen und zum eigenen Nutzen wirksam werden lassen.²⁹

Das mag die evolutionäre Ursache dafür sein, dass Selbstbewusstsein sich überhaupt im Naturreich ausgebildet hat. Es würde uns aber auch erklären, warum Selbstbewusstsein uns so elementar wichtig – und nicht nur ein Thema philosophischer Oberseminare – ist. Wann immer der Nerv unserer Existenz in Frage steht, ist Selbstbewusstsein dasjenige, das uns dies anzeigt. Das hat Heidegger durchaus treffend die »Jemeinigkeit« unserer Betroffenheit genannt.³⁰

28 Nach Diog. Laert. VII, 85 in: Arnim 1964, III, Nr. 178 sowie Long/Sedley 1987, 2,343 (Text 57 A.)

29 Dazu: Henrich 1982, 92 f., 114 f.

30 Heidegger 1967, 41.

Sie lässt sich an zwei Beispielen schlagend illustrieren: Der Arzt, der einem auf den Tod geschädigten und nicht mehr operablen Hirnkranken die Transplantation eines gesunden Fremd-Hirns anbietet, wird erleben, dass der Kranke den Fortbestand seiner, wie Heidegger sagt, ›radikalsten Individualität‹ der Genesung ›seines‹ Organismus vorzieht, die er als die eines anderen Individuums nicht genießen kann. Das Gedankenexperiment, das vermutlich wenig Anziehendes auf eine Chirurgie der Zukunft ausübt, belegt: Wir möchten lieber sterben als weiterleben unter Verlust unseres Selbstbewusstseins. Dichter haben diesem Jemeinigkeit-Anspruch oft Ausdruck verliehen, etwa Rilke im Wunsch nach einem »eignen Tod«³¹. Und die Traumphantasien ›Wenn ich du wäre‹ oder ›Wenn ich mich in einen Adler verwandeln könnte‹ mogeln in die Transsubstantiation immer das fortwährende Ich-Bewusstsein ein. Mag der Körper oder ein Organ wechseln, unser Selbst darf es keinesfalls.

So auch Tolstoj (mein zweites Beispiel). In der berühmten Novelle vom Sterben des Iwan Iljitsch³² ist der sterbenskranke Beamte Iwan Iljitsch aus der Sicht seiner spießig-konformistischen Nachbarn schon so heruntergekommen, dass er in Kiesewetters *Logik* liest. Dort stößt er auf den Syllogismus: ›Alle Menschen sind sterblich. Cäsar ist ein Mensch. Also ist Cäsar sterblich.‹ Das leuchtet ihm ein; und er freut sich am Erlebnis der Evidenz, die einem Beamten so gut wie nie zuteilwird. Plötzlich schlägt die ›er‹-Perspektive in die ›ich‹-Perspektive um, und er sagt sich: ›Ich bin ja Cäsar.‹ Der Tod bezieht all seine vernichtende Wucht, aber auch seine einzigartige Würde aus der Gewissheit, dass er unübertragbar und undelegierbar der meine ist. ›Tat twam asi, sagten die Hinduisten: ›Das bist du.‹ Sobald etwas un-

31 Rilke 1976, Bd. 1, 348.

32 Tolstoj 1990, IV, 85f.

vertretbar – d. h. ohne Ausweichmöglichkeit in die Perspektive der dritten Person – uns selbst angeht, wird Selbstbewusstsein auffällig. Die Selbstbetroffenheit erscheint plötzlich wichtiger als die cartesianische Selbstgewissheit oder gar Unfehlbarkeit des Selbstwissens. Richard Moran sprach von der ›Substantialität‹ des Selbstwissens. Sie besteht auch dann weiter, wenn wir uns von irreführenden Metaphern wie der des ›inneren Auges‹ oder der ›inneren Wahrnehmung‹ verabschieden.³³ Ja, sie besteht auch fort, wenn wir dem Selbstwissen keine unfehlbare Gewissheit zuschreiben, sondern es sich gelegentlich über sich selbst täuschen lassen. Es geht um die substantielle Betroffenheit desjenigen, dem es in seinem Selbstwissen um ihn selbst geht.³⁴

Zurück zur Unterscheidung zweier Typen von Selbstbewusstsein: Ned Block (1997) hat den Beweis dafür, dass wir phänomenales und kognitives Selbstbewusstsein – sagen wir hinfort: *Selbstbewusstsein* und *Selbsterkenntnis* – grundlegend unterscheiden müssen, so geführt: Wir können, sagt er, *P*-Bewusstsein ohne *A*-Bewusstsein haben und umgekehrt. Ich kann einen Gedanken als den meinen erfassen, ohne dabei ein Körpergefühl oder eine sinnliche Information zu verarbeiten (z. B. beim Durchdenken eines Arguments oder beim Lösen einer mathematischen Aufgabe; das ist nach seiner Meinung der Fall bei allen ›funktionalen Zuständen‹, wie es Einstellungen sind). Ich kann aber auch auf dem Rücken liegend dösen und den Wolken nachschauen, ohne dabei etwas zu denken. Wir werden sehen, dass in dieser zweiten Fähigkeit sogar ein starkes Argument beschlosssen liegt, *P*-Bewusstsein für prä-reflexiv zu halten. Jedenfalls hat Kants berühmte Unterscheidung von Sinnlichkeit und Denken in dieser wirklich bestehenden Differenz ihren

33 Moran 2001, 2, 12 ff.

34 L. c., xxix, 18 ff.; Sartre 1947, 385, 3. Abschn.