

ProtoSociology

Publications on Contemporary Philosophy

ration ist seit E. Durkheim, den wir als einen Begründer des Fache Soziologie einstufen, ein relevanter Schwerpunkt des Fache Soziologie. Um dabei die Wünsche richtig zu stellen,

Präreflexives Selbstbewusstsein Vier Vorlesungen

– Manfred Frank –

ziologie nimmt einen besonderen Ansohnitt vor, der zu klären ist, da soziale Integration als eine Differenzierung von Mitgliedschaftsbedingungen eine bestimmte allgemeine Theorie voraussetzt. Unter „Ordnungen“ sind dabei die Regelung der Mitgliedschaftsbedingung und damit die Teilnahme an Kommunikationssystemen in der Ausübung von bestimmten Rollen und Statuspositionen zu verstehen. Die Mitgliedschaftstheorie fasst die System-Umwelt-Relation nicht als strukturalistisch (Niklas Luhmann), sondern als die selbstreferenzielle Entscheidung über Mitgliedschaftsbedingungen und ihre Selektion, die keine Resonanz in der nicht-sozialen Umwelt hat. Der Verweilungsbeziehung von Sinn, wenn wir das einmal unterstellen, ist in diese Differenzstruktur einzuordnen. Gehen wir von der Mitgliedschaftstheoretischen Selbstkonstitution sozialer Systeme aus, so sind soziale Systeme souverän. Damit geht einher, dass die soziologische Theorie die folgenden Annahmen aufgeben sollte:

Manfred Frank

Präreflexives Selbstbewusstsein

Vier Vorlesungen

Reissue:

© 2022 Gerhard Preyer

Frankfurt am Main

<http://www.protosociology.de>

First published:

2015 Reclam Verlag, Stuttgart

Inhalt

Einleitung.....	1
Erste Vorlesung: Ein Ausgangspunkt bei Johann Gottlieb Fichte.....	6
Exkurs zur 1. Vorlesung: Eine Argumentationsskizze von Fichtes <i>Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre</i> (1797) und von Brentanos Regress-Argument in der <i>Psychologie vom empirischen Standpunkt</i> (1874).....	25
Zweite Vorlesung: Hilfreiche Differenzierungen durch Jean-Paul Sartre.....	33
Exkurs zur 2. Vorlesung: Lässt sich Intersubjektivität präreflexiv verständlich machen?.....	61
Dritte Vorlesung: Die Bedeutung von Einstellungen zu sich selbst.....	70
Vierte Vorlesung: Vorzüge und Gebrechen des ‚Selbstrepräsentationalismus‘	88
Literatur.....	108

Einleitung

Dass psychische Zustände *bewusst* auftreten können, scheint an einem eigentümlichen „Selbstregistrierungs“-Mechanismus unseres Geistes zu liegen (Henrich 1971, 12, 17). Das war eine der ältesten Intuitionen abendländischer Denkbesinnung. Platon erwägt im Frühdialog *Charmides*, ob die Besonnenheit (σωφροσύνη) notwendig ein Selbstwissen impliziere (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν: 164 d, 165 b); ja er fragt sich sogar, ob dieses selbstbezügliche Wissen sich selbst als etwas rein Formelles oder darüberhinaus wie einen gegenständlichen Inhalt mit sich führe (169 d ff., 170 d ff.) – kommt aber zu keinem sicheren Schluss. Aristoteles dagegen hebt an mehreren Stellen seines Werks mit Nachdruck hervor, dass seelische Ereignisse eben darum bewusst heißen dürfen, weil sie neben ihrem äußeren Gehalt immer nebenbei (ἐν παρέργῳ) sich selbst als Vehikel mit erfassen (*De Anima* III, 2; *Metaphysik* Δ, 9; cf. I,7. p. 1072, b 20). Franz Brentano, ein großer Aristoteles-Kenner und Gründungsvater der Phänomenologie, die er als „deskriptive Psychologie“ betrieb, übernahm die Formel und zitiert sie an verschiedenen Stellen seines Werks (z. B. und prominent in: Brentano 1973, 185, Anm. 2). Heutige Vertreter des *shift-of-attention view* übersetzen ἐν παρέργῳ mit ‚marginal‘ oder ‚peripher‘ (z. B. Horgan/Kriegel 2007, 132). 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 sehendes Wissen, das ‚innere Bewusstsein‘ verwandelt sich in ein explizites ‚Selbstwissen‘ (‚self-knowledge‘).

Die ältere Stoa, vor allem Chrysippos (im 3. vorchristlichen Jahrhundert), bleibt Platons und Aristoteles‘ Intuition treu, wenn er dem Selbsterhaltungstrieb selbst höherer Tiere eine Mitwissenschaft (συνείδησις) eingebildet sieht (Arnim 1964, III, Nr. 178, 138; Long & Sedley 1987, 2, 343 [Text 57 A]). Sie sorgt 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 οικείωσις (Arnim 1964 IV, 102; II, 206).

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 niederer 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 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 – darüber mehr in der ersten und am Schluss der dritten Vorlesung).

Ein in die Augen springender Nachteil dieses Modells ist die Aufspaltung von Reflektierendem und Reflektiertem in zwei numerisch verschiedene Relata, da das nominalisierte Reflexivpronomen ‚selbst‘ in ‚Selbstbewusstsein‘ trotz seiner zweistelligen *Form* doch eine strikte *inhaltliche* Einheit dessen, der Kenntnis nimmt, und dessen, von dem Kenntnis genommen wird, ausdrückt. Von Merians fast unbeachteter Vorläuferschaft abgesehen (dazu Thiel 1994; Frank 2002, 164 ff.; Thiel 2011, 365 ff.), hat erst Johann Gottlieb Fichte (1797) die dem Modell der höherstufigen Reflexion zugrundeliegenden Gebrechen klar analysiert und durch eine alternative, 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 so genannten 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 Kognitionsverbs ‚Wissen‘ – „inneres Bewusstsein“ genannt hat (Brentano 1973, 141 ff.), 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 weiter entwickelt (Kriegel 2009). Die Autoren nennen ihr Modell *self-representational*, weil hier eine Repräsentation (so nennen sie den Basis-Begriff ihrer Theorie des bewussten Geistes [l. c., 107, 155 ff.]) 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 (Kriegel/Williford 2006, 4, Anm. 7; passim).

Tatsächlich kommt der Selbstrepräsentationalismus auffällig mit Grundüberzeugungen überein, die Dieter Henrich seit Mitte der 1960er Jahre entwickelt und an einige seiner Schüler weitergegeben hat: vor allem an Ulrich Pothast (1971) und Konrad Cramer (1974). Tugendhat hat 1979 von diesen Drei als den Vertretern der „Heidelberger Schule“ gesprochen, obwohl damals die Bewegung noch keineswegs ihren Zenith erreicht, geschweige überschritten hatte. Im Gegenteil ist sie weiterentwickelt, und ihre Konvergenz mit neueren Entwicklungen der *Philosophy of Mind* ist etwa von Jim Hart und Tomis Kapitan (Einleitung zu Castañeda 1999) sowie von Dan Zahavi (1999) erkannt und mit Nach-

druck 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 bekannt machen. 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 deutlich 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 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 Herbarts, 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* (*KrV* B 131 f.), 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“-These genannt und mit einer nicht-egologischen Auffassung von Selbstbewusstsein verbunden (Kapitan 1999; Williford 2006, 111).¹ Sie meint: Präreflexives Bewusstsein wohne notwendig (also immer und allgegenwärtig) denjenigen mentalen Widerfahrungen und Tätigkeiten inne, die wir ‚bewusst‘ nennen; und dieses Innewohnen 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 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 dies Bändchen gewidmet.

¹ 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 Ubiquitätsthese, 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.-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 zugrunde liegende Annahme (Bewusstsein sei immer Bewusstsein eines zugrundeliegenden Subjekts, das sich selbst ‚ich‘ nennt) machen fast alle Philosophen der Neuzeit seit Descartes (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 offen lassen, 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, SS. 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.]).

(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 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 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 ‚me-ishness““ (Block 1997, 389 f.); so auch Castañeda, der unter die Vorstufen des voll entwickelten begrifflichen Ich-Bewusstseins mehrere „Ich-lose“ Stadien zählt (Castañeda 1999, 245, 277 ff.) und Fichte ausdrücklich dafür tadelt, die Ubiquität des Selbstbewusstseins mit einer Allgegenwärtigkeit von ‚Ich-Gedanken‘ in jeder Referenz verwechselt zu haben (z. B. Castañeda 252, 255, 282 f.). Nach Ansicht dieser (nicht-egologisch orientierten) Autoren bekundet sich das Für-sich-Sein mentaler Gehalte in der

Durchsichtigkeit („translucidité“, „transparency“, „diaphanousness“ [z. B. Castañeda 1999, 153]) 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 polnische Mathematiker Kasimierz Twardowski hatte von der „Verstoßung des Inhalts aus dem Bewusstsein“ als der phänomenologischen Grundoperation gesprochen [1894, 4].) 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.)

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 Theorie der Liebe). II. 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 Meinong [Meinong 1973, 59]

und Husserl [1980 II/1, 373 f.]. Und den Ausdruck *What-is-it-likeness* hat Thomas Nagel 1974 in dem klassischen Aufsatz „What is it like to be bat?“ eingeführt [in: Nagel 1979, Text 12]. Er ist aus der aktuellen Bewusstseins-Philosophie nicht mehr wegzudenken.) Über ein 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 [Block 1997, 389]; 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: Husserl 1980 II/1, 364 ff., 370 ff. 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 Ich-Zustände 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 begleiten können‘ (*KrV* B 131 f.), 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 (Henrich 1976). 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‘ ausspricht. 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 (Shoemaker 1996, 25 ff., hier: 31). 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 Selbstformat, also auf mich *als* auf mich beziehe. (Davon werden wir in der dritten Vorlesungsstunde besonders zu handeln haben, in der wir wissen- den *De-re-* von wissentlichem *De-se-*Bezug unterscheiden.)

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 Begrif ein Thun ist“ (AA XVII, 447, Refl. Nr. 4182); Kant spricht auch von der ‚Spontaneität‘ oder ‚Selbsttätigkeit‘ unseres Verstandes (im Gegensatz zur Passivität/Rezeptivität unserer Sinneswahrnehmungen).¹ 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 even-

¹ „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).

tuell aufzugeben oder zu ändern (Burge 1998, 247). Das wäre etwa der Fall, wenn Lichtenberg recht hätte, der vorgeschlagen hatte, ‚cogito‘ statt durch ‚ich denke‘ durch ‚es denkt‘ zu übersetzen (in Analogie zu ‚es blitzt‘ [244; anspielend auf: Lichtenberg 1971, 412, § 76]). 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 (1998, 247). Ja, der Begriff der ersten Person spiele eine „notwendige und einzigartige Rolle beim vollen Verständnis des vernünftigen Denkens (reasoning) überhaupt“ (248). „[...] the very notion of reason [...] presupposes the first-person concept“ (257 o.). 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: Williams 1979, 95-100; Burge 1998, 248 f.; Anm. 5)?

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, necessarily and apriori involved in understanding one another (249 f.).

Der entscheidende Zug in der Verknüpfung von Selbstkenntnis und vernünftigem Denken und Handeln liegt in dem, was Burge die *motivierende Kraft von Vernunftseinsichten* 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“ (250). „To understand reason and reasoning, this force must be operative *in one’s own case*; and one must conceptualize its implementation“ (251 [von mir kurs.]). 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 mich insbesondere nicht hinter einer drittpersönlichen Perspektive verstecken, stehe ich unter einem unausweichlichen Entscheidungsdruck (253). Indem ich Vernunftgründe als für mich selbst verbindlich anerkenne, erkenne ich eine Art Urheberschaft/Zurechenbarkeit hinsichtlich ihrer an. Und nur der Begriff ‚ich‘ könnte diese Funktion in der aktuellen Praxis des vernünftigen Überlegens („reasoning“) spielen (258).

Diesen engen Zusammenhang zwischen Selbstgefühl (αἴσθησις ἑαυτοῦ) und Motivation zum Selbsterhalt hat schon Chrysippos von Soloi besonderer Beachtung wert befunden, wie wir in der Einleitung gesehen haben. Bündig lässt sich sein Gedanke so wiedergeben: ‚Was jedem Lebewesen (παντὶ ζῳῳ) zuerst eigen (πρῶτον οὐκείον) ist, sei seine eigene Konstitution [τὴν αὐτοῦ σύστασιν] und deren Selbstbewusstsein (τὴν ταύτης συνείδησιν)‘ (nach Diog. Laert. VII, 85 in: Arnim 1964, III, Nr. 178 sowie Long & Sedley 1987, 2, 343 [Text 57 A]). ‚Syn-eidesis‘ heißt eigentlich, genau wie ‚con-scientia‘: Mitwissen. Dann ist Chrysipps Pointe diese, 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 (dazu: Henrich 1982, 92 f., 114 f.).

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 (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 Attraktion auf eine Chirurgie der Zukunft ausübt, belegt: Wir möchten lieber sterben als weiterleben unter Verlust unseres Selbstbewusstseins. Dichter haben diesem Jemeinigkeits-Anspruch oft Ausdruck verliehen, etwa Rilke im Wunsch nach einem „eigenen Tod“ (Rilke 1976, Bd. 1, 348). 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 Ivan Iljitsch (Tolstoj, IV, 85 f.) ist der sterbenskranke Beamte Ivan 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 zuteil wird. 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 unvertretbar – 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 dem des ‚inneren Auges‘ oder der ‚inneren Wahrnehmung‘ verabschieden (Moran 2001, 2, 12 ff.). 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 (l. c., xxix, 18 ff.; Sartre 1947, 385, 3. Abschn.).

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 beschlossen liegt, *P*-Bewusstsein für prä-reflexiv zu halten. Jedenfalls hat Kants berühmte Unterscheidung von Sinnlichkeit und Denken in dieser wirklich bestehenden Differenz ihren Sach- und ihren Rechtsgrund. Schon Kant hielt nicht-begriffliche Anschauungen konsequent für ‚ich‘-los und nur begriffliche Vorstellungen für vom ‚Ich denke‘ begleitet (*KrV* B, § 13).

Ich sollte hinzufügen, dass diese beiden Typen von Bewusstsein zwar den inneren Selbstregistrierungs-Mechanismus gemein zu haben scheinen (um dessen genauere Beschaffenheit wir uns noch zu kümmern haben werden). Nicht hingegen scheinen sie Instanzen eines und desselben Typs von mentalen Zuständen zu sein, etwa verschiedene Weisen, wie Geistiges sich selbst bekannt ist. Wir scheinen nicht auf deduktivem Wege oder über andere Begriffsbrücken von einem zum anderen hinüberzugelangen. Das war zwar Leibnizens (und wieder Fichtes) Meinung. Aber ich neige dazu, mich Kants Kritik an Leibnizens Idee einer reinen Vernunft anzuschließen und einen wenigstens methodischen oder erkenntnistheoretischen Zwiespalt in unserem Geist anzuerkennen. In beiden Varietäten mag – noch einmal – derselbe Selbstregistrations-Mechanismus walten. Doch hilft er uns nicht dazu, den Typensprung von der

einen zur anderen als einen kontinuierlichen Übergang zu gestalten: Es bleibt ein Sprung zwischen Heterogenen (Frank 2012, Kap. 6, 353 f.).

(2) Ich komme nun zum zweiten Glied des Vorlesungstitels „Präreflexives Selbstbewusstsein“).

Den Ausdruck ‚irreflexiv‘ oder ‚präreflexiv‘ im Zusammenhang der Bekanntheit des Bewusstseins mit sich selbst hat Sartre 1936 in seinem Aufsatz „La Transcendance de l’Ego“ eingeführt und in *L’être et le néant* sowie seinem Vortrag vor der französischen Philosophiegesellschaft „Conscience de soi et connaissance de soi“ (vom 2. Juni 1947) breit ausgeführt – auch wenn der Ausdruck ‚präreflexiv‘ in der Literatur zu Unrecht anderen Autoren zugeschrieben wird, z. B. Fichte, Novalis oder Brentano oder gar Dieter Henrich und der Heidelberger Schule.

Warum der Heidelberger Schule? Weil Dieter Henrich es war, der in einem bahnbrechenden Aufsatz von 1966 1. die Unhaltbarkeit des seither so genannten ‚Reflexionsmodells des Bewusstseins‘ aufgezeigt und 2. Fichte als den Entdecker dieser Verkehrtheit ausgewiesen hat. Henrich hat auch zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass Fichtes Argument der Sache nach vor allem von Franz Brentano, von Herman Schmalenbach und von Jean-Paul Sartre aufgegriffen worden ist. Ich werde das in der kommenden Vorlesung am Beispiel Sartres vorführen.

Zunächst zur Kritik am Reflexionsmodell: Selbstbewusstsein, meint Henrich, kann nicht aus der Rückwendung eines Bewusstseins auf sich selbst erklärt werden. Und ‚reflexio‘ meint eben dieses: die Rückwendung eines Bewusstseins auf sich selbst mit dem Erfolg, dass es – vormals seiner unbewusst – seiner nunmehr bewusst ist.¹ So sagt etwa Descartes in seinem Interview mit Burman: „Conscium esse est quidam cogitare et supra suam cogitationem reflectere“

¹ Eine andere, früher verbreitete Auffassung von ‚reflektieren‘ interessiert uns hier nicht: Es ist die bei Christian Wolff und Kant (z. B. in der Wendung ‚reflektierende Urteilskraft‘) überwiegende Bedeutung von ‚nachdenken‘, französisch ‚réfléchir‘. Vgl. den Kommentar der Herausgeber zu Kant 1996.

(Descartes 1982, 12; 1953, 1359; vgl. 291). Kant scheint das ähnlich zu sehen; doch bemerkt er, dass wir beim Reflektieren das Gesuchte immer schon als bekannt voraussetzen, ohne diese Voraussetzung aus der Struktur des Reflexionsgeschehens erklären zu können. Das Ich, sagt er, bekomme sich direkt nie zu fassen, indem es „in einem ständigen Zirkel“ um sich herumjagt, immer nur Eigenschaften von sich, nie aber das Subjekt dieser Eigenschaften zu fassen bekomme und sich also – das meint: ‚zirkulär‘ – immer nur voraussetze (*KrV* vgl. 345 f.; vgl. A 366, 402). Die Reflexion kommt also beim Reflektierten nie an. Woher weiß dann aber das Ich um sich? Als eine Erkenntnis kann Kant das Selbstbewusstsein nicht erklären; denn dazu würde sinnlicher Stoff gefordert, die der „an Inhalt gänzlichen leeren“, weil rein „intellektuellen Vorstellung“ ‚ich‘ fehlt.

Darauf, wie gesagt, hat zuerst Fichte 1797 eine klare Antwort versucht (die teilweise von den Frühromantikern sowie Hölderlin und seinen Freunden schon vorweggenommen, ja durch sie vermutlich provoziert worden war). Die Antwort lautet kurz: Selbstbewusstsein kann nicht als „gegenständliches Bewusstsein“ gefasst werden, wie es dasjenige Bewusstsein ist, das wir von äußeren Gegenständen haben. Wahrnehmungsbewusstsein ist in diesem Sinne gegenständlich; aber es gibt kein ‚inneres Auge‘, dem ein Gehalt zum Gegenstand und erst dadurch ‚bewusst‘ würde. Schmerzen habe ich gegebenenfalls auch ohne darauf gerichtete Aufmerksamkeit. Solch gegenständliches Bewusstsein nennen wir – im Gegensatz zum Selbstbewusstsein – auch intentional oder repräsentational, weil es sich auf eines richtet, das gewöhnlich nicht es selbst ist. In Sartres Worten: „La conscience naît portée sur un être qui n’est pas elle“ (Sartre 1943, 28). Um ein solches, gleichsam nach innen umgelegtes Fremdbewusstsein kann es sich beim Selbstbewusstsein also nicht handeln. Es muss sich vielmehr um ein „ungegenständliches Bewusstsein“ handeln, wie das zuerst Schleiermacher und Schelling genannt haben.¹ ‚Ungegenständlich‘ meint: mit sich selbst bekannt *vor* jeder vergegenständlichen Selbstzuwendung. Und was vor jeder Selbstvergegenständlichung mit sich bekannt ist, ist *präreflexiv*

¹ SW I/10, 133, 265, 284 f.; II/3, 212, 227-9, 292; II/1, 293; der Sache nach schon früher: I/7, 205, Anm. 1; 1992, 29, 31, 35 f., 53, 96, 118f., Schelling 1972, 385, 408, 440; Schleiermacher 1960, § 3, S. 16 f.; 2001, Bd. II, 288.

mit sich bekannt, denn Reflexion ist nicht anderes als eine solche innere Selbstvergegenständlichung.

Was aber spricht genau gegen dieses Modell, dem wir doch intuitiv alle spontan zuneigen. Darauf gibt Novalis im Herbst 1795 eine erstaunlich klare Antwort: „Was die Reflexion findet, *scheint schon da [gewesen] zu seyn*“ (Novalis 1965, 112, Nr. 14). Husserl, der Novalis schon darum nicht gelesen haben kann, weil dessen *Fichte-Studien* erst 1965 vollständig und kritisch veröffentlicht worden sind, sagt fast genau dasselbe in seinen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (Husserl 1966, 130, Z. 14 f.). Und unter Verweis auf Husserl wiederholt Sartre in seinem 1947er Vortrag, den wir in der kommenden Vorlesung besprechen werden (indem er das, was wir ‚ungegenständlich‘ nennen, ‚nicht-setzend‘ nennt):

Et d'ailleurs, le philosophe qui le premier eut recours à cette conscience non-thétique de soi, Husserl, et qui l'a nommément désignée dans la conscience interne du temps, a souvent montré que la caractéristique d'une [sic!] *erlebnis*, c'est-à-dire en somme d'une conscience vécue irréfléchie, c'est de se donner comme ayant déjà existé, comme étant déjà là.

Je suis en train de lire. Je vous réponds, je lis, quand vous me demandez ce que je fais. Je prends conscience de ma lecture, mais non pas instantanément. Je prends conscience de quelque chose/ dont j'avais conscience depuis longtemps, c'est-à-dire que je passe sur le plan de la thématisation de la position réflexive et de la connaissance pour une chose qui existait déjà avant, comme dit Husserl (Sartre 1947, 381 f.).

Wäre das anders, dann hätte die Reflexion das bewusste Phänomen (hier: das unaufmerksame Lesen) nicht *gefunden*, sondern *erfunden*. Es hätte sich nicht um eine neutrale Erkenntnis gehandelt, sondern um die Schöpfung eines Phänomens, das vorher gar nicht da war. Ein Fall von *Hirnwäsche* hätte stattgefunden.

Fichte war der Meinung, alle seine Vorgänger, „selbst Kant“, hätten Selbstbewusstsein als Reflexion misskannt (Fichte 1798, 11; vgl. Fichte 1797, 18 f.). Damit wären sie in Zirkel und Regresse geraten. Unter einem *Zirkel* versteht man die stillschweigende Inanspruchnahme einer Prämisse, die identisch in der Konklusion wieder auftaucht. Hier wird gar nichts erklärt, sondern die Behauptung wird einfach unbewiesen wiederholt. Wer annimmt, es *gebe* Selbstbewusstsein, muss dafür aber eine von der Behauptung unabhängige Erklärung liefern. – Unter einem *Regress* versteht man das Aufschieben des Beweisgrundes ins Unendliche. Es gibt harmlose Regresse. Harmlos ist z. B. die unendliche Iteration

des Wahrheitsprädikats: „Gödel hat recht.“ „Die Annahme, dass Gödel recht hat, ist wahr.“ „Es ist wahr, dass die Annahme, Gödel habe recht, wahr ist.“ Usw. Aber einige Regresse sind vitiös. So dieser: „Bewusstsein kommt zustande, indem ein unbewusstes mentales Ereignis von einem höherstufigen (oder von sich selbst auf höherer Stufe) vergegenständlicht wird. Das höherstufige mentale Ereignis ist selbst unbewusst und wird bewusst durch Vergegenständlichung durch ein noch höherstufiges mentales Ereignis, das selbst unbewusst ist. Usw.“ (sinngemäß: Fichte 1797, 18 f.). Immer bleibt in Spitzenposition ein unbewusstes mentales Ereignis stehen, das mit dem niederstufigen nicht zusammenfällt. Und damit stürzt die ganze vorangehende Kette ins Unbewusste, weil sie von einem obersten bewusstmachenden Bewusstsein *borgt*, das nie selbst bewusst wird und also nie als mit der vorletzten Stufe identisch *erkannt* werden kann. Um *Selbstbewusstsein* zuwege zu bringen, genügt es nämlich nicht, dass zwei mentale Zustände *de re* (oder, wenn Sie wollen: *de facto*) identisch *sind*. Ich muss sie als identisch auch *erkennen* können. Sonst könnte geschehen, dass ich mich zwar bewusst auf mich beziehe, ohne aber davon Kenntnis zu haben. Ich hätte mich dann zwar auf mich, aber nicht *als* auf mich bezogen. (Von dieser fatalen Verwechslung erzählt der Wiener Physiker und Philosoph in seiner *Analyse der Empfindungen* eine berühmte Geschichte: Beim Besteigen eines Wiener Busses habe er von der anderen Seite einen älteren Herrn im selben Rhythmus, mit dem er Fuß über Fuß setzte, ihm entgegensteigen sehen, bei dessen Anblick ihm der Gedanke durch den Kopf schoss: „Was ist das doch für ein herabgekommener Schulmeister!“ Er hatte den ihm gegenüber aufgehängten großen Spiegel nicht gesehen [Mach 1986, 3].) Wir werden dies durch den Zusatz des Begriffswörtchens *als* bezeichnete Erfordernis in der dritten Vorlesungs-Stunde als den *de-se constraint* kennen lernen, den zuerst Hector-Neri Castañeda lichtvoll analysiert hat.

Nun ist es ein heißer, oft übersehener Punkt in Fichtes Argumentation, dass er zwischen dem fremdgerichteten (intentionalen) und dem Selbst-Bewusstsein scharf unterscheidet. Das ist darum so wichtig, weil wir in beiden Fällen von ‚Bewusstsein‘ sprechen und also eine Äquivokation förmlich zu Tisch laden. Diesen in der Selbigkeit des Ausdrucks verborgenen Unterschied haben wir schon vorhin durch die Differenzierung von gegenständlichem und ungegen-

ständiglichem Bewusstsein auffällig gemacht. Gegenständliches Bewusstsein stellt seinen Gegenstand vor sich (daher *Vor-stellung*), aber es *ist* dieser Gegenstand nicht. Gegenständliches Bewusstsein *repräsentiert* seinen Gegenstand, fällt aber nicht mit ihm zusammen – so wenig wie die Flagge, die die Nation repräsentiert, oder das Fieberthermometer, das einen Entzündungszustand des Körpers repräsentiert, ihr Repräsentiertes *sind*. Ganz anders bei einem bewussten Erlebnis, nehmen wir wieder die Verliebtheit. Hier wird nicht ein anderes präsentiert, sondern das Erlebnis *selbst zeigt sich genau so, wie es ist*. Sein und Sich-Erscheinen fallen hier zusammen, während vielfach abgeschattete Objekte niemals in der Kenntnis aufgehen, die wir von ihnen haben. Es macht, wie viele Philosophen von Fichte über Sartre bis Kripke beobachtet haben (Kripke 1971, 146 f.), überhaupt keinen Sinn, Schmerz und Schmerzempfindung voneinander zu trennen, so, als wäre das erste das Objekt, das zweite das Subjekt des Bewusstseins. Das Erlebnis hat gar keinen Gegenstand, darum eben nannte es Novalis ‚zuständlich‘ – in Opposition zu ‚gegenständlich‘ (Novalis 1965, 208, Nr. 292); er nannte es auch ‚nicht-setzend‘ oder sprach von einem „Selbstgefühl“ [113, Nr. 15, Z. 25], weil es seinen Gehalt nicht in Abhebung vom Akt *außer* sich setzt oder *vor* sich stellt, sondern gar nicht setzt, sondern eben fühlt („Gesetzseyn durch ein Nichtsetzen – ist reines *Gefühl*“ [125, Nr. 31, Z. 1], dazu Frank 2002). Nicht auf Re-präsentation, nicht auf Vor-stellung, nicht auf Setzung eines vom Setzenden unterschiedenen Gegenstandes, sondern auf strikter fugenloser Identität basiert das epistemische Selbst-Verhältnis (wenn wir von ‚Verhältnis‘ unter den Umständen überhaupt sprechen wollen). Wie wir sehen werden, spricht Sartre in Bezug auf Selbstbewusstsein allerdings nicht von strikter Identität, sondern von einer ‚Einheit, die eine minimale Differenz in sich aufnimmt‘. Selbstbewusstsein ist ihm zufolge also sehr wohl ein Verhältnis, allerdings keines strikter „Koinzidenz der Relate“. Wir werden sehen, dass er den Ausdruck ‚Identität‘ für die Charakteristik des Seinstyps *Être en-soi* aufspart und darum in Anwendung aufs *Pour-soi* ungeeignet findet.

Noch einmal: Der Zustand, in dem Selbstbewusstsein aufleuchtet, zeigt nicht auf etwas Anderes; er zeigt sich selbst so, wie er ist (Pothast nennt das etwas geheimnisvoll, aber erhellend den „Innengrund“ des Bewusstseins – den Bereich des nicht „konfrontativ“ Ausgegrenzten: Pothast 1998, 108; Pothast 1987,

21 f., 32 ff.). Selbst wenn wir (wie Sartre und vermutlich schon Fichte) annehmen, dass es ein rein nicht-gegenständliches Bewusstsein nicht gibt, so gibt es doch Gefühle (wie etwa die Niedergeschlagenheit oder die Hochgestimmtheit), denen es nicht leicht ist, einen von ihnen selbst verschiedenen Gehalt zuzuweisen. Uns geht es aber hier nicht um solcherlei Grenzfälle, sondern um das Bewusstsein, in dem ein mentaler Zustand sich ausschließlich selbst präsentiert – und zwar ohne reflexive Verdopplung. Fichte hat das Besondere des Zustandes, in dem Selbstbewusstsein auftritt, zuerst des Erstaunens würdig gefunden, seine brandneue Einsicht in diese Konsequenz entfaltet und mit ihr zugleich die konfrontative (reflexionslogische) Deutung des hier statthabenden Bewusstseins abgewiesen:

Nun aber *ist* doch Bewusstseyn; mithin muss jene Behauptung [nämlich: Bewusstsein komme durch Reflexion/Selbst-Repräsentation zustande] falsch seyn. Sie ist falsch, heisst: ihr Gegenteil gilt; sonach folgender Satz gilt: Es giebt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjektive und Objektive gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstseyn sonach wäre es, dessen wir bedürfen, um das Bewusstseyn überhaupt zu erklären (Fichte 1797, 19 [Kursivierung von mir]).

Alles mögliche Bewusstseyn, als Objectives eines Subjects, setzt ein unmittelbares Bewusstseyn, in welchem Subjectives und Objectives schlechthin Eins seyen, voraus; ausserdem ist ein Bewusstsein schlechthin unbegreiflich (l. c., 20).

Gesagt wird hier (noch einmal zum Einprägen): Im Selbstbewusstsein findet gar keine Relation von etwas zu etwas mehr statt, sondern die begrifflich unterschiedenen Glieder sind numerisch einerlei. Es ist *ein* Phänomen unter *zwei* „Weisen des Gegebenseins“, wie Frege und Husserl das nennen werden. Denkt man die erste Auffassung als gegenständliche, also eine Fremd-Objektgerichtete Intention, muss man aufpassen, sich die zweite nicht als Reflexion auf die erste vorzustellen – denn dann hätte sie ja einen anderen Gehalt als die erste und wäre nicht durchsichtig für die erste. Sartre und mehrere heutige Philosophers of Mind stellen sie sich leer („transparent“) vor. Und dann spricht nichts dagegen, sie sich *content-preserving* vorzustellen, wie das Tyler Burge genannt hat (Burge 1988, dt. in: Frank 1994, 690-709). (Ich werde am Ende der vierten Vorlesung darauf zurückkommen.)

Sie werden mich zum Schluss vielleicht fragen wollen: „Wer hat denn z. B. eine solche absurde Reflexionstheorie verfochten? Und wen meinte Fichte, wenn er so arrogant verkündigt, alle bisherigen Selbstbewusstseinstheoretiker, ‚selbst Kant‘, seien ‚Sophisten‘ gewesen (Fichte 1798, 11)? Sie haben die Namen Descar-

tes, Leibniz und pauschal die britischen Empiristen erwähnt...“ Ich müsste die heutigen *Higher-Order*-Theoretiker anfügen, von denen ich in der Einleitung *pars pro toto* David M. Rosenthal genannt hatte. Vor allem müsste ich zurückfragen: Wer hat die falsche Theorie eigentlich *nicht* vertreten – außer Fichte, Schleiermacher, Brentano, Sartre, Henrichs Schülern und einigen wenigen neueren Philosophers of Mind? Das Reflexionsmodell war die beherrschende Auffassung neuzeitlicher Philosophen, die man sich angewöhnt hat, ‚Subjektphilosophen‘ zu nennen.

Ich will das an den drei klassischen Beispielen illustrieren, die ich schon in der Einleitung genannt hatte. Das erste ist René Descartes, gern als der Vater der modernen (Subjekt-)Philosophie, als Entdecker der „interessantesten Idee der neueren Zeit überhaupt“ apostrophiert (SW I/10, 123; TWA 20, 123 [ff.], bes. 136). Er hat das Faktum des Selbstbewusstseins als das Ergebnis bald einer Selbst-Reflexion, bald einer Selbst-Repräsentation beschrieben, obwohl er es zugleich als ‚un-mittelbar‘ charakterisiert. In dem schon angeführten Interview mit Burman (1648) sagt er: „Bewusst sein heißt: etwas vorstellen und über dieses Vorstellen reflektieren (Conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem“ (Descartes 1982, 12; Descartes 1953, 1359). Ich habe ‚cogitare‘ mit Kant durch ‚Vorstellen überhaupt (repraesentatio)‘ als Gattungsnamen für alle mentalen Erlebnisse und Akte übersetzt (*KrV* A 320), weil Descartes es gerade so versteht (Descartes 1953, 390; 574, § 9). Von diesem Vorstellen im weiten Sinne (das immer ein Vorstellen *von etwas* ist: „ego cogito cogitatum“) sagt nun Descartes, es werde durch Reflexion ins Bewusstsein gehoben. Auch sonst gibt Descartes gelegentlich zu verstehen, dass er die Kenntnis, in der ‚cogito‘ besteht, für das Ergebnis eines darauf gerichteten zusätzlichem Aktes hält (z. B. spricht er von einer „simple inspection de l’esprit“: 376; auch von einem „témoignage intérieur“ ist die Rede: 899; oder von einer „idée [...] qui me représente à moi-même“: 291; allgemein definiert Descartes eine „Idee“ als „tout ce qui est immédiatement conçu par l’esprit: en sorte que, lorsque je veux et que je crains, parce que je conçois en même temps que je veux et que je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées“ [390 und 286]).

Leibniz (1714) ist mein zweiter Beleg. Ihm ist nicht ‚cogitare‘, sondern ‚percipere‘ / ‚percevoir‘ die Grundgattung aller geistigen Erlebnisse und Akte. Von ihnen nun nimmt er an, dass jedes Gewahren von etwas anderem ein Sichselbst-Gewahren (‚ad-percipere‘, daher: ‚apperception‘) mit einschließt. Genauer: Jeder *deutlichen* Fremdgewahrung ist eine Selbstgewahrung ein-gebildet. Bei dunklen oder undeutlichen Vorstellungen kann sich die Apperzeption auf ein „Selbstgefühl“ reduzieren (PS 3.1, 404), bei höherstuftigen (‚deutlichen‘, ‚distinkten‘) Vorstellungen handelt sich’s um ein explizites Selbstbewusstsein, das Leibniz auch als „réflexion“ auszeichnet. Die Reflexion ist konstitutiv für (und koextensiv mit) ‚Bewusstsein‘ (§ 4 der *Principes de la Nature et de la Grace*; §§ 23 & 30 der *Monadologie*).

Übrigens hat auch Leibniz die Gefahr regressiver Verwicklungen in der Definition von ‚réflexion‘ durchaus gesehen und das Problem dadurch zu entschärfen gesucht, dass wir bei komplexen Perzeptionen nicht auf jedes einzelne Teil-Ereignis reflektieren müssten; andernfalls würde sich die Reflexion um jeden Teil-Gedanken wickeln und dabei endlich so verschlingen, dass sie nicht mehr zum nächsten Gedanken fortschreiten könnte: „Par exemple, en m'apercevant de quelque sentiment présent, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser en/core que j'y pense, et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser: autrement on demeurerait toujours sur la même chose“ (PS 3.1, 118/20). Was Leibniz offenbar nicht gesehen hat, ist, dass Reflektierendes und Reflektiertes sich als eines und dasselbe erkennen können müssen – und das hat mit dem von ihm beschriebenen Problem der Blockade im Bewusstseinsstrom nicht direkt zu tun.

Ein dritter Beleg: Der britische Empirist John Sergeant widerspricht in seinen „Reflections on Mr. Locke’s Essay concerning Human Understanding“ (Sergeant 1697, 121) Lockes Behauptung, jedes Denken sei ein Bewusstsein, dass man denkt, teilt aber Lockes Überzeugung, ein solches Selbstbewusstsein des Denkens komme allein durch Reflexion zustande. Der reflektierende Akt erfolge seinerseits wieder erststufig und werde erst durch einen weiteren Reflexionsakt höherer Stufe bewusst, der den ersteren vergegenständlicht unter sich lasse (l. c., 124). Dieser „reflex act“ sei erstens numerisch von dem primären

Gedanken verschieden, erfolge zweitens „nachträglich (afterwards)“ und habe drittens zu seinem einzigen und ausschließlichen Gegenstand den vorausgehenden Gedanken, auf den er reflektiert: nicht also gleichzeitig den Reflex-Akt. Da die Hierarchie übereinander gestülpter Reflex-Akte „at its top“ einen unbewussten Gedanken stehen lasse, stürze die ganze Kette ins Unbewusste und führe also nicht zum Selbstbewusstsein: „Hence, we can never come to know our last Reflexion“ (l. c., 125). „These are my Reasons“ – so resümiert Sergeant mit drolligem Stolz sein „Certain and Evident Corollary“ – „why I recede from Mr. Locke in his Opinion, that A Man cannot think without being Conscious of it“ (l. c.).

Eine ganz ähnliche Position wie Sergeant hatte übrigens Thomas Hobbes in der 5. Erwiderung auf Descartes' *Meditationes* bezogen. Nur wenn ich die Reflexion dem primären Erlebnis nicht folgen lasse, entsteht jener unendliche Regress, der an seiner Spitze eine selbst unbewusste *cogitatio* stehen lassen muss:

„[...] il est tout à fait impossible de penser qu'on pense, ni de savoir qu'on sait; car ce serait une interrogation qui ne finirait jamais: d'où savez-vous que vous savez ce que vous savez, etc.?“ (Hobbes in: Descartes 1953, 401).

Hobbes sieht den Regress (den er beiläufig ganz klar als Konsequenz aus Descartes' Position ansieht) nur ausbrechen, wenn die Reflexion als zeitgleich mit dem Reflektierten auftretend gedacht werde; als Erinnerung an vergangene Geisteszustände lässt er sie zu. Dabei sieht er nicht, dass ich mich nur an das erinnern könnte, was einmal gegenwärtig bewusst war, und zwar so, dass das Bewusstsein mit dem bewussten Erlebnis zeitgleich bestanden hat (so lautet denn auch etwas Descartes' Erwiderung auf Hobbes' 5. Einwand [Descartes 1953, 407]). Das sah Spinoza ebenso (Spinoza 1925 b, *Ethica* II, Prop. 21, Schol.). Aber Descartes' und Spinozas Auskünfte sind natürlich ihrerseits nicht überzeugend; denn der Regress tritt schon darum in einer vitiösen Gestalt auf, wenn und weil er den mentalen Zustand („idea“) und das Bewusstsein von ihm („idea ideae“) als zweierlei zählt (dazu Sartre 1947, 368 oben). Zeitgleichheit oder -ungleichheit sind dagegen belanglos. Zwei gleichzeitig auftretende Zustände bestehen noch lange nicht in der Einheit eines Ereignisses. Diesen – bei Spinoza verdeckten – Fehlschluss bringt die These einer möglichen Ungleichzeitigkeit von Ereignis und Ereignis-Bewusstsein unfreiwillig ans volle Licht.

Ich kann die Vorlesung nicht beschließen, ohne Ihnen eine aktuelle Illustration des Reflexionsmodells zu liefern und wähle mit Bedacht die *Higher-Order*-Theorie des schon genannten David Rosenthal. Sie ist in der Sache nicht (weit) über John Sergeant hinausgekommen. Rosenthal vertritt die Ansicht, mentale Ereignisse erlangen Bewusstsein, indem sich ein höherstufiger Gedanke („thought“) auf den jeweils niederstufigen mentalen Zustand richte (dieser sei Gedanke, Wahrnehmung, Gefühl oder Wille). Zwar gibt er zu, es klinge ein wenig sonderbar („slightly odd“), dass am Ende der Reihe übereinander gestapelter Zu-

stände ein seiner selbst unbewusster Gedanke zu stehen komme („that each of these hierarchies of conscious mental states has a nonconscious thought at its top“). Das klinge ganz schön paradox. Aber der gesunde Menschenverstand müsse doch begreifen, „that we cannot be conscious of everything at once“ (Rosenthal 1991, 466). Descartes, der sich des Regressproblems übrigens bewusst war (Descartes 1953, 526 f.), verteidigt im Interview mit Burman, dass wir sicher nicht beliebig viele, aber sehr wohl mehrere Gedanken zugleich haben können (l. c., 1358). Wie auch immer, was am *Higher-order*-Modell des Selbstbewusstseins problematisch sein könnte, das geht an Rosenthal ganz vorbei.

Brentano hat den Strickfehler dieses Theorietyps auf den Punkt gebracht: „[D]ie Reihe wird entweder unendlich sein oder mit einer unbewußten Vorstellung abschließen“ (Brentano 1874, 153). Das darf sie aber nicht, sofern Bewusstsein ungegenständlich und unmittelbar mit sich vertraut sein soll. Der höherstufige Akt kann den primären *als sich* nur erkennen, wenn der sich selbst *vor* der reflexiven Zuwendung schon durchsichtig *war*. So kommen wir zurück auf die treffende Beobachtung des Novalis: „Was die Reflexion findet, *scheint schon da zu seyn.*“

Eben darum sprechen wir von ‚prä-reflexivem Selbstbewusstsein‘.

Exkurs zur 1. Vorlesung:

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

Genau dies nun war die fundamentale Einsicht einer bestimmten Auffassung von Selbstbewusstsein, die sich in der kontinentalen Philosophie zwischen dem endenden 18. und dem frühen 20. Jahrhundert herausgebildet hat, aber vom kontinentalen Hauptstrom ebenso wie von der analytischen Tradition weitestgehend, ja eigentlich völlig ignoriert worden ist. Ich habe früher das Baselländer Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Johann Bernhard Merian, als eine Ausnahme genannt. Das war er gewiss, und sein Beitrag zur Problemlösung (von 1749) ist inzwischen ebenso angemessen gewürdigt wie gut erforscht. Aber das gerade besprochene Problem war Merian doch bei Weitem nicht ebenso klar wie Fichte (1797) und Brentano (1874), die eigentlich für die Pioniere einer prä-reflexivistischen Auffassung von Selbstbewusstsein gelten dürfen – während Merian sich im Wesentlichen mit dem Nachweis der Vorbegrifflichkeit der Selbsthabe und des aller anderen Kenntnis zuvorbestehenden Gefühls der eigenen Existenz begnügte, ohne den neuralgischen Punkt des Problems wirklich glockenklar aufzudecken. Immerhin verdanken wir ihm diese Einsicht: „*Le conscium sui est donc présupposé par toute autre connoissance, & ne peut être subordonné à aucune pensée antérieure*“ [Merian 1749a, 434]).

Ich beschränke mich jedenfalls im folgenden Exkurs auf eine detaillierte Analyse des Kernarguments von Fichte und Brentano und benutze das erste zur Illustration einer egologischen, das zweite als Beispiel einer nicht-egologischen Selbstbewusstseins-Theorie, die die Verwicklungen des Reflexionsmodells hinter sich zu lassen versucht, auch wenn sie ungeschickterweise vom Gehalt der nicht-gegenständlichen Selbsthabe als einem „sekundären Objekt“ spricht. Zunächst rekonstruiere ich vier Voraussetzungen, die beide machen, und zeige dann, dass sie auch ganz ähnliche Begründungsmuster dafür benützen.

Dabei werde ich von dem Bewusstsein, das Fichte und Brentano für präreflexiv bekannt halten, als von dem primären sprechen. Denn Fichte und Brentano halten *alles* Bewusstsein für gegenständlich oder intentional. Sie machen nicht den Meinong/Husserl/Block'schen Unterschied von intransitivem und transitivem (oder zwischen *phänomenalem* und *Zugangsbewusstsein* – zwei nicht genau symmetrisch einander entgegengesetzten Paaren: Wahr-

nehmungen sind natürlich transitiv/intentional, aber nach Blocks Meinung keine Instanzen von *A*-Bewusstsein; umgekehrt sind propositionale Einstellungen für Block nicht phänomenal, während Schmerz oder Orgasmus zwar *P*-Bewusstseins-Typen, aber nicht intentional sind. [Wahrnehmungen dagegen sind Instanzen von *P*-Bewusstsein und uns ist etwa beim Farb-Sehen irgendwie zumute; trotzdem sind sie natürlich Intentionen; nur ist das ihnen eingebildete Zumuteseins-Bewusstsein *sui generis*.] Michael Tye wiederum – als Vertreter eines hart externalistischen „Repräsentationalismus“ – hält Schmerz oder Orgasmus zwar für nicht-begrifflich, aber auf einen repräsentationalen Gehalt bezogen [Tye 1996, 4, 93, 118; Tye 2003, 58 f.] Um Fichtes und Brentanos ursprüngliche Einsichten deutlich herauszumeißeln, ist also Husserls oder Blocks Unterscheidung unwesentlich; entscheidend ist dagegen, dass die Ersteren dem primären Bewusstsein – es sei in Blocks Sinne ein *P*- oder ein *A*-Bewusstsein – eine nicht auf sekundärer Rückwendung [Reflexion] beruhende unmittelbare Selbstkenntnis zuschreiben, die *nicht als ein intentionales Bewusstsein* misskannt werden darf. Ich unterscheide diese beiden Typen hinfort konsequent als gegenständliches und nicht-gegenständliches Bewusstsein und habe mich dabei stillschweigend der Meinung Sartres oder Dretskes angeschlossen, wonach *jedes* primäre Bewusstsein gegenstandsgerichtet sei und auch *P*-Bewusstsein etwas von ihm Unterschiedenes repräsentiere – eben auf unbegriffliche Weise.)

(I) Primäres Bewusstsein, Bewusstsein erster Stufe (es sei transitives Bewusstsein von etwas oder auch – in Husserls Sinne – intransitives Empfindungsbewusstsein, es sei unbegrifflich oder begrifflich) setzt Selbstbewusstsein voraus.

(II) Das Bewusstsein, das vom Bewusstsein erster Ordnung besteht, muss als prä-reflexiv analysiert werden.

(III) Obwohl sowohl das primäre als auch das prä-reflexive Bewusstsein logisch (und vielleicht ontologisch) unterschieden werden müssen, kann der Bezug beider nicht so analysiert werden, als sei das erstere das Objekt, das dem zweiten präsentiert würde. Prä-reflexives Selbstbewusstsein ist kein Bewusstsein zweiter Ordnung, das auf das primäre „gegenständlich“ bezogen wäre. Beide treten in einer funktionalen Einheit miteinander auf. Aber sie gehören verschiedenen Typen an. Prä-reflexives Bewusstsein ist *sui generis*.

(IV) Reflexives Bewusstsein (oder – terminologisch – Selbsterkenntnis oder Bewusstsein zweiter Ordnung) setzt prä-reflexives (Selbst-)Bewusstsein voraus.

(I) wird so begründet: Gäbe es ein (primäres) Bewusstsein, das zwar vorliegt, aber unbekannt (oder unbewusst) wäre, so würde die Selbst-Zuschreibung des Prädikats ‚ist bewusst‘ einen Zustand zuschreiben, der von einem physischen (oder Nicht-Ich-) Zustand ununterscheidbar ist. Denn von physischen Zuständen (eigentlich sollten wir sagen: allen Zuständen, die wir nicht dem Ich oder dem Bewusstsein zuschreiben) meinen wir typischerweise, daß sie nicht-bewusst sind.

(II) Diese Bekanntschaft-mit-sich-selbst darf aber nicht als Resultat einer Reflexion – also einer attentionalen Selbstzuwendung, z. B. als Selbstpräsentation im ‚inneren Sinn‘, eines Bewusstseins zweiter Ordnung – missverstanden werden. Denn wenn wir nicht voraussetzen, dass dasjenige, worauf sich die Reflexion oder die ‚innere Wahrnehmung‘ richtet, schon bewusst war, gerieten wir in einen infiniten Regress.

(III) Darum ist das Subjekt-Objekt-Modell unhaltbar (also die Auffassung, Selbstbewusstsein bestehe in einer Zweiheit von Akten, deren zweiter sich auf den ersten richtet und ihn damit erst ins Bewusstsein hebt). Wir können mit diesem Modell, das im vorliegenden Fall auch das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins heißen darf, nicht zirkelfrei erklären, dass wir uns auf uns selbst *als* auf uns selbst, und nicht auf ein unterschiedenes Objekt, beziehen.

(IV) Also kann die Selbstvertrautheit, die in (I) vorliegt, nicht als reflexive (oder quasi-perzeptive) Kenntnissnahme analysiert werden. Sie besteht vielmehr in einem epistemischen Zustand, der jeder Reflexion zuvorkommt und deren zirkelfreie Erklärung möglich macht.

Zunächst rekonstruiere ich Fichtes Argumentation, der, wohlbemerkt, Selbstbewusstsein für ein ins primäre Bewusstsein eingeblendetes oder vielmehr mit ihm zusammenfallendes Ich-Bewusstsein hält:¹

¹ Der Passus, auf den ich mich vor allem stütze, lautet im Original:

„Der Punct, um welchen es mir hier zu thun ist, ist nicht so leicht getroffen: wird er aber verfehlt, so wird alles verfehlt, denn auf ihm beruht meine ganze Lehre. Der Leser erlaube mir daher, dass ich ihn durch einen Eingang leite, und ihn so nahe als möglich vor dasjenige hinstelle, was er zu beobachten hat.

Indem du irgendeines Gegenstandes – es sey derselbe die gegenüberstehende Wand – dir bewusst bist, bist du dir, wie du eben zugestanden, eigentlich deines Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein Bewussteyn der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewusst zu seyn, musst

Fichtes 1. Annahme ist: Alles Bewusstsein ist intentional oder ist Bewusstsein *von* etwas. Solches Gerichtetsein nennt Fichte auch mit Kant und Reinhold Vorstellen. Vorstellungen repräsentieren Gegenstände.

2. Wenn jeder Objektbezug durch Vorstellungen vermittelt ist, kann ich mir der Gegenstände nur bewusst werden, wenn ich weiß, *dass* ich sie vorstelle und dass *ich* es bin, der sie vorstellt.¹

3. Dazu ist also Selbstbewusstsein erfordert. Wäre das nicht so, so würde ich zwischen Gegenständen und Gegenstands-Repräsentationen nicht unterscheiden können. Fichte meint (im Gegensatz zu Brentano oder Sartre), diese These impliziere die andere, dass ich von Vorstellungen Kenntnis nur habe, wenn ich mir dessen bewusst bin, der diese Vorstellungen hat, also des Ich oder Selbst.

du deiner selbst dir bewusst seyn. – Du bist – *deiner* dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein *denkendes* Ich von dem im Denken desselben *gedachten* Ich. Aber damit du dies könntest, muss abermals das Denkende in jenem Denken *Object* eines höheren Denkens seyn, um *Object* des Bewusstseyns seyn zu können; und du erhältst zugleich ein neues *Subject*, welches dessen, das vorhin *dasSelbstbewusstseyn* war, sich wieder bewusst sey. Hier argumentiere ich nun abermals, wie vorher; und nachdem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschliessen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn / bedürfen, dessen *Object* das erstere sey, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können. – Du bist dir deiner, als des Bewusstten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseyenden bewusst bist; aber dann ist das Bewusstseyende wieder das Bewusste, und du musst wieder des Bewusstseyenden dieses Bewusstten dir bewusst werden, und so ins unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewusstseyn kommst.

Kurz; auf diese Weise lässt das Bewusstseyn sich schlechthin nicht erklären. – Noch einmal; welches war das Wesen des soeben geführten Raisonnements, und der eigentliche Grund, warum das Bewusstseyn auf diesem Wege unbegreiflich war? Dieser: jedes *Object* kommt zum Bewussteyn lediglich unter der Bedingung, dass ich auch meiner selbst, des bewusstseyenden *Subjects*, mir bewusst sey. Dieser Satz ist unwidersprechlich. – Aber in diesem Selbstbewusstseyn meiner, wurde weiter behauptet, bin ich mir selbst *Object*, und es gilt von dem *Subjecte* zu diesem *Objecte* abermals, was von dem vorigen galt; es wird *Object* und bedarf eines neuen *Subjectes*, und sofort ins unendliche. In jedem Bewusstseyn also wurde *Subject* und *Object* von einander geschieden und jedes als ein besonderes betrachtet; dies war der Grund, warum uns das Bewusstseyn unbegreiflich ausfiel. Nun aber *ist* doch Bewusstseyn; mithin muss jene Behauptung falsch seyn. Sie ist falsch, heisst: ihr Gegentheile gilt; sonach folgender Satz gilt: es giebt ein Bewussteyn, in welchem das *Subjective* und das *Objective* gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstseyn sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewussteyn überhaupt zu erklären“ (Fichte 1797, in: Frank 1991, 18 f.).

¹ Das entspricht auch Shoemakers Überzeugung. In „Self-reference and Self-awareness“ (1968) hatte er, in Anlehnung an Castañeda, von P*-Prädikaten gesprochen. Das sind solche, „each of which can be known to be instantiated in such a way that knowing it to be instantiated in that way is equivalent to knowing it to be instantiated in oneself“ (Shoemaker 1984a, 16). „Anyone who can correctly employ referring expressions of the form ‚this so and so‘ thereby shows that he is potentially capable of self-ascribing P*-predicates of the form ‚perceives a so and so‘“ (l. c., 18).

4. Nun kommt es darauf an, die Struktur dieses Selbstbewusstseins zu bestimmen. Fichte wählt den Weg einer *reductio ad absurdum*. Er zeigt zunächst, was passieren würde, wenn wir Selbstbewusstsein abermals nach dem Subjekt-Objekt-Modell auffassen würden, wonach ein vorstellendes Selbst mir dadurch bewusst wird, dass ich es in einer zweiten Vorstellung vergegenständliche. Dabei kommt es zu folgendem Doppel-Regress: Eine gegenstandsgerichtete Vorstellung wird mir als *Vorstellung* und als *meine* Vorstellung dann und nur dann bewusst, wenn ich sie mir in einer zweiten Vorstellung präsentiere, und diese wird wieder erst bewusst, wenn ich sie mir in einer dritten präsentiere usw. Auf diese Weise bleibt das jeweils letzte Vorstellungssubjekt unbewusst, und dies Unbewusstsein teilt sich der ganzen vorangehenden Kette mit. Kurz: Nach diesem Modell kann Selbstbewusstsein nicht erklärt werden.

5. „Nun aber *ist* doch [Selbst-]Bewusstseyn.“ Da Phänomene nicht falsch sein können, sondern nur Theorien, muss also das Reflexions-Modell falsch sein. Es ist falsch, heißt (für Fichte): Es muss ein Bewusstsein geben, in dem die auffassende und die aufgefasste Seite nicht auseinandertreten, sondern nur ein und dasselbe Ereignis bilden. In ihm findet keine Identifikation statt.

Ähnlich argumentiert Brentano, auch wenn er (in seiner früheren Phänomenologie) Selbstbewusstsein für ichlos hält und ungeschickterweise von ‚innerer Wahrnehmung‘ spricht. Dazu ist aber zu beachten, dass er streng zwischen ‚Wahrnehmen‘ und ‚Beobachten‘ unterscheidet. Seine Psychologie heißt ‚empirisch‘, weil sie auf dem Vermögen der inneren Wahrnehmung, keineswegs auf der (gegenständlichen) Selbst-Beobachtung beruht. Diese Unterscheidung wird sich als bedeutend herausstellen, wenn wir auf neobrentanistische Theorien zu sprechen kommen, die sich reflexives Selbstbewusstsein als ein in den Skopus voller Aufmerksamkeit (Beobachtung) gerücktes ‚inneres Bewusstsein‘ vorstellen.

Brentano kommentiert seine Differenzierung wie folgt:

[Die Ausdrücke] „i n n e r e W a h r n e h m u n g“ und „i n n e r e B e o b a c h t u n g“ sind „wohl zu unterscheiden. Ja die innere Wahrnehmung hat das Eigentümliche, daß sie nie innere Beobachtung werden kann. Gegenstände, die man, wie man zu sagen pflegt, äußerlich wahrnimmt, k a n n man beobachten, man wendet, um die Erscheinung genau aufzufassen, ihr seine volleamkeit zu. Bei Gegenständen, die man innerlich wahrnimmt, ist dies aber vollständig unmöglich. Dies ist insbesondere bei gewissen psychischen Phänomenen, wie z. B. beim Zorne unverkennbar. Denn wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre er offenbar bereits gekühlt, und der Gegenstand der Beobachtung verschwunden. Dieselbe Unmöglichkeit besteht aber auch in allen andren Fällen. Es ist ein allgemein gültiges psychologisches Gesetz, daß wir niemals dem Gegenstande der innern Wahrnehmung unsere A u f m e r k s a m k e i t zuzuwenden vermögen! (Brentano 1973, 41; vgl. 42 und 48 [auch in: Frank 1991, 131; vgl. 132]).

Brentano behauptet also 1., dass ‚innere Wahrnehmung‘ nicht als ‚inneres Beobachten‘ misszuverstehen sei. Es ist nicht der Fall, dass sich das Bewusstsein, das von Bewusstseinsleistungen besteht, wie ein observierbares Objekt präsentiert würde. So ist es ein „allgemein gültiges psychologisches Gesetz, dass wir wir niemals dem Gegenstande der innern Wahrnehmung unsere *A u f m e r k s a m k e i t* zuwenden können“, wie das bei Gegenständen der Beobachtung der Fall ist. Innerlich Wahrgenommenes wird mit anderen Worten nicht identifiziert. Darum kann Brentano sich von Lockes (der Formulierung nach ganz ähnlichen) These so wirkungsvoll abgrenzen, wonach jedes Bewusstsein von etwas unmittelbar sich selbst wahrnehme. Der Ausdruck ‚unmittelbar‘ hilft hier gar nichts, sagt Brentano: Denn

wenn [...] *L o c k e* das innere Objekt als durch Reflexion erfaßt bezeichnete, so hat es den Anschein, als betrachte er das äußere Sinnesobjekt *und* das innere, als seien sie nicht in einen und demselben Akt, sondern in zwei verschiedenen und sukzessiven gegeben (Brentano 1974, 37 [von mir kursiviert]).

Dass dies wirklich das Gebrechen der Locke’schen Erklärung von Selbstbewusstsein ist, haben wir weiter oben gesehen.

2. aber macht Brentano geltend, der Gedanke eines unbewussten Bewusstseins sei absurd. (Er behandelt diesen Punkt differenziert: Die Rede von einem unbewussten Bewusstsein sei nicht im gleichen Sinne widersprüchlich, wie es die Rede von einer ‚nicht-roten Röte‘ wäre [Brentano 1974, 133].) Selbstbewusstsein etwa vom Hören (als Vorstellung eines Tons) kann nun nach 1. nicht dadurch erklärt werden, dass es so lange unbewusst bliebe, bis es Gegenstand eines darauf gerichteten weiteren Bewusstseins würde. Wie Fichte begründet Brentano seine These durch eine *reductio ad absurdum*:

Das Hören ist als Vorstellung eines Tones ein psychisches Phänomen und sicher eines der einfachsten Beispiele. Nichtsdestoweniger scheint es, wenn alle psychischen Phänomene bewußt sind, nicht ohne eine unendliche Verwicklung des Seelenzustandes möglich zu sein.

Vor allem, wenn kein psychisches Phänomen ohne ein darauf bezügliches Bewußtsein möglich ist, so hat man mit der Vorstellung eines Tones zugleich eine Vorstellung von der Vorstellung des Tones. Man hat also *z w e i* Vorstellungen, und zwar zwei Vorstellungen / sehr verschiedener Art. Nennen wir die Vorstellung des Tones „Hören“, so hat man außer der Vorstellung des Tones eine Vorstellung des Hörens, die von diesem selbst so verschieden ist wie das Hören vom Tone (Brentano 1973, 170 f. [auch in: Frank 1991, 153; vgl. 156]).

Der Verfechter des Reflexions- oder Perzeptionsmodells gerät in einen infiniten Regress, der das Aufkommen von Bewusstsein über Bewusstsein auf immer unerklärt lassen müsste.

3. Intentionales Bewusstsein von einem Gegenstand und Bewusstsein davon, dass solches Bewusstsein vorliegt, sind „in so eigentümlich inniger Weise verbunden [...], daß [es], indem [es] besteht, zugleich innerlich zum Sein de[s] anderen beiträgt“ (l. c., 179 [= Frank 1991, 157 f.]). Man könnte sagen, beide gehören demselben psychischen Akt zu. Diese Formulierung vom Beitragen der Vorstellungs-Vorstellung zur Objekt-Vorstellung ist allerdings nur so lange einleuchtend, wie man annimmt, es bestehe eine Eins-zu-eins-Beziehung zwischen Zahl der Vorstellungen und Zahl der vorgestellten Objekte, und jene richte sich nach dieser. Sobald wir jedoch umgekehrt uns davon überzeugen, dass die Zahl der Objekte (bzw. die diversen Qualitäten eines und desselben) durch die Zahl der sie vermeinenden psychischen Akte bestimmt wird, brauchen wir die Vorstellung des Tons (des Hör-Objekts) und die Vorstellung dieser Vorstellung (nicht ihres Objekts) nicht mehr auf zwei getrennte psychische Phänomene zu verteilen.

Wenn wir das trotzdem tun, also zwei Vorstellungen unterscheiden (eine auf den Ton, die andere aufs Hören sich richtend), so geschieht das nur in begriffsanalytischer Absicht oder aus terminologischer Verlegenheit. Tatsächlich ist jedes Bewußtsein ein seines eigenen Bewusstseins unmittelbar (mit)gewisses Bewusstsein *von* etwas (anderem). Das Bewusstsein selbst ist ‚modo recto‘ (oder ‚evident‘) gegeben, das bewusste Objekt (dessen ontologischen Zustand als entweder innermental oder transzendent Brentano in merkwürdigem Dunkel belässt) ist ‚modo obliquo‘ gegeben (und in einigen Rücksichten nur wahrscheinlich). Den Ton (um im Beispiel zu bleiben) nennt Brentano nun das primäre, das Bewusstsein davon (hier: das Hören) das sekundäre Objekt des Bewusstseins (Brentano 1973, 180). Zwischen ihnen besteht Zeitgleichheit, obwohl das erste logisch und sachlich vorangeht. (Wie sollte ich von einer Vorstellung Selbstbewusstsein haben, die gar nicht besteht, und d. h. für Brentano: von keinem Objekt besteht?) Das Hören scheint dem Ton „zugewandt“ und nur gleichsam nebenbei, als Zugabe, *ἐν παρέργῳ*, „sich selbst [...] mit zu erfassen“ (l. c.).

So präsentiert sich in groben Zügen Brentanos Selbstbewusstseinstheorie. Nun werden Sie fragen: Was hat sie mit Shoemakers Abweisung des Perzeptionsmodells zu tun? Die Antwort kann nur lauten: viel, ja Entscheidenes. Shoemaker hat nämlich selbst die Konsequenz gesehen, dass das Perzeptionsmodell das Reflexions- (oder Spiegelungs-)Modell des Selbstbewusstseins impliziert und damit entweder in ‚unendliche Verwicklungen‘ führt oder grob zirkulär ist. In seiner Auseinandersetzung mit Richard Swinburne schreibt Shoemaker:

The latter point is especially important; it shows that the knowledge in question is radically different from / perceptual knowledge. The reason one is not presented to oneself 'as an object' in self-awareness is that self-awareness is not perceptual awareness, i.e., is not the sort of awareness in which objects are presented. It is awareness of facts unmediated by awareness of objects. But it is worth noting that if one were aware of oneself as an object in such cases (as one is in fact aware of oneself as an object when one sees oneself in a mirror), this would not help to explain one's self-knowledge. For awareness that the presented object was ϕ would not tell one that one was oneself ϕ , unless one [already] had identified the object as oneself; and one could not do this unless one already had some self-knowledge, namely the knowledge that one is the unique possessor of whatever set of properties of the presented object one took to show it to be oneself. Perceptual self-knowledge presupposes non-perceptual self-knowledge, so not all self-knowledge can be perceptual (Shoemaker 1984, 104 f.).

Zweite Vorlesung: Hilfreiche Differenzierungen durch Jean-Paul Sartre

Eine wichtige Lücke meiner letzten Vorlesung möchte ich zu Beginn dieser Fortsetzung schließen: Es fehlt die Erwähnung des zeitgenössischen „Selbstrepräsentationalismus“, der Fichtes ‚ursprünglicher Einsicht‘ eigentlich sehr nahe steht, sie aber in einem charakteristischen Zug verfehlt. In der Einleitung hatte ich davon gesprochen; und in der vierten Vorlesung werde ich ausführlich auf sie eingehen. Vom Selbstrepräsentationalismus her fällt einiges Licht auf begriffliche Gebrechen der Fichte’schen Theorie, insbesondere seine unscharfe Abgrenzung von Bewusstsein und Aufmerksamkeit.

Ich werde sodann Sartres Theorie des präreflexiven Selbstbewusstseins vorstellen; und zwar zunächst ganz im Allgemeinen. Es wird sich zeigen, dass Sartre Fichtes These von der Ununterschiedenheit des Subjekt- und des Objekt-Pols im unmittelbaren Selbstbewusstsein gehörig differenziert. In einem zweiten Abschnitt will ich auf das Kernargument seiner Theorie, den von ihm so genannten „ontologischen Beweis des Bewusstseins“ eingehen und in einem Schlussteil einige bemerkenswerte Einzelheiten näher beleuchten, die Sartres Bewusstseinstheorie bleibende Aktualität sichern, aber eigentlich im offiziellen Philosophiebetrieb ziemlich unbekannt sind. Diese drei Teile werde ich durch die römischen Ziffern **I. -III.** voneinander abheben.

I. a) Eine recht junge, vor allem in den Staaten vertretene Bewusstseinstheorie nennt sich *self-representationalism*. Vertreter sind Charles Siewert, Terry Horgan, Tomis Kapitan, Uriah Kriegel, Kenneth Williford u. a. Mit Fichte, Brentano und Sartre teilen diese Autoren die These der „Ubiquität“ des Selbstbewusstseins, die – Sie erinnern sich – besagt, dass jedes gegenstandsgerichtete Bewusstsein sich nebenbei miterfasst. Schmalenbach hatte vom „impliziten Sich-selber-Wissen des Bewusstseins“ gesprochen (Schmalenbach 1929, in: Frank 1991, 350, passim). Näherhin baut sich diese Theorie aus zwei Unter-Thesen auf:

1. ‚Representation‘ ist der adäquate Grund-Begriff einer Philosophie des Geistes: ihre, wie Kriegel sie nennt, „core necessary condition“ (Kriegel 2009, 107, 155 ff.);
2. Für ‚bewusst‘ dürfen nur diejenigen Akte und Erlebnisse gelten, die über ihren intentionalen (oder repräsentationalen) Gehalt hinaus sich selbst mit-repräsentieren. Selbstrepräsentation soll eine *konstitutive* Bedingung von Bewusstsein sein, auch wenn sie eine zwei-stellige Beziehung ins Spiel bringt, die (wie wir von Fichte wissen) eben deswegen einer Theorie des Selbstbewusstseins abträglich zu sein scheint.

Kriegel fasst seinen Grundgedanken so zusammen:

Thus, whatever else a conscious state may represent, it always also represents itself, and it is *in virtue of* representing itself that it is a conscious state (Kriegel 2009, 13 f. [meine Kursivierung]).

b) Diese Position ähnelt dennoch stark der Fichte’schen und aus dem gleichen Grunde der Brentano’schen, auf die sich vor allem Kriegel neuerdings häufig beruft. Und zwar darin, dass sie *Selbstrepräsentation nicht auf einen Akt höherer Stufe gründet, der sich von dem erststufigen numerisch, zeitlich (wenn auch typenmäßig) unterscheidet* (wie dass von so genannten *Higher-Order-Theorien* à la Rosenthal, Carruthers oder Gennaro [*HOT*] angenommen wird). Bewusstsein ist vielmehr erststufigen – gegenstandsgerichteten – Intentionen ursprünglich „eingebildet“ („built-in“ oder „inbuilt“ [Horgan/Kriegel 2007, 132]). Darum spricht man von *Same-Order-Theorien* (*SOT*). Da Bewusstsein Selbstbewusstsein voraussetzt, kann Selbstbewusstsein in einer Theorie des bewussten Geistes ‚allgegenwärtig‘ (‚ubiquitous‘) heißen (Kapitan 1999; 2006, 379; Williford 2006, 111).

c) Wie aber bringt Kriegel seine *Same-Order Monitoring Theory* mit dem Festhalten am Repräsentationsbegriff als Grundlage zusammen? Der erste Zug ermöglicht ihm eine einstufige Bewusstseinstheorie, der zweite scheint ihn auf einen *two-states view* zu verpflichten. (Das hat ihm vor allem Joe Levine in seiner Rezension von 2010 vorgeworfen.)

d) Antwort: durch die Annahme eines *shift of attention*. Primitives Bewusstsein wäre demnach nicht irrepräsentational. Es wäre nur nicht aufmerksamerweise Gegenstand einer Repräsentation – oder sagen wir mit Henrich und Sartre: einer Reflexion. Reflexionen können wir nicht unaufmerksam ausführen; dagegen betont Sartre (und betonen mehrere Philosophers of Mind), dass prä-reflexives Bewusstsein unaufmerksam geschieht. „One can be aware of what one is not attending to“ (Block 2003, 7; solch ein Fall wäre „*P-consciousness without attenti-*

on“ [Block 1997, 389]). Perry bestätigt diese Auffassung: „The act of attending to the experience is quite different than the experience itself“ (Perry 2001, 49). Block führt als Beispiel den dröhnenden Lärm eines Presslufthammers an, der vor meinem Arbeitszimmer tobt und den ich lange Zeit nicht bemerke, bis er endlich abgestellt wird und mich *modo reflexionis* auf mein entnervtes Arbeiten *aufmerksam* macht: Block 1997, 386 f.). *Bewusst* war mir das Dröhnen offenbar schon vorher, wie sich daran zeigt, dass ich mich ohne Weiteres daran erinnern kann, sobald der Nachschub an Erfahrungsdaten abbricht. Darum scheint es unangemessen, inneres oder präreflexives Bewusstsein als eine Art marginaler oder peripherer Aufmerksamkeit zu charakterisieren. Unaufmerksamkeit ist *überhaupt kein* Grad an Aufmerksamkeit, auch kein infinitesimal kleiner.

e) Diese Ansicht hat – wie wir gegen Ende des vorangehenden Exkurses flüchtig sahen – schon Franz Brentano, der Gründervater der ‚deskriptiven Phänomenologie‘, mit Nachdruck vertreten. Er bestand darauf, dass, was er ‚inneres Bewusstsein‘ (= nicht-egologisches Selbstbewusstsein) nennt, weder ein marginaler noch ein fokaler Aufmerksamkeits-Modus, sondern kategorial von aufmerkenden Akten unterschieden ist. ‚Kategorial‘ meint: Aufmerksamkeit hat vom Typ, von der Kategorie der Einstellung her mit ‚innerem Bewusstsein‘ nichts zu tun. Darum zieht Brentano eine scharfe terminologische Trennlinie zwischen ‚Wahrnehmen‘ und ‚Beobachten‘. Wahrnehmen können wir unaufmerksam, beobachten nur aufmerksam (Brentano 1874, 131 f., 159; nicht so: Williford 2006, 129 f.). Der Metaphernspender ist natürlich die gradweise abdunkel- oder aufhellbare Leuchte, der *Dimmer*. Aber Brentanos Punkt ist: Hell und Dunkel sind *Gehaltsmerkmale*, es sind keine Eigenschaften des Bewusstseins-als-Vehikel. Sehe ich an einem trüben Tag in großer Entfernung ein vierbeiniges Tier und kann nicht erkennen, ob es ein Elch, eine Kuh oder ein Pferd ist, so ist das – nach der phänomenologischen Beschreibungsart – ein Inhalts-Merkmal. Das Bewusstsein selbst ist und bleibt vollkommen durchsichtig. Durchsichtigkeit kennt aber aus Begriffsgründen keine Grade. Unscharf oder undeutlich kann nur sein, *was* das Bewusstsein repräsentiert, nicht das Bewusstsein selbst. Sartre formuliert das so (ich dränge mehrere Formulierungen zusammen):

Bewusstsein ist immer *in actu*. Es gibt keine Virtualitäten im Bewusstsein, es gibt Bewusstsein von Virtualitäten. Noch gibt es Grade des Bewusstseins, es gibt Bewusstsein von Graden (Sartre 1947, 382-4).

Das bringt uns auf zwei wichtige Punkte. Beide betreffen Gegenstände der letzten Vorlesung. Der erste ist ein kritischer Nachtrag zu Fichtes Auffassung des Bewusstseins (1.). Der andere knüpft an an die phänomenologische These von der Transparenz des Bewusstseins (2.).

1.) Fichte kann nämlich nicht freigesprochen werden von dem Vorwurf, zwischen primitivem, aufmerksamem und Selbst-Bewusstsein nicht immer scharf unterschieden zu haben. Im „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ benutzt er mehrfach die Ausdrücke ‚Bewusstsein‘ und ‚Aufmerksamkeit‘ *indistincte*. Dabei hätten sie doch zur Abgrenzung des reflexiven vom irreflexiven Blick aufs Ich (oder aufs Bewusstsein) dienen sollen.

Klarerweise sind reflexive Akte aufmerksam. Und diese Sprachregelung ist auch respektiert in der Rede von der „*Aufmerksamkeit auf uns selbst in jenem Acte*“, nämlich demjenigen, in dem wir unser Ich-Setzen (17 o.) bemerken sollen (Fichte 1797, 18, bezugnehmend auf S. 14).

[B]emerke *dein Bemerken* deines Selbst-Setzens; bemerke, was du in der soeben geführten Untersuchung selbst thatest, und wie du es machtest, um dich selbst zu bemerken.

Aber die Selbstkonstitution des Ich geschieht selbst nicht aufmerksam – sonst wäre sie ja reflexiv. Fichte macht diesen Unterschied ausdrücklich im zweiten Absatz von S. 24, wo er den ursprünglichen Konstitutions- (oder Selbstsetzung-) Akt als ohne ‚besondere Aufmerksamkeit‘ vollzogen charakterisiert. Anders, fährt er fort, hätte sich der ursprüngliche Akt von dem ja gar nicht unterschieden, den der Leser auf Fichtes Aufforderung hin vollzogen hat:

Merke auf, wie du das machst, sagte ich dir ferner; und nun vollzogenst du dieselbe Thätigkeit, die du schon vollzogen hattest, nur mit Aufmerksamkeit und Bewusstseyn (l. c.).

„Mit Bewusstsein‘ hätte Fichte nicht sagen dürfen. Denn natürlich geschieht das präreflexive Selbstbewusstsein mit Bewusstsein – aber eben nicht aufmerksam. Fichte sagt sogar, dass wir die Selbstsetzung zustande bringen, „ohne es zu wissen“ (l. c.). Und wieder kann man ihm zustimmen – gemäß unserer Sprachregelung, die *Selbstbewusstsein* von *Selbstwissen* unterscheidet. Dazu passt auch Fichtes (ziemlich leibnizianische) Unterscheidung von Vollzügen „*ohne deutliches Bewusstseyn*“ von solchen, die „*zum deutlichen Bewusstseyn erhoben[...]*“ wurden (17 u.). Die letzteren sind eben Reflexionen und setzen die ersten voraus. Dann aber spricht er vom Anschauungssubstrat der ‚intellektuellen Anschauung‘ als „ohne unser Bewusstseyn zu Stande gebracht“ (25) und unterscheidet davon das Be-

wusstsein, zu dem ich mich durch Freiheit erhebe (die begriffliche Bestimmung des vordem Nicht-begrifflichen).

Hier identifiziert Fichte also ‚Bewusstsein‘ mit ‚Aufmerksamkeit‘, also mit Reflexion – und gibt damit unfreiwillig eine Illustration der vielen Fallen, in die eine Theorie des präreflexiven Selbstbewusstseins tappen kann. Wenigstens diese haben Brentano und Sartre besser umgangen.

2.) Sie sind auch darin einen Schritt über Fichte hinausgegangen, dass sie gegenständliches und nicht-gegenständliches Bewusstsein als opakes versus durchsichtiges Bewusstsein unterschieden haben. *Sie* erinnern sich an das, was ich mit dem Brentano-Schüler Kasimierz Twardowski die Verstoßung allen Inhalts aus dem Bewusstsein genannt habe (Twardowski 1894, 4).¹ Zwar folgt schon der frühe, der ‚realistische‘ Husserl dieser Maxime (Soldati 1994; vgl. Husserl 1980 II/1, V. LU, § 11, S. 370 ff., wo es um die Verstoßung des „inneren“ oder „mentalen“ Objekts geht). Aber keiner hat sie so strikt beherzigt wie Sartre.

Dies ist der leitende Gedanke: Physische Gegenstände präsentieren sich unter unendlich vielen ‚Abschattungen‘. Nie habe ich einen ‚adäquaten‘ Blick auf einen Gegenstand (Husserl 1901, in: Frank 1991, 221 f.). Sartre gibt Husserls Gedanken so wieder: Jedes Objekt sei „un centre d'opacité pour la conscience“: „il faudrait un procès infini pour inventorier le contenu total d'une chose“ (Sartre 1943, 18).

Demgegenüber ist das Bewusstsein ‚adäquat‘ gegeben.² Es erfasst ‚im Nu‘ alle seine Aspekte – weil es nämlich gar keine Aspekte hat, sondern völlig leer ist

¹ Dazu: Gianfranco Soldati (2000, 330 ff.: „Die Verstoßung der Gedanken aus dem Bewusstsein“). Allerdings macht Twardowski, ähnlich wie Frege und – später – Husserl, einen Unterschied zwischen Gegenstand und Inhalt des Bewusstseins. Der Inhalt hat eine phänomenale, eine bewusstseinszugewandte Seite, während der Gegenstand bewusstseinsabgewandt ist. Der Inhalt, sagt Twardowski, ‚bildet‘ den Gegenstand ‚ab‘ (Twardowski 1894, 67 ff.). Husserl und Frege werden sagen: Der Inhalt ist der Gegenstand im Wie seines Gegebenseins. Diese Differenzierungen, auf die Sartre bei Weitem nicht genug achtgibt, entsprechen seiner gelegentlichen Unterscheidung des An-sich-Seienden vom ‚Gehalt (contenu)‘ eines Bewusstseins. Der ‚reflet‘ im „Spiel reflet-reflétant“ ist nicht anderes als das bewusstseinskompatibel, nämlich zum „Schein“ gemachte An-sich-Sein der Wirklichkeit. Klarerweise schwebt ihm der Beginn von Hegels Wesenslogik (die ‚Logik des Scheins‘) als Vorbild vor; und der Ausdruck ‚reflet reflétant‘ mag Hegels Rede vom Widerspiel von Schein und Widerschein übersetzen.

² Diesen Standpunkt musste Husserl nach der Analyse des inneren Zeitbewusstseins, in dem sich auch das Bewusstsein unabsehbar abschattet, revidieren. In den *Cartesischen Meditationen* heißt es dann nurmehr, dass sich das Bewusstsein ‚apodiktisch‘, aber nicht ‚adäquat‘ gegeben sei (Husserl 1963, 55 f., 62). Auch Sartre spricht in *Conscience de soi et connaissance de soi* nur von der Apodiktizität des Bewusstseins (Sartre 1947, 367, 368).

(„un absolu non-substantiel“, „un vide total“ [Sartre 1978, 25]). Auf dieser Leere an inneren Eigenschaften beruht seine Durchsichtigkeit. In seiner frühesten phänomenologischen Arbeit (von 1936), „La Transcendance de l'Ego“, sagt Sartre drastisch: Gäbe es einen Gehalt *im* Bewusstsein, so würde dessen Durchsichtigkeit getrübt: gerade so, wie wenn eine undurchsichtige Klinge („une lame opaque“) in es hineinführe, es von sich selbst aenspaltete und seine Sicht verdunkelte (Sartre 1978, 23). Alles, wovon Bewusstsein besteht, ist ‚draußen‘; es gibt kein ‚Innen‘ des Bewusstseins. „La conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle“ (Sartre 1943, 28).

In einem wunderschönen kleinen Essay (vom Januar 1939) hat Sartre dies als Husserls „Grundeinsicht“, nämlich in die wesentliche *Intentionalität* des Bewusstseins, gefeiert (Sartre 1947, 29-32). Er macht sich dort lustig über das von Husserl aus dem Weg geräumte Vorurteil des Idealismus, wonach alles, wovon wir Vorstellungen haben, gleichsam im Magen der Vorstellung verschwindet – wie die Wackersteine im Bauch des Wolfes. So in der Philosophie des Bischofs Berkeley oder bei Schopenhauer, dessen Hauptwerk mit dem Satz beginnt: „Die Welt ist meine Vorstellung.“ Es wäre demnach gefährlich für die Welt, von mir vorgestellt zu werden, weil sie damit verschwände und als Bewusstseinsgehalt wieder auferstünde. Nein, sagt Sartre: Die Welt ist das *Worüber* meines Bewusstseins, nicht wird sie in den Magen des Bewusstseins hinein geschlungen, wie es das französische Sprichwort nahe legt: „Connaître, c'est manger des yeux.“

Und noch einmal: Unser Unterscheidungs-Kriterium für Bewusstseins- von Objekt-Daten ist: Dieses ist leer, es ist ein „néant d'être“. Darauf beruht seine komplette Durchsichtigkeit, die den Gegenständen fehlt. Sartre hat dafür die griffige Formel: Bewusstsein ist gewiss; wer ‚Objekt‘ sagt, sagt ‚wahrscheinlich‘ („celui qui dit ‚objet‘ dit probable“ [Sartre 1947, 369]). Dagegen liegt ein innerlich wahrgenommenes Erlebnis „leibhaftig“, „gegenwärtig, als das, was e[s] ist“, vor und kann im Nu „restlos erfaßt“ werden (Husserl 1980 II/1, 355). Nie könnte eine gegenständliche Kenntnis, auch nicht die eines Ichs, diese Bedingung erfüllen. ‚Reality outruns knowability‘ (Peacocke 1999, 7). Also muss die zur Ich-Annahme führende Totalitäts-Antizipation bestehende Informationslücken inferentiell kompensieren; Husserl sagt: fehlende „Evidenz [...] mit guten Gründen [...] ergänzen“ (Husserl 1980 II/1, 355). Französische Phänomenologen nennen diese

Operation treffend *passage à la limite* (Derrida 1967, 241). Er verwandelt das Ich, wie jeden anderen realen Gegenstand, in eine ‚Idee im kantischen Sinne‘.

Ich sagte eben, eher im Vorbeigehen: Auch das *Ich* wird aus der Innerlichkeit des Bewusstseins verstoßen. Es hat dort so wenig zu suchen, wie es das in David Humes berühmter Kritik am Ich als Bewohner des Bewusstseins hatte. Der fand, wenn er sich reflektierend auf ‚sich‘ zurückbeugte, nichts als einzelne Wahrnehmungen, von der Einbildungskraft zu ‚Bündeln‘ verpackt (also, im Wortsinne, nur fiktiv gebündelt), nirgends aber ein Ich, das sie vereinigte (Hume 1888, 252; vgl. die Zweifel an seiner Position im „Appendix“: 633 ff.). Im 20. Jahrhundert war Alfred Jules Ayer Humes (und Berkeleys) treuester analytischer Nachfolger (Ayer 1930; 1966, 118 ff.). Aber noch Castañeda unterschreibt diesen Befund: „An *I* is in itself the hypostatic construct of the unity of the experience of which it is its subject“ (Castañeda 1999, 244). Zu dieser anti-cartesianischen Konsequenz wurde Hume durch die ‚empiristische Maxime‘ gedrängt. Sie besagt, dass nichts auf den Titel einer Erkenntnis Anspruch machen könne, was nicht aus einzelnen (und nie zweimal identisch wiederkehrenden) Sinneserfahrungen hervorgegangen sei (jedes Erlebnis hat eine „distinct existence“ [Hume 1888, 635]). Übrigens: Wenn Hume das Ich aus der Abfolge distinkter Wahrnehmungen verbannt, so leugnet er damit keineswegs die cartesianische Bekanntschaft mit einer jeden von ihnen (Thiel 1996); Sartres nicht-egologische Selbstbewusstseinstheorie hat also an diesem Punkt keinen Einwand von Hume zu befürchten.

Der Empirismus ist nun gar nicht Sartres Maxime, auch wenn er Hume in der nicht-egologischen Konsequenz genauso folgt wie Husserl, der in seiner Jugend intensive Hume-Studien betrieben hatte. Freilich hat Husserl, unter dem Einfluss Paul Natorps, 1913 einen Positionswechsel vollzogen und ein Ich des Bewusstseins anerkannt (Husserl 1980/II, 359 ff., bes. 361, Anm. 1.). Sartre widerspricht ihm lebhaft:

Es gibt im Bewusstsein nichts als Bewusstsein, keinen Inhalt, auch kein Subjekt hinter dem Bewusstsein, wie Husserl [ab 1913] irrig annahm, auch keine sogenannte Transzendenz in der Immanenz (Sartre 1947, 382).

In „La Transcendance de l’Ego“ argumentiert Sartre, aufs Wesentliche verkürzt, so: Das Ich ist eine Fiktion, die sich im Hintergrund der Reflexion auf einzelne Bewusstseins-Erlebnisse bildet, wenn sie (die Reflexion) fehlerhaft ausgeführt wird. Wir wissen ja von Novalis (und Husserl): Die sauber ausgeführte Reflexion

findet nur, was ‚schon da war‘ – nicht mehr. Sonst wäre sie ja keine Form der Erkenntnis, sondern der Erfindung; eine Hirnwäsche würde vorgenommen. Nun findet sie: einzelne Bewusstseins-Erlebnisse, aber kein Ich, das sie verknüpft. Ein solches verknüpfendes Ich glaubt sie aufgrund eines Fehlers zu entdecken, den Sartre als ein *In-der-Zeit-Verschmieren einzelner (distinkter) Erlebnisse* beschreibt. Urheber ist die nicht ‚reine‘, sondern die ‚komplizenhafte‘, die mitwandernde Reflexion (30 f.), die aus einzelnen Kurz-Zeit-Ereignissen wie jähe Wut und abermals und noch einmal Wut auf jemanden die fiktive Langzeit-Entität (Sartre sagt: den „Zustand [état]“) Hass erzeugt. Oder aus vielen Verliebtheits- und Zuneigungs-Erlebnissen das Langzeit-Objekt Liebe (Sartre 1978, 45 ff.). Sartre betont konsequent, dass ‚Zustände‘ nicht *in* der Reflexion, sondern „durch die Reflexion hindurch“ auftauchen. Denn sie *sind* ja nicht das Ergebnis der Reflexion, sondern werden von der „*réflexion complice*“ hineingeschmuggelt. Hat man das Bewusstsein auf diese Art in einen vielfach abgeschatteten („opaken“) Gegenstand verhext (35, 36, bes. 48), ist es nur noch ein Schritt zu verdinglichenden Formulierungen wie: Der Hass reißt mich hin, vergiftet meine Gesinnung, die Liebe lässt mich schmelzen. Das als magische Instanz im Hintergrund meines Bewusstsein aufgerichtete Ich raubt mir alle Spontaneität/ Autonomie (41 f.; 43 f.). Handlungen und Zustände ‚fließen‘ emanatorisch aus ihm (72-4). Es gibt sich als magische Kraft: Das Unbewusste hat mir eine Fehlleistung auf die Lippen gezaubert (vgl. 48 f.). Sartre verspottet die Romanciers, die Formulierungen lieben wie: ‚Louise, wie alle jungen Mädchen, war hingerissen von Pferden‘ (50).

In Wirklichkeit gibt es keine Energien hinter dem Bewusstsein. Der Freudianismus arbeitet mit leeren, nämlich apriorischen Begriffen (50, 74). Er ersetzt die Phänomenologie – also die nüchterne Beschreibung der Tatsachen des Bewusstseins – durch eine Energetik der Schlachten und Siege, Niederlagen und Verursachungen hinter dem Bewusstsein („mein glühender Hass auf Frankreich wurde endlich durch meine Friedensliebe besiegt“) und ist überhaupt in Analogie zu Prozessen zwischen inerten physischen Materien konzipiert, ohne dazu aus reiner Reflexion auf die Tatsachen des Bewusstseins-Lebens im mindesten berechtigt zu sein. Die freudianischen Begriffe sind darum leer, weil es eben keine Energien, Triebkräfte, Vermögen, Fakultäten, Kategorien, kein Es usw. *im* Bewusstsein *gibt*; es gibt höchstens Bewusstsein *von* Energien, Vermögen, Gesetzmäßigkeiten usw. Wir wissen ja: ‚Das Bewusstsein ist leer‘ meint: aller Inhalt ist *außer-*

halb seiner (74). Ganz und gar abwegig ist der Gedanke, dem Bewusstsein ein Unbewusstsein einzubilden. Wer so redet, widerspricht sich vielmehr unmittelbar (er sagt etwas „total Absurdes“ [383]). Das Unbewusste steht immer auf der Gegenstandsseite des Bewusstseins. (Wer etwa sagt, ihm dämmere etwas oder er werde sich dunkel einer Sache bewusst, redet von aufdämmernden Objekten oder von sich klärenden Sachverhalten außerhalb seiner: 382 unten). Ebenso sind Reden von einem meine Aktionen lenkenden oder Vorstellungen vereinigenden Ich phänomenologisch unausgewiesene Versuche, der Spontaneität – und darin ist impliziert: der Verantwortlichkeit – einzelner Bewusstseinserebnisse zu ent-rinnen. Aber das führt uns auf eine andere Story, die ich hier nicht erzählen kann.

In ihr müsste auch geklärt werden, wie überhaupt Einheit ins ichlose Bewusst-sein kommt. Sartre hält die Frage weitgehend unter Verweis auf Husserls eben-falls nicht-egologische *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* für beantwortet: Der Bewusstseinsstrom verändert unsere Erlebnisse kontinuier-lich, aber im Rahmen einer ich-losen Einheit:

[...] il est typique que Husserl, qui a étudié dans *La Conscience interne du temps* cette unification subjective des consciences, n'ait jamais eu recours à un pouvoir synthétique du Je. C'est la conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités „transversales“ qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées. Ainsi la conscience renvoie perpétuellement à elle-même, qui dit „une conscience“ dit toute la conscience et cette propriété singulière appartient à la conscience elle-même, quels que soient par ailleurs ses rapports avec le Je (Sartre 1978, 22; in einer Fußnote verweist Sartre auf den § 39 der *Zeitbewußtseins*-Vorlesungen; zum Kontext Husserl-Sartre-Zeitbewusstsein vgl. Frank 2012, Kap. 3).

Schauen wir nun ein drittes Mal auf die von Gegenständen-überhaupt und au-ßerdem von einem Ich-Bewohner bereinigte Szene des Einzel-Bewusstseins. Eine solche Annahme hat einen großen, sofort in die Augen springenden Vorzug vor Brentanos Theorie eines doppelten, eines ‚primären‘ und eines ‚sekundären Ob-jekt‘ des Bewusstseins. Zwar gehört Brentano zu den Helden im Kampf gegen zirkuläre und regressive Verwicklungen in der Theorie des Selbstbewusstseins. Trotzdem arbeitet er, wie Kriegel und andere, mit einem einzigen Begriff von gegenständlichem („repräsentationalem“) Bewusstsein, das aber einmal auf einen äußeren, das zweite Mal auf einen inneren Gegenstand gerichtet ist. Er sagt dazu: Das sei nicht schlimm, wenn beide in der Einheit *eines* Akts repräsentiert werden und wenn sich die Zahl der Vorstellungen nicht nach der Zahl der Objekte richte (Brentano 1974, 157 f.; Brentano geht weiter: Er sagt, das vom sekundären Be-wusstsein Erfasste sei nicht die Vorstellung des Tons insbesondere, auch nicht

die des Hörens insbesondere, auch nicht beider, sondern „von dieser Vorstellung als von dem ganzen psychischen Akte, worin der Ton vorgestellt wird, und in welchem er selbst mitgegeben ist“, also vom psychischen Ereignis „seiner Totalität nach“ [160]. Das führt zu einer besonders komplizierten Art von intensivem Regress, zu der ich mich ebd., S. 553 ff., geäußert habe; vgl. Williford 2006, 115 ff.; schon Schmalenbach 1929, 339 im Kontext).

Er lädt dazu ein, die Eleganz des Sartre'schen Vorschlags zu würdigen. Denn Sartre kombiniert eine extrem repräsentationalistische Sicht auf die an-sich seiende Wirklichkeit mit einer prä-reflexivistischen Würdigung der irreduziblen Leistungen des Bewusstseins. Wegen der ersten hat ihn in seiner Arbeit über mentalen Gehalt Colin McGinn „den extremsten Externalisten der Philosophie“ genannt (McGinn 1989, 22, Anm. 31). Kraft der These von der Transparenz des Bewusstseins muss er diesem keinerlei innere Qualitäten zuschreiben, die seinen Blick auf die Welt trüben. Dadurch kann das Bewusstsein im Wortsinne ungehindert oder direkt zu den Gegenständen der Welt vordringen und sie – nun ja – repräsentieren. Sartres Trick ist, dabei die Beteiligung des Bewusstseins-Vehikels nicht zu vergessen. Der Akt des Bewusstseins erscheint eleganterweise weder (wie bei Brentano) allein massives sekundäres Objekt („ein Totum“) noch auch auch dichte Menge innerer Eigenschaften, in deren Repräsentation Stück um Stück sich die innere Reflexion *ad infinitum* verwickeln müsste. Es gibt nur *einen* Gegenstand des Bewusstseins, das intentionale (äußere) Objekt. Das Bewusstsein (von) diesem Bewusstsein (das Sartre in Klammern setzt, um es typographisch von einem gegenständlichen Bewusstsein abzugrenzen: Sartre 1947, 380 f.) muss nun eine höchst eigentümliche Struktur haben, um dieser doppelten Aufgabe der Fremd- und der Selbstkenntnis gerecht zu werden. Sartre spricht nur gelegentlich mit kargen Auskünften vom ‚reflet reflétant‘ – und die meisten ungeduldigen Leser haben völlig ignoriert, was er mit diesem ebenso unauffällig eingebrachten wie komplizierten Theoriestück meint. Ohne dies Spiel von Schein und Widerschein genauer zu analysieren, können wir die Genialität der Sartre'schen Theorie ebenso wenig würdigen wie ihren Beitrag zu aktuellen Debatte um Prä-reflexivität, Selbstrepräsentation und externalistischen Repräsentationalismus.

II. Unsere Analyse muss sich von einigen Augenmerkern leiten lassen. Ein erster ist die Frage: *Was macht einen an-sich seienden (physischen) Gegenstand zu einem*

„Gehalt“ des Bewusstseins? Denn Sartre legt größten Wert darauf, das Digestionsmodell des Bewusstseins zu bannen, nach dem die Gegenstände selbst wie im Idealismus ins Bewusstsein einziehen. Sodann: Wie muss ein solcher Gehalt beschaffen sein, um die Durchsichtigkeit des Bewusstseins nicht zu trüben? Drittens: ‚Reflét reflétant‘, das sind zwei. Ist nicht ein Element zu viel im Spiel, um die These von der Einigkeit und Präreflexivität des Bewusstseins nicht zu gefährden? Und schließlich will Sartre, anders als die Vertreter der Heidelberger Schule, nicht nur negativ vom Bewusstsein sprechen (es sei *nicht* als Relation welcher Art auch immer zu fassen), sondern es als in sich mannigfach differenziert beschreiben. Die These, zu der er dabei kommt, nämlich dass das Bewusstsein nicht ist, was ist, und ist, was es nicht ist, ist nur schwer als Hegel’sche Fortbestimmung der (Fichte’schen) Ausgangsdefinition zu erkennen, wonach es im Bewusstsein keinerlei Relation, sondern schlechthinige Ununterschiedenheit von Subjekt- und Objekt-Pol gebe. Es scheint, als vermittele die „Dyade reflét-reflétant“ den Übergang vom ersten zum zweiten.

Die These von der Präreflexivität des Bewusstseins ist also nur ein erster Schritt in der Entfaltung von Sartres Argumentation. (Wir werden diesen ersten Schritt später noch genauer besichtigen.) Anders: Die Ausgangsthese erschöpft noch nicht die volle Struktur der Subjektivität, deren Wesen Sartre ins Bewusstseins-Bewusstsein setzt. Sie ist das am Bewusstsein eigentlich Subjektive. („Ce qu’on peut nommer proprement subjectivité, c’est la conscience [de] conscience“ [Sartre 1943, 29]). Dieses Bewusstseins-Bewusstsein besteht in der vollkommenen „Ungechiedenheit von Subjekt und Objekt“ (Sartre 1947, 380, 382). Das entspricht genau Fichtes Diagnose. Wohlbemerkt, „indistinction“ meint nicht: strikte Identität (die behält, wie wir gleich sehen werden, Sartre dem An-sich-Seienden vor). Zwischen den beiden Relaten lässt sich begrifflich sehr wohl unterscheiden. Aber sie fallen *actualiter* nicht auseinander. Wir könnten sagen: Da, wo das Objekt der Dyade ist, da ist auch das Subjekt; sie verdrängen sich nicht aus ihrer Position. Ihr Gegensatz bleibt potentiell, er ist in der Indistinktions-Formel nur noch nicht aktuiert. Sprechen wir von Sartres Formel-1. Sie bestimmt des Bewusstseins *Präreflexivität*.

Formel 2: Nun gilt: Auch das präreflexive Cogito kann nur in Wendungen artikuliert werden, die das Reflexivpronomen verwenden. Es handelt sich um ein ‚Be-

wusstsein (von) sich', auch wenn wir das ‚von‘ in Klammern setzen, um es von einem setzenden oder gegenständlichen Bewusstsein zu unterscheiden (380 f.). Reflexivität ist aber nicht einfach ‚Zusammenfall‘ der Relate, sondern öffnet eine – Bewusstsein ermöglichende – Distanz (382; 388 o.). Das „Pour-soi“, das erneut ein Reflexivpronomen einkapselt, definiert nach Sartre einen eigenen „Seinstyp“ – neben dem des „Être en-soi“. Das An-sich-Sein ist durch strikte Identität definiert; Sartre spricht auch vom „Zusammenfall“ der Relate: Tische sind Tische – Punkt. („Une table est une table et c'est tout“ [388]). An-sich Seiendes ist durch strikte, durch fugenlose „Identität“ ausgezeichnet (Sartre 1943, 33 im Kontext).

Nicht so das *Être pour-soi*. Für-sich-Sein ist nicht strikte Identität in diesem Sinne. Sartre sagt etwas geheimnisvoll: „Es ist wie eine ideale Einheit bei reeller Zerbrechung (distorsion)“ (Sartre 1947, 388). Überhaupt spricht er in Bewusstseinskontexten durchgängig von „Einheit“ – niemals von Identität oder Koinzidenz: „cette séparation de soi, comme unité de la conscience“, „cette séparation [qui] est en même temps unité“ (387).

Eine solche trennungssensitive Einheit ist der ‚reflet reflétant‘. Die zweistellige Formel gibt also sehr wohl einer Art von Relation Raum. Auch präreflexives Selbstbewusstsein erfordert ein leichtes, eben ein reflexives „Aufklaffen (décalage) seiner Momente“ (386). Sartre spricht auch von einer „Andeutung von Differenz“ („ébauche de dualité“), einer „Einheit-in-der-Trennung“, „une éparation qui est en même temps unité“ (386 f.). (Zerbräche die Einheit völlig, verlören wir das Kriterium zur Messung der eingetretenen Differenz.) Hier haben wir die Struktur des „reflet-reflétant“: eines sich spiegelnden Spiegels. Dabei haben wir zu beachten, dass Sartre eine Möglichkeit der französischen Sprache ausschaltet, die zwischen „réfléchir“ und „réfléter“ unterscheidet. „Réfléchir“ reserviert Sartre für die Tätigkeit, die wir bisher ‚reflektieren‘ genannt haben. Reflexion ist eine Form des Wissens, und Wissen wieder („le savoir“, „la connaissance“) „implique distinction de l'objet et du sujet“ (61/380). ‚Réfléter‘ heißt dagegen reflektieren im Sinne von ‚spiegeln‘. Solange Reflektierendes und Reflex nur sich selbst hin und herwerfen, tritt kein realer Wissens-Gegensatz auf. (Williford übernimmt übrigens Sartres Metapher unter dem Titel ‚observer-observed‘; vgl. den Schluss der 4. Vorlesung.)

Wieder erweist sich Sartres Unterscheidung der Reflexion von der Prä-reflexion des ‚reflet-reflétant‘ als ausgesprochen findig. Während Wissen in der Wahr-falsch-Alternative steht und prinzipiell fallibel ist, ist Bewusstsein eben gewiss. Wissen bezieht sich auf Objekte, deren Kenntnis eben nur „wahrscheinlich“ ist, während Kenntnis eines Gehalts dem Subjekt vollständig bekannt ist. Der Baum bleibt im Garten stehen, wenn ich meinen Blick (mein ‚Erkennen‘) von ihm ab-wende; ein mentaler Gehalt hängt dagegen wesentlich am Bewusstsein, das ich von ihm habe (ohne Bewusstsein keine Lust oder kein Schmerz). Der reflet hängt absolut am reflétant und koinzidiert doch nicht mit ihm.

Formel-3: Aber auch bei dieser Kompromiss-Formel können wir nicht stehen-bleiben. Wir müssen schließlich der *Intentionalität des Bewusstseins* Rechnung tra-gen. Intentionalität legt uns auf eine klare und aktualisierte Subjekt-Objekt-Unterscheidung fest. Mehr noch: Diese Unterscheidung durchdringt das Be-wusstsein selbst und sprengt es wirklich aus seiner Präreflexivität heraus. Die unbestimmte Strukturformel 1 entfaltet sich erst in potentiellen Gegensatz (‚reflet-reflétant‘) und realisiert sich schließlich als strikte Nicht-Identität, sobald vom Bewusstsein gesagt wird, es sei nicht, was es sei, und sei, was es nicht sei. (Formel 3 [387, passim; Sartre übernimmt sie vermutlich von Hegel, der so die Zeit bestimmt hatte: „Die Zeit [...] ist das Sein, das, indem es *ist*, *nicht* ist, und in-dem es *nicht* ist, *ist* [...]“ (*Enzyklopädie*, § 258 [TWA, Bd. 9, 48])). Ohne diese har-sche Opposition könnten wir unser Sein in der Zeit und unsere Gegenständlich-keit, Körperlichkeit und Entfremdbarkeit durch Andere nicht verständlich ma-chen. Wir könnten Phänomene wie Selbsttäuschung, Selbstentfremdung, „mau-vaïse foi“, mentale Störungen oder Schizophrenie nicht erklären. Wir könnten schon unser abhängiges Bezogensein aufs Sein nicht erklären.

Aber wie vermeidet Sartre den Widerspruch beim Übergang von Formel-1 (totale Nicht-Unterschiedenheit, Irrelativität) zu Formel 3 (sein, was man nicht ist, nicht sein, was man ist)? Durch das folgende Mittelglied, das in Formel-2 angelegt ist. „Das Spiel zwischen Reflex und Reflektierendem“ bleibt harmlos, solange kein wirklicher äußerer Gegenstand sich in ihm verfängt und widerspiegelt. Würde ein äußerer Gegenstand in das Spiel eindringen, so würde er vom Bewusstsein intendiert, und das ist hier gleichbedeutend mit: repräsentiert. Das würde aber bedeuten, dass er aus der „andeutungsweisen Dyade“ verstoßen wird, denn die

ist ja völlig leer – gerade wie ein sich selbst spiegelnder Spiegel, mit dem schon Fichte die Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt im leeren Selbstbewusstsein verglichen hatte (GA IV.2, 49). Das Widerspiel ist nun zweifellos eine Art von *Relation*. Sie enthüllt eine innere Differenziertheit der bewussten Monade. Die tut aber der behaupteten Präreflexität und Durchsichtigkeit des Bewusstseins keinen Schaden; denn der Gegenstand in seiner Undurchsichtigkeit bleibt ja aus dem Bewusstsein verbannt. Und hier haben wir zugleich eine Erklärung dafür, welchen Reim sich Sartre auf den Husserl'schen Ausdruck ‚Gehalt‘ macht. Er versteht ihn als den Schein, der sich im Spiegel bildet, seine Transparenz aber nicht aufhebt, solange das Repräsentat-selbst draußen gehalten wird – treu jener urphänomenologischen Maxime Twardowskis, der, wie wir wissen, von der Verstoßung des Gegenstandes aus dem Bewusstsein gesprochen hatte (Twardowski 1894, 4). Insofern kann Sartre eben mit der Grundthese des Repräsentationalismus einverstanden sein, die den phänomenalen Gehalt auf den intentionalen (am äußeren Gegenstand aufscheinenden) Gehalt reduziert. Für Sartre ist dieser äußere Gehalt *der Art nach* verschieden von Bewusstsein, und dieses darf eben darum *sui generis* heißen. In Sartres Worten: Der äußere Gegenstand wird ‚gesetzt‘, das Vehikel nicht. Ja, der Gegenstand wird gesetzt, *indem* das Bewusstsein sich selbst nicht setzt, sondern als „néant d'être“ vom Sein in Abzug bringt oder „nichtet“. Der Status des Bewusstseins heißt „nicht-setzend (non-thétique, non-positionnelle)“. Sich selbst nicht setzend, setzt das Bewusstsein das äußere Objekt. Das funktioniert, weil das gespiegelte (und damit in einen Bewusstseinsgehalt transformierte) Objekt keines von des Bewusstseins intrinsischen Merkmalen aufweist und eben darum ‚ungegenständlich‘ und ‚durchsichtig‘ heißen darf (zur Rede von der eigenschaftlosen Leere des Bewusstseins vgl. Tye 2002).

Ich habe immer wieder erlebt, dass Sartres Gedanke als schwierig oder gar dunkel empfunden wurde. Ich halte ihn für klar und erlaube mir einen zweiten Anlauf zu seiner Erklärung, die ich mit mehr Belegen untermaure. Nicht, als ob Sartre uns sein Verfahren so explizit vorstellte. Philosophen sind ausgelastet mit ihrer Einsicht; wie sie darauf gekommen sind und wie sie sie anderen am besten vermitteln können, das wissen sie oft nicht zu sagen. Wir können aber als Interpreten zeigen, dass sie es *de facto* befolgen.

Den Widerspruch zwischen der Indistinktions-These (Formel-1) und der der Widerspiels von Schein und Widerschein (Formel-2) sucht Sartre durch die folgende Erläuterung aufzulösen: Im Spiel von Schein und Widerschein trete gar kein wirkliches Objekt auf:

Car le Pour-soi a l'existence d'une apparence couplée avec un témoin d'un reflet qui renvoie à un reflétant sans qu'il y ait aucun objet dont le reflet serait reflet (Sartre 1943, 167).¹

Das Cogito ist nämlich, solange ihm kein Objekt gegeben wird, ‚leer‘, ‚ohne Substanz‘, eine ‚bloße Form‘ (vgl. Sartre 1947, 382; 379 f.). Wenn wir es mit einem sich selbst abspiegelnden Spiegel verglichen haben, so sollte der Sinn dieser sein: „Dieses ‚Sich-selbst-spiegeln‘ ist aber gleichbedeutend mit ‚Nichts-spiegeln‘, solange nicht eines der Momente eine Qualifikation erfährt, die unabhängig von seiner Funktion innerhalb des Systems ist“ (Seel 1971, 100 f.) Demnach gibt es in diesem Spiel von Schein und Widerschein sehr wohl einen *Gehalt*, sobald nämlich die eine der beiden Größen System-extern qualifiziert wird. Dieser Gehalt ist nichts anderes als der Stellvertreter des System-externen Objekts im System des Bewusstseins:

Or, si nous revenons, dans un mouvement parfaitement cartésien, au „cogito“ lui-même pour l'interroger sur son contenu, nous constatons, d'une part que toute conscience est conscience de quelque chose, ce qui signifie que *l'objet n'est pas à titre de contenu dans la conscience, mais qu'il en est dehors à titre de visée intentionnelle* (380 [von mir kursiviert]).

Das Bewusstsein referiert erst dann, wenn es intentional bezogen wird auf ein Objekt, das *nicht* es selbst ist (und das mehr ist als ein bewusstseinszugewandter Gehalt – hier genau verläuft Tyler Burges Unterscheidung von engem und weitem Gehalt). Die Objekte *als* Objekte existieren also unabhängig vom Cogito; sie werden dem Bewusstsein nur als Gehalte zugänglich. Diese Konsequenz auf die Wahrheit des Realismus (und die Unwahrheit des Idealismus) hat Colin McGinn Sartre zugutesgeschrieben. Sartre freilich bleibt undeutlich hinsichtlich einer Auskunft auf die Frage, ob er die Gehalte von Lust oder Schmerz als Instanzen von *P*-Bewusstsein ohne *A*-Bewusstsein (also für in Husserls Sinne „immanente Gehalte“) oder als ebenfalls repräsentational bestimmt: jene etwa als Repräsentation eines stimmungsaufhellenden Reizes, diesen als Repräsentation einer Gewebeerletzung (Sartre 1947, 383).

¹ Eine parallele Stelle in Sartre 1943, 221: „Le reflétant n'est que pour refléter le reflet et le reflet n'est reflet qu'en tant qu'il renvoie au reflétant. Ainsi, les deux termes ébauchés de la dyade pointent l'un vers l'autre et chacun engage son être dans l'être de l'autre. Mais si le reflétant n'est rien d'autre que reflétant de ce reflet et si le reflet ne peut se caractériser que par son *être-pour* se refléter dans ce reflétant' les deux termes de la quasi-dyade, accotant l'un contre l'autre leurs deux néants, s'anéantissent complètement. Il faut donc que le reflétant reflète quelque *quelque chose* pour que l'ensemble ne s'effondre pas dans le rien.“

Ich nehme den Vorwurf der Redundanz lieber auf mich als den der Unverständlichkeit. Ich stelle mir vor, jemand frage mich immer noch und barsch, ob zwischen Formel-1 und Formel-2 nicht ein manifester Widerspruch herrsche und Sartre uns also eine Absurdität verkaufe. Zunächst bestimmt er Selbstbewusstsein als „Ununterschiedenheit von Subjekt und Objekt“, dann als „Sein, was es nicht ist, und nicht Sein, was es ist“. Das klingt wie eine Kontradiktion.

Offenbar stellt sich Sartre diesen Gegensatz aber nicht als Widerspruch, sondern als vermittelbar vor: Die erste Bestimmung *verberge* einen Gegensatz, der im zweiten Schritt *aufscheine* und im dritten zum veritablen Gegensatz sich steigere. Solche Begriffs-Entwicklungen kennen wir aus Hegels *Logik*. Man spricht von der dialektischen Fortbestimmung einer Ausgangsbestimmung in immer weiter differenzierte Bestimmungen. Aber als Fortbestimmung kann so ein Nachfolgebegriff nur gelten, wenn er an den Gehalt seines Vorgängers wirklich anknüpft und ihn begrifflich nur entfaltet.

Nicht, als ob Sartre uns sein Verfahren so explizit vorstellte. Ich sagte schon: Das tun Philosophen selten, wenn sie wirklich innovative Gedanken erstmals fassen (oder eher: von ihnen erfasst werden). Das ist die Arbeit der Interpreten. Ein solcher ist Gerhard Seel. In einer glänzenden Doktorarbeit über *Sartres Dialektik* (1971) hat er gezeigt, wie dieses Verfahren genau funktioniert und warum es ‚dialektisch‘ heißen darf.

III. *Der ontologische Beweis des Bewusstseins*. Ich werde aufs Sartres Theorem des ‚reflet reflétant‘ zurückkommen, wenn ich am Schluss der 4. Vorlesung seine Eignung zur Schlichtung des Konflikts zwischen Präreflexivismus und Repräsentationalismus vor einem bis dahin reicher entfalteten Theoriehintergrund beglaubigen kann. Jetzt will ich einige Voraussetzungen der Sartre’schen Bewusstseinstheorie selbst nachholen. Ohne sie bleibt die eben skizzierte Operation nur zur Hälfte verständlich. Dabei stütze ich mich hauptsächlich auf meinen Lieblingstext von Sartre, den Vortrag, den er am 2. Juni 1947 unter dem Titel „Conscience de soi et connaissance de soi“ vor der Französischen Philosophie-Gesellschaft gegeben hat (Sartre 1947).

Der Vortrag macht schon im Titel eine Unterscheidung, die ich in der ersten Vorlesung durch die Differenzierung von *Selbstbewusstsein* und *Selbstwissen* aufgegriffen habe. Sie deckt sich nicht völlig, kommt aber in vielen Rücksichten überein auch mit derjenigen, die Block zwischen phänomenalem und Zugangsbewusstsein vorgeschlagen hat.

Ausgehend von Descartes' *cogito*-Argument, das er nur in seiner eigenen Umdeutung gelten lässt, schlägt Sartre zwei denkbare Übersetzungen für Descartes' „oberster Wahrheit (première vérité [367])“ vor. „Cogito“ könne verstanden werden als

α) ‚Ich habe Bewusstsein‘ oder als

β) ‚Ich erkenne/weiß‘.

Nur die zweite Variante könne wahr oder falsch sein, während die erste ‚apodiktisch‘ und ‚gewiss‘ sei. Der Vollzug des Gehalts von ‚cogito‘ sei selbstbewahrheitend (seine eigene Falschheit prinzipiell ausschließend), eigne sich also als philosophischer Ausgangspunkt.

Diese am Anfang seines Vortrags noch durchaus pointiert vorgetragene fundamentalistische Prämisse ist mit begrifflichen Unklarheiten erkaufte. Wie soll ich den Unterschied eines wahrheitsdifferenten von einem selbstbewahrheitenden Gedanken fasslich machen, wenn ich den letzteren in der Folge ausdrücklich nicht für einen Fall von ‚Wissen‘ ansehe? Lassen wir diesen kurzen Ausflug Sartres in die Grundsatzphilosophie also unbeachtet (zumal er auch in *L'être et le néant* keine Rolle spielt) und konzentrieren uns auf die zweite Grundthese: Das präreflexive *Cogito fundiere* das reflexive; oder: Selbstbewusstsein begründe Selbsterkenntnis.¹

Sartre bewährt seine Überzeugung von der Fundamentalität des präreflexiven *Cogito* überraschenderweise durch einen Angriff auf die idealistische (Berkeley'sche) These *esse est percipi*: Sein ist Im-Wissen-erfasst-Werden (so frei übersetzt er *percipi*, dass es mit seinem Terminus *être connu* verschmilzt). Diese Kopp-

¹ Diese Überzeugung finden wir ähnlich bei einem jüngeren erkenntnistheoretischen Fundamentalisten, Lawrence Bonjour, der meint, der präreflexive Vollzug des *Cogito* bringe den ‚apperzeptiven‘ Sinn, die Satz Wahrheit ‚Ich denke‘ hervor: Bonjour 2011, 2. Damit soll der Zweifel abgewiesen werden, *cogitationes* seien private – nicht-propositionale – Bewusstseinserebnisse und rechtfertigten nicht die Wahrheit eines Satzes. Und nur aus einem Satz – einem ‚Grund-Satz‘ – lassen sich andere Sätze ableiten.

lung von Erkanntwerden und Sein hatte aber schon Descartes vorgenommen, dessen Cogito-Argument ja die Existenz des Cogito als Kenntnisbestand einschließt, ja aus dem *cogito* als Schluss ableitet. Descartes hat nicht nur für die Gewissheit des Vollzuges von *cogito*, sondern auch für die Gewissheit seines Existierens argumentiert. Bewusste Transparenz und Seinsgewissheit sind also zwei Seiten eines und desselben Arguments.

Lässt sich nun Berkeleys Prinzip widerlegen, ist nicht nur die Präreflexivität des Bewusstseins, sondern gleich auch der Vorrang, d. h. die Unabhängigkeit des Seins vor bzw. von dem Bewusstsein bewiesen – denn so wird Sartre die Seinsgewissheit des *cogito* interpretieren. Mit ihr blickt er schon auf des Bewusstseins Intentionalität vor, die er als wesenhafte Seinsgerichtetheit des Bewusstseins fasst. ‚Wesenhaff‘ meint: Es könnte kein Bewusstsein geben, es sei denn, es sei aufs transzendente Sein ausgerichtet, während das Sein des Bewusstseins überhaupt nicht bedarf.

Sartre spricht von seinem Doppel-Beweis oder von einem Beweis „in parallelen Termini“ für den Vorrang der Präreflexivität vor der Reflexion und für den Vorrang des Seins vor dem Bewusstsein. Der Erfolg des einen Schritts führe notwendig den des anderen mit sich (Sartre 1947, 379 f.). Schon zu Beginn seines Hauptwerks, unter der charakteristischen Überschrift „Auf der Suche nach dem Sein“, hatte Sartre beide Schritte in einen einzigen zusammengezogen, wenn er vom ‚ontologischen Beweis des Bewusstseins‘ sprach (Sartre 1943, 27 ff.).

Beide Mal argumentiert Sartre mit Zirkeln und Regressen. Sie treten auf, wenn ich a) *Selbstbewusstsein* auf *Selbsterkenntnis* (oder *Selbstwissen*) gründen oder wenn ich b) Sein auf Erkanntwerden gründen will.

Ad a) Das *Cogito* muss als „prä-reflexiv“ (oder als „nicht-setzend“, nämlich seinen Gegenstand sich nicht gegenübersetzend) betrachtet werden. Es fundiert das *Cogito* im Sinne von „Ich erkenne mich“ – denn die umgekehrte Annahme führt in einen unendlichen Regress.

Dazu ein kurzer Kommentar: ‚Prä-reflexiv‘ meint hier in erster Linie, dass das *Cogito* (als Gattungsname für alle mentalen Ereignistypen: fühlen, den-

ken/urteilen, wahrnehmen, begehren/wollen, fühlen usw.) mit sich nicht auf dem Umweg über ein Erkennen vertraut ist; und Reflektieren ist eine besondere Weise des Erkennens. In der Erkenntnis sind Objekt und Subjekt des Erkennens grundsätzlich unterschieden (Sartre 1947, 378). Eine Erkenntnis des Cogito durch sich selbst heißt in der philosophischen Kunstsprache ‚Reflexion‘. Sartre übernimmt diese Sprachregelung ausdrücklich. Soll es eine Erkenntnis vom Cogito geben, so dürfen der Subjekt- und der Objektpol in ihm nicht auseinandertreten (382), es darf sich also *nicht* (nur) *per Reflexion* bekannt¹ sein.

Die Reflexion bedarf also eines vorreflektiv bekannten Kriteriums. Dies Kriterium kann das Wissen aber nicht aus sich selbst schöpfen. Denn nichts am Reflektierten verrät seine ‚Indistinktion‘ vom Reflektierenden, vielmehr ist das Reflektierende von Reflektierten hart unterschieden: „le savoir implique distinction de l’objet et du sujet“ (380). Sartre sagt auch: Es gibt hier einen „Verweis (renvoi) von etwas auf etwas anderes“ (382). *Wenn* es aber dem Reflektierenden gleichwohl gelingt, das Reflektierte *als sich* zu fassen, so musste das Reflektierte diese Information *vor aller Reflexion* (also: prä-reflexiv) schon enthalten: „Das Reflektierte gibt sich als schon vorher – vor der Reflexion – da gewesen seiend“ (381). Diese Konsequenz haben wir schon in der letzten Vorlesung beleuchtet. Sie kam am schlagendsten zum Ausdruck in des Novalis Notiz: „Was die Reflexion findet, *scheint schon da zu seyn*.“ (In der dritten Vorlesung werden wir sie in der Variante der *De-se*-Einstellungen noch einmal in anderem Lichte behandeln. So heißen Einstellungen, die sich auf etwas oder jemanden *als auf sich* richten und darum ebenfalls nicht durch eine Objekt-Erkenntnis vermittelt sein können.)

Ad b) Ein solcher Regress tritt aber ähnlich auch auf, wenn ich die Berkeley-Formel „esse est percipi“ ausbuchstabiere und ‚percipi‘ mit ‚erkannt werden‘ übersetzte. Sie besagt, Sein bestehe im Erkanntwerden. Sogleich taucht die Frage auf: Das Erkennende, *ist* es selbst? Hier gibt es zwei Antwort-Möglichkeiten. Verneine ich die Frage, endet die Reduktion von Sein auf Erkennen jäh im Nichts („tout s’écroule dans le néant“ [367]) – eine *reductio ad absurdum* hat erfolgreich gearbeitet. Oder ich bejahe, dass das *percipiens* selbst *ist*. Dann sehe ich mich in einen unendlichen Regress verwickelt. Denn für das Sein dieses *percipiens* gilt ja

¹ Ich grenze ‚bekannt‘ ausdrücklich von ‚erkannt‘ ab, um in diesem Zusammenhang jeden kognitiven Zungenschlag zu vermeiden. ‚Kennen‘ soll wie ‚bewusst haben‘, wie ‚being aware (of)‘ ver-

ad infinitum wieder, dass es in einem Erkennenden fundiert ist, das selbst nur ist, wenn es erkannt wird, usw. Nur aber *ist* Bewusstsein. Die Berkeley'sche Theorie ist also falsch.

Nun geht Sartre einen Schritt weiter (der Sache nach, nicht in der Abfolge seines Vortrags). Das Sein des Bewusstseins darf nicht als des Bewusstseins eigenes Sein aufgefasst werden; denn Bewusstsein verneint und verstößt ja alles Sein aus seiner inneren Leere. Hier geht es zunächst um den Nachweis, dass das Bewusstsein ein ihm äußerliches Sein (im Sinne von ‚Existenz‘) voraussetzt und dass es sich damit von prä-reflexivem zu intentionalem Bewusstsein wandelt (369, 2. Abschn.). Die Rechtfertigung einer solchen Fortbestimmung soll in seiner internen Struktur als sich selbst spiegelnder Spiegel angelegt sein.

Diesen Nachweis hat Sartre, wie gesagt, in *L'être et le néant* den ‚ontologischen Beweis des Bewusstseins‘ genannt. In *Conscience de soi et connaissance de soi* findet sich nur ein ganz verkürzter Abriss dieses Arguments (ebd.). Man kann es, ohne Vertrautheit mit der ausführlichen Vorgänger-Version, kaum erkennen.

Der ontologische Beweis des Bewusstseins lässt wie folgt rekonstruieren (denn so präsentiert ihn Sartre nicht wirklich):

- a) Das Fassen des Gedankens „cogito“ impliziert Existenzbewusstsein. (Denn vollständig heißt der Schluss ja: „Cogito, ergo sum.“)
- b) Das Cogito ist sich präreflexiv durchsichtig.
- c) Zur Durchsichtigkeit gehört Einsicht in seine Substanzlosigkeit (‚Nichtigkeit‘); und zu dieser Einsicht wiederum die Gewissheit, dass alles An-sich-Sein dem Bewusstsein äußerlich ist.

‚Nichtig‘ meint nicht inexistent, sondern nicht gegenständlich existierend. Das Für-sich gehört zur Realität mit dazu, ist aber mit dem (gegenständlichen) An-sich nicht einerlei. (Insofern ist Sartre Dualist: Er nimmt zwei von einander abhängige, aber ontisch aufeinander irreduzible ‚Seins-Typen‘ an. ‚Realität‘ hat also eine größere Extension als ‚An-sich-Sein‘. Auf diesen Punkt werde im IV. Abschnitt dieser Vorlesung zurückkommen.)

- d) Aus a und c folgt, dass das Sein des (Selbst-)Bewusstseins nicht sein eigenes Sein sein kann.

Sartre drückt das auch so aus: Das Bewusstsein komme zu sich (werde zu *Selbstbewusstsein*) als gerichtet auf (oder getragen durch) ein Sein, das nicht es selbst ist, aber kraft dessen es *ist* (Sartre 1943, 28; Sartre 1947, 369: „Si la conscience est transcendante [sich selbst auf seinen Gegenstand hin überschreitend], cela signifie qu'elle naît *portée sur un être qui n'est pas elle*“).

Im Vortragstext von 1947 Text erscheint das Argument verkürzt wie folgt (376 ff.):

These 1: Es gibt Erscheinungen.

These 2: Man kann das Sein (von Erscheinungen) nicht nach Art des Berkeley'schen Prinzips auf ihr Erscheinen (= *percipi*) zurückführen.

Beweis: Das *percipi* kann das Sein nur dann fundieren, wenn das *percipiens* selbst existiert. Aber wie sollte es existieren, wenn es seinerseits in Abhängigkeit von einem weiteren *percipi* existierte, welches das Sein letztlich aufs Nichts begründete (infiniter Regress)? Also ...

(Entsprechendes gilt natürlich fürs Sein des *Cogito*. Es kann sich letztinstanzlich nur aufs Sein-selbst gründen, nicht auf ein Sich-Erscheinen.)

Sartres hier in seinen Grundlagen skizzierter „extremer Externalismus“, der Bewusstsein ontologisch vom Sein abhängig macht, impliziert, wie gesagt, keinen Reduktionismus. Bewusstsein hängt epistemisch nicht vom Sein ab, sondern ‚nichtet‘ es (d. h., verleiht ihm seinen Sinn *via negationis*, indem es sich bestimmt, das Sein auf je verschiedene Weise nicht zu sein, mit ihm nicht zusammenzufallen). Traditionell gesprochen: Das An-sich ist Seinsgrund (*causa realis, causa essendi*) des *Cogito*, das *Cogito* ist Erkenntnisgrund (*causa idealis, causa cognoscendi*) des Seins.

Da Bewusstsein immer nur als Parasit des An-sich-Seins (der objektiven Welt) auftritt, aber kein Teil dieser Welt ist, schwebt ihm als Ideal ein dritter Seins-Typus vor: das An-sich-Für-sich-Sein, das Sartre auch den Wert nennt (390 ff.). Dies ist eine bloße Idee (im kantischen Sinn), nie zu verwirklichen.

Sartre interpretiert dies Aus-Sein auf den Wert als Ursprung der Zeitlichkeit des Bewusstseins und seiner Entwurfs-Struktur. (Sartre hat in seinem Vortrag keine Zeit mehr, diese Unterthese zu begründen. Die Begründung hat aber zu tun mit der Nicht-Identität/Reflexivität des *Cogito*, das sich einerseits vom An-sich-Sein

bzw. vom mentalen Gehalt absetzt, andererseits mit dem mentalen Gehalt irgendwie ‚eines‘ ist. Die Wiederherstellung der verlorenen Identität ist das Ziel des in die Zukunft vorgreifenden ‚Entwurfs‘. [Zu Sartres Zeitbewusstseinstheorie siehe Frank 2012, 3. Kap.: „Zeit und Selbst“.]

Sie kennen freilich Sartres bitteren Schluss: Beim Versuch, ein *En-soi-Pour-soi* herzustellen, richtet sich der Mensch zugrunde, aber umsonst: „L’homme est une passion inutile“ (Sartre 1943, 708). Das ist die rabenschwarze Variation der romantischen, wonach der Mensch eine „Sehnsucht nach dem Unendlichen“ ist (Schlegel 1963, 418, Nr. 1168). Auch die romantische Sehnsucht erreicht ihr Ziel prinzipiell nicht. Das Unendliche, sagt Novalis, ist

nur ein regulativer Begriff, eine Vernunftidee – es wäre also thöricht ihr reale Wirksamkeit beizulegen. Wir suchen also ein Unding (Novalis 1965, 255, Nr. 476; vgl. l. c., Nr. 477).

Und:

Wir müssen die Idee nicht verfolgen, denn sonst kommen wir in die Räume des Unsinn (252, Nr. 466, Z. 5 f.).

IV. *Einige Nachträge zu Sartres Bewusstseinstheorie (nach seinem Vortrag „Conscience de soi et connaissance de soi“).*

1. Ich habe mehrfach im Vorbeigehen auf die große Ähnlichkeit zwischen Sartres und Kripkes Unterscheidung intentionaler und bewusster Zustände hingewiesen. Intentionen mögen unbewusst vorkommen; in ihnen ist jedenfalls Gehalt und Bewusstseinsvehikel streng geschieden. Nicht so beim Bewusstsein, das von mentalen Zuständen besteht – gerade darum setzt Sartre die vergegenständlichende Präposition ‚von‘ ja in diesem besonderen Fall in Klammern. Der (vielfach abgeschattete, also undurchsichtige) Baum im Hof bleibt stehen, wenn ich mein Erkennen von ihm abwende. Ein mentaler Gehalt hängt dagegen wesentlich am Bewusstsein, das ich von ihm habe. Hier und nur hier gilt Berkeleys „esse est percipi“ wirklich. Hier allein ist der Gehalt dem Bewusstsein, wie Husserl sagt, völlig „adäquat“ gegeben, er ist ihm „restlos“ durchsichtig (ohne Bewusstsein keine Lust oder kein Schmerz; und bewusstlose Lust oder bewusstloser Schmerz, fügt Sartre hinzu, sind abwegige, sich selbst aufhebende Vorstellungen). In *L’être et le néant* spricht er gar von einer ‚inneren Identität des Seins und des Sicherscheins‘ im Bewusstsein (Sartre 1943, 23). Nur an dieser Stelle benutzt Sartre im Eifer des Gefechts den Ausdruck ‚Identität‘, den er sonst der Charakterisie-

zung des Seins-Typs *Être en-soi* vorbehält und von der Charakteristik des *Pour-soi* gewissenhaft fernhält. Wir sahen, warum.

Das ist eine tiefe, von Kripke und – weitgehend in seiner Nachfolge – auch einigen anderen Bewusstseinsphilosophen geteilte Überzeugung über den Sonderstatus von Bewusstsein. Sie hat Kripke bei seiner Verteidigung des cartesianischen Dualismus dazu geführt, eine wesentliche Unähnlichkeit im Verhältnis zwischen mittlerer Molekülbewegung, Wärme und *Warmempfindung* (oder H_2O , Wasser und der Empfindung von Wässrigkeit) einerseits, C-Faser-Reizungen im Hirn, Schmerzen und Sich-schmerzhaft-Anfühlen andererseits zu entdecken, die – meint Kripke – von den materialistischen Identitätstheoretikern missachtet wird. Die Ausdrücke ‚Wärme‘ und ‚Molekülbewegung‘ (oder ‚Wasser‘ und ‚ H_2O ‘) nennt er rigide Designatoren; sie bezeichnen ihren Gegenstand *als denselben* quer durch alle Welten, weil sie ihn *notwendig* bezeichnen. ‚Sich-wässrig‘- oder ‚warm-anfühlen‘ sind dagegen kontingente Bezeichnungen, die nicht quer durch alle Welten denselben Gegenstand herausgreifen müssen. (Es könnte eine unklebrige durchsichtige Flüssigkeit geben, die sich genau wie Wasser anfühlt und den Durst löscht, aber eine andere chemische Zusammensetzung aufweist; und es kann etwas warm sein, ohne sich warm anzufühlen, etwa, wenn ich anästhesiert bin.) Es handelt sich hier um verkappte Beschreibungen. Danach gilt:

[...] *all it is for something to be in pain is for it to feel like pain. There is no distinction between pain and painful stuff, in the way there is a distinction between water and watery stuff. One could have something that felt like water without it being water, but one could not have something that felt like pain without it being pain. Pain's feel is essential to it* (David J. Chalmers 1996, 147; vgl. 133 und 146 u.).

Ein anderer *Philosopher of Mind*, John R. Searle, formuliert Kripkes Problem (umständlich, aber erhellend) wie folgt:

[W]e can't make that sort of appearance-reality distinction for consciousness because consciousness consists in the appearances themselves. *Where appearance is concerned we cannot make the appearance-reality distinction because the appearance is reality.* [...] Consciousness is an exception to this pattern [of distinguishability between ‚objective physical reality‘, on the one hand, and mere ‚subjective appearance‘, on the other] for a trivial reason. The reason, to repeat, is that the reductions that leave out the epistemic bases, the appearances, cannot work for the epistemic bases themselves. In such cases, the appearance is the reality (Searle 1992, 121 f.).

Wir können als jüngstes Beispiel die Meinung eines Selbstrepräsentationalisten anfügen:

[I]t is implausible that a conscious state is conscious in virtue of being represented by an *unconscious state*. But if it is conscious in virtue of being represented by a conscious state, the representing conscious state cannot be numerically distinct from the represented conscious state, on pain of vicious regress or disunity. It follows that *the representing and the represented conscious states are one and the same* – that is, that conscious states are self-representing (Kriegel 2009, 20; die letzte Kursivierung von mir; Kriegels Formulierung wirft ein *De-se*-Problem auf, auf das wir in der 3. und 4. Vorlesung eingehen werden; vgl. auch Kriegels umständlichen Versuch, die ‚Intimität‘ der Beziehung zwischen Repräsentat und Repräsentant im ‚inneren Bewusstsein‘ dennoch der Repräsentations-Kategorie zu unterwerfen: 106 ff.).

Ich führe diese Zitate nur an als ebenso viele Variationen über ein Thema Sartres: Während in der realen Welt Gegenstände ihr Sein unabhängig von unserem Bewusstsein haben, genügt es für die Kenntnis, dass sie sich transparent gegeben ist, um dem Zustand und seinem Gehalt Realität zu verschaffen. Es genügt, dass mir lustvoll *zumute* ist, um wirklich Lust zu *haben*.

Genau das nimmt auch Kripke an. Aber er gibt seinem Argument eine dualistische Wendung (die es ja bei dem *En-soi* und *Pour-soi*-Trenner Sartre ebenso hat): Schmerz ist mit Schmerz-Bewusstsein anders verknüpft oder ‚eins‘ als die begleitende (oder meinetwegen verursachende) C-Faser-Reizung im Hirn mit dem Schmerz. Die von Reduktionisten behauptete Analogie der Leib-Seele-Verbindung zum Verhältnis etwa von H₂O und Wasser erstreckt sich nicht auf die Beziehung einer Schmerzempfindungen realisierenden C-Faser-Reizung zum Schmerz selbst. Es wäre nämlich widerspruchsfrei vorstellbar, dass ich Schmerzen habe, ohne dass eine C-Faser gereizt worden wäre (und umgekehrt). Schmerz aber könnte in keiner möglichen Welt auftreten ohne ein *Schmerzbewusstsein*. Ein schmerzfreier Schmerz *ist* eben kein Schmerz. Und er wird auch nicht erst dadurch schmerzhaft, dass ein inneres Auge seine Aufmerksamkeit auf ihn richtet. Das heißt, dass zwischen Schmerz- und *Schmerzbewusstsein* eine ungleich engere – weil intrinsische – Beziehung besteht als zwischen Wasser (H₂O) und sich wässrig anfühlendem Stoff (oder einer Wässrigkeitsempfindung). Etwas kann sich wässrig anfühlen, ohne das uns bekannte Wasser zu sein; und eine Nervenfasern könnte auf die erforderliche Weise gereizt sein, ohne dass der erwartete mentale Zustand aufträte (*et vice versa*). Die Verknüpfung beider ist eben nicht notwendig, sondern zufällig. Es ist widerspruchsfrei *vorstellbar*, dass eines stattfindet ohne das andere. Wer das nicht zugibt, verwechselt das, was durch einen rigiden Designator bezeichnet wird, mit dem, was durch eine akzidentelle (zufällige, auch anders sein könnende) Eigenschaft des Referenten bezeichnet wurde: etwa die Fähigkeit von Hitze, in uns gewisse Empfindungen hervorzurufen (Kripke 1980, 152).

2. Damit hängt eng zusammen ein ganz grundlegender Zug der Sartre'schen Theorie: seine Annäherung der beiden Begriffe ‚Bewusstsein‘ und ‚Nichts‘. „Das Nichts“ bildet den zweiten Brückenpfeiler im Titel des Hauptwerks. Und es gibt zu denken, dass Sartre es nicht „Das Sein und das Bewusstsein“, sondern eben „Das Sein und das Nichts“ überschrieben hat. Warum hat er das getan?

Einen kräftigen Wink hatte er durch die frühe Rede von der Durchsichtigkeit, Leere und Substanzlosigkeit des Bewusstseins gegeben. Bewusstsein ist ein Nichts an Sein, weil alles (gegenständliche) Sein außerhalb seiner ist: als das, was es trägt und worauf es sich intentional richtet. Bewusstsein ist wie ein Parasit des Seins, einseitig abhängig von ihm; das in Descartes' Argument *cogito sum* angesprochene Sein ist nicht des Bewusstseins eigenes, sondern beim Sein der Welt „geborgt“ (Sartre 1943, 51; 58; 121). Dennoch ist das Nichts keine Eigenschaft des Bewusstseins. Sartre erkennt ihm dieselbe Transphänomenalität (also Bewusstseinsunabhängigkeit) zu wie dem Sein. Das ist Gegenstand eines eigenen Kapitels in seinem Hauptwerk (Sartre 1943, „Première partie: Le problème du néant“, 35/37-111; dazu niemand besser als Gerhard Seel 1971, 94 ff.). Von der Transphänomenalität des Nichts ist aber in Sartres Vortrag vom Juni 1947 nicht die Rede; und wir müssen darauf auch nicht eingehen, um Wichtiges über Sartres Verwendung des Ausdrucks „néant“ in Zusammenhang mit seiner Bewusstseinstheorie zu lernen.

Selbstbewusstsein haben wir ‚ungegenständlich‘ genannt, weil es nicht auf etwas, nicht auf einen Gegenstand geht. Der Gegensatz zu allem Etwas ist: ‚nicht etwas‘, also ‚nichts‘. (Wohlbermerkt: Sartre spricht nicht vom ‚Nicht-Sein‘; das wäre der Gegensatz nicht zu ‚etwas‘, sondern zu ‚Sein‘. Das zeigt, dass er sich Sein nur gegenständlich vorstellen kann.)

Die Seinsweise des Bewusstseins, welches nicht das Sein-an-sich ist, ohne selbst nicht zu sein (es ist in der Weise des Für-sich-Seins), kannten schon die alten Griechen. Ihre Grammatik erlaubt, einen Unterschied zu machen zwischen μή (ὄν) εἶναι und οὐκ (ὄν) εἶναι. Beide Ausdrücke stehen für Weisen zu sein, aber nicht für dieselben. Der erste Ausdruck meint: irgendwie sein, aber nicht das Seiende selbst sein, der zweite: überhaupt gar nicht und in keiner Beziehung, also nicht einmal der Möglichkeit nach existieren. Sartre behauptet in *L'être et le néant*, genau wie vor ihm Schelling, die französische Sprache habe ein Äquivalent für diesen (altgriechischen) semantischen Unterschied in den Ausdrücken *rien* (was überhaupt nicht und in keinem Sinne existiert) und *néant* (was sehr wohl ist, aber nicht in jedem Sinne, nämlich nicht im Sinne von An-sich-Sein [Schelling SW I/10, 284 f.; Schelling 1972, 385 f.; vgl. Sartre 1943, 51, 65]).

Schelling übersetzt $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ durch „das nicht Seyende“ und $\omicron\nu\kappa\ \acute{\omicron}\nu$ durch „das Nichtseyende“ (SW I/10, 283 ff.). Ein Beispiel aus dem Griechischen: Von einem, der einen Mord vorhatte, ihn aber zufällig – z. B. wegen Dazwischenkunft eines Dritten – nicht ausführte (also nicht zur Wirklichkeit kommen ließ), von dem würde es auf Griechisch heißen: $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\acute{\eta}\sigma\epsilon$, er hat es nur nicht getan. Von einem, der nicht einmal die Möglichkeit zum Mord ins Auge fasste, von dem würde man sagen: $\omicron\nu\kappa\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\acute{\eta}\sigma\epsilon$, er hat es schlechterdings nicht (und in keinem Sinne, nicht einmal der Möglichkeit nach) getan.

Die Nichtigkeit des Bewusstseins hat also klar den Charakter eines *néant d'être*, nicht eines *rien*. Bewusstsein ist nur nicht das Seiende-selbst, aber es ist nicht einfach gar nicht. Es *ist* in der Weise, sein parasitäres Sein beim Sein-an-sich zu borgen und es auf seinen Sinn hin zu überschreiten. Eben diese prekäre, weil durch Unselbständigkeit erkaufte Existenz versteht Sartre als Intentionalität.

3. Wie Fichte betont Sartre den Akt-, den Vollzugscharakter des präreflexiven Cogito. Das Bewusstsein ist nicht passiv, sondern spontan (selbsttätig). Sartre folgert das aus seiner Inhaltslosigkeit und daraus, dass alles Gegenständliche (darunter Gesetzmäßigkeiten, Möglichkeiten usw.) außerhalb seiner sind. Ist es nicht von Natur ein bestimmtes Etwas, d. h. hat kein angeborenes „Wesen“ (Sartre 1947, 385), so muss es sich jeden Inhalt spontan schaffen, aber damit auch von sich ausschließen. Anders: soll sich das leere Bewusstsein inhaltlich als irgend etwas bestimmen, so muss es das durch eine Handlung vollbringen. („Das Bewusstsein entscheidet von sich aus über das, was es ist“; und das Was-Sein ist eben das Wesen [384 f.])

4. Eine andere Weise, dies Verhältnis zu akzentuieren, wäre: Im Selbstbewusstsein geht das Sein (die Existenz) dem Was-Sein (Wesen) voraus: eine von Sartres berühmtesten Thesen (385). Der Satz hat aber diese Implikation: Nur ontologisch ist das Selbstbewusstsein abhängig vom Sein, epistemisch bestimmt es das Sein, indem es sein Wesen ‚entwirft‘. Oder auch: Auf der Basis eines unverfügbaren Dass-Seins entscheidet das Selbst über seine Weise-zu-sein. Das lässt sich natürlich als Implikation des ontologischen Beweises verstehen.

Den Vorrang des Seins vor dem Bewusstsein macht Sartre auch so deutlich:

Selbstbewusstsein ist ‚das Sein des Bewusstseins‘; denn „es genügt, dass es Bewusstsein gibt, damit es Sein gibt“ – aber das Umgekehrte gilt nicht (383). Das macht auf andere Weise deutlich, dass das Bewusstsein einseitig abhängig ist vom Sein. Sein könnte bestehen ohne Bewusstsein; Bewusstsein gibt es nur als getragen von und gerichtet aufs Sein. Es ist schwer möglich, hier nicht an Schelling zu denken. Der hatte genau diesen Sachverhalt des Seins „Unvordenklichkeit“ genannt (Schelling 1993, 166; SW II/3, 227 f., vgl. 262): Das Sein ist das, vor das kein Gedanke als sein Konstitutionsrund sich eindrängen könnte: sinnlos, blind, kontingent, wesenlos. Der Gedanke (wie das Wesen) folgt dem Sein, er generiert es nicht (idealistisch).

5. Die der Reflet-reflétant-Struktur eingebildete minimale Trennung, die in der Reflexivität des Ausdrucks ‚Selbstbewusstsein‘ zum Ausdruck kommt, führt zu einem inneren Sich-selbst-in-Frage-Stellen des Systems (Sartre 1947, 385). Sartre beruft sich auf das berühmte Heidegger-Wort, dem er geschickt diese Wendung gibt: „Das Bewusstsein ist dasjenige Seiende, dessen Seinsmerkmal (*caractéristique d’être*) es ist, dass es sich in seinem Sein in Frage steht“ (l. c.). Sartres Lieblingsbeispiel ist der Köhlerglaube, der sich als mit sich völlig identische, steinharte mentale Einstellung gibt, aber bei genauerer Analyse als „bloßer Glaube“ herausstellt, d. h. seine eigene Quasi-en-soi-Massivität „anficht“ (389, 387). Das Oszillieren zwischen *reflet* und *reflétant*, besonders, wenn diese sich durch Wesenzüge qualifizieren und ‚verhärten‘, bringt das Bewusstsein um seine Identität, die eine Eigenschaft der an-sich existierenden Dinge ist. „Ein Glaube ist nicht vollständig Glaube so, wie ein Tisch ein Tisch ist“ (387 f.).

Diesen herben Unterschied zwischen der Seinsweise mit sich koinzidierender Gegenstände und reflexiv aufgebrochener Bewusstseinszustände macht Sartre auch damit auffällig, dass er jenen die fugenlose En-soi-Identität und diesem den Modus des ‚Bei-sich-Seins (*être présent à soi*)‘ zuspricht. (387). Dinge sind einfach, was sie sind; das Bewusstsein bildet mit seinem Gehalt eine Einheit über einer Trennung, fällt aber nicht mit ihm zusammen: „Anders gesagt, Sich-gegenwärtig-Sein ist gleichzeitig gewissermaßen Von-sich-getrennt-Sein. Doch obwohl *dies Von-sich-getrennt-Sein, als die Einheit des Bewusstseins*, absolut notwendig ist, da wir uns nicht auf der Ebene von Subjekt und Objekt befinden, sondern die Sache unmittelbar erfassen, ist diese Trennung gleichzeitig Einheit“

(l. c.). Das ist ein vermutlich nach der mündlichen Rede vom Tonband transkribierter und nicht mehr überarbeiteter Satz, der Sartres These in die wunderbar paradoxe Wendung drängt, die Selbstspaltung sei gerade die dem Bewusstsein eigentümliche Einheit, da ‚Identität‘ nur den Gegenständen-an-sich zukomme. Nach ihnen strebe das Bewusstsein, ohne darüber aufhören zu wollen, bewusst zu sein. Das ist die Sehnsucht nach dem „Wert“, dem An-sich-Für-sich-Sein, der unerreichbaren Hegel’schen Idee, an der die menschliche Sehnsucht zerschellt und sich zugrunde richtet.

Exkurs zur 2. Vorlesung: Lässt sich Intersubjektivität präreflexiv verständlich machen?

Sartres Vortrag vor der Französischen Philosophie-Gesellschaft weist eingangs auf einen weiteren Vorzug seiner Selbstbewusstseins-Theorie hin: dass sie imstande sei, das Bewusstsein fremder Existenzen zu erklären. Im Verlauf der Entwicklung seines Thesenpapiers kommt Sartre (wie beim Zeitbewusstsein) nicht mehr dazu, diesen Vorzug ausführlich zu entwickeln. Aber er findet ein kerniges Wort für die Leistungsfähigkeit seiner Theorie: „Autrui doit être certain ou disparaître“ (Sartre 1947, 369). Wie das gehen soll, hat Sartre in seinem philosophischen Hauptwerk und in der *Critique de la raison dialectique* gezeigt.

Ich will seinen Gedanken nur so weit nachvollziehen, dass er einsichtig wird. Denn Selbstbewusstseinstheorien wird regelmäßig vorgeworfen, dass sie an der „Klippe des Solipsismus“ scheitern (Sartre 1943, 277). ‚Solipsismus‘ nennt man die Position dessen, der allein sein eigenes Selbst für gewiss hält und von dieser Gewissheit die Kenntnis der Welt ebenso abhängen lässt wie die anderer Selbste. Diese Position ist anrühlich; und niemand mag sie sich gern anhängen lassen. Darum kümmern sich die Gegner. Und wehe dem, der sich von diesem Verdacht nicht reinigen kann! Indes: Sartre hat hier nichts zu fürchten. Im Gegenteil, er zeigt brillant, wie naiv der apriorische Intersubjektivismus seiner Gegner ist. Ich nenne ihn ‚apriorisch‘, weil er unterstellt, dass wir ‚je immer schon‘ (das ist eine deutsche Übersetzung von ‚a priori‘) in intersubjektiven Zusammenhängen, insbesondere in Verständigungsgemeinschaften leben, die solipsistisch gar nicht erklärt werden könnten.

Der Versuch, den Solipsisten in Verlegenheit zu bringen, verläuft gewöhnlich über den sein sollenden Nachweis der Abhängigkeit seines Selbstbewusstseins von der Sprachgemeinschaft. Verständigungsgemeinschaften sind immer auch Sprachgemeinschaften, die irgendeine Form ‚symbolischer Ordnung‘ als vor-bewusst gegeben oder tradiert implizieren. Ein in der ersten Stunde der Sprachanalyse üblicher Nachweis der Richtigkeit dieser Theorie (wie wir ihn besonders bei Tugendhat, aber auch bei Habermas finden) läuft etwa so: Selbstbewusstsein äußert sich sprachlich in der Kompetenz des Gebrauchs gewisser Indexwörter, insbesondere von ‚ich‘. Nun würde man niemandem kompetenten ‚ich‘-Gebrauch zuschreiben, der die soziale Regel nicht kannte, dass ‚ich‘ aus der Perspektive einer anderen Person durch ‚du‘, ‚er‘ oder ‚sie‘ aufgegriffen werden kann. Ich muss mich

beim ‚ich‘-Gebrauch übrigens nicht identifizieren, aber ich muss mich als aus einer Fremdperspektive *identifizierbar* wissen (Tugendhat 1979, 83 f.).

Tugendhat sagt: „[...] diese Möglichkeit der Intersubjektivität ist ihrerseits eine notwendige, weil sie aus der Bedeutung von ‚ich‘ folgt“ (Tugendhat 1979, 88). Vorher hatte er behauptet, „daß es von vornherein und allgemein zur Verwendungsweise von ‚ich‘ gehört, daß er, der es verwendet, es so verwendet, daß er weiß, daß ein anderer seine Rede so aufnehmen kann, daß er auf dieselbe Person, auf die er mit ‚ich‘ bezugnimmt, mit ‚er‘ bezugnimmt“ (84). (Natürlich ist Wittgensteins berühmtes Anti-Privatsprachen-Argument Tugendhats Vorbild.)

Jürgen Habermas hat dieser Grund-Überzeugung in Anschluss an George Herbert Mead eine pragmatizistische Wendung gegeben. Sie ist einem nicht minder starken Apriorismus verpflichtet. Verständigung beruht danach nicht nur auf Kenntnis von Bedeutungsregeln, insbesondere solchen von Indexwörtern, sondern auf ‚kommunikativer Kompetenz‘: also auf der praktischen Fähigkeit der Partner(innen), jeweils die Perspektive des oder der anderen zur eigenen zu machen. Diese Fähigkeit erzeuge „ein Selbstverständnis, welches die einsame Reflexion des erkennenden oder handelnden Subjekts auf sich als vorgängiges Bewußtsein keineswegs voraussetzt. Vielmehr entsteht die Selbstbeziehung aus einem *interaktiven* Zusammenhang“ (Habermas 1988, 32). Anderswo heißt es, Selbstbewusstsein sei etwas „aus der Perspektivenübernahme des kommunikativen Handelns *[allererst R]esultierende[s]*“ (Habermas 1981, 527 [kursiviert von mir]).

Hier wird Subjektivität nicht etwa eliminiert. Sie wird nur narzisstisch gekränkt, nämlich für abkünftig erklärt aus Regelsystemen, deren Verinnerlichung konstitutiv sein soll für Erlebnisse der Selbsthabe.

Aber ist das berechtigt? Wir haben wiederholt gesehen (und werden zumal in der dritten Vorlesung lernen), dass bewusste Erlebnisse nicht als sprachliche Leistungen verständlich gemacht werden können. Sie sind nicht einmal notwendig begrifflich. Wenn ich in einem Zustand des Zumuteseins mich befinde, muss ich nicht *wissen*, wie ich ihn klassifiziere. Aber selbst wenn ich das kann und eine kognitiv hochstufige intellektuelle Operation vollziehe, muss dieser keine propositionale Einstellung entsprechen; jedenfalls dann nicht, wenn sie sich auf mich selbst *als auf mich selbst* bezieht. Es gibt nämlich keinen Klassifikator für die Einstellungen zu uns selbst und den besonderen indexikalischen Mechanismus,

dessen wir zur Individuation seines Gehalts bedürfen (Castañeda 1999, 151, 256, 268; so schon Kant AA IV, 334, 470, 543; XVII, 346). Wir können Einstellungen zu uns selbst auch nicht als Einstellungen zu einem Gesagten, zu einer Proposition analysieren, die ein klassifizierendes Prädikat enthielte, also nicht als Einstellung *de dicto* (Lewis 1983). Immer ist eine (wie immer implizite) Selbstkenntnis schon vorausgesetzt, die sich sprachlich ausdrücken, aber nicht aus der Verinnerlichung sprachlicher oder sozialer Regelsysteme erlernen lässt.

Habermas liefert für eine solch zirkuläre Erklärung von Selbstbewußtsein ein besonders lehrreiches Beispiel, wenn er z. B. schreibt, „das Selbst“ bestehe in einem „performativ, durch die vom Sprecher übernommene Perspektive des Hörers auf ihn, hergestellten Selbstverhältnis[...]“ (Habermas 1988, 34). Durch die (logische) Vorschaltung der Perspektive von *alter* vor die *ich'*-Perspektive des Sprechers – ja durch die Einschachtelung jener in diese als einer notwendigen und zureichenden Bedingung bewusster Selbstverhältnisse – produziert sie vielmehr einen besonders krassen *circulus in probando*, den sie mit ähnlich gelagerten Theorie-Ansätzen teilt. Deren paradigmatischer Ahnherr ist die Hegel'sche Theorie der wechselseitigen Anerkennung von Subjekten, die dies: dass sie Subjekte sind, angeblich erst *aus* ihrer (gegenständlichen) Verwiesenheit auf anderswen lernen.

Die Zirkelhaftigkeit der Hegel'schen Theorie ist in aller Klarheit zuerst von Jean-Paul Sartre aufgedeckt worden. Dieser bedeutende Weggefährte der Kritischen Theorie ist von deren Vertretern nie wirklich ins Gespräch gezogen worden und genießt in Frankfurt noch heute keinen guten Ruf. Dabei lässt sich an seinem Ansatz ausgezeichnet demonstrieren, dass und warum der Ausgang beim ‚cogito‘ intersubjektivistische Konsequenzen nicht nur nicht behindert, sondern überhaupt erst einsichtig macht. Daran ändert auch nichts die unkooperative Einstellung, aus welcher der frühe Sartre Heideggers Rede vom ‚Mitsein‘ als am Modell der gleichgeschalteten Masse oder an der Fußballmannschaft orientiert verspottet hatte (Sartre 1943, 303). An Sartre lässt sich nämlich besonders gut zeigen, dass die subjektphilosophischen Gegner des apriorischen Intersubjektivismus mitnichten leugnen müssen, dass wir als Intersubjekte existieren, sondern nur dies: dass mit diesem Satz eine apriorische, also eine Vernunftwahrheit ausgedrückt sei. Wir *sind* in der Tat Intersubjekte – aber kontingenterweise. ‚Kontingenterweise‘ meint keineswegs, dass wir die Freiheit hätten, uns *nicht* als Intersubjekte zu verstehen oder zu verhalten. Schon Leibniz hatte das Selbstbewußtsein als eine unmittelbar evidente, aber dennoch nicht apriorische, sondern aposteriorische Kenntnisnahme charakterisiert (PS 3.2, 366, 428). Im gleichen Sinne ist für

Sartre unsere Intersubjektivität – ja selbst unsere moralische Verpflichtung gegenüber anderen Subjekten – gar nicht ursprünglich über die Sprache vermittelt. Sprachliches ist korrigierbar, Propositionen sind falsifizierbar, unser Mit-anderen-Sein aber bildet eine unent-rinnbare Gewissheit. Also muss es einen ursprünglichen Befund unseres Selbstbe-wusstseins bilden. Ich zitiere eine von Sartres spätesten Interview-Äußerungen:

[...] in jedem Augenblick, da ich Bewußtsein von was auch immer habe oder da ich was auch immer tue, gibt es so etwas wie eine In-Pflicht-Nahme (réquisition). Sie macht, daß die Handlung, die ich ausführen will, eine Art inneren Zwangs (de contrainte intérieure) enthält, und zwar als eine Dimension meines Be-wusstseins. Jedes Bewusstsein kann tun, was es tut, nicht weil das von so tollem Wert wäre, sondern im Gegenteil, weil, welches auch immer seine Absicht ist, diese sich ihm präsentiert unter dem Merkmal der Verpflichtung, und das ist für mich der Ausgangspunkt der Moral (Sartre 1980, 59).

Da es – wie gesagt – vor allem Hegels Konzeption der Intersubjektivität war, das para-digmenbildend in die Überzeugungen der jüngeren Frankfurter Schule eingegangen ist, wollen wir zunächst sehen, wie Sartre Hegels Theorie von Subjekt und Intersubjekt refe-riert und kritisiert (Sartre 1943, 288 ff.).

Hegel nennt das *Selbstbewusstsein* die Wahrheit des Bewusstseins. Als dessen Aufhebung bleibt es aber – wie alles Bewusstsein – mit einem ihm äußerlichen Gegenstand beschwert, dessen Selbständigkeit es durch Negation zu brechen und in sich zu überführen trachtet (*Enzyklopädie* § 424 f., in: TWA 10, 213 f.). Indem es sich als unmittelbare Gewissheit seines Zusammenfallens mit sich selbst (als Ich=Ich) von seinem Objekt zunächst noch unter-scheidet, entrichtet es seinen Tribut an die Abstraktion oder Endlichkeit. Von ihr kann es sich aber befreien, indem es den Unterschied, der seine (intentionale) Verwiesenheit auf Anderes konstituiert, als seine eigene „Reflexion-in-sich“ überführt. Dabei löst es seine Einzelheit auf und erkennt sich *als* sich selbst oder *als* „das *allgemeine [ent-individualisierte] Selbstbewußtsein*“ (215).

So ist Selbstbewußtsein in der Tat – wie bei Mead – Resultat vorgängiger Reflexion in ei-nem sozialen Feld: Ich erkenne mich *als* mich durch Auffangen der mir von fremden Sub-jekten zugeworfenen Reflexe. Das sind Hegels eigene Worte: „Das Selbstbewußtsein ist sich nach [dieser] seiner wesentlichen Allgemeinheit nur real, insofern es seinen Wider-schein in anderen weiß (ich weiß, daß andere mich als sich selbst wissen)“ (TWA 4, 122, § 39). Schon Hegel versucht also, Selbstbewusstsein durch die Vorschaltung der ‚er‘-Perspektive und die Reduktion auf ein Objektbewusstsein zu mediatisieren: Der Andere ist Bedingung meiner Selbsterkenntnis, und zwar darum, weil das Selbst keine unmittel-bare (ungegenständliche) Kenntnis seiner besitzt. Ein „Selbstbewußtsein“ ist nach Hegel

stets nur „für ein Selbstbewußtsein“. Es wird also prinzipiell nur auf dem Wege über eine reflexive „Verdoppelung“ erreicht, ist also, wie Hegel sagt, überhaupt nur „durch ein *anderes* Bewußtsein mit sich vermittelt“ (Hegel 1952, 140, 141, 146). Das Sein des Anderen geht mithin der Erkenntnis des eigenen Selbst voraus. Auch wenn es in der Folge des Anerkennungskampfes *als* Objekt negiert wird, ist es seine *Objektivität*, aus deren Zusammenbruch das Subjekt seine Selbstheit erfährt.

Sartre hat gegen diese Erklärung zwei Einwände erhoben: Zunächst ist es ganz uneinsichtig, dass ein Subjekt aus einem Reflex lernt, dass dieser Reflex es selbst ist. Zu dieser Einsicht wäre es nur ermächtigt durch eine prä-reflexive und un-gegenständliche Vertrautheit mit sich, die Hegel emphatisch ablehnt. Es fehlt, wie Sartre sagt, „das gemeinsame Maß zwischen Objekt und Subjekt“ (Sartre 1943, 299). Aus dem Objekt-Sein kann ich nie erfahren, dass dieses Objekt ich selbst bin: „Être objet c'est n'être pas moi“ (298). Andererseits ist dasjenige, was Hegel als das Ziel des Anerkennungskampfes beschreibt, gerade nicht mein individuelles, sondern das „allgemeine Selbstbewußtsein“, in dessen ‚inhaltsloser‘ Identität alle Spuren der Individuation getilgt sind (TWA 4, 117, § 22 f.; 122, § 122; 10, 213, § 424; 228, § 438; Hegel 1952, 175). So aber kann ich mich wieder nicht als den erkennen, der ich an mir selber bin: Denn ich bin weder ein inhaltslos Allgemeines noch auch die fremde individuierte Person, in der ich mich spiegle (und der ich nach dem Leben trachte) (Sartre 1943, 299 f.). So enthüllt sich die verkappte Theologie hinter Hegels Theorem von Herrschaft und Knechtschaft: Der Herr, der den Tod nicht scheut, kann wissen, dass er nichts zu scheuen hat; denn er vollzieht im Tode nur den vermittelnden Übergang in die konkrete Ewigkeit der ‚Vernunft‘ als in seine Wahrheit oder eigentliche Heimat. Auf dieser Stufe von Selbstreflexion hat er den einzelnen Objekt-Anderen, der ihm sein (individuelles) Einzel-Selbst zurückspiegelt, nicht mehr nötig. Er hat „die Mitte erreicht [...], welche es dem unwandelbaren Bewußtsein ausspricht, daß das Einzelne auf sich Verzicht getan, und dem Einzelnen, daß das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, sondern mit ihm versöhnt ist“ (Hegel 1952, 175).

Diese Konsequenz ist unhaltbar, und nicht nur wegen der Verdrängung ihrer Ermöglichungsbedingung. Es stimmt einfach nicht zur phänomenologisch ausweisbaren Seinsart von Bewusstsein, dass seine Identität mit seinem Gegenstand – wenn dergleichen Rede überhaupt sinnvoll wäre – von einer Blickwarte aus bezeugt werden kann, die „*mich nicht [ihrerseits] in dem, was ich bin, bestätigt*“ und das Problem von anderem von diesem mei-

nem Sein aus stellt. Mit einem Wort: der einzig sichere Ausgangspunkt ist die Innerlichkeit des *cogito*" (Sartre 1943, 300).

Dabei hatte Hegel in Fichtes und Schellings Theorien wechselseitiger Anerkennung zwischen freien Individuen¹ zwei Vorläuferinnen, die die Sozialintegration von Individualität zirkelfrei zu erklären unternommen hatten, weil sie die Kenntnis, die die Einzelsubjekte von sich haben, als ungegenständliche und prä-reflexive Gewissheit voraussetzten. Schon Fichte und Schelling sprachen von der wechselseitigen „Anerkennung“ der Subjekte als von einer Ermöglichungsbedingung ihres *individuierten* Selbstbewusstseins. Aber dabei setzten sie ganz richtig voraus, dass diese Individuierung ihre *Einsichtigkeit* einbüßt, wenn man sie als Resultat einer vom Objekt-Anderen zurückgespiegelten Erkenntnis deutet. So ist allerdings „eine Thätigkeit von Intelligenzen außer mir Bedingung des [individuellen] Selbstbewußtseyns“; denn „kein Vernunftwesen [kann sich] als solches bewähren [...] als durch die Anerkennung anderer“, und zwar als unabhängig von ihm Existierender (SW I/3, 550).

Ich kann nicht erkennen, daß Mead oder Habermas das Problem – und warum es gefährlich ist für eine Theorie kommunikativer Vernunft – wirklich gesehen haben. Zwar argumentieren sie nicht vom vergegenständlichenden Beobachter-Standpunkt, sondern aus der Perspektiver sozialen Miteinander-Handelns. Das erlöst sie aber nicht aus dem Zirkel im Erklärungsversuch: Anderswer *ist* mir tatsächlich zunächst und auch als Gegenstand gegeben; und meine Personalitäts-Unterstellung bedarf einer Vorverständigung über den Sinn von Subjektsein, die *aus* der Kooperation nicht abgeleitet werden kann. Vielmehr können in *Kooperationszusammenhänge* nur solche Wesen eintreten, von denen im voraus bekannt ist, dass sie ein wie immer rudimentäres Selbstverständnis schon besitzen.²

Statt dies Habermas'sche Versäumnis genauer zu begründen, schulde ich Ihnen ein paar Erläuterungen, wie der Erfolg von Sartres Hegel-Widerlegung in eine positive Theorie der Intersubjektivität ausgefaltet werden kann. Gelingt ihr dies, so ist sie dem apriorischen Intersubjektivismus vorzuziehen. Denn sie hat gleichen Erklärungswert wie dieser und ist frei von den Fehlern desselben.

¹ Fichte 1971, III, 35-52; Schelling SW I/3, 538-557.

² Ich übernehme in starker Abkürzung einen Ausschnitt aus Kap. 4 von Frank 2012.

In seinem Vortrag vom 2. Juni 1947 vor der französischen Philosophie-Vereinigung hatte Sartre fünf Einwände aufgezählt, mit denen eine Philosophie rechnen muss, die beim ‚cogito‘ ihren Ausgang nimmt. Darunter gehört auch die Anklage auf Unfähigkeit, anderswen („autrui“) anders denn als Objekt, ihn mithin als ebenfalls selbstbewusstes und mithandelndes Subjekt zu erfassen. Ich hatte dies Zitat schon eingangs gegeben: „Anderswer (autrui) hat gewiss zu sein oder zu verschwinden“ (Sartre 1947, 369). Nun *ist* er gewiss, auch wenn diese Gewissheit – genau wie bei Leibniz – keine Wahrheit logischer Natur bildet, sondern ‚aus den empirischen Umständen unserer Faktizität‘ sich aufdrängt.

Wie Sartre dergleichen ohne Widersinn sagen kann, wird deutlich, wenn wir uns der in der letzten Vortlesung nachvollzogen Theorie des seinem Sein nach abhängigen Selbstbewusstseins besinnen. Das muss ich hier nicht wiederholen. Ich werde auch einen frühen Versuch Sartres nicht diskutieren, das eigene Ego für ebenso bewusstseinstranszendent zu erklären wie anderswen – denn diesen Versuch hat Sartre später widerrufen (Sartre 1943, 290 f. – mit Blick auf den Sartre der *Transcendance de l'Ego* [1978, 85 im Kontext]). Dagegen ermöglicht es ihm seine Theorie des prä-reflexiven, später um die Binnen-Struktur des ‚reflet-reflétant‘ dialektisch weiterbestimmten Bewusstseins, einige spezifische Erlebnisse – wie die Scham und den Stolz – als gleichzeitig apodiktisch gewiss und doch als Weisen der Bekanntheit mit fremder Subjektivität zu deuten.

Die Scham präsentiert sich als nicht-setzendes (Selbst-)Bewusstsein (von) Scham, also als ein subjektives Erlebnis von derselben cartesianischen Gewissheit wie Lust oder Glaube – also wie Zustände, die keine wesentlich intersubjektive Deutung verlangen. Die Scham hat ihnen gegenüber das Eigentümliche, dass sie nicht nur selbstreflexiv ist (ich schäme mich *meiner*), sondern essentiell auf einem Selbstverständnis beruht, von dem es ganz sinnlos wäre zu sagen, es könne sich auch dann einstellen, wenn ich mir nicht *jemandes* bewusst bin, *vor dem* ich mich meiner schäme (auch die Scham vor mir selbst setzt die Verinnerlichung eines generalisierten Fremdspektrums – eines Über-Ichs – voraus). So stoßen wir auf die ‚Gegenwart von anderswem vor meinem Bewusstsein‘ (Sartre 1943, 276) – ohne die Möglichkeit, hinsichtlich seiner eine Husserlsche ἐποχή zu üben. Ich bin – im Falle der Scham, aber auch der moralischen Entrüstung – bis ins Mark meines Cogito betroffen, kann mich also ohne Selbstausschaltung vor der Gewissheit fremder, ebenso transzendentaler Sehepunkte, wie ich einer bin, nicht schützen.

Sartre zeigt ganz überzeugend, dass der Realismus hinsichtlich der Existenz fremder Subjekte keineswegs in einer günstigeren Situation sich befindet als der Idealismus. Der Realismus kann nicht erklären, aufgrund welcher Kenntnis wir einem fremden Körper ein Selbstbewusstsein zuschreiben (er hat das Problem, dass eine *De-re-* ohne logischen Typensprung nicht in eine *De-se-*Einstellung zu verwandeln ist: vgl. Sartre 1943, 279; darüber werden wir in der dritten Vorlesung ausführlich handeln). Und der Idealismus steht vor dem Problem, das Selbstbewusstsein entweder als überindividuell erklären zu müssen (dann sieht man nicht mehr, wie sich das meine von dem des andern unterscheidet) oder die Kenntnis des Anderen auf einen Analogie-Schluss aus dem eigenen Erlebnis gründen zu müssen (wie z.B. Kant, *KrV* B 404 f. und A 353-5, 362 f.). Kurz: das Einsichtigkeits-Zentrum des fremden subjektiven Systems bleibt mir epistemisch unzugänglich; es ist dem meinen weder gleichartig, noch ist es kausal mit ihm verbunden. Prinzipiell könnte es bestehen, ohne dass ich davon wüsste – *et vice versa*. So verwandelt sich anderswer in eine regulative Idee, ein Seiendes-als-ob. Das ist aber ist eine haltlose Abstraktion; denn anderswer, der mich beschämt, ist nicht ein fragliches Objekt, sondern ein Nicht-Gegenstand, auf dessen Existenz eine cartesianische Garantie ruht (Sartre 1943, 283).

In *L'être et le néant* hat Sartre den agonalen und ungeselligen Zug wechselseitiger Freiheits-Verdinglichung karikatural überbetont: Jedes Subjekt kann seine Subjektivität nur behaupten, indem es die durch anderswen erlittene Vergegenständlichung durch Vergegenständlichung des anderen kompensiert. So entsteht ein Kampf um die Behauptung des eigenen Subjekt-sein-Könnens in der intermonadischen Welt. Aber dieser unfreundliche Aspekt von Sartres Konzeption der Intersubjektivität (der es ihm in den 40er und 50er Jahren so schwer, ja unmöglich macht, eine Moral der Solidarität zu begründen) hat keinen Einfluß auf seine Überzeugung, dass der Andere *a posteriori* ebenso gewiss ist wie ich selbst – er setzt diese Überzeugung vielmehr voraus. Im übrigen haben wir die schriftstellerische Strategie in Rechnung zu stellen, den Bürger durch ein ungefülliges Selbstbild zu erschrecken.

Später – vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus – hat Sartre einen neuen und eigenen Anlauf zur Lösung gesucht. Er geht aus von der Beobachtung, dass anderswer nicht eine Negation des En-soi, sondern meines Pour-soi ist: Ich bin *nicht* das einzige Subjekt in der Welt (,ich bin nicht Paul'), andere negieren meine Freiheit und beschränken meinen Handlungsradius. Was mich von ihnen trennt, ist nicht der Abstand

zweier Körper, auch nicht so etwas wie der Abstand von Leib und Seele, sondern die Unvereinbarkeit zweier Bewusstseinszentren, deren keines das andere in sich aufnehmen kann. In diesem Zusammenhang taucht erstmals die Idee des ‚tiers à médier‘, des vermittelnden Dritten auf, der Sartre in der *Critique de la raison dialectique* als Schlüssel zum Verständnis eines Gruppen-Wir dienen wird: Nur ein dritter könnte sehen, was zwei sich entgegengesetzte Subjekte in Wahrheit gemein haben (Sartre 1943, 286 f.). So ist der ‚tiers à médier‘ eine säkularisierte Leibniz’sche Zentral-Monade, die jedem Einzelsubjekt auf einsichtige Weise den Überschritt zum Wir der Kooperation ermöglicht.¹ In Äußerungen des späten Interviews „L'espoir maintenant“ wird die Präsenz von anderswem in meinem eigenen Bewusstsein dann zögernd um die moralische Dimension erweitert: Anderswer ist nicht der kalte Blick, der mich verdinglicht, sondern wird vernommen als Stimme der Verpflichtung: Gehört anderswer zur Innerlichkeit meines Bewusstseins und ist dies durch radikale Freiheit ausgezeichnet, so muss sich die Dimension der Verantwortung um die der Verbindlichkeit erweitern – ich gebe zu, dass das vage bleibt (Sartre 1980).

Es wäre nun viel eindringender zu analysieren, wie dieser Eingriff von *alter* in meine Selbstheit tatsächlich ein Befund meines unmittelbaren Selbstbewusstseins sein kann – und zwar einer, der keine epistemische Asymmetrie in Kauf nehmen muss, weil er sich als eine Gewissheit präsentiert. Diese Gewissheit ist allerdings nicht von der Art, dass sie konstitutiv wäre für mein Selbstverständnis als Subjekt. Insofern ist die Gewissheit der Interaktion mit anderswem für mich kontingent, wenn auch *de facto* unbezweifelbar – im gleichen Sinne, wie mein Selbstbewusstsein für mich kontingent, aber *de facto* gegen vernünftige Zweifel gefeit ist. (Die schon von Leibniz erkannte Aposteriorität des Selbstbewusstseins, die keine ‚logische Wahrheit‘ ist.)

¹ Dabei geht Sartre aber nirgends so weit wie etwa Hans Bernhard Schmid, der eine selbst prä-reflexiv bekannte ‚Wir-Intentionalität‘ annimmt (Schmid 2005, Schmid & Schweikard 2009).

Dritte Vorlesung: Die Bedeutung von Einstellungen zu sich selbst

Wir hatten uns in der ersten Vorlesung genötigt gesehen, den Ausdruck ‚Subjektivität‘ zu differenzieren. „La subjectivité, c’est la conscience (de) conscience“, hatte Sartre vorgeschlagen (Sartre 1943, 29). Von ihm übernehmen wir erstens die Idee, dass Subjektivität wesentlich bewusst auftritt; und zweitens lassen wir uns sagen, dass der Gehalt dieser Kenntnis keinen von der Kenntnis unabhängigen Gegenstand repräsentiert. Das drückt Sartre durch das eingeklammerte ‚de‘ aus. Die Klammer soll die spaltende oder distanzierende Wirkung der Präposition ‚von‘ aufheben. Sartre sagt ferner: Bewusste Subjektivität ist wesentlich ungegenständlich („nicht-setzend“, „prä-reflexiv“).

Sartre konzentriert sich in seinem Werk aber wesentlich auf das Phänomen, das wir *Selbstbewusstsein* („conscience de soi“) nannten. Es ist unbegrifflich und ich-los. Ihm setzt er das *Selbstwissen* („connaissance de soi“) entgegen, das er als höherstuftiges Bewusstsein regressfrei aus dem Selbstbewusstsein glaubt erklären zu können. Ganz anders Fichte, der sich primär am Selbstwissen, nicht an vorbegrifflichen Stadien wie dem Selbstgefühl orientiert. Aber auch Fichte hielt das Fassen von ‚Ich‘-Gedanken für eine präreflexive Leistung – unerachtet ihrer offenkundigen Begrifflichkeit.

Wir sahen in der 1. Vorlesung ferner: Selbstbewusstsein und Selbstwissen sind aufeinander irreduzible Varietäten der Subjektivität. Hier trennen wir uns ebenso entschieden von Sartre wie von Fichte. Der erste glaubte das Selbstwissen aus dem Selbstbewusstsein, der zweite das Selbstbewusstsein aus dem Selbstwissen ableiten zu können. Was uns glauben macht, die beiden Varietäten der Subjektivität seien zwei Erscheinungsweisen desselben Phänomentyps, ist der beiden gleichermaßen eingebildete Selbstregistrierungs-Mechanismus, um dessen Deutung wir ringen. Denn wir möchten nicht gerne zulassen, dass es sich dabei um eine Art *Selbstrepräsentation* handelt.

I. Nachdem wir Fichtes und Sartres Positionen einigermaßen ausführlich besichtigt haben, sollten wir auf ein Phänomen zurückkommen, das Fichte *de facto* voraussetzt, ohne es hinreichend ausführlich zu thematisieren. Es lohnt eine genauere Untersuchung: der Sonderfall des Wissens *de se*. Es geht um ein Wissen von sich *als* von sich; ihm hatte Fichte 1797 durch die Formel ‚sich setzend *als* sich setzend‘ Rechnung zu tragen gesucht. Worum es hier geht, habe ich an der lustigen Geschichte Ernst Machs illustriert, der mit der Be-

schreibung ‚herabgekommener Schulmeister‘ zwar wirklich (und auch bewusst) auf sich, aber nicht (wissentlich) *als* auf sich referiert. Die Geschichte lehrt, worauf schon Fichte den Finger legte: Selbstbewusstsein ist weder eine Weise der korrekten Objekt-Identifikation noch eine Weise der korrekten Eigenschafts-Zuschreibung zu einem zuvor identifizierten Objekt.

Den Ausdruck „attitude *de se*“, der genau dieser Zusatzbedingung gerecht werden will, hat, glaube ich, David Lewis 1979 eingeführt (in: Lewis 1983). Er beruft sich allerdings, wenn auch etwas herablassend, auf Hector-Neri Castañeda (ebd., 139 f., Anm. 6). Der wiederum hat Peter Geach den Vortritt für diese Entdeckung eingeräumt, der 1957/58 einen ganz kleinen Text „On Beliefs about Oneself“ geschrieben hatte (Geach 1957/58; deutsch in: Frank 1994, 15 f.). Es geschieht in der Philosophie-Geschichte oft, dass die Erfinder eines neuen Gedankens ungehört geblieben wären, hätte sich nicht ein anderer kraftvoll ihres Gedankens angenommen, ja seinen besonderen Charme allererst entfaltet. So geschah es Geach durch Castañeda. Castañeda hatte mehr Erfolg. Sogleich übernahmen bedeutende und inspirierte Nachfolger seine Staffel; ja man kann sagen: Selten ist ein neuer Gedanke in der *Philosophy of Mind* auf so fruchtbaren Boden gefallen und so vielfältig anerkannt und ausgetestet worden, wie es Castañedas „ursprünglicher Einsicht“ in den 1970er Jahren geschah. Ich nenne nur Sydney Shoemaker (1968, in: Shoemaker 1984a; deutsch in: Frank 1994, Text 1, 43-59), Elizabeth Anscombe (1973; überarbeitet in: Anscombe 1982, deutsch in: Frank 1994, Text 3, 84-109), John Perry (1979, in: Perry 1988, deutsch in: Frank 1994, Text 10, 402-424), David Lewis (1979, in: Lewis 1983) und Roderick Chisholm (1981, die Kapitel 3, 4 und 7 deutsch in: Frank 1994, Text 8, 265-318) und seither viele andere. Zu ihnen allen hat sich Castañeda ausführlich geäußert (vgl. vor allem Castañeda 1987, in: Castañeda 1999, Text 5; deutsch in: Frank 1994, Text 9, 353-390).

Castañeda jedenfalls war es, der in bahnbrechenden Aufsätzen aus der Mitte der 1960er Jahre (kulminierend in: Castañeda 1966) auf diesen besonderen Zug des Selbstwissens aufmerksam gemacht und ihn mit bewundernswerter Gründlichkeit analysiert hat. Es ist dieser: Wenn wir uns ein Wissen über uns selbst zuschreiben, müssen wir das Pronomen der ersten Person Singular benutzen und können es nicht durch Namenwörter, Kennzeichnungen oder irgendeinen anderen Ausdruck aus der reichen Palette von Pronomina und Indexwörtern ersetzen. Diesen Nachweis führt Castañeda aber nicht direkt. Sein klassischer Aufsatz heißt „He“, schiebt also das Pronomen der dritten Person Singular in den Vordergrund. Spricht er also wirklich vom Selbstwissen? Allerdings. Nur nimmt er, statt

geradewegs vom Pronomen der ersten Person Singular auszugehen, den Umweg über das der dritten Person (singularis). Ihn interessiert also vordergründig, wie wir vermittlels eines Indikators einer anderen Person als uns selbst Selbstwissen zuschreiben können. Wir nehmen diese Zuschreibung in Form eines Intentionssatzes vor. So wollen wir einfachheitshalber Sätze nennen, die nach diesem Muster gebaut sind: Im Hauptsatz wird einer Person (,x') ein kognitives Intentionsverb zugelegt, z. B. ,denkt', ,glaubt', ,hofft', ,fürchtet'. Ein solcher Hauptsatz erfordert zu seiner Ergänzung eine Proposition als Nebensatz: ,dass x soundso'. x muss erneut auftreten in Form desselben Nomens, derselben Kennzeichnung oder eines Pronomens, sonst würde kein wissender *Selbstbezug* ausgedrückt („In such episodes ONE is conscious of ONEself *qua oneSELF*“ [Castañeda 1999, 256]). Und kognitiv muss die Intention sein, weil sie sonst keine ,propositionale Einstellung' auslösen würde, wie das der Fall wäre, wenn ich sagte: ,x liebt y' oder ,x hört eine Tonfolge'. Es ist nun Castañedas Pointe, dass das Nomen (oder das es stellvertretende Pronomen oder „indexical“ im Nebensatz) das *Wissen* um die Identität des Bewusstseinsfeldes der gemeinten Person nicht sicherstellen kann.

Das müssen wir genauer erklären. *Ad hoc* hilft diese Auskunft: Wenn x mit Marie identisch ist und Marie für soundso hält, muss x nicht notwendig sich selbst für soundso halten (wenn x Marie für die kommende Weinkönigin von Schriesheim hält und x mit Marie identisch ist, muss x nicht wissen, dass sie selbst Marie ist); und wenn x glaubt, ,dass x soundso', muss x abermals nicht wissen, dass er/sie *sich selbst* meint (wenn x meint: ,x ist der längste Lulatsch von Schriesheim', muss er nicht denken, er selbst sei x). In beiden Fällen mag die angesprochene Person eine Überzeugung über sich hegen; aber sie muss nicht sich *als sich* meinen („not HERself *qua herSELF*“, würde Castañeda das typographisch wiedergeben).

Filmkomödien haben diese Unsicherheit, die etwa mit der Verwechslung eines vermeinten Spiegelbildetes entsteht, gern ausgebeutet: so, wenn Bob Hope sich vor einer leeren Durchreiche rasiert, die er für einen Spiegel hält und hinter der ihn ein geschickter Bösewicht nachhäft, der ihn schließlich mit der durchschnellenden Faust knock-down schlägt. – David Lewis illustriert diesen Typ von Verwechslung an dem unglücklichen Rudolf Lingens, der sein Gedächtnis verloren, sich in Stanford Library verirrt hat und unter den Neueingängen der Bibliothek eine funkelnagelneue Biographie seiner selbst findet, die sein Leben bis an den Punkt schildert, an der er sich gerade befindet. Gewiss sind diese Kenntnisse nicht für die Katz'. Sie verhelfen ihm dazu, sich im logischen Raum zu orten.

Er weiß eine Reihe von wahren Propositionen über Rudolf Lingens, der er wirklich (*de re*) ist. Was ihm fehlt, ist auch nicht die Fähigkeit, sich selbst eine bestimmte Wahrnehmungssituation (*de se*) zuzuschreiben. Es gebricht ihm lediglich an der Fähigkeit, sich eine oder alle der für wahr gehaltenen Propositionen *selbst* zuzuschreiben. Und diese Fähigkeit (die *Eigenschaft* der Selbstzuschreibung) ist eben keine, die einem propositionalen Wissen entspricht. Daraus folgt, dass einige Kenntnis nicht-propositional, aber eben doch eine wirkliche Erkenntnis ist (Lewis 1983, 139). Ihre kognitive Relevanz zeigt sich darin, dass Rudolf Lingens sein Verhalten jäh ändern wird, wenn ihm bewusst geworden ist, dass *er selbst* Rudolf Lingens ist. – Erinnern Sie sich schließlich Ihrer Jugendlektüre von *Winnie-the-Pooh*, an das Kapitel von I-Aahs Geburtstag, den alle vergessen haben und von dem Puhachhause rennt, um dem armen mürrischen Esel einen Topf Honig als Geschenk mitzubringen. Wie er zuhause ankommt, sieht er schon seinen Freund Ferkel vor der Tür, „trying to reach the knocker“.

„Let me do it for you,“ said Pooh kindly. So he reached up and knocked at the door. „I have just seen Eeyore,“ he began, „and poor Eeyore is in a Very Sad Condition, because it’s his birthday, and nobody has taken any notice of it, and he’s very Gloomy – you know what Eeyore is – and there he was, and – What a long time whoever lives here is answering this door.“ And he knocked again.

„But Pooh,“ said Piglet, „it’s your own house!“

„Oh!“ said Pooh. „So it is,“ he said. „Well, let’s go in.“ (Milne 1988, 78)

Ich denke, Sie haben die Pointe dieser Beispiele begriffen. Ein wahrer Satz über mich belehrt mich nicht darüber, dass darin von mir die Rede ist – es sei denn, ich war schon zuvor mit mir selbst vertraut. Und ebenso wenig belehrt mich ein Nomen oder ein Nomen-Stellvertreter, dass von mir die Rede ist, es sei denn, ich schreibe mir den entsprechenden Ausdruck selbst zu und schöpfe dabei aus einer Evidenz, die aus der Perspektive einer anderen Person nicht zu gewinnen ist. Diesen kleinen, aber entscheidenden Unterschied zwischen Namenwörtern, gewöhnlichen Pronomina und dem notwendig *bewusst* selbstbezüglichen Quasi-Indikator markiert Castañeda durch den Asteristik, den er dem gewöhnlichen Pronomen *er/sie** zusetzt; Anscombe wird von dem „indirektiven Reflexiv“ (Anscombe 1975, 46) und Chisholm von der *He, himself locution* sprechen (Chisholm 1981, 17 [ff.]). Die Pointe ist: Nur wenn eine Person wissentlich *direkt* auf sich selbst Bezug nimmt (Castañeda spricht wittgensteinianisch vom Subjektgebrauch von ‚ich‘), liegt eine Einstellung *de se* vor; und nur in diesem einzigen Falle kann einer Person, wie Chisholm sich ausdrückt, „emphatisches Selbstbewusstsein“ zugesprochen werden.

Castañedas zweite Pointe ist: Diese Art von Selbstattribution sieht zwar gewöhnlichen Einstellungen *de re* (= Bezugnahmen auf einen Gegenstand, eine *res*) bzw. *de dicto* (= propositionalen Einstellungen, d. h. Einstellungen zu einem ‚Gesagten‘, einem Sachver-

halt) zum Verwechseln ähnlich. Denn in beiden Fällen benutze ich ja ein Namenwort im Haupt- und im Nebensatz identisch oder ersetze es im Nebensatz durch ein Pronomen, das *für* das Hauptsatz-Nomen steht. Castañeda zeigt nun mit unermüdlichem Scharfsinn und an den ausgetüfteltsten Beispielen, dass sich der emphatische epistemische Selbstbezug, den wir Selbstbewusstsein oder Einstellung zu sich selbst *als* zu sich selbst nennen, nicht durch den Gebrauch von Namenwörtern, Kennzeichnungen, Demonstrativa, Personalpronomina oder Indexwörtern aller Art erklären können. Einstellungen *de se* sind *sui generis*; das vermeintliche Pronomen, das den epistemischen Selbstbezug ausmacht (und das durch den Asterisk ausgezeichnet ist), ist kein Indikator, sondern eben ein „Quasi-Indikator“ (234, 1999, Text 2). Nicht schon, wenn ich mich (wie Ernst Mach) *de facto* bewusst erfolgreich auf mich beziehe oder mir die richtige Kennzeichnung beilege (heruntergekommener Schulmeister'), sondern erst, wenn ich mich auf mich *als auf mich* beziehe, darf von einem selbstbewussten Selbstbezug die Rede sein (bzw. nur bei Gebrauch des Quasi-Indikators *he/she** kann ich einer anderen Person ein solches Selbstbewusstsein zuerkennen).

Wir können, was Castañeda da entdeckt hat, getrost die sprachanalytische Flankierung derselben Einsicht nennen, die Henrich im gleichen Jahr (1966) unter dem Titel „Fichtes ursprüngliche Einsicht“ veröffentlicht hat. Beide, Castañeda und Fichte (bzw. Henrich), handeln vom Selbstwissen, nicht vom unbegrifflichen Selbstbewusstsein, auf das Sartre, Block oder Chalmers sich konzentrieren. Sich selbst *als* sich selbst kennen, das ist eine offenkundig höherstufige kognitive Leistung; und Henrich spricht gern vom ‚Begriffswörtchen *als*'. So auch Castañeda: „In an episode of *self*-consciousness X refers to X as himself“ (Castañeda 1999, 265). Dennoch ist, was Castañeda in der *he, himself locution* freilegt, eine Instanz von *präreflexivem* Selbstbewusstsein. Sie ist abermals nicht aus der Beziehung eines auf ein anderes oder auf sich selbst verständlich zu machen. Bezogene sind immer zwei. Aber Castañeda zeigt, dass ich weder aus dem Gehalt einer Proposition noch aus einem Gegenstand lerne, dass *ich* Teil dieses Gehalts bzw. dass ich dieser Gegenstand bin – es sei denn, ich war schon vor der Bezugnahme mir selbst vertraut. *Er/sie** ist eben ein Quasi-Indikator, keine Varietät eines Fürworts, das *für* ein (von ihm unterschiedenes) Wort steht. Keinerlei Repräsentation oder Stellvertretung finden hier statt.

Doubtless, the external target of self-reference is ONEself. One always succeeds in harpooning ONEself if one thinks of ONEself as *oneSELF*. But what is the presentational representation with which one harpoons ONEself? Evidently, it is what a use of the first-person pronoun reveals that the spaker is presented with an *I*. This is a unique, ephemeral, and irreducible representation (Castañeda 1999, 264).

Dass das Bewusstsein unserer selbst keine Abart von repräsentationalem (Castañeda sagt auch: „konfrontationalem“) Bewusstsein ist (Castañeda 1999, 238]), hatte Castañeda schon in seinem klassischen Aufsatz von 1966 betont (wobei ich ‚wahrnehmen‘ hier als *pars pro toto* für jederlei gegenständliches/konfrontationales Bewusstsein nehme und den Passus zur Verdeutlichung etwas frei übersetze):

Es gibt keinen Erfahrungsgegenstand, den man als das Selbst gewahren könnte, welches diese Erfahrung vollzieht („that is doing the perceiving“). Wie es auch zugehen mag, dass man einen Erfahrungsgegenstand als sich selbst identifiziert: Wann immer man das erfolgreich tut, identifiziert man einen Erfahrungsgegenstand mit etwas, das selbst nicht Teil der Erfahrung ist; und auf eben dieses ungegenständliche Etwas referiert die Person durch ‚ich‘ im Subjekt-Gebrauch von *er/sie** oder *er/sie sich selbst* (45).

In späteren Aufsätzen (die den Schluss der Sammlung [Castañeda 1999] ausmachen) hat Castañeda diese prä-repräsentationale Selbsthabe wiederholt „präreflexiv“ genannt – durchaus unter Bezug auf Fichte und Sartre, ja auch auf Henrich (z. B. 159 u., 273 ff., 338, 245, 180). In „Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing“ (1987)¹ weist er auf eine Parallele zwischen der Präreflexivität des Bewusstseins und der nicht-klassifikatorischen demonstrativen Bezugnahme hin. Er tut es in einem Zusammenhang, der *prima facie* die klassische Propositionalitäts-Doktrin angreift, aber dabei auch den nicht-klassifikatorischen und präreflexiven Charakter der Selbsthabe herausstellt:

[...] there are very good reasons, pertaining to vicious regress, for supposing that one must be able to perform basic mental operations without classifying them. This is an operational counterpart of the *primacy of unreflective consciousness*. This point is of the utmost importance (Castañeda 1999, 164) [von mir kursiviert].

II. Castañedas Nachweis der Sonderrolle von ‚ich‘ und von ‚he*‘ im System der Indexwörter ist mit so großer Subtilität durchgeführt, dass er eine etwas liebevollere Paraphrase verdient. Ich versuche einen Schritt in diese Richtung, ohne mich in den komplizierten Detailanalysen zu verlieren, die den begrifflichen Charme von Castañedas Nachweis ausmachen. Dabei scheue ich Wiederholungen nicht. Sie haben ja den Sinn, Ihnen eine der wichtigsten Einsichten in die Präreflexivität auch des begrifflichen Selbstbewusstseins (des Selbstwissens) durchsichtig zu machen.

¹ In diesem wichtigen Aufsatz grenzt sich Castañeda gegen den nur auf den ersten Blick sehr ähnlichen „Self-Ascription View of Believing“ ab, wie ihn Roderick Chisholm (1981) und David Lewis (1983) vertreten (Castañeda 1999, Text 5; deutsch in: Frank 1994, Text 9). Eine Konsequenz ist, dass er die Propositionalitäts-Auffassung von „he, himself“-Sätzen nicht grundsätzlich ablehnt. Das betont auch Tomis Kapitan (1999). – Ich übergehe diese Komplikationen ebenso wie Castañedas Streit mit John Perry (in: Frank 1994, Texte 10-12 mit Einleitungen), um ein möglichst fassliches Bild von der grundlegenden Einsicht zu vermitteln, die diese Denker gemein haben.

Wir sahen: Castañedas Aufsatz heißt nicht ‚Ich‘, sondern „He““. Spricht er also wirklich vom Selbstbewusstsein? Allerdings. Nur nimmt er, statt geradewegs vom Pronomen der ersten Person Singular auszugehen, den Umweg über das der dritten Person (singularis). Und von ihm will er wissen, wie wir vermittels seiner anderen Personen Selbstbewusstsein zusprechen können (Castañeda 1999, 156, REMARK 7.). Dass hier überhaupt ein Problem liegt, ist Ihnen vielleicht nicht sofort einsichtig. Man kann sich davon aber rasch überzeugen, wenn man einige Beispielsätze untersucht. Diese Sätze formulieren – wie wir wissen – intentionale Aussagen, also solche mit einem Hauptsatz, der einer Person ein Intentionsverb zulegt, z. B. : ‚Paul glaubt (denkt, weiß, hofft, wünscht, fürchtet usw.)‘. Der davon abhängige Nebensatz drückt dann den ‚propositionalen Gehalt‘ des Intendierten (Geglaubten, Gewussten, Gehofften, Gewünschten, Gefürchteten usw.) aus. Also etwa: ‚Paul glaubt, dass Marie glücklich ist‘. Hier haben wir einen so genannten Glauben *de dicto*. Paul glaubt nämlich das *dictum* (das Gesagte, die Proposition) ‚dass Mary glücklich ist‘. Aber Paul kann auch einen Sach-Glauben haben, also (wie die Scholastiker das nannten) einen Glauben *de re*. Dann hat er eben eine Überzeugung *über etwas* (oder *jemanden*), wie sie sich etwa in dem Satz artikuliert: ‚Paul glaubt *von Marie*, dass sie glücklich ist‘. Zwischen beiden Formulierungen ist ein großer Unterschied. Das zeigt sich, wenn man Implikationen und Wahrheitsbedingungen der beiden Formulierungen (*de dicto* versus *de re*) untersucht. So kann Paul glauben, Marie sei glücklich, ohne dass Marie überhaupt existiert (er kann jemand anders gemeint und sich im Namen vertan haben; er kann auch einfach halluzinieren, träumen, sich auf eine Märchenfigur beziehen, aufs Hörensagen urteilen oder was weiß ich). Dagegen ist Pauls Glaube *über Marie*, wonach sie glücklich sei, ein solcher, der Maries Existenz impliziert. Denn ‚über Marie‘ steht vor dem Nebensatz (die Linguisten sagen: vor dem Skopus), der den (auch falsch sein könnenden) Glaubensinhalt spezifiziert. Wenn Paul etwas *von* jemandem (hier: von Marie) glaubt, so muss die Existenz der Person, welcher etwas zugeschrieben wird, unabhängig vom Inhalt der Zuschreibung gesichert sein.

Noch anders ist die Situation, wenn wir Marie dasselbe über sich selbst glauben lassen. Dabei haben wir wieder mehrere Möglichkeiten. Sie lassen sich so formulieren:

(a) Marie glaubt, dass Marie glücklich ist.

Oder:

(b) Marie glaubt von Marie, dass sie glücklich ist.

Oder:

(c) Marie glaubt, dass sie selbst glücklich sei.

(a) ist wieder ein Beispiel für Glauben *de dicto*, (b) wieder ein Beispiel für Glauben *de re*. Und (c) hat David Lewis vorgeschlagen, als Glauben *de se* zu fassen (Lewis 1979, in: Lewis 1983). Mit (a) referiert Marie auf das *dictum* ‚dass Marie glücklich ist‘. Für *uns* ist damit klar, dass sie auf sich selbst referiert. Aber für Marie selbst muss das nicht evident sein: Sie kann den Nebensatz für wahr halten, ohne zu wissen, dass von ihr selbst die Rede ist. (Sie kann eine andere Marie meinen; oder sie kann als Waisenkind bei Pflegeeltern aufgewachsen sein, die sie ‚Berta‘ nannten, oder was weiß ich.) Zum Selbstbewusstsein ist aber mehr erforderlich als dies, dass eine(r) auf sich selbst Bezug nimmt. Das tun selbstregulative Strukturen wie rekursive Sätze oder lebende Organismen oder sich beim Filmen (etwa über einen Spiegel) filmende Kameras schließlich auch, ohne dass wir ihnen darum Selbstbewusstsein zusprechen. Beim Selbstbewusstsein muss das Bewusstsein also nicht nur denselben Bezugsgegenstand haben, der es selbst ist, sondern es muss dies auch *als denselben* Bezugsgegenstand wissen. Wir bringen das Problem auf den Punkt, indem wir mit Robert Nozick sagen, dass wir die Struktur bewusster Selbstreflexion nicht von etwas her verständlich machen können, in dem sie nicht schon vorliegt. Z. B. nicht aus objektiven – bewusstlosen – Selbstbeziehungen (etwa dem von einem CD-Player erzeugten *token* ‚ich‘ auf die CD oder den Player; oder organischen Reflexbögen/Selbstregulierungen [Nozick 1981, 74: „No reflexive self-referring statement is derivable from only nonreflexively self-referring ones.“]).

Aus diesem Grunde reicht auch die Formulierung (b) *de re* nicht aus, um Marie ein Selbstbewusstsein zuzusprechen. Zwar hat sie, wenn sie *von Marie* etwas glaubt, ein Bewusstsein *von sich*. Aber das ist nur *uns* bekannt. Sie selbst muss nicht wissen, dass der Gegenstand ihres Glaubens sie selbst ist – jedenfalls gibt es dazu logisch keine Notwendigkeit. Es mag sogar so sein, dass Marie die Person, über die sie spricht, richtig identifiziert hat und auch meint, dass das ‚sie‘ im Nebensatz für (die so identifizierte) Marie steht. Dennoch bleibt es logisch möglich, dass sie sich mit dieser Person nicht *selbst* meint, also mit ihrer Bezugnahme kein wirkliches (für sie selbst bestehendes) *Selbstbewusstsein* ausdrückt. So meint Narziss von Narziss, dass er wunderschön sei – und er vertut sich auch weder in der Identifikation des Gegenstandes seiner Verliebtheit noch in der Zuordnung des Pronomens im

Nebensatz. Dennoch glaubt er (jedenfalls zunächst) nicht, dass er von *sich selbst* spricht, wenn er entzückt ausruft: ‚Wie schön du bist!‘ Ihm fehlt also bei der Selbstreferenz das Selbstbewusstsein (also ein Bewusstsein von sich *als* von sich). Genau dieses explizite Selbstbewusstsein drückt aber die (c)-Formulierung aus: Wenn Marie (oder Narziss) ‚von sich glauben‘, dass sie soundso sind (oder, in einer scheinbaren Formulierung *de dicto*: glauben, ‚dass sie selbst schön sind‘), dann glauben sie etwas von sich *als* von sich. Denn in dieser Wendung stehen sie gar nicht in der logischen Möglichkeit, sich im Bezugsgegenstand ihres Glaubens zu vertun. Sie haben sich nämlich direkt auf das logische Subjekt der Selbstzuschreibung bezogen, ganz egal, wie dies in einer objektivierenden Beschreibung näherhin spezifiziert wird. Also auch wenn sie nicht wissen, wer oder was das ist, worauf sie sich beziehen oder ob das Geglaubte auch wahr ist, auch dann haben sie mit cartesianischer Gewissheit einen Glauben über sich selbst. Dieses ‚er/sie sich selbst‘ der direkten epistemischen Selbstzuschreibung symbolisiert Castañeda durch einen Asterisk: ‚er/sie*‘. (Er spricht, wie wir sahen, von einem ‚Quasi-Indikator‘; aber das muss uns jetzt nicht aufhalten.)

Hinter dieser etwas mühsamen linguistischen Übung verbirgt sich eine kardinale Entdeckung mit weitreichenden Konsequenzen. Wittgenstein hatte sie früher als den Subjektgebrauch von ‚ich‘ (bzw. ‚er*‘) bezeichnet (Wittgenstein 1984, Bd. 5, 106; dazu Shoemaker 1984a, 7 ff.). Beispiele dafür sind ‚Ich habe Zahnweh‘ oder ‚Ich fühle mich müde‘. Das Wesentliche an solchen Gedanken ist, dass sie ihren Bezugsgegenstand (mich selbst) notwendig direkt erreichen, egal wer ich bin. Ich mag ein Hirn sein, das in der Experimentation eines sadistischen Neurobiologen trostlos in einer Nährflüssigkeit schwimmt (und dessen Nervenenden mit einem Super-Computer verbunden sind). Auch dann, wenn ich gar nichts mehr über mein körperliches Aussehen weiß (weil ich mich in dem Zustand nie gesehen habe noch je zu sehen oder anderswie wahrzunehmen bekomme), – auch dann kann ich immer noch den Gedanken fassen: ‚Mein Gott, so etwas möchte ich nie wieder erleben (I won’t let this happen again)!‘ (Anscombe 1981, 31). Und das ‚ich‘ in diesem Gedanken verweist todsicher auf *mich*, auch wenn ich keine Wahrnehmung und keine Beschreibung von mir habe. Anders verhält es sich beim Objekt-Gebrauch von ‚ich‘. Er kommt vor in Sätzen wie ‚Ich habe eine Beule an der Stirn‘ oder ‚Ich stehe neben dem Tisch‘. In beiden Fällen referiert ‚ich‘ nicht auf das logische Subjekt des Gedankens, sondern auf meinen Körper (oder einen Teil desselben oder auf dessen Lokalisierung usw.) – und weil das so ist, muss ich den objektiven Sachverhalt nicht wissen, obwohl ‚ich‘ das Satzsubjekt bildet. Die Beule muss ich nicht spüren, und den Tisch kann ich nicht gesehen haben. Diese Informationen gewinne

ich nur über die Wahrnehmung. Und im Falle des direkten epistemischen Selbstbezugs gibt es nichts, dessen Wahrnehmung mir entgehen oder in dessen Identifikation ich mich vertun könnte. Wir sahen weiter oben, wie Castañeda Wittgensteins Rede von „Subjektgebrauch von ‚ich‘“ übernimmt und dass er dies als die eigentliche Leistung dieses Gebrauchs herausstreicht, dass er nämlich einen Erfahrungsgegenstand mit etwas identifiziert, das selbst niemals als ein Objekt der Erfahrung gegeben werden kann: das wahrnehmende Subjekt:

However it is that one identifies an object of experience as oneself, whenever one does, one identifies an object in experience with a thing which is not part of the experience, and this thing is the one to which the person in question will refer to by ‚I‘ (or its translation in other languages), and another person will refer to by ‚he*‘, or ‚he himself‘ in the special S[ubject] use (Castañeda 1999, 45).

Kurz: Emphatisches Selbstbewusstsein ist nicht wahrnehmungsvermittelt. Und da uns Gegenstände nur vermittels Wahrnehmungen gegeben werden, dürfen wir sagen: Die cartesianische Gewissheit des emphatischen Selbstbewusstsein gründet in seiner radikalen Ungegenständlichkeit. Wir haben uns im Selbstbewusstsein als Subjekte, nicht als Gegenstände. Wie sollten wir auch – ohne zusätzliche Evidenz – von einem Gegenstände außer uns lernen, dass *wir* das sind?

Klar: daraus allein folgt noch nicht, dass wir nicht aus einer anderen, eben einer Fremd- oder Wahrnehmungs-Perspektive, auch Gegenstände wären. Aber wir haben hier ein echtes erkenntnistheoretisches Problem. Ein eingefleischter Verifikationist kann sich auf den Standpunkt stellen, nur solche Sätze seien sinnvoll, die dasjenige, was sie als bestehend ausgeben, auch einem möglichen Bewusstsein zugänglich machen können (das war z. B. Alfred Ayers empiristisches Sinnkriterium). Ein solcher wird dann aber auch ontologische Konsequenzen aus der epistemischen Asymmetrie von wahrnehmungsfreier, also kriterienloser Selbstzuschreibung und wahrnehmungsgestützter Zuschreibung ziehen. Er wird sagen, der Vorrang von ‚ich‘ (bzw. ‚er/sie*‘) vor dem durch Eigennamen oder Demonstrativa oder ‚bestimmte Beschreibungen‘ Identifizierten sei nicht nur eine ‚referentielle Priorität‘. Diese Priorität sei damit auch erkenntnistheoretisch, ja ontologisch (gelte also nicht nur für unser Erkennen der Gegenstände, sondern für diese gleich mit). Und genau das sagt Castañeda in der Tat (Castañeda 1999, 47 f.).

Zunächst ein paar Worte zu *referentiellen Priorität* von ‚ich‘ (bzw. ‚er/sie‘: Demonstrative, namentliche oder kennzeichnungs-vermittelte Bezugnahme kann bekanntlich fehlschlagen (‚dies da‘ kann Verschiedenes meinen, mehrere Gegenstände könnten denselben Namen tragen oder dieselbe bestimmte Beschreibung erfüllen; zeige ich nachdrücklich mit den Worten ‚sieh dort!‘ in den Winkel der Zimmerdecke, ist dem Angesprochenen nicht ohne Weiteres klar, ob ich den Winkel, die Cremefarbe, die kleine schwarze Spinne, den Staub

oder die Unrechtwinkligkeit der Ecke meine). Unmöglich aber kann ‚ich‘ (korrekt gebraucht) zu einer solchen ‚infelicity‘ führen: „A correct use of ‚I‘ cannot fail to refer to the entity it purports to refer; moreover, a correct use of ‚I‘ cannot fail to pick up the category of the entity to which it is meant to refer“ (Castañeda 1999, 63). ‚Ich‘ ist ferner *ontologisch* vor Namen, allen anderen Zeigewörtern und Kennzeichnungen durch die Existenz-Garantie des Referenten ausgezeichnet. ‚Ich‘ ist vor der Möglichkeit geschützt, dass der Bezugsgegenstand vielleicht nicht der ist, den wir meinen, oder – wie im Falle von optischen Täuschungen, Halluzinationen oder Einbildung *nicht* ist (während es sehr wohl möglich ist, dass Gegenstände, auf die Namen oder Kennzeichnungen Bezug zu nehmen scheinen, nicht existieren). Und schließlich ist ‚ich‘ *erkenntnistheoretisch* vor Namen, definiten Beschreibungen und Zeigewörtern ausgezeichnet; seine Unanalysierbarkeit durch Namen, Kennzeichnungen, aber auch alle anderen Indikatoren (selbst ‚hier‘ und ‚jetzt‘) ist sogar ein „fundamentales Faktum, das der Idee des transzendentalen Subjekts zugrunde liegt“ (Castañeda 1999, 64). Vom Subjekt (und seinem Selbstbewusstsein) her wird die indikatoren- und begriffsvermittelte Kenntnis aufgebaut, die Heidegger das In-der-Welt-Sein nennt. Nicht aber ist ‚ich‘ aus der Semantik des In-der-Welt-Seins, und auch nicht „durch die Demonstrativpronomen der dritten Person“ zu analysieren.

Sage ich z. B. ‚Dies da ist blau‘, so bin ich – später – nicht unmittelbar berechtigt zu schließen ‚dies da *war* blau‘; sondern ich muss das Demonstrativpronomen z. B. durch eine bestimmte Beschreibung ersetzen und nun etwa sagen: ‚Das Stück Gletschereis, in das ich damals und dort eine Eisschraube bohrte, war blau‘. D. h., Demonstrativa sind für den Benutzer grundsätzlich eliminierbar. Dagegen habe ich genau dieses Recht der Ersetzung des Präsens durch die Vergangenheitsform bei Sätzen wie ‚Ich bin ϕ ‘, auf die ich später durch ‚Ich war ϕ ‘ zurückkomme (Castañeda 1999, 47 f.). Hier muss ich ‚ich‘ nicht durch eine Beschreibung ersetzen, ja, ich könnte das gar nicht, ohne in die Beschreibung wieder ein ‚ich‘ einzufügen und dessen Unersetzbarkeit in direkter Rede so erneut zu bewähren (‚ich bin derjenige, der zum Zeitpunkt t_1 das und das getan hat oder in dem und dem Zustand gewesen ist‘). Zwischen ‚ich bin ϕ ‘ und ‚ich war ϕ ‘ waltet eine epistemisch zugängliche garantierte Identität über Zeit (es gibt Kontinuität von Selbstbewusstsein). An ihr hängt die Wiederidentifizierbarkeit von früher wahrgenommenen (und demonstrativ aufgezeigten) Objekten.¹ Anders: Dass eine demonstrative Bezugnahme in der Erinnerung (in Abwesenheit

¹ Diese These hat Castañeda später aufgegeben, um sich Russells Idee des Kurzzeit-Selbst anzuschließen, die inzwischen auch Galen Strawson aufgegriffen hat. Das „ephemere Selbst“ drückt sich aus im dem Präfix „Ich hier jetzt“ und geht mit dem Jetzt-Punkt unter: „It is crucial, however, to hold on to the fact that remembering

des zeigbaren Objekts) funktioniert, hängt am seidenen Faden fortwährender epistemischer Selbstreferenz: ‚Ich‘ gibt dem ‚dies‘ (auch dem erinnerten) allererst seine Referenz und seinen Sinn.

Ich möchte *einen* Aspekt der These vom erkenntnistheoretischen Vorrang von ‚ich‘ noch etwas genauer unter die Lupe nehmen. Es ist dieser: Nur wer schon über den Subjektgebrauch von ‚ich‘ direkt mit sich bekannt war, kann demonstrativ, namentlich oder über Kennzeichnungen Angezieltes gegebenenfalls erfolgreich auf sich selbst beziehen. ‚Erkenntnistheoretisch‘ darf dieser Vorrang darum heißen, weil jede andere bewusste Bezugnahme auf Gegenstände an einer doppelten Voraussetzung hängt: 1. sich (allem Gegenstandsbezug zuvor) ungegenständlich selbst erfassen zu können und 2. die Kenntnis von *Objekten* (auf die ich gegebenenfalls durch ‚dies da‘ oder Eigennamen oder Beschreibungen referieren kann) eben als durch die *Kenntnis* von Objekten vermittelt zu begreifen. Und erst diese Möglichkeit macht verständlich, wie ein selbstbewusstes Subjekt ‚hier‘- oder ‚jetzt‘-Gedanken haben kann. Denn wie könnte ‚hier‘ oder ‚jetzt‘ oder auch ‚dies‘ anders eingeführt werden als über Wendungen, die schon ein ‚ich‘ enthalten (‚der Ort, an dem *ich* stehe‘; ‚die Zeit, zu der *ich* diesen Gedanken fasse‘, ‚diese Finger, mit denen *ich* die Tasten meine Computers drücke‘ usw.)? Dies ist, wie wir eben hörten, nach Castañedas Ansicht „ein fundamentales Faktum, das der Idee des transzendentalen Subjekts zugrundeliegt“. Damit ist der Gedanke gemeint, dass jede mittelbare Bezugnahme auf anderes vermittelt ist durch unmittelbares Selbstbewusstsein. ‚Transzendental‘ aber darf diese Vermitteltheit heißen gemäß einer schwachen Definition von ‚transzendental‘: was nicht geradehin auf Gegenstände sich bezieht, sondern auf Voraussetzungen der Bezugnahme auf Gegenstände, *sofern diese eine seiner selbst unmittelbar gewisses Subjekt zur Voraussetzung hat*.

Tomis Kapitan hat mir in „The Uniquity of Self-Awareness“ (1999) vorgeworfen, Castañeda späte Modifikation dieser These nicht gebührend gewürdigt zu haben. In der Tat hat Castañeda in Aufsätzen aus den letzten Lebensjahren deutlich gemacht, dass quasi-indexalischer (Selbst-)Bezug ein Sonderfall von Referenz ist. Die allgemeine Formel der Referenz, wie Castañeda sie wiederholt angibt, lautet: *X bezieht sich auf Y als Z*. Das „als Z“ gibt den besonderen „Modus“ dieser Referenz an, also die Art und Weise, wie der Gegenstand, auf den ein „denkendes Subjekt“ bezugnimmt, aus einer Masse seinesgleichen durch eine Reihe von Kontrastierungen und Negationen herausgegriffen und so „individuiert“ wird (der Louvre als nördlich, nicht südlich der Seine gelegen, als größte Kunstgalerie, nicht als größte Festung Frankreichs, als Ausstellungsort der Nike von Samothrake, nicht der von Athen, usw.). Aber die Referenz geht nicht primär auf Z (den individuiierenden Gesichts-

having done some action A, or having had an experience E, is not to remember a self or an I, in itself, so to speak, nakedly, doing A or experiencing E. Past selves – as Hume claimed for present selves – are nowhere to be found. What one remembers is a situation from a certain perspective, even if it is the merely intellectual perspective of a hierarchically organized set of beliefs“ (Castañeda 1999, 200).

punkt), sondern auf Y, den Gegenstand selbst; und Y wird aus einer Masse möglicher Gesichtspunkte unter dem Referenzmodus Z „herausgeezintelt (singled out, picked out)“. So lässt sich sagen, dass jeder Weise des Gegebenseins ein Modus der Bezugnahme parasitär beigesellt ist, der aber vom repräsentationalen Gehalt des Gegebenen ontisch abhängig ist. D. h. eben auch, dass, wie Kapitan betont, „thinking reference“ nicht als subjektive Färbung oder gar Konstitution der Objektivität missverstanden werden darf. Referenz geschieht teilweise subjektunabhängig. Ja, Castañeda spricht – unter Bezug auf Kant – von einer „transzendenten Dimension“, auf die unsere Erfahrung deutet (Castañeda 1999, 213 ff.). Und die sogenannte Perspektivität eines subjektiven, obendrein von Erlebnis zu Erlebnis wechselnden („ephemeral“) Standpunkts (wie sie indexikalische Rede zum Ausdruck bringt) schatte doch nur den an sich seienden Gegenstand ab. Castañeda anerkennt also einen „minimalen Realismus“ als unaufgebbar.

Nun sagt Castañeda weiter: Sich auf sich *als* auf sich beziehen heiße nur, der allgemeinen Referenz-Formel einen besonderen Inhalt geben. Die Bezugnahme auf sich selbst „*als auf sichSelbst*“ sei nur eine „besondere Instantiierung“ der allgemeinen Regel *X bezieht sich auf Y als Z* (Castañeda 1999, 256, 258). Später nennt er den Bezug auf Y „de re“ und den auf Z „de dicto“ (261 ff., 264 ff., vgl. das „Summary“: 287, 2. Abschn.). Das heißt, dass er referentielles Bewusstsein von sich („externe Reflexivität“ genannt) kontinuierlich in „interne Reflexivität“, in Bewusstsein von sich *als von sich*, glaubt überführen zu können. (Das erklärt, warum er sich gegen Chisholms, Perrys und Lewis' These stellt, interne Reflexivität sei kein Sonderfall von propositionalem, also von Wissen *de dicto*. Castañeda spricht auch von einem „doxastic pedestal“ seiner Theorie interner Reflexivität, also einem solchen, das auf einem Sockel indirekter Glaubens-Rede auhuht: *S glaubt, dass S soundso* [276].) Auch Quasi-Indikatoren, sagt er, seien Anweisungen („devices“), wie indexikalische Referenz zuzuschreiben sei; Quasi-Indikation sei dem allgemeinen Problem der indexikalischen Bezugnahme „untergeordnet“ (234). „The mechanisms of indexical reference constitute the structure of subjectivity“ (255 [im Org. in Kapitälchen]). Zwischen beiden Ebenen walte Kontinuität. So wie eine Kontinuität walte zwischen ‚ich‘-losem referentiellen Bewusstsein und „I-owned content“ (278, passim), und zwar so, dass der letztere den ersten in sich aufgehoben enthalte wie die Ontogenese die Phylogenese (279): „Consciousness is subsumptive in that lower forms of consciousness are present in the higher forms, although in an altered nature“ (278). Wie genau diese Alteration zustandekommt und worin sie besteht, sagt Castañeda nicht.

Während ich nicht verstehe, warum Castañeda auch im Falle des Selbstbewusstseins davon ausgeht, dass hier primär eine gegenständliche („externe“) Referenz stattfindet (dagegen hatte ich vor allem im Exkurs zur Ersten Vorlesung argumentiert), kann ich in allen übrigen Fällen die These von der Vorgängigkeit der Referenz vor dem ubiquitären (und keineswegs egologisch eingeschränkten) Selbstbewusstsein gut in mein Konzept einbauen, wenn auch auf eine Weise, der Castañeda wahrscheinlich nicht zugestimmt hätte. Der minimale Realismus Castañedas ist mir sogar willkommen. Denn ich möchte ja nicht den Weltbezug vom Selbstbewusstsein ontologisch abhängen lassen, sondern umgekehrt mit Sartre die Öffnung des (mit sich, aber nicht notwendig mit einem Ich vertrauten) Bewusstseins auf die Welt aus dessen Leere und Durchsichtigkeit verständlich machen. Diese Durchsichtigkeit impliziert aber, dass das Bewusstsein sich nicht mit sich (als einem zusätzlichen Gegenstand) aufhält, sondern direkt *den* Gegenstand (den Referenten) durchscheinen lässt, der in der Dyade *reflet-reflétant* im Wortsinne widergespiegelt wird. Ich hoffe, es wird mir gelingen, das am Ende der Vierten Vorlesung plausibel zu machen.

III. Zum Schluss dieser Vorlesung will ich noch einmal auf die Voraussetzung der *Higher-order-Theorie(n)* zurückkommen. Sie lässt sich besonders wirkungsvoll angreifen, wenn man

den Grundgedanken Castañedas und seiner Nachfolger vor Augen hat. *HOT* macht einen Unterschied zwischen mentalen und bewusst vorliegenden mentalen Zuständen. Was mentale Zustände überhaupt bewusst mache, sei die Zuwendung eines höherstufigen Zustands, der einen niederstufigen ins Licht hebe. Dabei billigt *HOT* einen Zeitabstand zwischen den Ereignissen ebenso wie deren numerische Verschiedenheit. Ihr Hauptgebrechen liegt aber, wie wir nun deutlich sehen, in einer falschen Unachtsamkeit gegenüber der *De-se*-Bedingung selbstbewusster Selbstbeziehungen. Theorien vom Typ *HOT* können Selbstbewusstsein schon darum nicht erklären, weil dazu *Kenntnis der Identität* von höher- und niederstufigem Bewusstsein gehört. Das wird z. B. von David Rosenthal einfach (und unberechtigt) entweder nur vorausgesetzt oder nicht einmal strikt gefordert; denn Rosenthal hat – wie wir in der Ersten Vorlesung sahen – gar nichts gegen die These von der numerischen Verschiedenheit und vom Zeitabstand zwischen Primärereignis und höherstufigem Ereignis:

Accordingly, it is natural to identify a mental state's being conscious with one's having a roughly contemporaneous thought that one is in that mental state. When a mental state is conscious, one's awareness of it is, intuitively, immediate in some way. So we can stipulate that the contemporaneous thought one has is not mediated by any inference or perceptual input. We are then in a position to advance a useful, informative explanation of what makes conscious states conscious. Since a mental state is conscious if it is accompanied by a suitable higher-order thought, we can explain a mental state's being conscious by hypothesizing that the mental state itself causes that higher order thought to occur (Rosenthal 1991, 465).

Achten Sie auf ein paar charakteristische begriffliche Unsauberkeiten: ‚roughly contemporaneous‘, ‚suitable second-order thought‘; die unkommentierte Einführung des Alternativ-Ausdrucks für ‚consciousness‘: ‚awareness‘, das Nebeneinanderstehen der Begriffe ‚unmittelbar‘ bzw. ‚nicht-inferentiell‘ neben ‚begleitet von‘ (später noch die unklare Abgrenzung der ‚Introspektion‘ gegen ‚höherstufige Gedanken‘). Schließlich: Was verbürgt die Einheit des- oder derjenigen, der/die mit ‚man (one)‘ angesprochen wird? (Offenbar muss die Trägerin des primären und des höherstufigen mentalen Zustands doch dieselbe Person oder dasselbe Subjekt sein.)

Über die ‚ungefähre Gleichzeitigkeit‘ des höherstufigen Begleitgedankens haben wir uns schon mokiert. Wenn aber ein Zustand einen anderen Zustand ‚begleitet‘ und dieser auch noch als Zustand *zweiter* Stufe gezählt wird, dann haben wir mit einer zweistelligen Relation zu tun – und die darf nicht ‚unmittelbar‘ heißen. Das sagt Rosenthal zum Überfluss selbst: „[C]onsciousness must be a relational property of being accompanied by higher-order thoughts“ (474; die entgegengesetzte Auffassung, Bewusstseinszustände seien unrelational und darum nicht weiter analysierbar, verurteilt er als ‚cartesianisch‘: 468). Rosenthal nimmt aber auch an der Konsequenz keinen Anstoß, dass auf diesem Wege gar kein Ende

der Reflexionskette abzusehen ist: Der zweite Akt ist ja selbst unbewusst und wird bewusst erst durch einen Akt dritter Ordnung (465). Solche Akte, tröstet er uns, kämen aber relativ selten vor („we would expect, [...], that the third-order thoughts that confer consciousness on such second-order thoughts would be relatively rare“). Aber wenn der Gedanke dritter Stufe seinerseits wieder unbewusst ist, bedarf er zur Bewusstswerdung eines Gedankens vierter Stufe – und so bliebe der jeweils letzte Gedanke selbst unbewusst – die ganze Kette endete im Unbewussten.

Rosenthal gibt das zu: „But higher-order thoughts are not automatically conscious, any more than other mental states“ (466, l. u.). Und was das Regress-Argument mit dem Vorwurf betrifft, die ganze Kette laufe ins Unbewusste aus, sagt Rosenthal treuherzig:

It may seem slightly odd that each of these hierarchies of conscious mental states has a nonconscious thought at its top. But whatever air of paradox there seems to be here is dispelled by the common-sense truism that we cannot be conscious of everything at once (466).¹

Nun ist es sicher wahr, dass wir nicht alles auf einmal wissen können. Aber ein infinites Regress, der ‚an seiner Spitze‘ einen unbewussten Gedanken hat, ist natürlich als Explanans für Bewusstsein unduldbar. Einen solchen Regress nennt man in der Philosophie vitiös. Schelling verglich eine ähnliche Bewusstseins-Theorie wie die Rosenthal’sche einmal mit der englischen Staatsschuld: Einer borgt bei einem anderem, der selbst nichts hat und bei einem dritten borgt, usw. (SW I/4, 344 Anm.). Irgendwann muss der Check einmal eingelöst werden, sonst wird die Schuld eben nicht abgetragen, sondern auf den Sankt-Nimmerleins-Tag gefristet. Entsprechend muss irgendwann einmal ein Zustand auftreten, der *unmittelbar seiner selbst bewusst* ist, sonst kommt Bewusstsein in der ganzen Kette nirgendwo auf, und der von Rosenthal als ‚schlicht‘ und ‚simpel‘ charakterisierte Erklärungsversuch bricht in sich zusammen.

(Ich werde in der vierten Vorlesung zeigen, dass mit diesem Einwand auch ein wunder Punkt des Selbstrepräsentationalismus getroffen ist, der sich ja partiell als Alternative zu

¹ Rosenthal unterscheidet übrigens höherstufige Gedanken von Introspektionen (Rosenthal 1991, 465 f.; 474). Bei introspektivem Wissen sei Aufmerksamkeit im Spiel. Dennoch dürfe diese nicht mit dem Vorliegen eines höherstufigen Gedankens verwechselt werden, der ja selbst unbewusst bleibe. „Introspection is the reflective consciousness of our mental states“ (474). Genauer: Introspektionen reflektieren höherstufige Gedanken, sind als drittstufig („a yet higher-order thought“ [466]). Wie kann man sich Aufmerksamkeit als etwas nicht Kognitives vorstellen? Ferner: Introspektion verhülfe uns nicht nur zum Bewusstsein, sondern auch zum Bewusstsein des jeweils höchsten Bewusstseins. Wie wäre das möglich, wenn entweder das jeweils letzte Bewusstsein unbewusst bleibt oder aber seiner bewusst ist? Ist es seiner bewusst, dann gibt es eben doch ein unmittelbares, nicht-reflexives Bewusstsein von Bewusstsein, und die Common-sense-Ansicht von Bewusst-

HOT versteht, aber ebenso voraussetzt, dass ein mentaler Zustand *M* durch sich selbst [*M**] reflektiert wird. Dadurch entsteht ein Typensprung zwischen *M* und *M**, wobei der Asterisk natürlich zeigt, dass Kriegel sich Castañedas Einsicht zueigen zu machen gedenkt. Es gelingt ihm nicht.)

Gehen wir aber nun ohne Weiteres auf das zentrale Versäumnis der Rosenthal'schen Theorie zu. Sie bietet das Extrembeispiel einer Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins und akzeptiert sogar die numerische und zeitliche Verschiedenheit von Reflektierendem und Reflektiertem. Damit handelt sie der *De-se*-Bedingung zuwider, mit der wir uns ausführlich beschäftigt haben. Diese Bedingung verlangt, dass das höherstufig Reflektierende das Reflektierte *als sich selbst* zueigen kann. Zwar setzt Rosenthal gerade dies voraus, jedoch ohne alles Recht. Ihm ist es wichtig, dass nicht alle mentalen Ereignisse *ipso facto* bewusst sind. Daraus folgert er, dass es eines zusätzlichen Bewusstmachungs-Mechanismus bedürfe. Das kann man so sehen (und die Selbstrepräsentationalisten meinen dies ebenfalls). Wie aber lässt sich die typische Verschiedenheit von Mentalem und Bewusstem mit der Selbigkeitsforderung vereinbaren, die wir im Falle von Selbstbewusstsein zu Recht erheben?

Hier ist eine Rekonstruktion von Rosenthals Verfahren: Die ‚Theorie höherstufiger Gedanken‘ erklärt das Aufkommen von Bewusstsein aus bewusstlosen Zuständen durch eine Iteration nicht-bewusster mentaler Zustände. ‚Nicht-bewusster‘ darum, weil ja das jeweils letzte höherstufige Bewusstsein der Kette selbst ein Bewusstsein erster Stufe ist, solange es nicht in den Skopus eines reflektierenden (höherstufigen, ‚second order‘) Bewusstseins gerät, das dann abermals wieder unbewusst ist. Subjekt *S* befindet sich also zunächst (zum Zeitpunkt t_1) im mentalen Zustand *M*. Zum Zeitpunkt t_2 denkt es, *S* habe den Gedanken, sich in *M* zu befinden. Und zum Zeitpunkt t_3 denkt es, *S* denke, dass *S* sich im mentalen Zustand *M* befinde.

Lynne Rudder Baker hat nun daran erinnert, dass es zwei mögliche Interpretationen dieses Theorievorschlages gibt: Nach der 1. sind alle Gedanken der entsprechenden Iteration drittpersonlich, nach der 2. muss spätestens auf der dritten Stufe (3.) ein erfolgreicher *De-se*-Gedanke auftauchen (Baker 1998, 338; sie spricht von einem erfolgreich „reflexiven“ Gedanken; ich vermeide die Rede von Reflexivität hier aus durchsichtigen Gründen).

sein, die Rosenthal bekämpft, hätte sich als die richtige herausgestellt. – Ich finde das alles reichlich dunkel und *ad hoc*.

Das müssen wir uns etwas genauer ansehen.

Nach der *ersten Interpretation* wird der mentale Zustand M „introspektiv“ bewusst dadurch (und nur dadurch), dass ein denkendes Subjekt zu einem Zeitpunkt t (der sich nicht nach t_1 und t_2 differenziert)

1. in einem mentalen Zustand M sich befindet;
2. zu dieser Zeit *denkt*, dass es sich im mentalem Zustand M befindet;
3. zu dieser selben Zeit denkt, dass es denkt, dass es sich im mentalen Zustand M befindet.

Dabei soll gelten: Für die Wahrheit von 3. ist es hinreichend, wenn Subjekt S den Gedanken angeben („report“) kann, in dem es sich in 2. befunden hat.

Nach der *zweiten Interpretation* wird M dadurch bewusst, dass es ein denkendes Subjekt S und eine Zeit t gibt, so dass

1. zum Zeitpunkt t S im Zustand M sich befindet;
- 2a. zum Zeitpunkt t S denkt, dass es* sich im mentalen Zustand M befindet;
- 3a. zum Zeitpunkt t S denkt, es* denke, es* befinde sich im mentalen Zustand M .

Wieder soll gelten, dass es für die Wahrheit von 3b. hinreichend ist, wenn S seinen Gedanken 2a. richtig wiedergibt.

Was Baker hier tut, ist Ihnen vermutlich auf Anhieb durchsichtig: Sie greift den Castañeda'schen Unterschied zwischen dem Indikator ‚es‘ und dem Quasi-Indikator (‚es*‘) auf. Um auf seinen ursprünglichen Zustand zurückzukommen, dürfte dieser auf höherer Ebene nicht einfach durch einen ‚neutralen‘ pronominalen Ausdruck wiedergegeben werden; es bedurfte einer *he, himself locution*, wie sie typographisch der Asterisk hinter dem ‚es‘ zum Ausdruck bringt. Anders: Der höherstufige Zustand kann auf den niederstufigen nur dadurch *als auf sich selbst* zurückkommen, dass beide 1. identisch und 2. *als* identisch dem Subjekt (als Träger beider Zustände) auch bekannt sind. (Dazu bedürfte es meines Erachtens gar nicht jener Reduplication des Denkens in Bakers dritter Zeile; das Argumentationsziel ist mit Einführung des Quasi-Indikators in der zweiten Zeile erreicht.) Das aber kann die *HOT* Rosenthals und seiner Anhänger nicht leisten. Diese Theorie scheitert also an der *De-se*-Bedingung des Selbstbewusstseins (obwohl sie diese in einem jüngeren Aufsatz – wieder vergeblich – ausdrücklich berücksichtigt [Rosenthal 2003]).

Wir werden in der kommenden Vorlesung darauf zu achten haben, ob die *SOT* der ‚Selbstrepräsentationalisten‘ vor diesem Versäumnis gefeit ist.

Vierte Vorlesung: Vorzüge und Gebrechen des Selbstrepräsentationalismus

Die Intuition, die allen unseren Überlegungen zu Grunde lag, war, dass es sich beim Selbstbewusstsein um einen Selbstregistrierungs-Mechanismus ganz besonderer Art handelt. Wir mussten uns aber von den Autoren, auf die sich die Vertreter der Heidelberger Schule vor allem berufen, belehren lassen, dass wir solch reflexiven Formulierungen misstrauen müssen. Wir dürfen weder (mit den Verteidigern von *HOT*) annehmen, dass ein höherstufiger Akt sich auf ein primäres mentales Ereignis ‚zurückbeugt‘¹ und es so explizit macht, noch durften wir der auf den ersten Blick attraktiveren Variante vertrauen, wonach es ein und derselbe mentale Akt ist, der sich gleichsam selbst scannt (*SOT*). Wir haben beim Selbstbewusstsein – unerachtet des offenbar unvermeidlichen Gebrauchs von Reflexivpronomina, sobald wir darüber sprechen – gar nicht mit einer zweistelligen Beziehung zu tun. Das aber nehmen, wie der von ihnen selbst gewählte Name für ihre Theorie deutlich zeigt, auch die Selbstrepräsentationalisten an. Ihre Position steht, wie wir sahen, in ihrer Opposition gegen alle Varianten von *HOT* und ihrer Sorge, Zirkel und Regresse in der Bewusstseins-Theorie zu vermeiden, der Heidelberger Schule sehr nahe. Umso wichtiger ist es, dass wir uns von dieser Nähe nicht täuschen lassen, sondern das Unterscheidende zum Schluss möglichst genau herausarbeiten.

Zur Erinnerung: Den Theorien des höherstufigen Bewusstseins liegt zugrunde, was Henrich zuerst das Reflexionsmodell genannt hatte. Demnach ist Selbstbewusstsein ein Spezialfall von Fremdbewusstsein – eben diejenige Spezialität, in der sich das Bewusstsein statt auf einen von ihm selbst unterschiedenen Gegenstand auf sich selbst richtet. Es wird sich dabei selbst zum Gegenstand. Das war der Grund, warum wir in idealistisch-phänomenologischer Tradition von einem ‚gegenständlichen Bewusstsein‘ gesprochen haben.

Nach diesem Modell erzeugt Bewusstsein einen inneren Akkusativ, der Gehalt und Vehikel voneinander abtrennt und so zwei Objekte erschafft, ein, wie Brentano sagt, primäres und ein sekundäres. Durch diese Trennung werden zirkuläre Verwicklungen und unendliche Regresse zu Tisch geladen. Denn woher bezöge die zweistellige Reflexion das Krite-

¹ So übersetzt Sartre ‚Reflexion‘. Sie sei eine Weise des vergegenständlichenden Wissens, „une connaissance de connaissance, [...] c’est une connaissance retournée sur soi“ (Sartre 1947, 368).

rium, im Reflektierten *auf sich selbst* zu treffen, wenn sie diese Information nicht bereits vor der Rückbeugung auf sich besaß?

Genau das scheint Novalis im Sinne gehabt zu haben, als er im Herbst 1795 notierte, was die Reflexion finde, schein schon zuvor dagewesen zu sein (Novalis 1965, 112, Nr. 14). Denn sonst wäre Reflexion keine unparteiische Weise der Kenntnisnahme, sondern würde in das erkannte Phänomen eine Information hineinschmuggeln, die vor dieser Zuwendung gar nicht darin gelegen hat. Solch eine Art von reflexionsinduzierter Gehirnwäsche hat Sartre die ‚komplizenhafte‘ oder ‚unreine Reflexion‘ genannt. Das Mach-Beispiel hat uns zudem belehrt, dass wir von einem uns präsentierten Objekt niemals erfahren, dass *wir* dieses Objekt sind, es sei denn, wir waren über seine Meinigkeit zuvor schon informiert. Es waltet hier ein *de-se constraint*, den wir in der letzten Vorlesung untersucht haben und an dem jede Form von gegenständlichem Bewusstsein zuschanden wird. Das hat, vermutlich wenige Monate nach der Aufzeichnung des Novalis, in der frühromantischen Phase niemand so klar erkannt wie Friedrich Hölderlin, der (nach der neuesten Datierung) um die Jahreswende von 1795/96 diese Notiz niederschrieb (Strack 2013):

Wie ist [...] Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegenseze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten *als dasselbe* erkenne (Hölderlin 1991, 156, Z. 11-15 [von mir kursiviert]).

Es ist das Begriffswörtchen *als*, das die Kenntnis der Selbigkeit in diesem Falle enttrivialisieret. Denn gewöhnlich halten wir die richtige Individuierung eines Gegenstandes zugleich für seine Identifizierung („no entity without identity“). Im Falle des Bewusstseins unserer selbst (oder des Bewusstseins von Bewusstsein selbst) wird diese Identifikation aber selbst zu einer Leistung der darin stattfindenden Kenntnisnahme. Es ist dem Gegenstand, der vom Vehikel des Bewusstseins durch die Schleife der Reflexion ‚getrennt‘ wurde, nicht auf die Stirn geschrieben, dass er mit dem Bewusstmachenden einerlei ist. Eben darum dürfen wir diese Kenntnisleistung nicht als Reflexion, nicht als eine Instanz des gegenständlichen Bewusstseins misskennen.

Das zuerst klar gesehen zu haben, hat Henrich als „Fichtes ursprüngliche Einsicht“ bezeichnet (Henrich 1967). Wir mussten mit einem mentalen Ereignis im Vorhinein bekannt sein, bevor wir es aus dem Abstand der Reflexion wiederzueignen konnten. Dies ist ein Gedanke, dem die Selbstrepräsentationalisten ausdrücklich zustimmen. Ich gebe zwei Belege dafür:

It is not a matter of consciousness intimating hidden features of itself that can then become the objects of filled representations. When we reflect we do not, presumably, discover anything that was not in some way present before we reflected (Williford 2006, 122).

Still, one might think that attentive self-consciousness [= reflection] does not reveal any information about an episode of consciousness not already prereflectively represented in it. In *one* sense I think this is correct (126).

Kriegel nennt dies sein „*master argument for the necessity of self-representation*“ (Kriegel 2009, 157 [von mir kursiviert]):

[T]he representation of the mental state must be always [already] conscious (156).

M comes with the awareness of it (154) [and does so without thereby creating a] gap between vehicle and content“ (107; Kriegel spricht sogar von *striker Identität* zwischen *M* und *M** und benutzt dafür das starke Gleichheitszeichen „*M = M**“ [157, von mir kursiviert]; *M* steht für ‚mentales Ereignis‘ und *M** für ‚durch Selbst-Repräsentation bewusst machendes mentales Ereignis‘.

Das meint offensichtlich: *M* wird nicht erst durch reflexive Zuwendung auf sich bewusst, sondern ist es schon zuvor, weil ihm der selbstrepräsentative Mechanismus eingebildet („built-in“) ist. Das entspricht Fichtes Einsicht, dass wir im alleinigen Falle des Selbstbewusstseins von einer strikten Subjekt-Objekt-Koinzidenz ausgehen müssen. Fichte hätte sich aber nachdrücklich gegen den Kriegel’schen Gedanken gewehrt, dass diese ins Bewusstsein selbst fallende (oder ihm, wie er sagt, „eingebildete“) Koinzidenz als ein Fall von Repräsentation verstanden werde dürfe. Selbstbewusstsein ist vielmehr ein Bewusstsein *sui generis*, das wir in unserer Sprachnot nicht anders als negativ bezeichnen können: Die Kenntnis ist un-gegenständlich. Obwohl sie eine Identifikation des Reflektierenden und Reflektierten vollbringt, darf dies Zugeständnis nicht so verstanden werden, als sei gemeint, dass wir uns im Vollzug des Selbstbewusstseins individuierten oder identifizierten (etwa als Ernst Mach). Dieser letztere Sinn von ‚Identifizieren‘ liegt fernab von dem, was Fichte im Sinne hatte, als er (in meiner sehr freien Paraphrase) 1797 schrieb:

Nach dem Reflexionsmodell kommt Bewusstsein zustande, indem ein unbewusstes geistiges Ereignis von einer höherstufigen vergegenständlicht. Dies höherstufige Ereignis ist selbst wieder erststufig und unbewusst und wird bewusst erst unter der Zuwendung eines noch höheren, drittstufigen Bewusstseins und so weiter und so fort. Und so magst du zusehen, wie du zu einem Bewusstsein kommst (Fichte 1797, 18 f.).

Nun aber *ist* doch Bewusstsein. Da Phänomene weder wahr noch falsch sein können, sondern nur Theorien, muss die oben in Anwendung gebrachte Theorie falsch sein. ‚Sie ist falsch‘ heißt: Eine andere Theorie ist richtig. Es ist diese: Alles mögliche Bewusstsein als Objekt eines Subjekts setzt ein unmittelbares Selbstbewusstsein voraus, in dem das Subjektive und das Objektive schlechthin eines und dasselbe sind. Anders könnten wir das Bestehen von Bewusstsein schlechterdings nicht begreiflich machen (l. c., 20).

Würden wir – mit Horgan und Kriegel – für diese dem Bewusstsein ‚eingebildete‘ Identifizierung den Ausdruck ‚Repräsentation‘ verwenden, wären wir schlecht beraten. Schaut man genauer hin, wie sich einige Selbstrepräsentationalisten nach ihrer Kritik an (vor allem) Rosenthals *HOT* das Verhältnis von Subjekt- und Objekt-Pol – also von *M* und *M** – des ‚inneren Bewusstseins‘ näherhin vorstellen, sieht man, dass sie die niedere und die höhere Stufe der Bewussthabung sehr wohl (numerisch) unterscheiden. Ihr schlampige Rede davon, dass *M** und *M* nur „roughly contemporaneous“ miteinander sein müssen (Horgan/Kriegel 2007, 13), zeigt, wie wenig sie von Rosenthals Höherstufigkeits-Modell frei-

gekommen sind (vgl. die genaue Parallelförmulierung in Rosenthal 1991, 465). Dabei würde der feinste Abstand der Pole verhindern, dass unser Bewusstsein „sich so gut kennt“, wie Horgans und Kriegels Aufsatz im Titel behauptet. Das aber gibt Fichtes, Novalis' und Hölderlins These von der relationsfreien Selbigkeit der Reflexionsglieder neue Anziehungskraft.

Ich hatte in der ersten Vorlesung nicht ausreichend Gelegenheit zu zeigen, wie Fichte sein Alternativmodell begrifflich zu verfeinern und zu komplizieren versuchte.

- (1) Vor allem durch diesen Zusatz: „*Ich setze mich als mich setzend*“ (Fichte 1798, 11; GA IV.2, § 1, S. 32 f.). Die Einführung des Begriffswörtchens ‚als‘ macht die Rede vom unbegrifflichen, vom „Anschauungs“-Charakter dieser Selbstsetzung unverständlich.
- (2) Die Annahme einer fugenlosen und nicht-begrifflichen Koinzidenz der Relate ist auch nicht vereinbar mit dem, was Fichte das „REFLEXIONS-Gesetz aller unserer Erkenntniß“ nennt, „nemlich: Nicht wird *erkannt, was es sey*, ohne uns das mit zu denken, was es *nicht sey*“ (GA IV.2, 41; aus einer studentischen Nachschrift der *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798).

Denn ‚Ich‘ (dessen Vollzug für Fichtes egologischen Standpunkt das Phänomen des Selbstbewusstseins erschöpft) ist etwas Wohl-„Bestimmtes“ und mithin – weil alle Bestimmung Abgrenzung und Gegensatz verlangt – innerlich differenziert (l. c., 41; Fichte 1797, 14 f.). Dies Paradox von fugenloser Koinzidenz bei gleichzeitiger Binnendifferenzierung des Gedankens Ich hat Hölderlin 1795/96 auf den Punkt gebracht. Wir kennen das Zitat.

In Fichtes Formel taucht ein 3. Problem auf. Die Wendung „als sich selbst“ führt, wenn man sie ausbuchstabiert, in einen intensiven Regress. Da ‚Ich‘ nichts ist als sein eigenes Selbstsetzen und das Reflexivpronomen genau auf dies Selbstsetzen verweist, verweist die Selbstsetzung *ad infinitum* auf die Selbstsetzung – wie eine russische Babuschka-Puppe, die, wenn man sie öffnet, eine kleinere ebensolche in sich enthält, die wieder eine kleinere enthält und so (in Gedanken) immer weiter.

Das hat zuerst ein anderer von Fichtes unbotmäßigen Schülern gesehen, Johann Friedrich Herbart (Herbart 1824, 70 ff.; Frank 1971, 482 ff.).

Nun ist Henrich sich dieser (und weiterer) Probleme wohl bewusst, in die Fichtes Versuch einer Verfeinerung seiner Formel wie ein Gebirgsbach von Klippe zu Klippe geschleudert wird. All das, so denkt er, hindert uns nicht anzuerkennen, dass Fichte der erste war, der den Finger auf die entscheidende Fragwürdigkeit des Reflexionsmodells gelegt hat. Vor ihm war das Problem von den Geist-Philosophen entweder gar nicht bemerkt oder sein Gewicht völlig unterschätzt worden. Das gilt auch noch für die jüngste Entwicklung der *Philosophy of Mind*, den *self-representationalism*.

Den wollen wir nun aus etwas größerer Nähe inspizieren.

Es war gewiss ein guter Schachzug gegen *HOT*, die Repräsentation dem primären Bewusstsein selbst einzubilden. War aber die Entscheidung für ‚Repräsentation‘ als ‚notwendige Grundbedingung von Bewusstsein‘ (Kriegel 2009, 107, 155 ff.) eine gute Wahl? Erbt nicht *SOT* damit die wesentlichen Probleme, die sie so hellichtig an *HOT* angeprangert hatte? Repräsentation ist eine zweistellige Relation. Eine Beziehung ‚nur‘ auf sich bleibt eine Beziehung mit zwei funktional und begrifflich unterscheidbaren Relaten. Das genügt nicht als Strategie, um die numerische Differenz zu bannen, mit der *HOT* zwischen dem erststufigen und dem höherstufigen Ereignis unterscheidet.

Tatsächlich ist – neben der Festlegung auf ‚Repräsentation‘ als Basisbegriff des mentalen Vokabulars – dies der zweite Zug des Selbstrepräsentationalismus: Die und nur die Akte oder Erlebnisse dürfen als ‚bewusst‘ durchgehen, die neben ihrem repräsentationalen Gehalt nebenbei sich selbst mit-repräsentieren. Selbstrepräsentation ist als konstitutive Bedingung in Anschlag gebracht, wie Kriegels Formulierung deutlich macht:

Thus, whatever else a conscious mental state may represent, it always also represents itself, and it is *in virtue of representing itself that it is a conscious state*“ (Kriegel 2009, 13 f, [von mir kursiviert].)

So wird Selbstrepräsentation zwar nicht durch einen höherstufigen Akt hervorbebracht, der numerisch oder zeitlich von dem primitiven nicht abweicht (sehr wohl aber dem Typ nach). Der Selbstrepräsentationalismus vertritt wie Fichte, Brentano oder Sartre die Ubiquitätsthese in der Version, dass *jedes* bewusste Erlebnis selbstrepräsentierend ist.

Was ist an dieser Position auszusetzen? Ich nenne zuerst (1.) das *Argument aus der Einheit des Selbst*. Trotz unseres Gebrauchs von Reflexionspronomina meint unsere Rede von Selbstbewusstsein nicht, dass wir unser Selbst als innerlich gespalten, sondern dass wir es als eines und dasselbe verstehen. Wer anderes behauptet, misskennt die Funktion des

nominalisierten Reflexivpronomens („Selbst“). Gewiss wird Selbstsein durch Reflexivpronomina ausgedrückt, aber darum ist es doch in sich nicht reflexiv. Es wäre sprachlicher Idealismus zu unterstellen, dass sich die Struktur der Wirklichkeit nach der Struktur unserer Grammatik richtet.

2. Ulrich Pardey hat von der *Voraussetzung der Verschiedenheit* gesprochen. Wir gehen in transitiven oder intentionalen Kontexten davon aus, dass Subjekt und Gegenstand verschieden sind. Das ist aber bei Erlebnissen gerade nicht der Fall. Wir sind darin dem Erlebten nicht ‚konfrontational‘ opponiert, sondern leben und weben darin.

Das ist anders bei Intentionen oder Einstellungen, die ein Worauf oder Worüber implizieren. Sprechen wir von intentionalen Beziehungen, machen wir typischerweise eine Alteritäts-Unterstellung (Pardey 1994, 5, 30 ff., Kap. 3). Äußere ich z. B. ‚Ich bin mir gerade bewusst, dass x ‘, so meine ich normalerweise mit x nicht meinen eigenen Zustand oder dass x für mich selbst steht. Ohne die Verschiedenheits-Voraussetzung verhedderten wir uns in den wohlbekanntem Frege’schen Paradoxien der Identität/Reflexivität. Sie kommen zustande, wenn wir ‚ $a=a$ ‘ für einen Grenzfall von ‚ $a=b$ ‘ betrachten und reflexive Beziehungen wie ‚sich kennen‘ oder ‚sich lieben‘ als Spezialfälle transitiver und asymmetrischer Beziehungen (‚jemanden kennen‘, ‚jemanden lieben‘). In dem von Peter geäußerten Satz „Peter schubst Paul ins Wasser“ ist stillschweigend unterstellt, dass Peter mit Paul nicht identisch ist. Das wird bestätigt von Alexej Navalnis Äußerung über Putin im Gerichtssaal: „Das ist nicht der Augenblick zum Daumendrehen, die Kröte wird sich nicht selbst von der Pipeleine schubsen“ (*Frankfurter Rundschau* 69. Jg., Nr. 165, 10.07.2013, S. 10). So haben wir guten Grund zur Annahme, dass Repräsentieren – als transitives zweistelliges Verbum – kein angemessener Grundbegriff einer *Selbstbewusstseins*-Theorie sein kann.

[T]he notion of representation employed by the theory [...] isn’t adequate to capture the kind of awareness involved in conscious awareness. The problem, in other words, is that conscious awareness seems to be a *sui generis* representation, and not merely because it is reflexive (Levine 2006, 193).

So what Kriegel does to solve his problem is to compromise a bit with the two-stages view (Levine 2010, 7; vgl. 9).

Das wird durch Überlegungen zur Semantik von ‚repräsentieren‘ bestätigt.

- a) Der Stamm **repräsent* meint ein Vergegenwärtigungs- oder Stellvertretungs-Verhältnis, wo eines für ein anderes steht, dieses andere aber nicht selbst *ist*. Eine geeignete Verbindung von A- und C-Faser-Reizungen repräsentiert Gewebeverletzungen, *ist* sie aber nicht. Die Flagge repräsentiert eine Nation, *ist* aber

keine; Fieber repräsentiert einen Entzündungszustand des Organismus, *ist* aber keiner, usw.

- b) Die Situation ist völlig verschieden bei Erlebnissen. ‚Erlebnis‘ ist der Grundbegriff der Husserl’schen Phänomenologie. Erlebend befinden wir uns *in* gewissen Zuständen, die eine „Art des Zumuteseins“ einschließen (Husserl 1980 II/1, 373 f.; Meinong 1973, 59). Und das scheint so zu sein, weil Erlebnisse nicht etwas anderes repräsentieren, sondern, wie Husserl sagt, sich so zeigen, wie sie an sich selbst sind.

Regressive Verwicklungen kommen, wie Fichte klar analysiert hat, erst zustande, wenn wir gegenständliches (intentionales) und ungegenständliches (erlebtes) Bewusstsein verwechseln, indem wir beide Varietäten *indistinctê* ‚bewusst‘ nennen.

Bekanntschaft *de re* ist aber nicht Bekanntschaft *de se*. Selbstbewusstsein präsentiert sich, in Levines Worten, als Phänomen *sui generis*. *Es scheint einen Typ von Bewusstsein ohne intentionales Gerichtetsein-auf (etwas von ihm Verschiedenes) zu geben*. Selbstrepräsentationalisten wie Kriegel suchen diese Konsequenz zu umschiffen, weil es die Absicht auf naturalistische Reduktion behindert. Aber Shoemaker, um das Beispiel eines harten Materialisten anzuführen, akzeptiert unsere Konsequenz:

Gegenständliches (objectual) Selbstwissen setzt ungegenständliches Selbstwissen voraus, also ist nicht jedes Bewusstsein gegenständig (Shoemaker 1984, 105; meine freie Übersetzung).

Fichte und Sartre sprachen von „Unzertrennlichkeit“ oder „Ununterschiedenheit“ von Bewusstsein und Bewusstseins-Bewusstsein.

[E]s gibt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eines und ebendasselbe sind (Fichte 1797, 19).

Innerhalb des Bewusstseins besteht strikte Nicht-Unterschiedenheit (indistinction) des Subjektiven und Objektiven (Sartre 1947, 382; vgl. 380).

Wir sahen in der dritten Vorlesung, dass das mit dem *De-se constraint* des Selbstwissens zu tun hat. Es ist das Festhalten am Repräsentations-Modell, welches den Selbstrepräsentationalismus in die Irre führt. Repräsentationales Wissen ist Wissen *de re*. Solches Wissen hat diese Form:

Es gibt ein x so, dass x z. B. mit Marie identisch ist, und Marie wird von Marie für F gehalten.

Nun wissen wir, dass Wissen *de re* Selbst-Wissen (oder Wissen *de se*) nicht einschließt, wie es sich in Formulierungen wie dieser ausdrückt:

X hält sich* für F (oder: glaubt, dass *sie selbst* F ist),

wobei der Asterisk für die Wendung *sie sich selbst* (die „*he, himself* locution“) steht, die nicht reflexiv pronominal ist, sondern ‚quasi-indikatorisch‘ oder ‚emphatisch reflexiv‘ (Castañeda 1999, Texte 1 und 2; Chisholm 1981, Kap, 3; Lewis 1983). Wenn wir ‚Wissen *de re*‘ durch ‚gegenständliches Wissen‘ übersetzen, kommen wir erneut zu dem Schluss, dass Wissen *de se* irreduzibel ist auf gegenständliches Wissen.

The no-daylight-view of „experience experienced“. Charles Siewert ist einer der Hauptvertreter des phänomenologischen Intentionalismus, der in Weggefährtschaft zu Horgan und Tienson (2002) die Trennung funktionaler (digitalisierbarer) und phänomenaler Zustände ablehnt. Auch repräsentationale Einstellungen fühlen sich irgendwie an; und Phänomenalität hindert nicht das Gerichtetsein allen Bewusstseins auf die Welt. Die Trennung beider Weisen von Bewusstsein (des phänomenalen und des intentionalen) nennen Horgan und Kriegel „Separatismus“ (2007). Anders als diese Weggefährten bekämpft aber Siewert in jüngeren Publikationen leidenschaftlich die Ansicht, „Repräsentation“ sei der geeignete Basisbegriff einer Theorie des Selbstbewusstseins (Siewert 2011; 2012).

- a) Wie ich lehnt er die Rede von einem „inneren Zeigen auf“ („pointing to“) oder einem inneren „Sich-Beziehen auf Bewusstsein“ („referring to consciousness“) ab, „be it same order or second order“, so, als sei aktuelles Bewusstsein ein zusätzlicher Zustand, der (z. B.) zu meinem Geradehin-Verliebtsein hintreten müsste, um sie bewusst zu machen.
- b) Phänomenale Zustände, die Husserl „Arten des Zumuteseins“ nannte, wissen nicht von einer *inneren Repräsentation*, die sie in Gehalt und Vehikel verdoppelte (wie das bei intentionalen Zuständen möglich scheint). Im Gegenteil „koinzidieren“ beide in der striktest denkbaren Weise.
- c) Das hindert uns aber nicht zu denken, dass sich *in* einem Bewusstseinszustand zu befinden („being *in* consciousness“) Bewusstsein *davon* impliziert, in diesem Zustand sich zu befinden („being conscious of [being in consciousness]“). Erlebnisse werden selbst erlebt. Soweit ist die basale selbstrepräsentationalistische Intuition respektiert. Nur soll mit dem „inneren Akkusativ“, zu dem uns die Sprache verführt, nicht gemeint sein, dass das Phänomen in zwei aufgespalten werde. Im Englischen sagt man „dancing a dance“; darin ist nicht impliziert, dass man zweimal tanzt, sowenig wie „feeling a pain“ den Schmerz verdoppelt: Schmerzen *tun* schon von selbst weh, sie müssen nicht erst gespürt werden. Bei der Vorbereitung zu ei-

ner Bielefelder ZiF-Tagung über genau dies Thema (Anfang September 2013) schrieb mir Siewert: „There is no daylight in between them.“ Und: „There is a strictly non-objectual knowledge.“ „So I diverge strongly from Brentano and Uriah Kriegel on this point.“

So kommen wir zu dem Schluss, dass, wäre Repräsentation eine grundlegend notwendige Kernbedingung von Bewusstsein (wie Kriegel sich ausdrückt), wir nimmermehr Bewusstsein unserer selbst oder unserer mentalen Zustände erlangen würden. Selbstbewusstsein scheint kein Sonderfall von gegenständlichem oder nach innen umgelenktem Fremd-Bewusstsein zu sein.

Es gibt andere Versuche, die in HOT implizierten Regresse zu bewältigen. Den eindrucksvollsten verdanken wir Williford, der 2006 die überhaupt gründlichste Analyse, ja Katalogisierung aller möglichen Zirkel und Regresse durchgeführt hat, in die das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins führt. Mit der Heidelberger Schule ist er im Wesentlichen (außer durch Briefwechsel mit mir) durch Dan Zahavis Publikationen bekannt. Der kommt, wie ich, zu dem Schluss, wir müssten – wider die Falle des Sprachgebrauchs – bei Selbstbewusstsein von einer völlig irrelationalen Entität ausgehen. Diese Position (die sich auf ein entsprechendes Frank-Zitat Zahavis bezieht), scheint Williford „mysteriös“, weil sie eine „nicht weiter analysierbare“ Struktur annehme (Williford 2006, 112, 113, 115).

Der Vorwurf unterstellt, Selbstbewusstseinstheorien, die nicht letzten Endes auf dem Repräsentationsbegriff fußen, seien irrational. Diesen Vorwurf haben einige neuere Bewusstseinsphilosophen lieber auf sich genommen, als sich regressiver oder zirkulärer Argumentation bezichtigen zu lassen. Ich verweise auf die *De-se*-Theoretiker Castañeda, Chisholm oder Lewis. Der letztere, dem man nicht gerade Anti-Naturalismus vorwerfen kann, stellt sich dem Vorwurf mit einem humorvollen Seufzer:

Some say [...] there is a kind of personal, subjective knowledge [...], and it is altogether different from the impersonal, objective knowledge that science and scholarship can provide.

Alas, I must agree with these taunts, in letter if not in spirit (Lewis 1983, 144).

Das ist natürlich kein *Pro*-Argument.

In einem E-Mail schrieb mir Ken Williford zu diesem Punkt (und rückt zugleich ab von der Auffassung, Repräsentation sei das Basis- und Zauberwort einer Selbstbewusstseinstheorie):

I've always thought, though I was trying to be a little subtle about this in the paper for the volume Kriegel and I edited, that representation is not the proper relational category for modeling fundamental self-

consciousness. This came out in my exchange with Zahavi for *Psyche* (Williford 2006a). While I think it is demonstrably false that thinking of consciousness as bearing some sort of relation to itself engenders a regress (this is no more problematic, from a logical point of view, than any other reflexive relation), until we have some idea of what phenomenal consciousness or, perhaps, acquaintance is, saying this does not get us very far. But it is, at least, very clear to me that the usual sorts of reductive representationalism (be they First-Order, Higher-Order, or „Same-Order“) are not explanatorily adequate. Be that as it may, I think that the phenomenology of self-awareness is something that all theories of consciousness –whether they fail for other reasons or not – must respect. And many of them still do not. So even if I remain agnostic about the prospects of the reductionist project as such, it is of great importance to attempt to lay out the set of constraints any theory of consciousness must adhere to. This set of constraints can determine one to exclude some models from the outset. Thus, all theories (like Giulio Tononi's for example) that enshrine the idea that consciousness can exist without self-consciousness are, to me, just non-starters.

Drei Thesen: Die erste: Es wäre falsch zu denken, in einem Selbstverhältnis zu stehen sei einer Analyse von Selbstbewusstsein abträglich. Zweitens: Repräsentation ist nicht der geeignete Basisbegriff zur Modellierung von Selbstbewusstsein. Drittens: Bewusstsein impliziert notwendig eine Art Selbstkenntnis.

Ich bin mit der dritten These einverstanden und möchte darum mit einer Diskussion der zweiten beginnen (die erste verdient eine gründlichere Antwort). Williford gibt an, sein Einwand richte sich gegen Zahavis (von der Heidelberger Schule übernommenes) Annahme, Selbstbewusstsein sei „eine primitive *sui generis*, nicht-rationale Eigenschaft von Bewusstsein“ (Williford 2006a, 1). Das sei die Z[ahavi]-Theorie, der er eine B-Theorie entgegengesetzt, die mit Brentano annimmt, Bewusstsein sei „in der Einheit Eines Aktes“ und gleichzeitig auf zwei verschiedene Objekte gerichtet: ein äußeres und ein inneres. Beide Male bestünden veritable intentionale Beziehungen, nur dass das sekundäre Objekt ontologisch von dem primären abweiche, indem es nicht raumzeitlich, sondern ‚Objekt‘ in einem weniger strengen Sinne sei. Es genüge, dass es das Worauf einer Intention sei, welches immer auch sein Wesen sei.

Statt aber die fragliche epistemische Relation ‚Repräsentation‘ zu taufen, geht Williford auf Russells Rede von *acquaintance* zurück. „Acquaintance provides the right sort of intimacy“; denn anders als ‚Repräsentation‘ impliziere der Ausdruck ‚presence to the mind‘ oder Selbstbewusstsein, während das Pfeifen eines Zuges seine Bereitschaft anzeigen mag, in den Bahnhof einzufahren, gewiss aber nicht das Bewusstsein einer solchen Intention (4). Mehr: *Acquaintance* im Russell'schen Sinne impliziere die Existenz des Gegenstandes, mit dem ein Subjekt direkt bekannt ist, was bei Repräsentationen nicht notwendig der Fall sei.

Williford anerkennt Probleme der Fehlwahrnehmung oder Sinnestäuschung oder Halluzination, hält sie aber für leicht auflösbar, sobald man zwischen dem Wahrnehmungser-

lebnis als ganzem und seiner Zusammenstückung aus Teilerlebnissen unterscheide (5). Das passt grob zu Husserls Unterscheidung abgeschatteter und adäquater Wahrnehmung, über die wir schon gehandelt haben (vgl. Williford 2006, 122: ausführlicher: Williford et al. 2012, 323 ff.).

Ich glaube eher, das Problem bei der Wahl von *acquaintance* als Basis-Term liegt anderswo. Abgeschattetheit ist ein Inhalts-Merkmal, keine intrinsische Eigenschaft des Vehikels Bewusstsein. Statt von „rot sehen“ können wir vorsichtshalber von „being appeared to see red“ reden – diese von Chisholm favorisierte Formel berücksichtigt gleichermaßen die Durchsichtigkeit des subjektiven Erlebens und seine garantierte Existenz. Sie vollzieht nur zur Vorsicht Husserls skeptische *ἐποχή* hinsichtlich einer Existenz-Festlegung über das bewusstseinsunabhängige Objekt.

Die Anwendung von Russells *acquaintance*-Relation auf Bewusstseinskontexte ist davon verschieden. Russell leugnet ja, dass das erkennende ‚Ich‘ oder ‚Ego‘ über irgendeine innere Direktvertrautheit mit sich verfügt, ja hält es für seiner selbst gänzlich unbewusst. Erst durch einen hochkomplizierten und wenig plausiblen Mechanismus, der ausdrücklich numerische Differenz des Kennenden und Erkannten zulässt, kommt es zur Selbstkenntnis, und auch das nur durch einen Schluss. Selbstbewusstsein („self-acquaintance“) wird also inferentiell erworben. Da aber gemäß Voraussetzung das ursprüngliche Subjekt (S) seiner unbewusst ist, funktioniert Kenntnis seiner selbst nur *de re*; d. h., Russell kennt keine direkte Kenntnis *de se*, so dass durch den Schluss keine Kenntnis seiner selbst *als* seiner selbst erworben wird. Ein Subjekt höherer Ordnung (Russell nennt es S') erwirbt eine indirekte Kenntnis, indem es die Beziehung einer geistigen ‚Präsenz‘ zum Sachverhalt (S-A-O) unterhält, nämlich zur Tatsache, dass das primitive (unbewusste) Subjekt mit einem Objekt ‚bekannt‘ ist. Russell ist nicht einmal daran interessiert, zwischen S' und S eine Beziehung numerischer Identität zu etablieren: zwischen dem höherstufigen und dem ursprünglichen Subjekt besteht Verschiedenheit. Ich fürchte, damit ist Russells Erklärung von Selbstbewusstsein gescheitert, noch bevor sein Schiff die Zirkel- und Regressbedrohte Nordwestpassage befahren hat; jedenfalls dann, wenn wir uns auf seinen Aufsatz „On the Nature of Acquaintance“ (in: Frank 1991, 520 ff.) stützen. So sollten wir auch nicht hoffen, unter Veweis auf Russell dem Repräsentationalismus zu entkommen.

Willifords zweiter Lösungsvorschlag: Der erste Punkt, auf den mich Williford in seinem Brief ansprach, betraf die Unschädlichkeit von Regressen in epistemischen Selbstverhältnissen. Regresse seien in Argumenten und daraus sich aufbauenden Theorien zu meiden; in der Ontologie befinden sie sich in guter Gesellschaft – wie z. B. nicht wohl-definierte Mengen.

Die bilden die erste *mathematische Analogie*, an die er seine Leser 2006 verwiesen hatte. Mathematische Beispiel haben den Vorteil der ontologischen Neutralität, und einige sind geeignet, das Aufkommen intensiver Regresse zu stoppen. Wir erinnern uns: Die Heidelberger Schule hat so Regresse getauft, in denen die Relation der Selbstrepräsentation – wie bei einer Babuschka-Puppe – in sich selbst eingelagert ist, so dass sich hier eines unendlich selbst-repräsentiert: $(\forall x) xRx \supset (\forall y) (xRy \supset xR[xRy])$ – wobei die eckigen Klammern einen nominalisierten Operator symbolisieren. Einfacher: $aR[aR[aRa]]...$ Ken Williford hält das Problem für harmlos, also lösbar, denn der Regress komme mit der zweiten Schleife („loop“) zu seinem Ende (Williford 2006, 116 ff.). Mehr noch: Regresse dieses Typs gehören zum Layout unserer Wirklichkeit. Das beweise die Existenz nicht wohl-definierter Mengen oder „hypersets“ (128). Sie können erhalten als Modell für selbst-referentielle Propositionen und eine Reihe anderer zirkulärer Phänomene oder in sich verwickelter Strukturen. Es *gibt* ganz einfach Mengen, die sich als Teile selbst enthalten, und wir können Mengen bilden, die alle Elemente der ursprünglichen Menge, alle Elemente dieser Elemente, die Elemente der Elemente dieser Elemente und so weiter enthalten (128). Das lässt sich auf die zirkuläre Struktur der Selbst-Präsentation übertragen, in der jede Episode sich auf sich selbst zurückbeugt „kraft ihrer ubiquitären Selbst-Repräsentation“ (ebd.). Daraus sei zu schließen, dass wir den Bann über der Zirkularität lockern und versuchen sollten, ein Modell Regress-generierender epistemischer Strukturen in einem begrenzten Feld zu bilden und darin zu dulden (115). Zirkel und Regresse sind objektive Merkmale von Selbstbewusstsein; wir haben nur darauf zu achten, dass sie real bleiben und nicht in unsere Erklärungen eindringen.

Wie aber steht es um die ontologische Neutralität der Mathematik wirklich? Spricht sie nicht eine Sprache *de re*? Zirkuläre Verwicklungen mögen in einem Frege'sche ‚Dritten Reich‘ objektiver Geltungsgrößen spielen – oder in der Natur, wie etwa selbstregulative organische Strukturen. Aber können solche Strukturen ein *Wissen de se* erklären? Können sie überhaupt dem Faktum Rechnung tragen, dass *a* sich nicht nur auf *a* bezieht, sondern darum auch *weiß*? In der dritten Vorlesung haben wir diese rhetorische Frage entschieden und mit starken Gründen verneint. Worauf Castañeda, Chisholm und andere als nachge-

wiesen bestanden, betrifft eine *logische Wahrheit*. Reden *de re* implizieren Reden *de se* nicht, während die umgekehrte Implikation gilt. Der Satz

- a) Es gibt ein x so, dass x mit Marie (Schriesheims jüngster Abiturientin) idenisch ist, und x wird von x für die nächste Weinkönigin gehalten (*de re*)

impliziert nicht den anderen:

- b) Die jüngste Schriesheimer Abiturientin (Marie) hält sich selbst für die kommende Weinkönigin (*de se*).

a) impliziert nicht b): Wird x von x für die kommende Weinkönigin gehalten (und ist zusätzlich die jüngste Abiturientin des Orts), so folgt nicht, dass x sich selbst zum Gegenstand ihres selbstbezüglichen Glaubens hat (x mag die jüngste Schriesheimer Abiturientin sein, ohne das zu wissen; und sie mag x die Ernennung zur kommenden Weinkönigin zusprechen, ohne darum zu wissen, dass *sie selbst* x ist).

Daraus folgt: Einstellungen *de se* lassen sich nicht auf Einstellungen *de re* zurückführen. Diese Reduzierbarkeit aber sollte eigentlich aus der ontologischen Neutralität des mathematischen Beispiels folgen, das somit seine Uneignung als Modell von gelingendem epistemischem Selbstbezug aufwiegen lässt.

Der Rückgriff auf mathematische Modelle könnte aber eine ganz andere Wendung nehmen als bei Ken Williford. Ich besitze ein „Irreflexivität“ betiteltes Paper von Volker Beeh, der sich auf den Denkweg eines mittelalterlichen indischen Denkers (Vasuband'hu) einlässt. Der Vortrag plädiert für die Elimination von Reflexivität aus Logik und Sprache im Allgemeinen. Tarskis und Russells Paradoxe würden sich damit in Wohlgefallen auflösen (Beeh 2007).

$(\forall x) (xRx)$ sei ein allgemein gültiges Gesetz über Reflexivität, egal, ob Propositionen oder Einzelgegenstände identifiziert werden. Seine radikale Verneinung würde lauten: $\exists R [xRx]$ (Williford 2006, 137, Anm. 20 (2): $(\forall x) \neg(xRx)$). Vasuband'hu gibt ihm diese Wendung: ‚Nichts ist (es) selbst‘ (Beeh 2007, 10, 17).

Durch Verneinung der Geltung des Reflexivitäts-Gesetzes und seine Ersetzung durch das (von ihm so genannte) Gesetz der Irreflexivität (‚Nichts ist selbst‘) muss Vasuband'hu diese Implikation akzeptieren: ‚Nichts ist in sich selbst enthalten‘ (Beeh 2007, 10, 17). Nun widerspricht das Prinzip ‚Keine Menge enthält sich selbst‘ dem anderen, das Vasuband'hu ebenfalls vertritt: „Das Universum [u] enthält alles.“ Der Widerspruch wird aufgelöst, in-

dem die Behauptung, u sei eine Menge, fallengelassen wird. Anders gesagt, was allein existiert, sind ausschließlich irreflexive Entitäten, deren Verknüpfung oder Totalisierung bereits unmöglich ist. Ihre Totalität ist nicht in sich selbst enthalten (da sie irreflexiv ist) und befindet sich mithin außerhalb der Menge. Also kann u nicht als Ganzheit betrachtet werden. Der Weg zu Tarski und Russell wird einen Schritt kürzer.

Vielleicht. Trotzdem bleibe ich unzufrieden. Was für Willifords mathematische Modelle gilt, gilt auch für Beehs. Nehmen wir (um des Arguments willen) an, Reflexivität lasse sich wegreduzieren. Ist damit aber gezeigt, dass Irreflexivität Anwendung findet auf epistemische (oder intensionale) Strukturen, mit denen wir in *De-se*-Kontexten zu tun haben? Das Modell scheint für Gegenstände und Propositionen ersonnen; aber Reden *de se* sind weder *de dicto* noch *de re*. So treten wir mit unserem Problem auf der Stelle. Es lautet mit stupender Beharrlichkeit: Wie können wir verstehen, dass ein Gegenstand – nicht mit sich selbst identisch, sondern dass er *ich* selbst sein soll?

Das ist der neuralgische Punkt, für den *Willifords, Rudraufs und Landinis zweites mathematisches Modell* entwickelt wurde. Ich bin nicht in der Lage, es fachkundig vorzutragen, und konzentriere mich auf einen Punkt. Die Rede von der Gewissheit des prä-reflexiven Selbstbewusstseins („why we know it so well“ [Horgan/Kreigel 2007]) wird einem anderen ebenso unbestreitbaren Merkmal des Phänomens nicht gerecht: seiner notorischen Flüchtigkeit oder Ungreifbarkeit („elusiveness“), die schon Russell in seinem Aufsatz „On the Nature of Acquaintance“ betont hatte. Ja, schon Kant und Schelling haben diese Ungreifbarkeit bestaunt. Sie geben dem Problem diese Wendung: Ich möchte das Subjekt, das ich bin, in seiner lauterer Subjektivität erfassen. Doch sobald ich es (durch Reflexion) fixiere, verwandelt es sich in ein Objekt und hört auf, pures Subjekt zu sein: „Es ist nur da, inwiefern ich es nicht habe, und inwiefern ich es habe, ist es nicht mehr“ (SW I/4, 357, Anm. 2; vgl. I/10, 99 f.). Älteres Vorbild für diese Formulierung ist, was Neuplatoniker von der reinen Materie sagen: „Wenn man sie nicht suche, stelle sie sich dar, greife man aber nach ihr, oder wolle es mit ihr zu einem Wissen bringen, so entfliehe sie“ (SW II/1, 13). Schellings unmittelbares Vorbild ist aber Kant: „Nun ist es zwar sehr einleuchtend: dass ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne [...]“ (KrV A 402). Im Paralogismus-Kapitel hatte er die Schwierigkeit der ‚Apperzeption‘, sich selbst als *solche*, und nicht über eine gegenständliche Repräsentation zu erfassen, wiederholt so beschrieben: Indem ich aussprechen will, wer ich bin, muss ich irgendwelche, z. B. Wahrnehmungs-Qualitäten zu den meini-

gen erklären. Sobald ich mir jedoch die Frage nach der Legitimität dieser Zuschreibung(en) vorlege, wird mir klar, dass ich sie nur vornehmen könnte, wenn ich zuvor schon mit dem vertraut war, was ‚ich‘ oder ‚mein‘ bedeuten. So sehe ich mich gezwungen, mich selbst (oder den Begriff ‚ich‘) zum „Korrelatum meiner Vergleichen“ zu wählen, das mich darüber aufklären soll, welche Eigenschaft mich definiert, und setze auf diese Weise eben das voraus, was ich in Erfahrung zu bringen beansprucht hatte (*KrV* A 366, 345 f.).

Ist das nicht eine ziemlich klare Vorwegnahme von Willifords, Rudraufs und Landinis Motiv für ihren Rückgriff auf die in der Renaissance entwickelte ‚projektive Geometrie‘? Der Sehepunkt („vantage point“) bleibt selbst verborgen; das Auge, das die Welt sieht, sieht sich selbst nicht (wie Wittgenstein sagt) und hält sich darum nicht für einen Teil der gesehenen Welt (Wittgenstein, *Tractatus* 5.633). Doch wenn ich mich auf mich zurückwende, um einen kurzen Blick meiner selbst zu erhaschen, schwindet dies im Nu aus dem vermeinten Zentralpunkt und taucht entfremdet wieder auf am Rande meines Gesichtsfeldes. Was sich für den Beobachter hielt, sieht sich unversehens beobachtet (Williford et al. 2012, 330). Das ist nach meiner Ansicht so, weil Selbstbewusstsein kein Gegenstandsbewusstsein ist. Wenn wir ihm dennoch Existenz zusprechen, müssen wir es nicht unter den beobachtbaren Gegenständen suchen. (Wittgenstein selbst sah dafür, wie wir wissen, im *Blauen Buch* den ‚Subjekt-Gebrauch von *ich*‘ vor.) Selbstbewusstsein verdankt seine cartesianische ‚Gewissheit‘ genau diesem *Sui-generis*-Charakter, seinem ungegenständlichen Präsentations-Modus, nicht einem Gesetz der gegenstandsfixierten Optik oder Geometrie.

Was wir brauchen, ist eine Kombination aus rehabilitiertem Repräsentationalismus und einer Würdigung der Prä-reflexivität von Selbstbewusstsein, und zwar einer solchen, die es nicht als eine Instanz von Selbst-Repräsentation ansieht. Wir haben es in der Philosophie des Geistes nicht mit einem einigen und univoken Grundbegriff wie ‚Repräsentation‘ zu tun. Bewusstsein ist ein „mongrel concept“ (Block 1997, 373, 391), das uns zu Äquivokationen führt, sobald wir seine eine Bedeutung in die andere hineinschleppen. Wir können die repräsentationalistische Transparenz-These des Bewusstseins nur retten, wenn wir dieser Transparenz nicht nur völlige eigenschaftslose Durchsichtigkeit auf äußere Gehalte, sondern auch ein Bewusstsein *sui generis* zugestehen. Das gelingt uns vielleicht durch eine kühne Einbindung Sartres in zwei repräsentationalistische Selbstbewusstseinstherien, deren komplementäre Einseitigkeiten wir damit korrigieren.

Auch nach Sartre – und anders als nach Brentano – haben wir nur *einen* Gegenstand des Bewusstseins, das intentionale (äußere) Objekt. Das Bewusstsein (von) diesem Bewusstsein (das Sartre in Klammern setzt, um es typographisch von einem gegenständlichen Bewusstsein abzugrenzen: Sartre 1947, 380 f.) hat nicht noch einmal einen Gegenstand. Es ist leer. Sein Gegenstand ist der intentionale (oder: repräsentationale) des primären Bewusstseins, kein neuer und zweiter. Aber kraft seiner Durchsichtigkeit steht es sich bei der Vorstellung dieses Primärgegenstands nicht im Wege.

Aber reicht das aus? Pure Durchsichtigkeit ist zu wenig für eine Theorie des Selbstbewusstseins. Reduziert sich Bewusstsein auf Transparenz für äußere Gegenstände, dann entgeht sich das Vehikel des Bewusstseins. Nach unserer Annahme muss es sich aber als solches erfassen, ohne damit einen neuen („gegenständlichen“) Gehalt zu erzeugen. Kann Sartre diese beiden Erfordernisse garantieren?

Die Antwort auf diese Frage könnte uns ein vergleichender Blick auf die Positionen zweier Externalisten erleichtern, die beide starke Vertreter der Durchsichtigkeitsthese des Bewusstseins sind, aber keine überzeugende Auskunft auf die Frage gefunden haben, wie sie sich die Struktur des Selbstbewusstseins eigentlich vorstellen.

Michael Tye, der erste, geht so weit, die Durchsichtigkeit so radikal zu verstehen, dass die von Husserl so genannten Zumuteseins-Zustände in Wahrheit Repräsentationen der Oberflächen physischer Gegenstände der Welt seien. Das meint auch Tyler Burge; aber er vergisst nicht, die Bewusstseins-Transparenz als solche zu einem Kenntnisstand des Bewusstseins über sich zu machen. Beide stoßen auf Schwierigkeiten, die eine konstruktive Deutung von Sartres Theorie womöglich überwinden kann, ohne hinter den Standpunkt des extremen Externalismus zurückzufallen.

Schauen wir also zunächst auf Tyes, dann auf Burges These.

Nach Tye ist Bewusstsein wesentlich gegenständlich („intentional“, „repräsentational“); und sogenannter qualitativer oder phänomenaler Gehalt reduziert sich auf intentionalen oder repräsentationalen: Die sanfte Weiche, die wir beim Streichen über ein Tuch aus Samt ertasten, ist keine „intrinsische Eigenschaft“ unseres Subjekts (oder Bewusstseins), sondern eine objektive Eigenschaft der Welt, hier: des Stoffes. Gehalts-Bewusstsein

wird weitgehend bestimmt durch Tatsachen unserer Umwelt wie Oberflächen physischer Gegenstände. Bewusstsein derselben wiederum ist durchsichtig für diese Eigenschaften der Umwelt und entbehrt aller „intrinsischen Eigenschaften“. Es gibt nur einen einzigen Gehalt: den repräsentationalen. Der ist nicht inner-bewusst, sondern eben das, was das Bewusstsein „repräsentiert“ (Tye 2002).¹

Wie aber tritt Bewusstsein selbst – das Vehikel der Repräsentation – in den Skopus des Bewusstseins? Anders gefragt: Wie kommt Selbstbewusstsein zustande? Dretskes und Tyes Operation mit einer „displaced perception“ oder einem „sekundären Sehen, dass“ (das meint: „einem *Sehen, dass P* vermittelt eines Sehens von etwas, das nicht in den Wahrheitsbedingungen der Proposition *dass P* enthalten ist“ [l. c., 145]) entbehrt aller Plausibilität. Denn wie könnte die versetzte Wahrnehmung Wahrheitsbedingungen zugänglich machen, die nicht durch die Evidenz des primären Bewusstseins beglaubigt sind? (Tye denkt an Beispiele wie das Messen der Wärme über die Skala eines Thermometers. Wie aber sollten wir – ohne vorherige direkte Bekanntschaft mit dem Medium – über Messeigenschaften anonymer Gegenstände auf das messende Bewusstsein kommen?)

Diese Frage hat ein anderer Externalist wesentlich ernster genommen, nämlich Tyler Burge (1994). ‚Externalistisch‘ nennt er die Überzeugung

(a), dass der Gehalt einer Intention (teilweise) direkt (kausal) durch außerbewusste Gegenstände (die ‚Umwelt‘) ‚individuiert‘ wird – nicht etwa durch die (konstruktivistische) Arbeit des Bewusstseins an der Welt (112; 114 f.).

Andererseits ist „Descartes‘ Paradigma“ zu respektieren, wonach gilt:

¹ Natürlich ist Tyes radikale Position auf verschiedene Weise kritisiert worden. Ned Block etwa nimmt so etwas wie „mental paint“ an, eine Tönung des Bewusstseins, die seine Durchsichtigkeit nicht zerstört, aber färbt. Diese subjektive Tönung, die Block u. a. an Phänomenen der nicht-selektiven Aufmerksamkeit auf ‚identische‘ Wahrnehmungsgelalte belegt, kann nicht allein den Gegenständen an sich zugeschrieben werden: „[A] difference in attention can produce a difference in phenomenology without any difference [...] of what properties one’s experience represents“; „I reject any *philosophical* reduction of the phenomenological qualities of perception to properties of objects such as redness or roundness and in this I am in agrrement with some dualists“ (Block 2010, 24). Daraus schließt Block auf die Ungültigkeit des radikalen Repräsentationalismus à la Dretske, Tye oder Lycan. – Einen ähnlichen Punkt macht Uriah Kriegel. Die Umwelt legt den Gehalt unserer Intentionen zwar „weitgehend“ fest, doch wird der Gehalt nicht völlig von der Welt oktroyiert. Geist-unabhängige Eigenschaften der Gegenstände sind an ihrer Disposition zu messen, in unserem Geist – oder besser: in seinen Nervenbahnen – gewisse Zustände hervorzubringen, die er ‚response-dependent properties of the object‘ nennt. Das ist eine internalistische Vorsichts-Maßnahme, die schon im Blick auf das ‚subjektive‘, sich selbst repräsentierende Bewusstsein arbeitet (Kriegel 2009, 12 f.; 71 ff.).

(b) Es gibt ein basales Selbst-Wissen („basic self-knowledge“). Dies Wissen ist „direkt, autoritativ, selbst-bewahrheitend und nicht bloß empirisch“ (111 f.).

Beide Thesen scheinen miteinander unverträglich. Introspektive Erklärungen können den Abgrund zwischen „weitem“ und „engem Gehalt“ nicht überbrücken. („Weit“ wird ein außenweltlich oder evolutionär bestimmter Gehalt genannt; er muss nicht oder nicht vollständig vom Bewusstsein erfasst werden; ‚eng‘ ist der Gehalt, den das Bewusstsein erschöpft.) Müssten wir täglich zwischen unserer heimischen und einer (in entscheidenden Aspekten chemisch verschiedenen) Zwillingswelt hin-und-her-*switchen*, würde unser Selbstgefühl den Unterschied zwischen Wasser und Zwasser nicht bemerken (115). Das bringt aber keinen Schaden, meint Burge, wenn

1. Selbstbewusstsein *higher order* ist und in einem „reflexiven Urteil“ gründet (118 – was ich natürlich nicht zugeben würde, aber das spielt hier keine Rolle; für Burge erklärt dieser reflexive Charakter, warum Selbstbewusstsein eben nur zweitrangig ist und sich über den ‚wahren‘ – ‚weiten‘ – Gehalt täuschen kann);

2. den Gehalt *de facto* aus dem erststufigen Bewusstsein übernimmt („inherits“).

In basic self-knowledge, one *simultaneously* thinks through a first-order thought (that water is liquid) and thinks about it as one's own (121).

The reflexive judgment simply inherits the content of the first-order thought (118 [von mir kursiviert]);

3. erststufiges und zweitstufiges Bewusstsein sich – wie bei Brentano – in der Einheit eines und desselben Akts abspielen:

It is thought and thought about in the same mental act (116 u.).

Natürlich kann man sich fragen, wie in der Einheit eines und desselben Akts zwei Objekte verschiedenen Typs sollen präsentiert werden können (118). Aber diese Frage können wir an Brentano (und die Selbstrepräsentationalisten) weitergeben. Für unseren Fragekontext war lediglich von Interesse, dass Tyler Burge dem erststufigen Gehalt erlaubt, sich im Selbstbewusstsein durchzusetzen – so wie unsere Erkenntnis der Wirklichkeit fehlerhaft und unvollkommen, aber für Korrekturen sensibel ist. Und das wäre nur möglich, wenn das Bewusstsein leer ist, das heißt: dem ersten Gehalt keinen zweiten Gehalt hinzufügt oder ihn irgendwie subjektiv abfälscht, sondern ihn erhält. (Man spricht von *content preservation*.)

Trotzdem würde Sartre Burges Hilfestellung in einem entscheidenden Punkt ablehnen: Burges Lösungsvorschlag ist dem *Higher-order*-Modell verpflichtet. Verräterisch ist seine Rede von einem „reflexiven Urteil“, das Selbstbewusstsein zustande bringe (118). Reflexion ist eine zweistellige Beziehung, und die erzeugt notwendig einen vom primitiven potentiell unterschiedenen zusätzlichen (und numerisch sekundären) Gehalt. Jedenfalls schleicht sich ein gewisser Grad von Unentscheidbarkeit in die Transparenz der bewussten Monade.

Colin McGinn vernachlässigt diesen Unterschied, wenn er Sartre den „extremsten Externalisten der Philosophie“ nennt. In *Mental Content* (1989, 22, Anm. 31) schreibt er:

Sartre distinguishes the for-itself (consciousness), which is characterized by ‚nothingness‘, from the in-itself, which consists essentially in substantial objects. The nothingness of intentional consciousness, as Sartre understands it, makes consciousness a radically different kind of ‚being‘ from the world of objects; in effect, he is an anti-substantialist about the mind. His view is, indeed, strongly analogous to relationalism about space, since he conceives mental states as nothing (n. b.) over and above intentional relations to things in the world. Sartre is probably the most extreme externalist in philosophy, and his anti-substantialism stems directly from his externalism; consciousness is characterized by Nothingness precisely because its essence is to be directed onto things in the world.

Aber Sartre befindet sich Tye und Burge gegenüber in einer komfortableren Position. Ihm zufolge ist Bewusstsein vollkommen durchsichtig auf intentionale Gegenstände und hat keinerlei innere Eigenschaften. (Wer das letztere annimmt, dem wirft Sartre einen „substantialistischen Fehlschluss“ [Sartre 1947, 372 f.] nach Art des Descartes vor, der die Evidenz des Gedankens ‚cogito‘ zur sicheren Kenntnis einer „res cogitans“ verdinglicht hatte. „In einem gewissen Sinn ist das Bewusstsein nichts, weil alle physischen und psychophysischen Gegenstände, alle Wahrheiten und Werte außerhalb seiner existieren“ (Sartre 1978, 25, 23, 74 [ich kontaminiere drei Zitate]).

Seine eigene Existenz ist parasitär. Es lebt von der Existenz anderer Gegenstände, auf die es sich intentional bezieht. Von ihr ist seine Existenz „geborgt“ (Sartre 1943, 51; 58; 121; passim): Es kommt auf („elle naît“) als gerichtet auf und abhängig von einem Sein, das nicht es selbst ist (l. c., 28; Sartre 1947, 369). Bewusstsein hat keinen eigenen Inhalt; jeder Gehalt, den es in der Dyade von Reflektierendem und Reflektierten spiegelt, ist repräsentational.

Aber anders als Tye hat Sartre eine Antwort auf die Frage, wie dies leere Bewusstsein unmittelbar mit sich bekannt sein kann. Es verdankt seine Durchsichtigkeit gerade seiner Ungegenständlichkeit. Und dieser Ungegenständlichkeit entspricht ein Bewusstsein *sui generis*, eben das prä-reflexive Selbstbewusstsein. (Von nun an können wir das bekannte

Szenario einblenden: Wäre Selbstbewusstsein gegenständlich, so hätte sein Gehalt die Undurchdringlichkeit wirklicher Gegenstände; es ist gerade durchsichtig, weil es ungegenständlich ist: Sartre 1947, 369, 383; Husserl 1980 II/1, 354 ff.; Williford 2006, 122; detaillierter: Williford u. a. 2012, 323 ff.).

Wie Burge hat Sartre kein Problem mit der Kombination der cartesianischen Einstellung (es gibt ein grundlegendes Selbstbewusstsein) mit der externalistischen (alles, wovon Bewusstsein besteht, existiert außerhalb seiner: Selbstbewusstsein ist Gehalts-erhaltend).

Und genau hier ist der Ort des von Sartre so genannten Widerspiels von *reflet* und *réflétant*, von Schein und Widerschein jenes sich selbst spiegelnden Spiegels, als den Sartre Bewusstsein metaphorisch beschreibt. Äußere Gegenstände haben eine bewusstseinsabgewandte Seite (das ist der weite oder repräsentationale Gehalt) und eine andere, die bewusstseinszugewandt ist (das ist der enge oder phänomenale Gehalt). Der phänomenale Gehalt, denkt Sartre, „reflektiert“, d. h. spiegelt den repräsentationalen wider und modifiziert ihn damit leicht. Denn nur als ‚Reflex‘ ist der opake Gegenstand dem Bewusstsein zugänglich oder fasslich, nämlich mit den Bedingungen seiner Transparenz vereinbar.

Die Dyade von Schein und Widerschein kann der Durchsichtigkeit des Bewusstseins nichts anhaben, solange nichts Reales oder Dingliches sich in seinem Spiegelspiel verfängt und seine Transparenz trübt. Sobald dies geschieht, wird der Gegenstand aus seiner Innerlichkeit verstoßen. Denn das Bewusstsein ist ja nicht, was es ist; d. h., es trennt sich von allem Gehalt, sobald und indem es ihn erkennt. Ein Reflex ist wie ein Frege-Sinn oder ein Husserl'sches Noëma kein Gegenstand, sondern eine „Art seines Gegebenseins“. Die ist mit den Innerlichkeits-Bedingungen des Bewusstseins verträglich. Gehalte sind bewusstseinszugewandt, Gegenstände nicht.

Was ich bisher zur Klärung des Sartre'schen Gedankens gesagt habe, bedarf natürlich gründlicher Ausarbeitung. Immerhin denke ich, einen Weg aufgezeigt zu haben, wie sich das Bestehen auf dem irreflexiven und irrelationalen Charakter transparenten Selbstbewusstseins mit seinem ausbuchstabierten Wesen als Repräsentation einer äußeren Wirklichkeit vereinbaren lässt. Und dazu waren Tyes und Burges Theorien allein nicht fähig. (Und auch die Selbstrepräsentationalisten sind dazu nicht imstande, weil sie die Kenntnis des primären mentalen Zustands zwar nicht auf einen Akt höherer Stufe, aber sehr wohl auf den der Repräsentation gründen, mit dem eine innere Verdopplung ins Spiel kommt,

die aber nicht im gleichen Sinne harmlos ist wie das Sartre'sche Spiel reflet-reflétant.)

Literatur

Elizabeth M. Anscombe (1975), „The First Person“, in: S. Guttenplan, ed., *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*, Oxford: The Clarendon Press, 45-65; wiederabgedruckt in und zitiert nach *Collected Philosophical Papers II* [=Metaphysics and the Philosophy of Mind], Oxford: University Press, 1981, 11-35 (deutsch in Frank 1994, 84-109)

Ioannes ab Arnim (colligit) (1964), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, IV volumina, Stuttgart. Teubner (Reprint der Ausgabe Lipsiae [Leipzig] 1903-1905, 1924)

Alfred Jules Ayer (1936) *Language, Truth and Logic*, London: Victor Gollancz

– (1956) *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth/Middlesex 1956; als Penguin Book (6. Aufl., zuerst 1966)

Lynne R. Baker (1998), „The First-Person Perspective: A Test for Naturalism“, in: *American Philosophical Quarterly*, Volume 35, Number 4, October, 327-347

Volker Beeh (2007), „Irreflexivität in Vasubandhus Abhidharmakośa“₁ (unveröffentl. Typoskript)

Ned Block (1997), „On a Confusion about a Function of Consciousness“, in: Block, Flanagan, Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, 377-415 (Der Band enthält Kritiken verschiedener Autoren und einen „Open Peer Commentary“ des Autors.)

– (1996), „Mental Paint and Mental Latex“, in: *Philosophical Issues* 7, 19-49

– (2003), „Mental Paint“, in: M. Hahn und B. Ramberg (eds.), *Reflections and Replies, Essays on Tyler Burge*, Cambridge/MA: MIT Press, 165-200

– (2005), „Das schwierigere Probleme des Bewusstseins“, in: Thomas Grundmann u. a., 37-93 (= die nur in diesem Bd. zugängliche ausführliche Version eines gleichnamigen kürzeren Textes)

– (2007), *Functionalism, Consciousness, and Representation*, Cambridge/MA: MIT Press

– (2010). „Attention and Mental Paint“, in: *Philosophical Issues* 20, 23-63

Laurence Bonjour (1999), „The Dialectic of Foundationalism and Coherentism“, in: *The Blackwell Guide to Epistemology*, ed. by John Greco and Ernest Sosa, Oxford-Malden, MA: Blackwell, 117-142

– (2001), „Toward a Defense of Empirical Foundationalism“, in: *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, ed. by Michael R. DePaul, Lanham-Boulder-New York-Oxford: Rowman & Littlefield Publishes. Inc, 21-38 (+ „Replies to Pollock and Plantinga“, l. c., 79-85)

Franz Brentano (1874), „Vom inneren Bewusstsein“, in: Frank 1991, 131-168

– (1963), *Geschichte der griechischen Philosophie*. Nach den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie aus dem Nachlaß hg. von Franziska Mayer-Hillebrand, Bern und München: Francke, 1963 (Lizenz-Ausgabe Hamburg: Meiner, PhB 313)

– (1971-74) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, hg. von Oskar Kraus, 3 Bde., Hamburg: Meiner, Bd I 1973 (PhB 192), Bd. II 1971 (PhB 193) und Bd. III 1974 (PhB 207)

– (1982), *Deskriptive Psychologie*. Aus dem Nachlaß hg. und eingeleitet von Roderick M. Chisholm und Wilhelm Baumgartner, Hamburg: Meiner (PhB 349)

Tyler Burge (1977), „Belief de Re“, in: *The Journal of Philosophy* 74, 338-362

– (1979), „Individualism and the Mental“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 4, 73-121

– (1988), „Individualism and Self-Knowledge“, in: *The Journal of Philosophy* 85, 649-663; wiederabgedruckt in: Quassim Cassam, ed. *Self-Knowledge*, Oxford University Press, 1994, chapt. 4; dt. in: Frank 1994, Text 17, 690-709.

– (1998), „Reason and the First Person“, in: *Knowing Our Own Minds*, ed. by Crispin Wright, Barry C. Smith, and Cynthia Macdonald, Oxford: Clarendon Press, 243-270

– (2011), „Self and Self-Understanding: Three Lectures“, in: *The journal of Philosophy*, Vol. CVIII, No. 6/7287-383

John Campbell (1994), *Past, Space, and Self*, Cambridge/MA: MIT Press

– (2004), „The First Person, Embodiment, and the Certainty That One Exists“, in: *The Monist*, Vol. 84 (October), Number 4, 475-488

Quassim Cassam (1992), „Reductionism and First-Person Thinking“, in: *Reduction, Explanation, and Realism*, ed. by Charles David & Lennon Kathleen, Oxford: Clarendon Press, 361-380

– (1997), *Self and World*, Oxford: Clarendon Press

Hector-Neri Castañeda (1999), *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness*, ed. by James G. Hart and Tomis Kapitan, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press

David J. Chalmers (1996), *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York-Oxford: Oxford University Press

Roderick Chisholm (1977), *Theory of Knowledge*, second edition, Englewood Cliffs/NJ: Prentice-Hall

– (1981), *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, Brighton, Sussex: The Harvester Press

Konrad Cramer (1974), „„Erlebnis‘. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie“. In: Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn: Bouvier, 537-603

– (1985), *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie*

Immanuel Kants, Heidelberg: Carl Winter

Konrad Cramer, Hans Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann und Ulrich Pothast (1987, Hgg.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Antonio Damasio (1994), *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: Putman

– (1999), *The Feeling of What Happens. Mind and Body in the Making of Consciousness*, San Diego-New York-London: Harcourt Inc. (als Taschenbuch [Harvest edition], 2000)

Jacques Derrida (1967), „'Genèse et structure' et la phénoménologie“, in: J. D., *L'écriture et la différence*, Paris: Minuit, 229-251

René Descartes (1953), *Œuvres et lettres*. Textes présentés par André Bridoux, Paris: Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade)

– (1982), *Gespräch mit Burman*. Lat.-deutsch. Übers. und hg. von Hans Werner Arndt, Hamburg : Meiner (PhB 352)

Fred Dretske (1993), „Conscious Experience“, in: *Mind* 102, 406: 263-284

– (1995), *Naturalizing the Mind*, Cambridge/MA: MIT Press

Johann Gottlieb Fichte (1797), „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“, in: Frank 1991, 14-25 (auch in: Fichte 1971, I, 521-534)

– (1971), *Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin: de Gruyter (Nachdruck der *Nachgelassenen Werke*, Bonn 1834/35 und der *Sämtlichen Werke*, Berlin 1845/46)

– (zit. GA), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962 ff.

Manfred Frank (1969), „Die Philosophie des sogenannten ‚magischen Idealismus‘“, in: *Euphorion* 63, 88-116 (wiederagebdruckt in: M. F., *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007 [= stw 1851], 27-66)

– (1972), *Das Problem „Zeit“ in der deutschen Romantik. Zeitbewusstsein und Bewusstsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, München: Winkler (Neudruck Paderborn: Schöningh, 1990)

– (1991) (Hg.), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw 964). Vom Herausgeber: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*, l. c., 413-599

— (1994, Hg.), *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 1151)

– (2002), *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 1611)

– (2012), *Ansichten der Subjektivität*, Berlin: Suhrkamp (stw 2021)

Shaun Gallagher & Dan Zahavi, “Phenomenological Approaches to Self-Consciousness”, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (vgl. S. 1 ff.: “Pre-reflective self-consciousness”) <<http://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness-phenomenological/>>

Peter T. Geach (1957/58), “On Beliefs about Oneself”, in: *Analysis* 18, 23-24. Wiederabgedruckt als zweites Kapitel des Aufsatzes “Intentionality”, in: P. T. Geach, *Logic Matters*, Oxford: University Press, 128 f. (deutsch in: Frank 1994, 15-16)

Aron Gurwitsch (1941), “A Non-Egological Conception of Consciousness”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1, 325-338

– (1957) „Théorie du champ de la conscience“, Bruges: Desclée de Brouwer (engl. 1964: *The Field of Consciousness*, Pittsborough: Duquesne University Press)

– (1985), *Marginal Consciousness*, Athens, Ohio: Ohio University Press

Jürgen Habermas (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

– (1988), *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp

Gilbert Harman (1990), „The Intrinsic Quality of Experience“, in: J. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, Vol. 4: *Action, Theory and Philosophy of Mind*, Atascadero/CA: Ridgeview Publishing Co., 31-52

Marc D. Hauser (2001), *Wild Minds. What Animals Really Think*, New York: Henry Holt and Company. An Owl Book

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1956), *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner

– *Werke in zwanzig Bänden* (zit.: TWA). Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu ediert von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (= Theorie-Werkausgabe), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969-1971

Martin Heidegger (1967), *Sein und Zeit*, Elfte, unveränderte Auflage (von 1927), Tübingen: Niemeyer

Dieter Henrich (1967), *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M.: Klostermann (zuerst in: *Subjektivität und Metaphysik*. Festschrift für Wolfgang Cramer, hg. von Dieter Henrich und Hans Wagner, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1966, 188-233; englisch: „Fichte’s Original Insight“, in: *Contemporary German Philosophy*, Vol. 1, ed. Darrel E. Christensen, Univer-

sity Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1982, S. 15-53)

– (1970), „Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie“, in: *Hermeneutik und Dialektik*, hg. von Rüdiger Bubner, Konrad Cramer u. Rainer Wiehl, Tübingen: Mohr, 1970, Bd. 1. 257-284; engl. „Self-Consciousness. A Critical Introduction to a Theory“, in: *Man and World IV*, 1971, 3-28

– (1971), „Selbstsein und Bewußtsein“, unveröffentlichter Aufsatz (inzwischen mit einer neuen Einleitung zugänglich im e-journal *Philosophie der Psychologie*, 2007, 1-19 (<http://www.jp.philo.at/texte/HenrichD1.pdf>))

– (1974), *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transszendentale Deduktion*, Heidelberg: Winter

– (1979a), „Zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewußtsein“, in: *Grazer Philosophische Studien*, VII, 77-99

– (1982), *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart: Reclam, darin: „Fichtes Ich“, 57-82 (zuerst französisch als „La découverte de Fichte“, in: *Revue de métaphysique et de morale* 1967, 154-169), „Die Grundstruktur der modernen Philosophie“, 83-108, und „Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über ‚Die Grundstruktur der modernen Philosophie‘“, 109-130 (zuerst in: Hans Ebeling [Hg.], *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976, 97-143)

– (1986), „Selbstbewußtsein – ein Problemfeld mit offenen Grenzen“, in: Ludwig-Maximilians-Universität München. *Berichte aus der Forschung*, 68, 2--8

– (1987), *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt a. M.: Suhrmap (es 1400)

– (1989), „Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein“, in: *Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik*, hg. von Clemens Bellut und Ulrich Müller-Scholl, Würzburg: Königshausen & Neumann, 93-132

– (2007), *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Friedrich Heinrich Herbart (1824), „Darstellung des im Begriff des Ich enthaltenen Problems, nebst den ersten Schritten zu dessen Auflösung“, in: Frank 1991, 70-84

Friedrich Hölderlin (1979), *Sämtliche Werke* (Historisch-Kritische [Frankfurter Hölderlin-] Ausgabe), hg. von Dietrich E. Sattler, Frankfurt/M.-Basel 1975 ff., Bd. 14: *Entwürfe zur Poetik*, hg. von Wolfram Groddeck und D. E. Sattler

– (1991), *Sämtliche Werke* (wie oben), Bd. 17: *Frühe Aufsätze und Übersetzungen*, hg. von Michael Franz, Hans Gerhard Steiner und D. E. Sattler

Terence Horgan & John Tienson (2002), „The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality“, in: David Chalmers, ed., *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford: Oxford University Press, 520-531

Terry Horgan & Uriah Kriegel (2007), „Phenomenal Epistemology: What is Consciousness

that We May Know It so Well?" *Philosophical Issues* 17, 123-144

David Hume (1888), *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press (141968) [= 2nd ed. by P. H. Nidditch, ursprgl. 1878]

Edmund Husserl (1950), *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neue, auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Ausgabe hg. von Walter Biemel, Haag: Nijhoff (= Husserliana Bd. IV)

– (1963), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hg. und eingel. von S. Strasser, 2. Aufl., Haag: Nijhoff (= Husserliana Nd. I)

– (1966), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1993-1917)*. Hg. von Rudolf Boehm (= Husserliana Bd. X)

— (1980), *Logische Untersuchungen*. 2 Bde. in drei Büchern, Tübingen: Max Niemeyer (= Unveränderter Nachdruck der 2., umgearbeiteten Auflage von 1913)

– (2001), *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, hg. von Rudolf Berner und Dieter Lohmar (= Husserliana Bd. XXXIII)

Frank C. Jackson, F. C. (1982) „Epiphenomenal Qualia“, in: *Philosophical Quarterly* 32, 127-36, wiederabgedruckt in (und zitiert nach): William G. Lycan (Hg.), *Mind and Cognition. A Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, 469-77

Immanuel Kant (20, zit.: *KrV*), *Kritik der reinen Vernunft*, in: I. Kant, *Theoretische Philosophie*. Texte und Kommentar, hg. von Georg Mohr, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 1518; ich zitiere üblicherweise nach der der A und der B-Ausgabe, deren Paginierungen im Text angegeben sind)

– *Kant's gesammelte Schriften* (zit.: *AA*), hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer, (später:) von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin und Leipzig (später: Berlin): de Gruyter, Berlin 1900 bzw. 1911 ff. (unabgeschlossen)

– (1996) *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*. Text und Kommentar von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag; jüngster seitensidentischer Taschenbuch-Nachdruck Frankfurt/M.: Insel (TB 37), 2009

Tomis Kapitan (1999), „The Ubiquity of Self-Awareness“, in: *Grzper Philosophische Studien*, 57, 17-44

(2006), „Indexicality and Self-Awareness“, in: Kriegel/Williford 2006, 379-408

Uriah Kriegel & Kenneth Williford (Hgg.) (2006), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge/MA: MIT Press

Uriah Kriegel (2006), „The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness“, in: Kriegel/Williford 2006, 143-170

– Uriah Kriegel (2009), *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, Oxford and New York: Oxford University Press

Sauk Kripke (1971), „Identity and Necessity“, in: *Identity and Individuation*, ed. M. K. Munitz, New York University Press, 135-164 (Excerpt from „Identity and Necessity“ in: Ned Block [ed.], *Readings in the Philosophy of Psychology*, Volume 1, Cambridge/MA: Harvard University Press, 1980. 144-148; deutsch in: Frank 1994, 116-124)

– (1980), *Naming and Necessity*. Second, revised edition: Cambridge/MA: Harvard University Press

Stefan Lang (2013), „Egological Self-Awareness and the ‚Ubiquity Thesis‘. Objections to Tomis Kapitan“ (unveröffentl. Typoskript)

Dorothee Legrand (2006), „The bodily self: The sensori-motor roots of pre-reflective self-consciousness“, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 5, 89–118

– (2007), „Pre-reflective self-as-subject from experiential and empirical perspectives“, in: *Consciousness and Cognition* 16, 583-599

Gottfried Wilhelm Leibniz (zit.: Gerhardt), *Die philosophischen Schriften*, hg. von C. J. Gerhardt, 7 Bde., Berlin: Weidmann, 1875-90 (Nachdruck Hildesheim: Olms, 1978)

– Gottfried Wilhelm Leibniz (zit.: PS), *Philosophische Schriften*, französisch und deutsch (Insel-Studienausgabe), hg. und übersetzt von Hans Heinz Holz (Bd. 1: Kleine Schriften zur Metaphysik), Herbert Herring (Bd. 2: *Théodicée*), Wolf von Engelhard und Hans-Heinz Holz (Bd. 3: *Nouveaux Essais*), Herbert Herring (Bd. 4: Schriften zur Logik), Werner Wiater (Bd. 5.2: Briefe von besonderem philosophischem Interesse), Frankfurt a. M.: Insel, 1986-1990

Joseph Levine (1983), „Materialism and Qualia: The Explanatory Gap“, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354-361

– (2006), „Conscious Awareness and (Self-)Representation“, in: Kriegel/Williford 2006, 173-197

– (2010), Rezension von Kriegel (2009), in: *Philosophical Reviews* – University of Notre Dame, 1-11 (<http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=19227>)

David Lewis (1983), „Attitudes De Dicto and De Se“, in: *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Vol. I, 133-159

David Lewis (1983), „Attitudes De Dicto and De Se“, in: ders., *Philosophical Papers. Volume I*, New York-Oxford: Oxford University Press, 156-159 (zuerst 1979 in: *The Philosophical Review* 88, 513-543)

Georg Christoph Lichtenberg (1971) *Schriften und Briefe*, II: München: Hanser

John Locke (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford: University Press

Arthur A. Long (ed.) (1971), *Problems in Stoicism*, London: Athlone Press

– (1974), *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London: Duckworth

– & David N. Sedley (Hgg.) (1987), *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols.; Volume 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary, Volume 2: Greek and Latin texts with notes and bibliography; Cambridge University Press (deutsch von Karlheinz Hülsler, *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, Stuttgart – Weimar: Metzler, 2000 [der Ausgabe fehlen die griechischen Originale, und das Glossar – 583 ff. – ist ungenügend hinsichtlich der Ausdrücke für Gefühl und Bewusstsein])

Ernst Mach (1886), *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena: Gustav Fischer. (Die 2. [1900] und 3.[1903] vermehrte Aufl. trägt den veränderten Titel *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* 1903; zuletzt: 2006: VDM Verlag Dr. Müller)

Colin McGinn (1980), „Anomalous Monism and Kripke’s Cartesian Intuitions“, in: Block 1980, 156-158

– (1989), *Mental Content*, Oxford: Blackwell

– (1991), in: *The Problem of Consciousness*, Oxford: Blackwell (darin vor allem Chapter 1, „Can We Solve the Mind-Body Problem?“, 1-22, und Chapt. 4, „The Hidden Structure of Consciousness“, 89-125)

Johann Bernhard Merian (1749 a), *Mémoire sur l’apperception de sa propre existence*, in: *Histoire de l’Académie Royale des Sciences et Belles Lettres, Année 1749*, Berlin: Hande et Spener, 1751, 416-441

– (1749 b), *Mémoire sur l’apperception considérée relativement aux idées, ou, sur l’existence des idées dans l’âme*, l.c., 442-477

Alexander A. Milne (1988), *Winnie-the-Pooh*. With decorations by Ernest H. Shepard, New York: E. P. Dutton (Erstdruck 1926)

Richard Moran (2001), *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton and Oxford: University Press

Thomas Nagel (1979), *Mortal Questions*, Cambridge/MA: Cambridge University Press

Novalis (=Friedrich von Hardenberg) (1965 u. 1968), *Schriften*. Zweiter und Dritter Band. Das philosophische Werk I und II, hg. von Richard Samuel und Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Stuttgart: Kohlhammer

Robert Nozick (1981) „The Identity of the Self“, in: ders., *Philosophical Explanations*, Cambridge/MA: Harvard Univ. Press, 1981, 27-114

Ulrich Pardey (1994), *Identität, Existenz und Reflexivität. Sprachanalytische Untersuchungen zur deskriptiven Metaphysik*, Weinheim: Neltz

John Perry (1977), „Frege on Demonstratives“, in: *Philosophical Review* 86, 474-97

– (1983), „Castañeda on He and I“ und Castañedas „Reply to John Perry: Meaning, Belief, and Reference“ in: James E. Tomberlin (ed.), *Agent, Language, and the Structure of the World*, Indianapolis (Hackett) 1983, 15-42 und 313-327. (Auf Deutsch auch in: Frank 1994, Text 11, 425-458)

– (1988), „The Problem of the Essential Indexical“, in: *Propositions and Attitudes*, ed. by Nathan Salmon and Scott Soames, New York-Oxford University Press 1988, 83-101 (Der Aufsatz erschien zuerst 1979 in: *Noûs* 13, 3-21, und wurde wieder in: Perry *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*, New York-Oxford: Oxford University Press 1993, 33-52. Auf Deutsch in Frank 1994, Text 10, 402-424)

– (2011), *Knowledge, Possibility, and Consciousness*, Cambridge/MA: The MIT Press

David Pitt (2004), „The Phenomenology of Cognition Or What Is It Like to Think That P?“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIX, 1-36

Ulrich Pothast (1971), *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt: Klostermann

– (1987), „Etwas über ‚Bewußtsein‘“, in: Konrad Cramer (u. a., 1987), 15-43

– (1988), *Philosophisches Buch. Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

– (1998), *Lebendige Vernünftigkeit. Zur Vorbereitung eines menschenangemessenen Konzepts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Karl Leonhard Reinhold (1789), *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena: Mittmann und J. M. Mauke

– (1790) *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Jena: Johann Michael Mauke

– (1794), *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Zweyter Band, die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend*, Jena: Mauke

Rainer Maria Rilke (1976), *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt a. M.: Insel Werkausgabe

David M. Rosenthal (1991), „Two Concepts of Consciousness“, in: *The Nature of Mind*, (ed.), Oxford: University Press, 462-477 (Zuerst veröffentlicht 1986 in *Philosophical Studies* 94, 3, 329-59)

- (1993a), „Higher-Order Thoughts and the Appendage Theory of Consciousness“, in: *Philosophical Psychology*, 155-166
- (1993b), „Thinking That One Thinks, in: *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*, Martin Davies and Glyn W. Humphreys, eds., Oxford: Blackwell, 197-223
- (1997), „A Theory of Consciousness“, in: N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere. eds., *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge/MA: MIT Press, 729-753
- (2012), „Awareness and identification of self“, in: Jee Loo Liu & John Perry (eds.): *Consciousness and the self: new essays*. Cambridge: University Press, 22-50

Bertrand Russell (1912), *The Problems of Philosophy*, Oxford: University Press

- (1914), „On the Nature of Acquaintance“, in: Frank (1991), 249-295 (zuerst 1914: *Logic and Knowledge*, Neudruck London 1956, 127-174)

Jean-Paul Sartre (1936), *L'imagination*, Paris: PUF (81981)

- (1939), *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris: Hermann & Cie (Neuaufgabe 1975)
- (1940) *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris: Gallimard
- (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard
- (1947), „Conscience de soi et connaissance de soi“, in: Frank 1991, 367-411
- (1947a), „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité“, in: J.-P. S.: *Situations, I, Essais critiques*, Paris: Gallimard, 29-32
- (1978), *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie le Bon. Paris: Vrin
- (1980), „L'espoir maintenant. Entretien avec Benny Lévy“, in: *Le Nouvel Observateur*, N°. 800 du 10 au 16 mars, 18 f., 56 ff.
- (1985), *Critique de la Raison dialectique précédé de Questions de méthode*. Tome 1: *Théorie des ensembles pratiques*. Texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris: Gallimard (Erst-druck 1965)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (zit.: SW), *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, I. Abtheilung Bde. 1-10; II. Abtheilung Bde. 1-4; Stuttgart: Cotta 1856-1861 (die Ziffern hinter der Sigle SW verweisen auf Abtheilung [römisch], Band und Seite [arabisch], also zum Beispiel: I/6, 195 f.)

- (1972), *Grundlegung der positiven Philosophie*. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, hg. und kommentiert von Horst Fuhrmans, Torino: Bottega d'Erasmus

Friedrich Schlegel (1963), *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*. Erster Teil, hg. von Ernst Behler (= Bd. XVIII der *Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe*), München-Paderborn-Wien: Schöningh

Friedrich Schleiermacher (1862), *Psychologie*. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. von L. George, Berlin: Reimer

– (1960), *Der christliche Glaube*. Siebente Auflage. Erster Band. Auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu hg. und mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von Martin Redeker, Berlin: de Gruyter,

– (2001), *Dialektik*. (1814/15, 1828 [nach der Edition von Ludwig Jonas Berlin 1839] und 1822 [handschriftliche Notizen samt den von Rudolf Odebrecht – Leipzig 1942 – im Auftrag der Preußischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials zusammengestellten Vorlesungsnachschriften]), hg. und eingeleitet von Manfred Frank, 2 Bde., Frankfurt/M. (stw 1529) (Vorwort und Einleitung des Hg. S. 7-135).

Hans Bernhard Schmid (2005), *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Freiburg i. Br.:

– & David P. Schweikard (2009, Hgg.), *Kollektive Intentionalität – Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. (stw 1898); darin u. a. die Einleitung der Herausgeber: „Kollektive Intentionalität. Begriff, Geschichte, Probleme“, 11-67

Herman Schmalenbach (1929), „Das Sein des Bewußtseins“, in: *Philosophischer Anzeiger* 4, 354-432, zit. nach; Frank (1991), 296-366

Gerhard Seel (1971), *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*, Bonn: Bouvier

– (2005), „Wie ist Bewusstsein von Zeitlichem möglich?“, in: Th. Grundmann u., a. (2005), 169-21

– (2010), „Husserls Problem mit dem Zeitbewusstsein und warum er es nicht löste“, in: Manfred Frank & Niels Weidtmann (Hgg.), *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 1980), 43-88

John R. Searle (1992). *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge/MA: MIT Press

John Sergeant (1697), (1697), *Solid Philosophy Asserted, Against the Facies of the Ideist: Or, The Method to Science Further Illustrated, Reflexions on Mr. Locke's Essay Concerning Human Understanding*, London. (Mit den handschriftlichen Randbemerkungen von John Locke als Faksimile nachgedruckt bei Garland Publishing Inc., New York & London 1984)

Sydney Shoemaker & Richard Swinburne (1984) *Personal Identity*. Reihe: Great Debates in Philosophy, Oxford: Blackwell (darin: Shoemaker, „A Materialist's Account“, 67-132)

Sydney Shoemaker (1984a), *Identity, Cause, and Mind. Philosophical Essays*, Cambridge: University Press (darin vor allem Shoemaker [1968], „Self-reference and self-awareness“, Text 1, 6-18; deutsch in: Frank 1994, 43-59)

– (1996) *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge: University Press

Siewert, Charles P. (1998), *The Significance of Consciousness* (Princeton/NJ: Princeton University Press)

– (2002), „A Reply to Leeds“, in: *Noûs*, Vol. XXXVI, Number 1, March, 130-136. (Es handelt sich um eine Entgegnung auf Stephen Leeds' Artikel „Transparency, and the Language of Thought“, l. c., 104-129.)

Charles Siewert (2003) „Consciousness and Intentionality“, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, im Internet: <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-intentionality>

– (2004), „Is Experience Transparent?“, in: *Philosophical Studies* 117, 15-41

– (2003) „Consciousness and Intentionality“, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, im Internet: <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-intentionality>

– (2012), „Respecting Appearances“, in: *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, edited by Dan Zahavi, Oxford University Press, 2012, chap. 2

– (2012b), „Phenomenality and Self-Consciousness“, in: *Phenomenal Intentionality*, ed. by Uriah Kriegel, Oxford: University Press, chap. 2

Gianfranco Soldati (1994), *Bedeutung und psychischer Gehalt. Zur sprachanalytischen Kritik von Husserls früher Phänomenologie*, Paderborn (u. a.): Schöningh

– (2000), „Frühe Phänomenologie und die Ursprünge der analytischen philosophie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (2000), Heft 3, 314-340

– (2005) „Begriffliche Qualia. Zur Phänomenologie der Bedeutung“, in: Thomas Grundmann u. a. (Hgg.), *Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 140-168

– (2010), „Zur Rolle der Wahrnehmung in demonstrativen Gedanken“, in: Frank/Weidtmann 2010, 112-133

Isidora Stojanovic (2012), „The Problem of *De Se* Assertion“, in: *Erkenntnis* 76, 49-58

Hans Jörg Stotz (1999), *Einstellungszuschreibungen de se*, Diss. Tübingen

Friedrich Strack (2013), *Über Geist und Buchstabe in den frühen philosophischen Schriften Hölderlins*, Heidelberg: Manutius Verlag

Galen Strawson (2009), *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*, Oxford: University Press

Udo Thiel (1994), „Hume's Notions of Consciousness and Reflection in Context“, in: *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 2, No. 2, 75-115

– (1996), „Between Wolff and Kant: Merian's Theory of Apperception“, in: *Journal of the History of Philosophy* 23, 213-232

– (2011), *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford: University Press

Leo Tolstoj (1990), *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt a. M.: Insel (it 1252)

E. Tomberlin (Hg. 1983), *Agent, Language, and the Structure of the World*, Indianapolis: Hackett

Ernst Tugendhat (1979), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 221)

Kasimir Twardoswki (1894), *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand von Vorstellungen*, Wien: Hölder

Michael Tye (1996), *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge/MA: The MIT Press

– (2002), „Representationalism and the Transparency of Experience“, in: *Noûs*, vol. XXXVI, Nr. 1, 137-151

– (2003) *Consciousness and Persons. Unity and Identity*, Cambridge/MA, The MIT Press

– (2009), *Consciousness Revisited. Materialism without Phenomenal Concepts*, Cambridge/MA: The MIT Press

Bernard Williams (1979), *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth: Penguin, 1979

Kenneth Williford (2006), „The Self-Representational Structure of Consciousness“, in: Kriegel/Williford 2006, 111-142

– (2006a), „Zahavi versus Brentano: A Rejoinder“, in: *Psyche* Vol. 12 (Issue 2), 1-8

– zus. mit David Rudrauf & Gregori Landini (2012), „The Paradoxes of Subjectivity and the Projective Structure of Consciousness“, in: Sofia Miguens & Gerhard Preyer (eds.), *Consciousness and Subjectivity*, Heusenstamm: Ontos Verlag, 321-353

Ludwig Wittgenstein (1958), *The Blue and the Brown Books*, Oxford: University Press

– (1984), *Werkausgabe* in 8 Bden., Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 501-508)

Dan Zahavi (1998), „Brentano and Husserl on Self-Awareness“, in: *Études phénoménologiques* 27, 127-169

– (1999), *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston: Northwestern University Press

– (2002), „Self and Consciousness“, in: D. Z. (ed.), *Exploring the Self*, Amsterdam: John Benjamins, 55-74

- (2003), „Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness“, in: *The New Husserl: A Critical Reader*, ed. Donn Welton, Bloomington: Indiana University Press, 157-18
- (2004), „Back to Brentano“, in: *Journal of Consciousness Studies* 10-11, 66-87
- (2005), *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective*, Cambridge, MA: The MIT Press

