

Manfred Frank **Ansichten** **der Subjektivität**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

Als »Subjektphilosophie« hat man das neuzeitliche Denken insgesamt charakterisiert. Diese Auszeichnung verdankt das Subjekt der verwegenen Hoffnung, es eigne sich zum ultimativen Prinzip der Wissensbegründung. Das Interesse an einer Aufklärung seiner Struktur wurde dadurch jedoch in den Hintergrund gedrängt. Diese Struktur steht im Zentrum von Manfred Franks jüngstem Buch, das einen Blick auf die moderne Geschichte der Subjekttheorien mit Analysen der inneren Beschaffenheit und der Zeitlichkeit des Subjekts sowie seines Verhältnisses zur Intersubjektivität und einer Auseinandersetzung mit klassischen und neuesten analytischen Theoriebildungen verbindet. Dem Begriff der Präreflexivität kommt dabei die Schlüsselrolle zu.

Manfred Frank ist ordentlicher Professor für Philosophie im Ruhestand an der Universität Tübingen. Im Suhrkamp Verlag sind zuletzt erschienen: Selbstgefühl (stw 1611), Auswege aus dem deutschen Idealismus (stw 1851) und Warum bin ich Ich? (2007).

Manfred Frank
Ansichten der Subjektivität

Suhrkamp

Zur Gewährleistung der Zitierbarkeit zeigen die grau hinterlegten Ziffern die jeweiligen Seitenanfänge der Printausgabe an.

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.*

eBook Suhrkamp Verlag Berlin 2012

© Suhrkamp Verlag Berlin 2012

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

eISBN 978-3-518-75350-7

www.suhrkamp.de

5 Inhalt

Vorwort

- 1. Subjektivität und Individualität*
- 2. Wovon ist Selbstbewusstsein ein Bewusstsein?*
- 3. Zeit und Selbst*
- 4. Subjektivität und Intersubjektivität*
- 5. Besteht Selbstbewusstsein in einem ›inneren Wahrnehmen‹?*
- 6. Varietäten der Subjektivität*
- 7. Lässt sich Selbstbewusstsein als ›Selbstrepräsentation‹ verstehen?*

Schriftenverzeichnis

Namenregister

7 Vorwort

I.

In die Diskussion philosophischer Fragestellungen sollte nicht nur Versiertheit mit jüngsten Publikationen, sondern auch eine gewisse historische Kenntnis einfließen. Das gilt vor allem für langlebige philosophische Probleme und unter ihnen wiederum besonders für solche, die struktureller Natur und darum minder empiriesensitiv sind. Gelegentlich haben sie schon Lösungsangebote erfahren, die vergessen oder aus Unverstand schlechteren hintangesetzt wurden. Ich will das in den lose verknüpften Kapiteln dieses Buchs an einem Beispiel illustrieren, das meinen eigenen Weg durch Philosophiegeschichte und Philosophy of Mind geprägt hat: der Subjektivität.

›Subjektivität‹ und ›subjektiv‹ sind notorisch vieldeutige Wörter. Wir nennen ›subjektiv‹ das bloß Unverbindlich-Private von Ansichten oder Geschmäckern. ›Privat‹ meint ja: abgezogen von dem, hinsichtlich dessen mehrere übereinkommen, ›mit einer Beraubung gesetzt‹. Aber auch Personen, denen wir nicht nur Körperlichkeit, sondern auch Menschenwürde zusprechen, nennen wir Subjekte. Dasselbe tun wir mit Individuen, die wir nicht nur für unverwechselbar, sondern auch für innovativ halten. Von ›privat‹ ist ›individuell‹ darin unterschieden, dass es die Gemeinschaft nicht beraubt, sondern (z. B. semantisch) bereichert. Je individueller mein Umgang, desto reicher sind Geben und Nehmen. Kant ist ein Beispiel für äquivoken Wortgebrauch. Er nannte ›subjektiv‹ bald das Unverbindliche des privaten Geschmacks, bald die Formen unserer Anschauungen, bald das kognitive Prinzip seiner Philosophie, in dessen Spontaneität er den Grund für die »objektive Gültigkeit« unserer Urteile vermutete (KrV B 137). Uriah Kriegel spricht von ›subjektivem Bewusstsein‹ (Kriegel 2009), um die

phänomenale Kenntnis zu bezeichnen, die wir von vorbegrifflichen mentalen Zuständen haben, in denen uns irgendwie zumute ist. Andere verlangen, dass in ›Subjektivität‹ ein kognitives Element einfließen müsse, wie es die Ausdrücke ›Selbsterkenntnis‹ oder ›Selbstwissen‹ (mit einem Ich im Zentrum) bezeichnen. Dem Selbstwissen, meinen die meisten Bewusstseinsphilosophen, fehle das Moment des Zumuteseins (Block 1997, Chalmers 1996); andere bestreiten das und nennen die Arbeitsteilung zwischen ›irreduziblen‹ vorbegrifflichen Erlebnissen und funktionalistisch reduzierbaren kognitiven Zuständen ›Separatismus‹ (Horgan/Tienson 2002, Horgan/Kriegel 2007, Soldati 2005). – Ich werde mich diesen Ausdifferenzierungen des mentalen Grundvokabulars im 1. und im 6. Kapitel eigens zuwenden, im ersteren mehr aus einer historischen, im letzteren mehr aus einer systematischen Perspektive.

Subjektivität scheint die allgemeinste unter den aufgeführten Bestimmungen zu sein. Personalität und Individualität teilen sie als kleinstes gemeinsames Merkmal. Mit der Subjektivität scheint eine Pour-soi-Perspektive und mit ihr eine Zentrierung des Bewusstseinsfeldes ins Spiel zu kommen, die wir einfachsten phänomenalen Ereignissen absprechen würden (etwa dem anonymen Sich-Bilden einer Welt beim Erwachen aus einer Narkose; deren Ichlosigkeit erklärt den Erfolg der Rede vom ›Feld‹- oder ›Dimensions‹-Charakter des Bewusstseins [Henrich 1970, 1971]). Aber auch die letzteren (Ereignisse) wollen wir zur Subjektivität hinzurechnen, denn auch sie treten nicht auf, ohne einem (wenn auch anonymen) Bewusstsein erschlossen zu sein. Dies Für-sich-Sein bewusster Erlebnisse hat sich im Lauf theoretischer Aufklärungsversuche als extrem widerständig, ja als das härteste Problem des Bewusstseins erwiesen (Block 2005). Im Fall vorbegrifflicher Erlebnisse präsentiert sich Subjektivität anonym, unpersönlich; im Fall begrifflicher Leistungen kommt ein ›Ich‹ als Akteur und Träger von Zuständen ins Spiel. ›Für sich‹ verwandelt sich in ›für mich‹. Für diese Unterscheidung finden wir wenig Anhalt in unserem Alltagssprachgefühl, während Kant z. B. scharf zwischen begrifflosen, per se nicht vom ›Ich denke‹ geleiteten Anschauungen und eigentlichen Ich-Gedanken trennt (KrV A 90 f.). Wir halten Bewusstsein und Wissen, wenn

überhaupt, dann jedenfalls nicht scharf genug und vor allem nicht konsequent auseinander. Wir sagen: »Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß« – und meinen z. B. eine nicht schmerzende Verletzung, die wir normalerweise ohne ›Anstrengung des Begriffs‹ einfach spüren würden. Oder wir sagen unserem traurigen Tischnachbarn, der über unsere fröhliche Uneinfühlsamkeit verletzt ist: »Entschuldigung, das war mir nicht bewusst« – und meinen, dass wir unser Verhalten zwar nicht aufmerksam kontrolliert, aber auch nicht in geistiger Abwesenheit haben gewähren lassen. Bewusstsein und Wissen unterscheiden sich weiter: Begriffliches Wissen ist uns nämlich oft gar nicht bewusst. Fordert mich mein Nachbar von ungefähr auf, meine wesentlichen politischen Überzeugungen zu nennen, so gerate ich nach einigen Anläufen ins Stocken, weil Überzeugungen zum dispositionalen Bestand meines Geistes gehören, der mir nicht in jedem beliebigen Augenblick, geschweige auf Befehl, zu Gebote steht.

Wir dürfen uns eben nicht an die Worthülsen des mentalistischen Vokabulars klammern, sondern müssen die Kontexte, in denen wir Grundaussprüche verwenden, sorgfältig auseinanderhalten. Solange wir uns an Beispielen orientieren, sind wir einig. Sobald wir begrifflich bestimmen, was wir aus ihnen lernen, divergieren wir. Ein Großteil des Dissenses über ›Bewusstsein‹ verdampft in einem Streit um Worte, also um die Interpretationshoheit. Wie nun, wenn wir unserem Sprachgefühl noch etwas höchst Apartes zumuten müssten, zu dem alltäglicher Sprachgebrauch keinerlei Anhalt bietet, nämlich dass sowohl Bewusstsein als auch aktuelles (bewusstes, abrufbares) Wissen wesentlich durch Selbstkenntnis ausgezeichnet seien? ›Kenntnis‹ benutze ich als Mogelausdruck, um nicht ›Erkenntnis‹ sagen zu müssen; die wäre kognitiv und brächte Begriffe ins Spiel, und darauf will ich mich nicht festlegen; ›Kenntnis‹ impliziert im Folgenden allerdings immer Bewusstheit. (Diese Differenzierung nicht ausdrücken zu können, darin liegt eine Schwäche des angelsächsischen Bewusstseins-Vokabulars, dem in solchen Zusammenhängen nur ›self-knowledge‹ zur Verfügung steht; ›acquaintance‹ wird immer häufiger als Lückenbüßer eingesetzt.) ›Selbstbewusstsein‹ will ich auch nicht sagen; denn diesen Ausdruck haben wir an das unbegriffliche Erleben phänomenaler

Zustände vergeben (in deren ›Zumutesein‹ allerdings immer auch Bewusstsein konnotiert ist: Wäre Bewusstsein ein Gefühl?). Schließlich: ›Wesentlich‹ meint, dass Selbstkenntnis notwendig auftritt, wo immer Zustände (auch Wissenszustände) bewusst sind. Drastischer ausgedrückt: Bewusstsein und bewusstes Wissen lägen überhaupt nicht vor, wenn wir mit ihrem Vorliegen nicht zugleich auch bekannt wären.

Hier haben wir nun ein erstes Mal Anlass, uns der Philosophiegeschichte zu versichern. Denn eine solche Ansicht haben Johann Gottlieb Fichte, Franz Brentano, Jean-Paul Sartre und Dieter Henrich vertreten, während sie von ganzen Generationen von Bewusstseinstheoretikern bis auf den heutigen Tag entweder verworfen oder nicht einmal erwogen wurde. Ohne sich auf diese Namen zu berufen, vertritt die Überzeugung eines ›inneren Bewusstseins‹ aber auch eine Reihe aktuell publizierender Autoren, die sich ›self-representationalists‹ nennen. (Kapitel 7 wird sich kritisch mit ihrer Position auseinandersetzen.) Einer ihrer Vertreter ist Uriah Kriegel. Er besteht darauf, dass jedes Bewusstsein nicht nur (teilweise) seine Umwelt, sondern immer auch sich selbst repräsentiert: »Thus, whatever else a conscious state represents, it always also represents itself, and it is in virtue of representing itself that it is a conscious state« (Kriegel 2009, 13 f.). Also: Wann immer Bewusstsein auftritt, ist zweierlei bewusst: etwas, von dem Bewusstsein besteht (gewöhnlich etwas vom Bewusstsein Verschiedenes), und dieses Bewusstsein selbst. Kriegel nennt den letzteren Aspekt, wie wir sahen, ›subjektives Bewusstsein‹ – so lautet auch der Titel seines jüngsten Buches.

Auch ich teile diese Überzeugung. Meine Grundfrage wird im Folgenden allerdings lauten: Lässt sich die Kenntnis, die entweder von einem mentalen Ereignis simpliciter oder vom Träger dieses Ereignisses (dem Ich oder der Person) vorliegt, als ein Fall von ›Repräsentation‹ (also als ›Selbst-Repräsentation‹) verstehen? Anders: Ist ›Repräsentation‹ wirklich die »core condition« (Kriegel 2009, 107) jedes Bewusstseins, gleich, auf welchen (äußeren) Gegenstand es im Übrigen gerichtet und ob es unbegrifflich oder begrifflich ist?

Die basale Eigenschaft des Bewusstseins, sich in der Ausrichtung auf anderes immer zugleich mit zu erfassen, ist schon von Aristoteles bemerkt

worden (De Anima III, 2; Metaphysik Δ, 9; vgl. ebd. 1, 7. S. 1072, b 20). Von ihm hat Brentano die Formulierung übernommen, intentionales Bewusstsein erfasse *ἐν παρέργῳ* (nebenbei) immer auch sich selbst (Brentano 1973, 185, Anm. 2). Leibniz' Rede von der *aperception* meint dasselbe. ›Perception‹ ist der Grundaussdruck seiner Erkenntnislehre. In jedem Perzipieren/Repräsentieren von etwas anderem, so lässt sich seine Ansicht resümieren, repräsentiert sich auch die Repräsentation selbst mit, jedenfalls bei deutlichen Perzeptionen (die dunklen und verworrenen entbehren dieser expliziten Selbstkenntnis, einige davon werden aber als die meinen ›gefühlte‹ [PS 3.1, 404]): Die Perzeption ad-perzipiert sich. Diese Fähigkeit der Repräsentation, sich in der Ausrichtung auf ihren Gegenstand immer gleich mit zu thematisieren, nennt Leibniz **11** ›Reflexion‹. Sie ist konstitutiv für (und koextensiv mit) ›Bewusstsein‹ (§ 4 der *Principes de la Nature et de la Grace*). Schon Descartes hatte ›bewusst sein‹ ganz allgemein bestimmt als: »Vorstellungen haben und auf diese Vorstellungen reflektieren (*conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem*)« (Descartes 1982, 12; Descartes 1953, 1359). Kant ist Leibniz in der Taufe des ›höchsten Punktes‹ seiner theoretischen Philosophie, des ›obersten Grundsatzes im ganzen menschlichen Erkenntnis‹, der ›ursprünglichen Apperzeption‹, nur gefolgt, von der er beiläufig bemerkt, sie sei es, die den Gedanken »Ich denke« allererst »hervorbring[e]« (KrV B 135 f., 134, 132).

Kommen wir nun zurück auf die Frage, ob die Leistung unseres Bewusstseins, über dem Gegenstand, auf den es sich richtet, immer auch sich selbst zu gewahren, unter dem Titel ›Reflexion‹ bzw. ›Selbstrepräsentation‹ angemessen erfasst ist? Meine Antwort ist entschieden: nein. ›Repräsentation‹ oder ›Reflexion‹ sind nicht die geeigneten Basistermini einer tragfähigen Theorie der Subjektivität. Diese Behauptung bedarf der Begründung, und das ganze folgende Buch ist ein Versuch, sie auf verschiedenen Anwendungsgebieten (in ihren verschiedenen »Ansichten«) zu erbringen.

Gehen wir das Problem zunächst wieder von der Bedeutungsseite her an: Auch ›Repräsentation‹ meint mehrerlei. Ein ›Repräsentant‹ ist ein Stellvertreter, z. B. (in der Volksversammlung) einer des Volkes; aber er ist

nicht das Volk. Die Flagge repräsentiert die Nation, ist sie aber nicht (oder nur in einem magischen Sinne, wenn wir sie als Symbol betrachten). C-Faser-Reizungen im Hirn repräsentieren Gewebeverletzungen, aber sie sind selbst keine. Fieber repräsentiert eine Abwehrreaktion des Körpers auf einen ihm abträglichen Mikrobenebefall oder einen Entzündungszustand; das Fieberthermometer wiederum repräsentiert die Höhe der zur Abwehr eingesetzten Körperhitze. Aber die Beziehung von Repräsentierendem und Repräsentiertem ist keine der Identität. Das gilt auch für die Eisenbahn, die mit ihrem Pfiff die anstehende Überquerung eines unbeschränkten Bahnübergangs repräsentiert. Diese Beziehungen werden wir nicht nur nicht auf Identität gründen, sondern auch nicht bewusst nennen; höchstens verursachen oder belegen sie das Bewusstsein eines Parlamentariers, des Fußballspielers einer Nationalelf, eines Vaters, eines Arztes, eines Krankenpflegers, eines Lokführers oder eines Radfahrers. Das Erlebnis fühlt sich irgendwie 12 an, aber das Fieberthermometer – erlebt nichts. Ist das prinzipiell anders, wenn ein psychischer Zustand einen anderen psychischen Zustand repräsentiert? Ich kann mich z. B. dessen schämen, dass ich schadenfroh auf die Blamage eines Kollegen reagiere; oder meine Nervosität kann mein schlechtes Gewissen anzeigen. Ich kann auch den Gedanken fassen, dass ich gerade verlegen bin. Aber das sind doch Stellvertreterphänomene, die das Wesen von Bewusstsein gerade verstellen. Hier steht, wie die Ausdrücke ›Repräsentant‹ oder ›Stellvertreter‹ sehr schön kenntlich machen, eines für ein anderes. Das ist ganz anders bei dem, was wir ein Erlebnis nennen. In einem Erlebnis (dem epistemologischen Grundbegriff der Husserlschen Phänomenologie; vgl. den Beginn der V. Logischen Untersuchung) ist uns irgendwie ›zumute‹; es fühlt sich irgendwie an, in diesem Zustand zu sein (Husserl 1980 II/1, 373 f.). Und das scheint damit zusammenzuhängen, dass das Erlebnis nichts Fremdes repräsentiert, sondern sich so zeigt, wie es 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.). Darum sind die Selbstrepräsentationalisten einerseits auf der rechten Spur, wenn sie dem Bewusstsein eine innere Selbstpräsenz zuweisen. Andererseits

sind sie schlecht beraten, diese un-mittelbare – d. h. eben: nicht durch ein Zweites, nicht durch einen Stellvertreter oder ein Vehikel vermittelte – Kenntnis als Repräsentation zu etikettieren; denn Repräsentationen sind prinzipiell stellvertretend und ›konfrontativ‹. – Noch einmal: Das Erlebnis fühlt sich irgendwie an, aber das Fieberthermometer – erlebt nichts. Das Fieberthermometer zeigt ein anderes an – wie die sich auftürmende Wolkenwand das kommende Gewitter; aber das Erlebnis findet einfach statt. Schon die Rede, es zeige sich selbst an, klingt befremdlich. Offenbar ist das Erlebnis ganz irreflexiv. Nun lautet die Auskunft des Selbstrepräsentationalismus, dass das Fieberthermometer eben über keinen hinreichend komplexen Selbstrepräsentationsmechanismus verfüge, nämlich über keinen, der das Repräsentat zu Bewusstsein bringe, und zwar so zu Bewusstsein bringe, dass Repräsentat und Repräsentant als einerlei (»same order«) repräsentiert werden. Einen solchen Fall hat die Tradition ›Reflexion‹ genannt.

Wenn Repräsentat und Repräsentant, Reflektiertes und Reflektierendes als dasselbe einleuchten müssen, kommen sofort zwei 13 weitere Fragen auf: Musste der Repräsentant nicht schon bewusst sein, wenn er sein Repräsentat erfolgreich als sich selbst soll erkennen können? (Dann kann das Bewusstsein nicht der Effekt der Repräsentation sein.) Und: Ist die Entität, die wir mit einiger Verlegenheit (und nicht gerade ermutigt vom Alltagswortgebrauch) ›das Selbst‹ nennen, auch so ein Gegenstand, wie es die physischen Gegenstände sind? Ist es etwa ein abstrakterer Gegenstand als sie – oder gar kein Gegenstand? Oder ist es zwar ein Gegenstand, aber das Bewusstsein von ihm kein ›gegenständliches‹? Sollte das Bewusstsein unserer psychischen Zustände oder des Trägers dieser Zustände, der ziemlich künstlich in dem nominalisierten Reflexivpronomen ›Selbst‹ angesprochen wird, von dem gegenstandsgerichteten (›intentionalen‹) Bewusstsein spezifisch verschieden sein? Dafür spricht vieles, z. B. unsere Unfähigkeit, primäre Erlebenszustände zu ›beobachten‹ (Brentano 1874, 131 f., 159), sie, wie unsere Sprache verräterisch sagt, ›dingfest‹ zu machen (Pothast 1987, 16) oder sie ›konfrontativ‹ in den Fokus unserer Aufmerksamkeit zu stellen. Auch hier wäre den Selbstrepräsentationalisten zu raten, sich schon gehabter

phänomenologischer Einsichten zu besinnen; denn einige ihrer Vertreter meinen gerade, die Unbegrifflichkeit des ›inneren Bewusstseins‹ erkläre sich aus unaufmerksamer Repräsentation, die sich wie eine stetig heller gestellte Lampe zu aufmerksamer und begrifflicher Selbstklärung steigern lasse. – Hier sind Fragen gestellt und Probleme aufgeworfen, die ich im 2., im 5. und im 7. Kapitel dieses Buchs behandle.

II.

Zunächst muss uns der Begriff der Reflexion noch ein wenig beschäftigen. Er ist der Knoten, in den sich eine falsche Theorie des Subjekts verkrangelt (wie die Bergsteiger sagen). Wir sahen, dass ›Reflexion‹ Selbstrepräsentation einschließt. ›Repräsentation‹ ist ein, wie Pothast vorgeschlagen hat, ›konfrontativer‹ Begriff, der ein anderes in stellvertretende Distanz bringt. Repräsentation ist prinzipiell Fremdrepräsentation. Auf diesen Begriff haben die Selbstrepräsentationalisten ihre Theorie des Bewusstseins gegründet.

Dies liefert den Anlass zu einem weiteren Blick auf ein verdräng 14 tes (oder nie wahrgenommenes) Kapitel der jüngeren Philosophiegeschichte.

*1966 publizierte Dieter Henrich (1967) in der Festschrift für Wolfgang Cramer einen Aufsatz mit dem unscheinbaren Titel »Fichtes ursprüngliche Einsicht«. Selten waren in einer so kleinen Nusschale so fruchtbare Denkanstöße enthalten. Sie betrafen einige Besonderheiten der Struktur von Selbstbewusstsein. Die entscheidende präsentiert sich negativ: Selbstbewusstsein lässt sich nicht aus der expliziten Rückwendung eines (unbewussten) Bewusstseins auf sich selbst verständlich machen. Von ihr hatte die philosophische Tradition, wie wir sahen, als von ›Reflexion‹ gesprochen. Als sich kann sich im Akt der Reflexion nämlich nur dasjenige fasslich werden, was über ein Kriterium seines Bewusst- und seines Selbstseins vor aller Reflexion schon verfügte. Denn: »Was die Reflexion findet, **scheint schon da zu seyn**«, wie Novalis 1795 – früher als Fichte selbst – das Argument auf den Punkt bringt (Novalis 1960, 112, Nr. 14; fast*

die gleiche Formulierung finden wir bei Husserl 1966, 130, Z. 14 f., und bei Sartre, der sich explizit auf Husserl beruft: 1947, 63/381 [f.]: »la caractéristique d’une [sic!] erlebnis, c’est-à-dire en somme d’une conscience vécue et réfléchie, c’est de se donner comme ayant déjà existé, comme étant déjà là«. Andernfalls hätte die Reflexion das bewusste Phänomen nicht gefunden, sondern erfunden, mithin geschaffen: 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 15 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. Und so weiter.« Immer bleibt in Spitzenposition ein unbewusstes mentales Ereignis stehen, das mit dem niederstufigen nicht koinzidiert. (Ist es gar ein Gedanke, so differiert das höherstufige Ereignis von dem niederstufigen nicht nur numerisch, sondern typischerweise auch noch generisch.)

So etwas nehmen heute noch David Rosenthal, Peter Carruthers oder Rocco Gennaro an. Fichte hatte indes klar gezeigt (1), dass, wer Bewusstsein für existent hält, das nicht mit einer regressiven Theorie begründen kann, und (2), dass Bewusstsein unmittelbar, d. h. im ersten Schritt, seiner selbst bewusst sein muss, damit der Regress gar nicht erst in Gang kommt. Damit

hat er die These begründet, dass Bewusstsein Selbstbewusstsein voraussetzt. Diese These wird, wie gesagt, heute in Kreisen des Selbstrepräsentationalismus vielfach geteilt; man spricht von »ubiquity of self-awareness« (Kapitan 1999).

Freilich: Fichtes Verdienst wäre unbemerkt geblieben, hätte es Henrich nicht an die große Glocke gehängt. So darf man seine Wiederentdeckung getrost eine Entdeckung nennen. Sie wurde in rascher Folge von Henrich selbst und einigen seiner Schüler ausbuchstabiert;^[1] die zugrunde liegende Lehrmeinung erhielt mit der Zeit den Namen ›Heidelberger Schule‹ – vielleicht zuerst in Tugendhats Vorlesungen über Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung (1979).

Obwohl die Texte Henrichs bald auch ins Englische übersetzt wurden und obwohl Henrich führende Vertreter der analytischen Philosophie nach Heidelberg eingeladen oder mit ihnen in den Staaten diskutiert hatte, hat seine Keimidee schier keinerlei Wirkung auf die damals noch junge Philosophy of Mind geübt. Dabei waren Hector-Neri Castañeda (1966; in: Castañeda 1999) und Sydney Shoemaker (1968; in Shoemaker 1984) fast gleichzeitig zu sehr 16 ähnlichen Einsichten gelangt. Sie hatten unabhängig voneinander gezeigt, dass Selbstbewusstsein nicht über die Identifikation eines Gegenstands verläuft, der sich dann als ›ich selbst‹ herausstellt. Während Henrich diese Übereinstimmung sofort bemerkte und beide Autoren in den Readers berücksichtigte, die seinen Selbstbewusstseins-Seminaren zugrunde lagen (Frank 1991 und 1994 sind nichts als freilich stark erweiterte oder aktualisierte Abdrucke), kann von einer Gegenrezeption durch die Angelsachsen nicht die Rede sein. Dafür lassen sich allerlei Gründe vermuten. Einer ist sicher Henrichs – bei aller analytischen Beschlagenheit – stark am Stil der klassischen spekulativen Philosophie orientierter Sprachgestus und die im angelsächsischen Philosophiebetrieb unübliche Inanspruchnahme philosophiegeschichtlicher Kenntnisse und philologischer Verfahren zu ihrer Aufklärung. Zwar steuerte Castañeda einen wichtigen Beitrag (»The Self and the I-Guises«) zu der von Konrad Cramer u. a. 1987 herausgegebenen Henrich-Festschrift (Theorie der Subjektivität) bei, mit der Widmung: »Here is a mere prolegomenon to a general theory of self-

consciousness – dedicated to Dieter Henrich with gratitude and with admiration for his illuminating contributions to our understanding of the nature of consciousness, selfhood, and self-consciousness» (Castañeda 1999, 180)^[2] – aber von einem wirklichen Sich-Einlassen auf Henrichs Argument kann keine Rede sein. Erst James Hart und Tomis Kapitan, die Sammler und Editoren von Castañedas Aufsätzen zur Phenomeno-Logic of the ›I‹ (1999), stellten in ihrer Einführung die Gemeinsamkeiten beider Ansätze ins helle Licht. Jim Hart, der mich 1995 bei einer Konferenz in Notre Dame über meine Ansichten zum Problem kennengelernt hatte, machte mich auf Dan Zahavis Phänomenologie-Buch (Zahavi 1999) aufmerksam, das die vermutlich ausführlichste und lichtvollste Darstellung des Grundgedankens der Heidelberger Schule (und eine Verteidigung Husserls 17 gegen ihre Einwände) in englischer Sprache enthielt und, soviel ich sehe, als einziges ein wenig Einfluss auf die angelsächsische Szene ausgeübt hat. Ein weiterer in englischer Sprache unternommener Versuch war neben dem Subjekt-Thema stärker noch auf Henrichs Verteidigung der Metaphysik konzentriert und brachte – bei aller Einsichtstiefe und werbenden Zugänglichkeit für den englischsprechenden Leser – wieder keinen Rezeptionsdurchbruch (Freundlieb 2003). So werden im Kreis jüngerer Bewusstseinstheoretiker, die sich selbst self-representationalists nennen und (unwissentlich) eine Grundüberzeugung Henrichs teilen, allein Zahavis Arbeiten zitiert – und durch seine Vermittlung erfahre auch ich gelegentlich die Ehre der versehentlichen Zitation (Beispiel: Williford 2006, 111 f.; vgl. die Einleitung zu seiner und Kriegels Sammlung: 2006, 7).

III.

Wir sahen: Subjektives Bewusstsein tritt in zwei Varietäten auf, als impersonales und vorbegriffliches Selbstbewusstsein und als begriffliches Selbstwissen mit einem Ich als (epistemisch jederzeit zugänglichen) Agenten im Zentrum. ›Separatisten‹ wie Block in den 1990er Jahren und Chalmers

halten nur das Erste für funktionalistisch irreduzibel, ›Anti-Separatisten‹ wie Horgan und Kriegel sehen in der Für-mich-Komponente, die auch dem phänomenalen Bewusstsein einwohne, den Umschlagpunkt vom vorbegrifflichen ins begriffliche Selbstbewusstsein, also ins Selbstwissen (Horgan/Kriegel 2007; Kriegel 2009, Kap. 4). Sie analysieren phänomenale Zustände als ein qualitatives Bewusstsein und als eine Für-mich-Komponente umfassend, die sie ›subjektives Bewusstsein‹ nennen. Bewusstsein ist ein Fall von ›Repräsentation‹, und ›Repräsentation‹ ist der Grundbegriff dieser Theorie, die sich allerdings auf bewusste und selbstbewusste Zustände kapriziert (z. B. Kriegel 2009, 101 ff., bes. 105). Das hat eine Pointe: Sie verpflichtet die Theorie darauf, Selbstbewusstsein auf eine Ebene zu stellen mit allen anderen Fällen von bewusster Repräsentation.

Der Ausdruck ›Repräsentation‹ war unmittelbar vor Horgans und Kriegels Wende zum ›Selbstrepräsentationalismus‹ von Autoren wie Harman, Dretske und Tye ebenfalls zum Basis-Begriff einer Theorie gewählt worden. Der sogenannte Repräsentationalismus ¹⁸ (Hofmann 2002) erklärt phänomenales Bewusstsein nicht als Effekt einer Reflexion auf innere Eigenschaften des Vehikels Bewusstsein – das vielmehr vollkommen leer und eigenschaftslos sei –, sondern eben als Repräsentation der Oberflächeneigenschaften der intendierten Gegenstände. Diese These ist Kriegel zu radikal, weil sie im Bereich des Uneinsichtigen belässt, wovon die Selbstrepräsentation eine Repräsentation sein sollte. Gewiss, meint Kriegel, legt die Umwelt den Gehalt unserer Intentionen fest, aber nicht sie allein (Kriegel 2009, 12 f.; Kap. 3). Der Für-sich-Aspekt jedes Bewusstseins wird nicht von der Umwelt oktroyiert (71 ff., Kap. 4) – und damit ist die erste (hart externalistische) These bereits revidiert. So misst Kriegel etwa geistunabhängige Eigenschaften der Gegenstände an ihrer Disposition, in unserem Geist – oder besser: in seinen Nervenbahnen – gewisse Zustände hervorzubringen, die er ›response-dependent properties of the object‹ nennt. Das ist eine internalistische Vorsichtsmaßnahme, die schon im Blick auf das ›subjektive‹, sich selbst repräsentierende Bewusstsein arbeitet. Denn um nicht in die Falle des Reflexionsmodells zu treten, muss sichergestellt sein, dass das höherstufige Bewusstsein nicht weiterhin auf den

repräsentationalen, sondern auf das erststufige Bewusstsein als seinen Gehalt gerichtet ist (Levine 2010, 7 und 10). (Harman, Dretske und Tye wollen diesen subjektiven Faktor nicht berücksichtigen: Bewusstsein sei völlig transparent für die Oberflächen physischer Objekte und habe selbst keine weiteren [intrinsischen] Eigenschaften, auf die eine Reflexion zurückkommen könnte. Der von Dretske und Tye vorgeschlagene Schluss von einem Bewusstsein-von auf ein Bewusstsein-dass scheint mir klar den Charakter einer *petitio principii* zu haben. Denn was vorher gar nicht im Skopus des Bewusstseins lag, kann auch nicht in den Blick kommen durch »displaced perception or ›secondary‹ seeing that [seeing that P by seeing something not involved in the truth-conditions for the proposition that P]« [Tye 2002, 145]. Wie könnte die Reflexion Wahrheitsbedingungen zugänglich machen, die nicht authentifiziert sind durch Befunde des primären Bewusstseins selbst?)

Anders auch als die harten Repräsentationalisten bestehen die »Selbstrepräsentationalisten« darauf, dass jedes Bewusstsein nicht nur (teilweise) seine Umwelt, sondern auch sich selbst kennt und überhaupt nur aufgrund dieser Selbstkenntnis von einem unbewussten zu einem bewussten Zustand wird (Kriegel 2009, 13 f.).

19 Die Frage, die ich eben nur angedeutet hatte, ist: Ist Selbstrepräsentation eine Repräsentation derselben Art wie Objektrepräsentation? Radikaler gefragt: Liegt beim Selbstbewusstsein ein Sonderfall von Objektbewusstsein vor? Klarerweise divergieren doch Fremd- und Selbstbewusstsein in ihrem Gehalt – außer wenn man wie Burge (1988) annimmt, das höherstufige Selbstbewusstsein ›bewahre‹ den intentionalen Gehalt des Bewusstseins erster Stufe. Auch dann aber bleibt sein eigener Gehalt von dem ersten verschieden, wie schon die Unterscheidbarkeit erststufiger von höherstufigen Zuständen zeigt. Bei Kriegel ersetzt das sich selbst repräsentierende Bewusstsein (S2) den ausgeklammerten Gehalt von S1, indem es das erststufige Bewusstsein selbst zu seinem Gehalt macht – und so vergegenständlicht: »So what Kriegel does to solve his problem is to compromise a bit with the two-state view« (Levine 2010, 7).

Eigentlich hatte sich die Keimidee des Selbstrepräsentationalismus gerade in Opposition gegen Zweistufigkeitsmodelle von der Art David Rosenthals,

Peter Carruthers oder Rocco Gennaros formiert. Sie laborieren, so war der Vorwurf, mit allen Reflexionstheorien an Zirkeln und Regressen. Daher der Vorschlag, das Vielstufenmodell durch ein Einstufenmodell zu ersetzen, wo nicht eines mit einem anderen konfrontiert, sondern in ein Selbstabbildungsverhältnis gebracht wird. Obendrein soll das reflektierende (höherstufige) Bewusstsein nach dem Ein-Stufen-Modell nicht unbewusst, sondern explizit bewusst sein (»all conscious states are consciously represented; therefore: all conscious states are self-represented«; Kriegel 2009, 129). Das schreibe schon der Ausdruck ›Selbstbewusstsein‹ vor, der nach dem Sprachregime dieser Schule durch ›Selbstrepräsentation‹ übersetzt werden muss.

So richtig und vernünftig nun die Kritik am Vielstufenmodell des Selbstbewusstseins ist, so fraglich ist Kriegels Gegenvorschlag. Denn wenn jedes Bewusstsein-von ... ein seinen primären Gegenstand repräsentierendes, mithin von sich auf höherer Stufe ausschließendes und unterscheidendes Bewusstsein ist, dann ist es unwahrscheinlich, dass eine vorgeblich einstufige Repräsentationstheorie ohne diesen Ausschluss arbeiten kann – und zwar ganz unabhängig davon, ob das habende und das gehabte Bewusstsein gleicher Art (oder ›Ordnung‹) sind.

20 IV.

Ich möchte darum (und aus weiteren, in diesem Buch zu entwickelnden Gründen) eine radikale Alternative zu allen bisher erwogenen Modellen vorschlagen.

Dabei gilt es, zwei Stufen der Kritik zu unterscheiden. Die erste (a) besagt nur, dass Gehalt und Gehaltsbewusstsein der Selbstkenntnis prinzipiell identisch sein müssen; (b) das viel ernstere De-se-Argument macht darüber hinaus geltend: Es ist nicht genug für Repräsentat und Repräsentant, einerlei zu sein. Die beiden Glieder der identifizierten Dyade müssen sich als

dieselben auch kennen. Kriegel kann mit einiger Not (a), aber sicher nicht (b) in sein Selbstrepräsentationsmodell integrieren.

Ad (a) Das Argument für den Sonderstatuts von Bewusstsein besagt: Es muss nicht nur von einem Gegenstand oder Sachverhalt bestehen, sondern sein Bestehen und seinen Modus auch unmittelbar kennen. Diese letztere Kenntnis ist aber als Repräsentation gar nicht zu fassen, weil ›Repräsentation‹ eine Akt-Objekt- oder gar eine Subjekt-Objekt-Trennung ins Bewusstsein einführt. Wir müssen gar nicht an eine Relation, sondern an strikte Identität denken (wobei ich ›Identität‹ hier mit Williford [2006] und anderen nicht als eine Relation, und sei es die ›allerfeinste‹, sondern als eine Art fugenloser Einheit verstehe). Für diese Notwendigkeit gebe ich zwei Belege (weitere in Kap. 1, S. 32 f. und S. 61 f.):

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).

[I]l n'y a pas de distinction de sujet-objet dans cette conscience (Sartre 1947, 63/382 – im Gegensatz zum Selbstwissen, das einen solchen Unterschied impliziert: »le savoir [de soi] implique distinction de l'objet et du sujet« [61/380]; Sartre illustriert diesen Zusammenfall von Sein und Sich-Erscheinen im Bewusstsein an der Lust, die ohne Lustbewusstsein nicht bestünde [64 f./383]).

Ad (b) Das klingt vernünftig und annehmbar. Aber die Selbstrepräsentationalisten interpretieren die hier geforderte Identität im Sinne von Selbstrepräsentation. Dabei übersehen sie – und wiederholen damit den Fehler der höherstufigen Modelle –, dass eine

21 *Selbstrepräsentation nur dann zu einer Selbstrepräsentation wird, wenn Repräsentierendes und Repräsentiertes nicht nur numerisch dasselbe (und zeitlich nicht voneinander getrennt), sondern sich als dasselbe auch bekannt sind. Das heißt: Die Identität von Repräsentant und Repräsentat muss nicht nur de facto (oder treffender: de re) bestehen, sie muss zusätzlich für sich selbst bestehen, und das, ohne dass eine neue identitätsspaltende Relation ins Spiel kommt. Es ist ganz egal, ob die Glieder der Repräsentationsrelation numerisch oder nur typenmäßig oder ihrem Gehalt nach verschieden sind: Auch im letzteren Falle bleibt es bei einer für die Theorie schädlichen*

Zustände-Verdopplung. Ein Zielzustand (»target state«) wird durch eine darauf gerichtete höherstufige »Repräsentation« bewusst gemacht (Levine 2006, 175; so Kriegel 2009, 107, selbst: »[F]or a mental state M of a subject S to have subjective character is [...] for M to be the target of a representation of kind K [= inner awareness]«). Das reicht aber nicht, um ein explizites Selbstwissen zu erzeugen. Die Selbigkeit der Relate der Selbstrepräsentation muss vielmehr selbst im Skopus des Subjektpols erscheinen, d. h., die Selbstidentifikation muss ihr Identifiziertes als sich selbst auch (an)erkennen. Das zeigen die folgenden Beispielsituationen, die im 2. Kapitel ihre ausführliche Erörterung erfahren werden:

Wenn John Smith erfährt, dass John Horatio Auberon Smith eine Erbschaft angetreten hat, muss er nicht wissen, dass er im Testament des Erblassers mit den zwei zusätzlichen mittleren Vornamen geführt wurde, und also auch nicht, dass er selbst der Erbe ist (nach: Anscombe 1975, 1981, 22 f.; dt. in: Frank 1994, 86 f.).

Wenn der Herausgeber von Soul glaubt, der Herausgeber von Soul sei Millionär, muss er sich weder für den Herausgeber von Soul noch für einen Millionär halten. (Das Redaktionskomitee mag ihn nachts in einer Dringlichkeitssitzung ohne sein Wissen ernannt haben, und sein soeben an Herzversagen verstorbener Vorgänger war Millionär: frei nach Castañeda 1966, in: Castañeda 1999, 38 f.; dt. in: Frank 1994, 179.)

Wenn Ernst Mach beim Besteigen eines Busses jäh denkt: »Was kommt doch da für ein heruntergekommener Schul 22 meister herein!«, muss er nicht sich selbst für einen heruntergekommenen Schulmeister halten (weil er den großen Spiegel gegenüber nicht gesehen hat: nach Mach 1886, 3).

Wenn die jüngste Abiturientin von Schriesheim glaubt, die jüngste Abiturientin von Schriesheim werde die kommende Weinkönigin, muss sie nicht sich selbst für die jüngste Abiturientin von Schriesheim und auch

nicht für die (nehmen wir an: in geheimer Wahl designierte) kommende Schriesheimer Weinkönigin halten.

Alle diese Beispiele vollziehen bewusste Selbstidentifikationen, aber nicht als Selbstidentifikationen. Ihre Struktur ist (am letzten Beispielsatz vorgeführt):

Es gibt ein x so, dass x mit der jüngsten Abiturientin und der kommenden Weinkönigin von Schriesheim identisch ist, und x wird von x für die jüngste Abiturientin und/oder die gewählte Weinkönigin von Schriesheim gehalten.

Den Unterschied zwischen den beiden Identifikationsweisen hat Chisholm – im Rückgriff auf eine klassisch scholastische Unterscheidung – als den von de re und de se auseinandergehalten (Chisholm 1981, Kap. 3; dt. in Frank 1994, 265 ff.). Sein Schluss: De se impliziert de re, aber de re impliziert nicht de se. Castañeda hatte das so ausgedrückt: De-se-Einstellungen sind »nicht analysierbar in der Begrifflichkeit irgendwelcher anderer Referenzmechanismen«, insbesondere nicht ›in terms of attitudes de re‹ (Castañeda 1999, 15 [ff.]). Emphatischer epistemischer Selbstbezug (wie Chisholm ihn nennt) ist also auf Gegenstandswissen irreduzibel. Da reflexives Selbstwissen in einer nach innen gekehrten Außenperspektive, also in einer Abart von gegenständlichem Bewusstsein besteht, ist es ipso facto ungeeignet, emphatisches Selbstwissen zu erklären. Emphatisches Selbstwissen ist kein Fall von gegenständlichem Wissen (dazu hier Kap. 5). Es scheint sui generis zu sein.

Chisholm stützt sich außer auf Henrich und Castañeda wesentlich auf David Lewis. Der hatte schon zwei Jahre früher im Blick auf solches Selbstwissen als sich selbst von ›Einstellung de se‹ gesprochen und sie – mit einigem Bauchgrimmen – für irreduzibel 23 auf objektives Wissen erklärt (übrigens mit derselben Argumentation auch auf Wissen de dicto oder propositionales Wissen):

[I]f it is possible to lack knowledge and not lack any propositional knowledge, then the lacked knowledge must not be propositional (Lewis 1983, 139).

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 [...] (ebd., 144).

Ich werde im 7. Kapitel auf den Standpunkt des Selbstrepräsentationalismus und auf das, was an ihm ungenügend ist, ausführlich zurückkommen.

Vorderhand resümiere ich meine Kritik in drei Schritten:

- (1) Das Vielstufenmodell, das ein seiner selbst unbewusstes Bewusstsein höherer Ordnung auf ein von ihm numerisch (und zeitlich) verschiedenes niederstufigeres unbewusstes Bewusstsein richtet, scheitert am infiniten Regress.*
- (2) Das Einstufenmodell einiger Selbstrepräsentationalisten vermeidet – vielleicht – diese vitiöse Konsequenz, beharrt aber darauf, Bewusstsein komme durch eine schädliche Zustandsverdoppelung zustande, indem nämlich ein Zielzustand von einem Bewusstsein gleichen Typs repräsentiert wird. Hier ist die Gefahr einer Zeitverschiebung und einer numerischen Verschiedenheit zwischen beiden Repräsentationen minimiert, obwohl Horgan und Kriegel kein Arg haben, die Selbstbeziehung der Repräsentation als nur ›grob gleichzeitig‹ zu charakterisieren und ein ›specious present‹ in ihrem Verhältnis zu dulden (Horgan/Kriegel 2007, 127 f.). Entscheidend ist aber: Die Same-Order-Theorie kann nicht erklären, wie das repräsentierende Bewusstsein auf das repräsentierte Bewusstsein als auf dasselbe, nämlich auf sich, zurückkommen kann. Sie scheitert am de-se constraint. (Das gilt auch für die Propositionalitätstheorie des Selbstbewusstseins, die etwa Tugendhat [1979] vertritt. Ein Sprecher kann aus dem kognitiven Bezug auf eine Proposition, die ein Stellvertreter-Nomen oder ein Pronomen für das Subjekt des Hauptsatzes enthält, nicht lernen, dass von ihm/ihr selbst die Rede ist. Die entscheidende Bedeutung des de-se constraint für eine angemessene Theorie des Sich-als-sich-Kennens 24 ist Thema des 2. Kapitels der vorliegenden Publikation: Es fasst die Einsichten meiner ersten Tübinger Doktoranden-Oberseminare [1987-1991] zu diesem*

Thema zusammen und spiegelt die Freude der ersten Kenntnisnahme vielleicht gar zu spürbar. Die entscheidenden Texte, auf die ich mich dort beziehe, habe ich, unterstützt von den Teilnehmer[inne]n dieser damals noch »Kolloquium« genannten Veranstaltung und einigen befreundeten Kolleg[inn]en, in einer Anthologie [Frank 1994] in deutscher Übersetzung versammelt. Auf die Seitenzahlen dieser Anthologie verweise ich in Kapitel 2.)

- (3) *Wir müssen also ein ungegenständliches, nichtpropositionales Wissen annehmen, das unter der Denomination »präreflexives Bewusstsein« (bzw. »präreflexives Wissen«) angemessen aufgehoben ist. (Williford gibt dies als Zahavis Konsequenz an, die er als »unanalysierbar« und »mystisch« ablehnt: »In the context at hand, we have the view of Dan Zahavi that ubiquitous prereflective self-consciousness is an irrelational, sui generis feature at the foundation of all relational forms of self-consciousness.« [Williford 2006, 115; vgl. das Zitat 111 f., das übrigens ein unerkanntes Frank-Zitat ist:]*

[I]t is necessary to differentiate prereflective self-awareness, which is an immediate, implicit, irrelational, non-objectifying, non-conceptual, and non-propositional self-acquaintance, from reflective self-awareness, which is an explicit, relational, mediated, conceptual, and objectifying thematization of consciousness [Zahavi 1999, 33, unter Verweis auf Frank 1991a, 7].)

V.

Präreflexivistische Theorien – nicht nur die der Heidelberger Schule oder Sartres, sondern auch diejenigen Castañedas und seiner Nachfolger – sind früh nicht nur wegen ihrer Unanalysierbarkeitsthese, sondern wegen ihrer vermeintlich baren Negativität angegriffen worden. Sie sagen, hieß es, was Selbstbewusstsein nicht ist, nämlich nicht Repräsentation, nicht gegenständliches, nicht konfrontatives Bewusstsein. Positiv aber wüssten sie nichts Gescheites zur Binnenstruktur von Subjektivität beizusteuern.

25 Verlangt nicht etwa die Zeiterstreckung, der von William James und Edmund Husserl so genannte ›Bewusstseinsstrom (stream of consciousness)‹, eine deutliche Differenzierung des Bewusstseinsfelds? Wie anders könnten sich Zustände innerhalb seiner voneinander unterscheiden, ja abtrennen – allerdings im Rahmen einer organismusartigen Einheit, die ihr völliges Auseinanderdriften verhindert? Eine weitere Binnenartikulation der Subjektivität von mehr klassifikatorischem Charakter werde ich weiter unten vorschlagen: Subjektivität scheint kein einfaches Phänomen zu sein, sondern lässt sich in vorbegriffliches Selbstbewusstsein, kognitiv relevantes Selbstwissen und eine präreflexive Formkomponente unterteilen, die in beiden Momenten auftritt. Diese Untergliederung gilt streng, denn es lässt sich zeigen, dass wir Selbstwissen nicht aus Selbstbewusstsein erklären/herleiten können, wie ich das früher geglaubt hatte (und wie es Sartre geglaubt hat). Auch einige Selbstrepräsentationalisten vertreten diesen Irrtum, wenn sie begriffliches Selbstwissen aus einem ›shift of attention‹ aus unbegrifflichem Selbstbewusstsein (Damasio nennt es ›Selbstgefühl [sense of self]‹) erklären wollen. Diese (falsche) Ansicht schlägt noch im 1. Kapitel durch, dessen Urfassung ich im Jahre 1986 geschrieben habe. Von ihr verabschiede ich mich im 3. Kapitel, besonders in den Schlussabschnitten, die die Verträglichkeit der inneren Zeitlichkeit des Bewusstseins mit seiner Präreflexivität und diese allgemein mit seiner inneren Differenziertheit verteidigen. (Eine Gliederung der Subjektivität nach zwei bzw. drei »Varietäten« schlägt das 6. Kapitel vor.)

Eine andere Schwachstelle der Präreflexivitätsannahme schien von Seiten der gesellschaftlichen Konstituiertheit des Subjekts zu drohen. Ist nicht ganz offensichtlich die Individualität eine Eingrenzung der allgemeinen Eigenschaft, subjektiv zu sein? Wie wäre sie verständlich zu machen, wenn nicht in und aus einem sozialen Kontext? Mit diesem Einwand setze ich mich im 4. Kapitel auseinander, vor allem in Gegenführung gegen den ›apriorischen Intersubjektivismus‹ in seiner semantischen (Strawson, Tugendhat) und seiner pragmatischen Variante (G. H. Mead, Habermas). Diesem Modell stelle ich eine besonders erfolgreiche, wenn auch unfreundliche Intersubjektivitätstheorie entgegen, die Sartresche. Mein

Punkt ist: Intersubjektivität ist eine notwendige Bedingung für die Individuation von Subjekten, aber sie kann nur aus einem 26 Bewusstsein vollzogen werden, das jeder Spiegelung in anderen Subjekten voran mit sich bekannt war. Wie anders könnten wir fremde Subjekte als fremde Subjekte anerkennen? Hinter dieser falschen Intersubjektivitätstheorie blickt paradigmatisch Hegels Kapitel von Herr und Knecht hervor.

Aus intersubjektivistischer Perspektive erfährt mein Standpunkt auch regelmäßig den Einwand, blind zu sein für die Einsichten der Entwicklungspsychologie, besonders was das Erwachen des ›Ich‹-Bewusstseins betreffe. Vorgeworfen wurde mir in vielen Diskussionen, dass ich gelegentlich Fichtes trotzig Antwort auf die Frage zitiere: ›Was warst du, bevor du Ich warst?‹ »Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist« (Fichte, 1971, 97). Fichte widerspricht nämlich nicht einer genetischen Erklärung des Selbstbewusstseins, sondern nur einer gradualen. Das hat aber auch der große Kinderpsychologe Jean Piaget getan, der seine Entwicklungspsychologie ›strukturalistisch‹ nannte, weil er – genau wie Ferdinand de Saussure und die ihm gefolgt sind – nicht verständlich fand, wie Strukturen stetig auseinander sollten hervorgehen können. Es sind holistisch angeordnete Systeme, innerhalb deren jedes Element seine Bedeutung erwirbt durch Unterscheidung von allen anderen. Wird ein Element verändert, ist im Nu das ganze System verändert; und diese Veränderung wird nicht aufgeklärt durch Aufweis kausaler oder motivationaler Abhängigkeiten des neuen vom Vorgängerelement (vgl. vor allem Piaget 1968, 2005). Einen solchen Unterschied sehe ich zwischen des Kindes Fähigkeit, die Hautgrenze als Trennlinie des ihm Eigenen von dem ihm Fremden zu erkennen, und seiner unvermittelt aufkommenden Fähigkeit, sich mit dem Pronomen der 1. Person auf sich als auf sich zu beziehen. – Kurz: Ich leugne nicht eine zum Selbstbewusstsein hinführende (und durch pathologische Störungen erschütter- oder beendbare) Entwicklung des Geistes, sondern sähe sie gerne diskontinuierlich gedeutet, so dass der Irreduzibilitätsanspruch der Subjektivität mit seiner Erklärlichkeit aus einer Genese zusammen bestehen kann. Ich bin verwundert, dass gerade

empirieverschworene Neurophilosophen das so hart angreifen, als hätten uns nicht eben die empirischen Naturwissenschaften mit der Theorie von Quantensprüngen und emergenten Entwicklungen im organischen Bereich das Paradigma zu solchen diskontinuierlichen Entwicklungsschüben geliefert.

27 Schließlich begegne ich regelmäßig einem Zweifel, der sich grundstürzend gibt. Er richtet sich gegen die Relevanz des Themas ›Subjektivität‹ und erklärt es für die gleichgültigste Sache der Welt. Die so reden, kennen sich schlecht. Sie würden in Wahrheit lieber authentisch ihr Leben beenden als die Identität ihres Ichs vertauschen – und ich wette, dass auch der Ich-Identitäts-Skeptiker Hume zu diesen Leuten gehört hat. Selbst schwerst Leidende nehmen ihr Leiden gegebenenfalls aus dem einzigen Grunde auf sich, weil es das ihrige ist. Tolstois Novelle vom Sterben des Ivan Iljitsch illustriert aufs eindrucksvollste, dass ein Tod all seine vernichtende Wucht, aber auch seine einzigartige Würde aus der Gewissheit bezieht, dass er der eigene ist. Aber das gilt für das Eindrucksvolle eines jeden ›unter die Haut gehenden‹ Erlebnisses. Seine Bewusstheit ist uns wichtiger als die angeblich wissensbegründende Unfehlbarkeit der Überzeugung »cogito sum« (Moran 2001), die noch kürzlich Horgan und Kriegel verteidigt haben (2007). Schon die Stoiker wussten das: Chrysipp machte den Selbsterhaltungstrieb von Tieren abhängig von ihrer Fähigkeit, sich bewusst zu individuieren (dazu Frank 2002, 28 ff.). Selbstbewusstsein ist für jede(n), der/die es kennt, die wichtigste Sache der Welt. (In der Fußnote zu einem Paper über Selbstbewusstsein, das ich nicht mehr identifiziere, macht Ned Block in einem Zornanfall kurzen Prozess mit den eliminativistischen Leugnern von Selbstbewusstsein: »Some say, they haven't. I have.«)

VI.

Die ersten vier Kapitel dieses Buchs habe ich zwischen 1986 und 1991 geschrieben. Drei davon bildeten die Kernmasse eines seit Jahren verramschten Reclam-Büchleins mit dem von Sartre übernommenen Titel

Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis (Frank 1991a). Der 3. Aufsatz (»Zeit und Selbst«) ist die stark überarbeitete und veränderte Fassung eines 1990 bei Neske (in der Reihe Opuscula) erschienenen und ebenfalls vergriffenen Büchleins (Zeitbewußtsein), das ich als die direkte Fortsetzung des 1. Aufsatzes (»Subjektivität und Individualität«) konzipiert hatte. Mir tat leid, dass diese mir wichtigen Texte nunmehr im Buchhandel unzugänglich sein sollten, zumal ich (außer – aus einer mehr historischen Perspektive – 28 in: Frank 2002) nie monographisch zum Subjekt-Thema geschrieben habe, das mich doch mehr als irgendein anderes umgetrieben hat. Auch ist die alte Reclam-Sammlung gerade bei Neurowissenschaftlern und Psychiatern freundlich aufgenommen worden, wie ich aus Einladungen, Kongressen und Briefen weiß, übrigens auch aus Examens- und Doktorarbeiten, die Mediziner(innen) bei mir geschrieben haben. So beschloss ich, die Artikel gehörig, manche einschneidend, aber nie so zu bearbeiten, dass der alte Überzeugungsstand nicht noch durchblickte, und mit drei unveröffentlichten Proben meiner neueren Überlegungen wieder in den Buchhandel zu bringen. Nachträglich denke ich mir: Es war ein Fehler, die alte Sammlung nicht gleich bei Suhrkamp veröffentlicht zu haben, denn kaum ein(e) Leser(in) vermutete mich bei Reclam. Umso herzlicher danke ich Eva Gilmer vom Wissenschaftslektorat des Suhrkamp Verlags für freudige Förderung des Unternehmens. Die übrigen vier Beiträge der alten Reclam-Auswahl habe ich ohne Reue fallengelassen. (Zu einer gewissen Ungeduld bei der Mitteilung meiner Überzeugungen zwingt mich eine vom Vater geerbte Macula-Degeneration, die mich mit Lese- und Schreibunfähigkeit bedroht.)

Ich belege Zitate mit den Autorennamen und dem Erscheinungsjahr des zitierten Textes vor der Seitenzahl. Manchmal habe ich – nach einem Komma tiefgestellt – noch den Abschnitt angezeigt, um das Auffinden des Zitats zu erleichtern (also etwa: Block 1997, 389,3). In ganz wenigen Fällen benutze ich Siglen, die im Schriftenverzeichnis ausgewiesen sind. Insgesamt habe ich mich bemüht, um der Lesbarkeit willen auf Fußnoten zu verzichten; wenige Ausnahmen gelang es mir nicht zu vermeiden.

Manfred Frank, Tübingen im März 2011

29 1. Subjektivität und Individualität

Überblick über eine Problemlage

›Subjektivität‹ und ›Individualität‹: Damit sind zwei Sachverhalte aufgerufen, mit denen wir uns jederzeit vertraut glauben, stehen sie doch unter allen Gegenständen in der Welt für eben diejenigen, für die wir uns selbst halten. Wir sind erstens Subjekte im Allgemeinen, also Wesen, die nicht einfach nur sind, was sie sind, sondern von diesem ihrem Sein als wesentliche Eigenschaft auch Selbstbewusstsein haben; und wir sind zweitens Individuen: jeweils einzigartige und unverwechselbare Subjekte. Wir leben in einer so innigen und so zweifellosen Vertrautheit mit uns, dass die bloße Frage nach unserer Subjektivität abwegig, d. h. ein typisch müßiges Philosophengeschäft zu sein scheinen könnte. Andere Fragen sind vielleicht unbeantwortbar, womöglich gar sinnlos: z. B. diejenige, ob wir eine Seele haben und, wenn ja, ob diese unsterblich ist, oder ob es eine von unserem Bewusstsein unabhängige Außenwelt gibt oder ob unser sittliches Gewissen nach ausweisbaren Gründen handelt. All diese Fragen sind von der metaphysischen Tradition wirklich aufgeworfen worden; ihr Interesse ist vital; es sind echte Fragen, wobei ›echt‹ meint: Ihre Antwort versteht sich nicht von selbst, ja sie wurde nie endgültig gegeben (es sei denn in der wenig befriedigenden Weise, dass man das in ihnen jeweils verhandelte Problem zwar nicht löst, aber auflöst, d. h. als Problem zum Verschwinden bringt: die Wittgensteinsche therapeutische Démarche, die das metaphysische Fragen für eine Art Krankheit ansieht, von der die Philosophie die Menschheit wie von einer Plage heilen will). Dagegen ist die Frage nach dem Wesen der Subjektivität und der Individualität offenbar schon durch die selbstbewusste Existenz des (oder der) Fragenden beantwortet: Damit er (oder sie) sie stellen konnte, musste er/sie mit dem von den Begriffen bezeichneten Sachverhalt wohl schon bekannt sein. Und kein Sachverhalt auf der Welt könnte uns inniger vertraut sein als die Vertrautheit selbst: jene merkwürdig ungreifbare Kenntnis, die aus Phänomenen Phänomenerlebnisse macht und gleichsam

ein Licht anzündet in der Dunkelheit, die über das Bewusstlose gebreitet ist. So scheinen unsere Fragen nach dem ontologisch-epistemologischen Status
30 *von Subjektivität und Individualität auf den ersten Blick entweder überflüssig oder sogar verdächtig.*

I.

Bleibt es bei diesem Eindruck, wenn wir uns die Zeit zu einem zweiten Blick nehmen? Sind uns jene Sachverhalte, hinsichtlich deren wir das Gefühl einer unübertrefflichen, da apodiktischen Gewissheit und Vertrautheit haben, nicht in Wirklichkeit unter allen Phänomenen auf der Welt am allergründlichsten verborgen? Und verhält es sich nicht vielmehr so, dass die Subjektivität, die wir je unverwechselbar sind (oder zu sein vorgeben), gerade wegen ihrer übergroßen Vertrautheit ein Buch mit sieben Siegeln bleibt, deren jedes der Öffnung hartnäckig widersteht? Heidegger sprach einmal von den Subjekten, die wir sind, als von Wesen, die sich weder durchsichtig noch nah sind: Wir sind »Wesen der Ferne« (Heidegger 1975, 54).

In der Vorlesung über Die Grundprobleme der Phänomenologie vom Sommersemester 1927 (dem Erscheinungsjahr von Sein und Zeit) sagt er:

Wir sind in ontischer Hinsicht dem Seienden, das wir selbst sind und das wir Dasein nennen, am nächsten; denn wir sind dieses Seiende selbst. Gleichwohl ist uns dies ontisch Nächste gerade ontologisch das Fernste. Descartes überschreibt die zweite seiner Meditationen zur Metaphysik »De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus«, »Über das Wesen des menschlichen Geistes, daß dieser bekannter sei als der Leib und der Körper«. Trotz dieser oder gerade wegen dieser vermeintlich vorzüglichen Bekanntheit des Subjekts wird nicht nur bei Descartes, sondern in der Folgezeit überhaupt dessen Seinsart verkannt und übersprungen, so daß keine Dialektik des Geistes dieses Versäumnis wieder rückgängig machen kann (Heidegger 1975, 220 f.).

Heidegger hat die Struktur dieses Seienden aus seiner Fraglichkeit selbst verständlich zu machen gesucht. Mit ›Dasein‹ bezeichnet er dasjenige Seiende, das die Auszeichnung hat, sich hinsichtlich seines eigenen Seins fraglich zu sein. Sartre hat das in die Wendung übertragen, das Subjekt sei »un être dont la caractéristique d'être est qu'il est dans son être question de