

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Frank, Manfred
Ansichten der Subjektivität

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2021
978-3-518-29621-9

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2021

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

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.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2021

Erste Auflage 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.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29621-9

Inhalt

Vorwort	7
1. Subjektivität und Individualität	29
2. Wovon ist Selbstbewusstsein ein Bewusstsein?	74
3. Zeit und Selbst	191
4. Subjektivität und Intersubjektivität	261
5. Besteht Selbstbewusstsein in einem ›inneren Wahrnehmen‹?	324
6. Varietäten der Subjektivität	353
7. Lässt sich Selbstbewusstsein als ›Selbstrepräsentation‹ verstehen?	369
Schriftenverzeichnis	398
Namenregister	417

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, mei-

nen 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* A90f.). 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 kon-

trolliert, 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 Grundausrücke 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 aktuales (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 Hen-

rich 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. I, 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 Grundausdruck 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

›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]« (*KrVB* 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 Mikrobenbefall 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

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, 373f.). 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, 21f., 32ff.). 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

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, 131f., 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-

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 betreffen 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, II2, Nr. 14; fast die gleiche Formulierung finden wir bei Husserl 1966, 130, Z. 14f., 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, II; vgl. Fichte 1797, 18f.). 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. 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

1 Von mir selbst 1969 (wiederabgedruckt in: Frank 2007, Text 1; und 1972, 22 ff., 130 ff.), dazwischen in zwei Aufsätzen von Henrich (1970, 1971), schließlich mit breiterem philosophiegeschichtlichen Spektrum und Anwendungen insbesondere auf Brentano, Husserl und den Neukantianismus von Ulrich Pothast (1971; vgl. 1987 und 1988, 43 ff.) und Konrad Cramer (1974).

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

2 Castañeda war allerdings mit solch großzügigen, aber unsubstantiierten Widmungen nicht eben zimperlich. Mir schrieb er als Widmung in die von Pape zusammengestellte Anthologie seiner Texte zur Ontologie (Castañeda 1982): »To [...] Manfred Frank, with admiration for his firm defense of the role of self-consciousness in our lives and in our knowledge of the world«; allerdings hat er die Widmung durch Übersetzenlassen zweier meiner sachlich einschlägigen Aufsätze für *Noûs* beglaubigt; er hat auch an einer Stellungnahme zu meinen Ansichten gearbeitet; sein Tod und der Redaktionswechsel haben den Druck verpfuscht.

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 englischsprachenden 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, 111f.; 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, 101ff., 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

(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 [intrinsic] 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.).

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 Selbstbildungsverhältnis 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.

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 Sonderstatut 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. I, 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 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