

WELCHE GRÜNDE GIBT ES, SELBSTBEWUSSTSEIN FÜR IRREFLEXIV ZU HALTEN?

Manfred Frank

Den Ausdruck ‚präreflexiv‘ hat Sartre (1936/7, in: Sartre 1978) eingeführt – auch wenn er in der Literatur zu Unrecht anderen Autoren zugeschrieben wird, z. B. Fichte, Novalis oder Brentano oder gar Dieter Henrich und der Heidelberger Schule. Inzwischen ist er auch in der analytischen Philosophie recht geläufig geworden (etwa bei Peter Goldie, Shaun Gallagher, Dan Zahavi, Ken Williford oder Dorotheé Legrand). Doch hat er bei diesen Autoren nicht genau die Bedeutung, die Sartre meinte eingeführt zu haben und an der ich mich im Folgenden orientiere.

Der Ausdruck ist zunächst in negativer Absicht geprägt worden. Er besagt, dass Selbstbewusstsein *nicht* das Ergebnis einer Reflexion sei, wie das die Vertreter(innen) der Mainstream Philosophy of Mind, besonders die *Higher-Order*-Theoretiker(innen) annehmen. Manche Kritiker werfen den Verfechter(inne)n der Präreflexivität vor, im Negativen stecken geblieben zu sein und nicht ins Offene einer positiven Theorie des Selbstbewusstseins gelangt zu sein. Diesen Einwand werde ich am Schluss diskutieren.

Ich will im Folgenden zuerst (I) daran erinnern, welche Philosophen mit welcher Motivation auf der Präreflexivität des Selbstbewusstseins bestanden haben. In einem II. Teil werde ich höherstufige von einstufigen Modellen der Selbstrepräsentation unterscheiden und die Vorzüge der zweiten verteidigen. Die so genannten *self-representationalists*, die hier angesprochen werden, lehnen aber mehrheitlich prä-reflexives Bewusstsein ab. Sie tun es, weil sie fälschlich meinen, ‚Repräsentation‘ sei der basale Terminus – „the core condition“ (Kriegel 2009, 107, 154 ff.) – jeder angemessenen Bewusstseins-Theorie. Diesen Standpunkt greife ich im III. Abschnitt an, indem ich u. a. zeige, dass Selbst-Repräsentation am *De-se constraint* scheitert, der zu radikalen, prä-reflexivistischen Konsequenzen einlädt. Im IV. Teil will ich abschließend vorführen, dass eine übliche Kritik am Präreflexivismus unbegründet ist, wonach er sich nämlich nur negativ zu Alternativmodellen verhalte und insbesondere der inneren Differenziertheit der Gesamtstruktur von subjektivem Bewusstsein nicht gerecht werde.

I.

1966 publizierte Dieter Henrich in der Festschrift für Wolfgang Cramer einen Aufsatz mit dem unscheinbaren Titel „Fichtes ursprüngliche Einsicht“. Selten sind aus einer so kleinen Nusschale so fruchtbare Denkanstöße aufgekeimt. Sie betrafen einige Besonderheiten der Struktur von Selbstbewusstsein. Die entscheidende präsentiert sich negativ: Selbstbewusstsein lässt sich nicht aus der expliziten Rückwendung eines (selbst unbewussten) Bewusstseins auf sich selbst verständlich machen. Von ihr hatte die philosophische Tradition (seit Descartes und Leibniz, eigentlich schon seit Wilhelm von Ockham) als von ‚Reflexion‘ gesprochen. *Als* sich kann sich im Akt der Reflexion nämlich nur das fasslich werden, was über ein Kriterium seines Selbstseins und seiner Selbigkeit vor aller Reflexion schon verfügte. Denn: „Was die Reflexion *findet*, *scheint schon da [ge w e s e n] z u s e y n*“, wie Novalis 1795 – früher als Fichte selbst – das Argument auf den Punkt bringt (Novalis 1965, 112, Nr. 14).¹ Andernfalls hätte die Reflexion das bewusste Phänomen nicht gefunden, sondern erschaffen: 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, deren Logik Henrichs Fichte-Lektüre unter die Lupe gelegt und deren Überwindung sich Fichte als einsames Verdienst zugeschrieben hat. 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 Vervielfältigung/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 vergegenständlicht wird. Das höherstufige mentale Ereignis ist selbst unbewusst und wird bewusst durch Vergegenständlichung durch ein noch höherstufiges mentales Ereignis, das selbst unbewusst ist. Usw.“ So etwas

1 Genau dasselbe sagt Husserl in seinen *Zeitbewusstseins*-Vorlesungen (Husserl 1966, 130, Z. 14 f.) und Sartre, ihn zitierend, in seinem Vortrag *Conscience de soi et connaissance de soi* (1947, 63/381: „la caractéristique d’une *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“).

nehmen heute noch David Rosenthal, Peter Carruthers oder Rocco Gennaro an. Fichte hat zuerst 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 heute in Kreisen des *self-representationalism* vielfach geteilt; man spricht von *ubiquity of self-awareness* (Kapitan 1999; Williford in Kriegel/Williford 2006, III).

Freilich: Fichtes Verdienst wäre unbemerkt geblieben, hätte es Henrich nicht so eindrucksvoll erklärt und 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;² die zugrunde liegende Lehrmeinung erhielt mit der Zeit den Namen ‚Heidelberger Schule‘ – vielleicht zuerst in Tugendhats Vorlesungen über *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (1979).

Obwohl bald auch ins Englische übersetzt und obwohl Henrich führende Vertreter der analytischen Philosophie nach Heidelberg eingeladen oder mit ihnen in den Staaten diskutiert hat, hat seine Keimidee schier keinerlei Wirkung auf die damals noch junge *Philosophy of Mind* geübt. Dabei waren Hector-Neri Castañeda (1966) und Sydney Shoemaker (1968, Text I. in Shoemaker 1984) fast gleichzeitig zu sehr ähnlichen Einsichten gelangt. Sie hatten unabhängig von einander 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 zugrundelagen (Frank 1991 ist nichts als ein erweiterter Abdruck), kann von einer Gegenrezeption durch die Angelsachsen nicht die Rede sein. Henrichs verklausulierter und von der spekulativen Prosa Kants und des Idealismus geprägter Stil waren das erste Hindernis – das zweite: die stark historische Orientierung Henrichs und seiner Schüler, die eine im angelsächsischen Philosophiebetrieb unübliche Philosophie-Geschichts- und bes. Sprachkenntnis in Anspruch nahm. Zwar steuerte Castañeda einen wichtigen> Beitrag („The Self and the I-Guises“) zu der von K. Cramer u. a. hg. Henrich-Festschrift 1987 (*Theorie der Subjektivität*) bei, mit der Widmung: „Here is a mere prolegomenon to a gen-

2 Zuerst von mir im Blick auf Novalis 1969 (wiederabgedruckt in: Frank 2007, Text I; und 1972, 22 ff., 130 ff.), dazwischen in zwei Aufsätzen von Henrich selbst (1970, 1971), schließlich mit breiterem philosophiegeschichtlichem Spektrum und Anwendungen insbesondere auf Brentano, Husserl und den Neukantianismus von Ulrich Pothast (1971) und Konrad Cramer (1974)

eral 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)³ – aber von einem wirklichen Eingehen 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 – ebenso wie Tomis Kapitan – 1995 bei einer Konferenz in Notre Dame über meine Ansichten zum Problem kennengelernt hatte, machte mich zuerst auf Dan Zahavis Husserl-Buch (Zahavi 1999) aufmerksam, das die vermutlich ausführlichste und lichtvollste Darstellung des Grundgedankens der Heidelberger Schule (und eine Verteidigung Husserls gegen ihre Einwände) in englischer Sprache enthielt und, soviel ich sehe, als einziges ein wenig auf die angelsächsisch-analytische Szene Einfluss geübt hat. Vor allem im Kreis jüngerer Bewusstseins-Theoretiker, die sich selbst *self-representationalists* nennen, wird es zitiert – und durch Zahavis Vermittlung ist ein wenig Kenntnis über die Heidelberger Schule durchgesickert (Beispiel: Williford 2006, III f.; Kriegel/Williford, l.c., 7. Anm. 8).

II.

Wir kennen subjektives Bewusstsein in zwei Varietäten: als impersonales und vorbegriffliches Selbstbewusstsein und als begriffliches Selbstwissen mit einem Ich als Agent im Zentrum. ‚Separatisten‘ wie Block in den 90er 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 einwohnt, den Umschlagpunkt des vorbegrifflichen ins begriffliche Selbstbewusstsein, also ins Selbstwissen (Kriegel 2009, Kap. 4). Diese recht junge Schule der *Philosophy of Mind* nennt sich selbst „self-representationalism“. Sie analysiert phänomenale Zustände als ein qualitatives Bewusstsein und eine Für-mich-Komponente umfassend, die sie

3 Castañeda war allerdings mit solch großzügigen, aber unsubstantiierten Widmungen nicht geizig. 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 <zum Thema> für *Noûs* beglaubigt; sein Tod und der Redaktionswechsel haben den Druck verpfuscht.

„subjektives Bewusstsein“ nennen. Bewusstsein ist ein Fall von ‚Repräsentation‘ (die im Übrigen natürlich auch unbewusst erfolgen kann). Jedenfalls ist ‚Repräsentation‘ 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 Repräsentation.

Qualitatives Bewusstsein betreffend, neigen die meisten Vertreter des Selbst-Repräsentationalismus auf den ersten Blick dazu, der Umwelt-Bestimmungs-These des harten Repräsentationalismus zu folgen (Kriegel 1999, 12 f.; Kap. 3). Wo sie abweichen, geschieht es im Namen der Für-sich-Aspekts jedes Bewusstseins (71 ff., 4. Kap.) – und damit ist die erste (hart externalistische) These bereits revidiert. So misst Kriegel etwa geist-unabhängige 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 Ansicht/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, zw. 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* 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 „Selbstre-präsentationalisten“ darauf, dass jedes Bewusstsein nicht nur (teilweise) seine Umwelt, sondern auch sich selbst kennt oder einen Für-sich-Charakter hat: „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 1999, 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 ‚subjektives Bewusstsein‘ (Kriegel 2009).

Die Frage, die ich eben nur angedeutet hatte: Ist Selbstrepräsentation eine Repräsentation derselben Art wie Objektrepräsentation? Radikaler gefragt: Liegt beim Selbstbewusstsein ein Sonderfall von Objekt-Bewusstsein vor? Klarerweise divergieren doch Fremd- und Selbstbewusstsein in ihrem Gehalt. Das sich selbst repräsentierende Bewusstsein (S₂) ersetzt den ausgeklammerten Gehalt von S₂, 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).

Anders und grundsätzlicher: Ist ‚Repräsentation‘ – als die ‚core condition“ für zwei-stellige Bewusstseins-Modelle – überhaupt der günstig gewählte Basis-Begriff für eine integrale Theorie des Bewusstseins? Repräsentation ist ein Fall von Relation, die, wie wir seit Hölderlin (1795) wissen, Relate verknüpft, dadurch aber auch auseinanderhält (denn verknüpfen lässt sich nur Getrenntes). Richtet sich eine Repräsentation kognitiv auf ein Bewusstsein selbst, spricht man seit Descartes und Leibniz von ‚Reflexion‘. Dieser Sprachgebrauch hat sich zwar in der angelsächsischen Welt weniger eingebürgert als bei uns. Doch haben ihn, wie insbesondere Kriegels und Willifords 2006 publizierte Anthologie von *Self-Representational Approaches to Consciousness* zeigt, zumal die Selbstrepräsentationalisten aufgegriffen. Der Punkt ist: Übersetzt man ‚Selbstrepräsentation‘ durch ‚Reflexion‘, hätte diese jüngste Ausprägung der *Philosophy of Mind* den Webfehler aller Reflexionstheorien des Selbstbewusstseins. Fichtes ursprüngliche Einsicht bestand ja gerade darin, dem Selbstbewusstsein einen anderen Bewusstseinsmodus als dem Fremdbewusstsein zuzuweisen, wie es in der Repräsentation vorliegt.

Nicht, als wäre das Problem nicht erkannt und analysiert, am deutlichsten und liebevollsten von Williford (Williford 2006, 113 ff.). Der unterscheidet zwei Typen von Regressen: extensive und intensive. Die ersteren legen immer weiter ausholende Kränze von unbewussten Repräsentationen um einen für unbewusst gehalten Kern; die zweiten verschachteln sich babuschkaartig nach innen, indem sie das Repräsentationsverhältnis *ad infinitum selbst* noch einmal repräsentieren müssen (‚a repräsentiert a [aRa]‘ wird zu aR[aRa], zu aR[aR[aRa]] usw.).

Allerdings halten die Selbstrepräsentationalisten den Webfehler der Reflexionstheorien – Zirkel und Regresse – für eine Eigenart nur der *Higher-Order Theories* von der Art David Rosenthals, Peter Carruthers’ oder Rocco Gennaros. Diese Autoren denken Selbstbewusstsein am Leitfaden eines Akt-Objekt-Modells und machen dabei den Fehler, die Objekt- und die Subjekt-Seite

der vorgeblichen Selbstauffassung numerisch (und sogar zeitlich) zu trennen (Rosenthal 1991, 465 r.); viele Higher-Order-Theoretiker trennen die beiden Akte auch dem Typ nach – so hält Rosenthal den bewusstmachenden höherstufigen Akt grundsätzlich für einen (selbst unbewussten) Gedanken, also den Auslöser einer propositionalen Einstellung (Rosenthal 1991, 465 f.; dagegen Kriegel 2009, 15, 18 ff., 129 ff.). Das ist aber unstatthaft, weil dabei die von der Heidelberger Schule aufgewiesenen Regresse und Zirkel auftreten, die Rosenthal fröhlich ignoriert (indem er nichts Seltsames an der Vorstellung findet, die oberste der unendlich vielen übereinander gestapelten Vorstellungen bleibe unbewusst: Rosenthal 1991, 466 r. o.). Darum schlagen die Selbstrepräsentationisten vor, das *Verschiedene-Stufen-Modell* durch ein *Ein-Stufen-Modell* zu ersetzen, wo nicht eines auf sich als auf ein anderes, sondern nur wo eines auf sich selbst *als* auf sich selbst trifft. Obendrein ist das reflektierende (höherstufige) Bewusstsein nach dem Ein-Stufen-Modell nicht unbewusst, sondern explizit bewusst („all conscious states are consciously represented; therefore: all conscious states are self-represented“: Kriegel 2009, 129). In anderen Worten: Das einstufige Modell soll den primären Bewusstseinszustand und die Reflexion darauf (sie sagen: seine Repräsentation) nicht auf zwei (numerisch verschiedene) Akte verteilen, sondern einen und denselben Akt sich selbst repräsentieren lassen. Das schreibe schon der Ausdruck ‚Selbstbewusstsein‘ vor, der nach dem Sprachrégime dieser Schule durch ‚Selbstrepräsentation‘ übersetzt werden muss.

Nun würde man die Regresse, die die Viel-Stufigkeits-Modelle erzeugen, am leichtesten und am radikalsten los, wenn man das zweistellige Repräsentationsmodell, das sie basal benützen, über Bord würfe. So sollte man jedenfalls denken. Das tun Kriegel und Williford aber ausdrücklich nicht. Der letztere argwöhnt darin die Aufgabe der Begriffsarbeit und die Flucht in die Mystik (Williford 2006, 112, 113, 115; anders Levine 2006, 193₃). Kriegel kennt irrationales Selbstbewusstsein nur als eine Husserl'sche Verrücktheit, die er – mit einer Lieblingsmetapher Dennetts – als „intrinsic-glow view“ verspottet und über die er sich – mangels Husserl-Kenntnis – einen Reim aus der Lektüre von Zahavi (1999) macht (Kriegel 2009, 101 ff.). „Intrinsic glow“ scheint meinen zu sollen: Bewusstsein sei ein In-sich-Leuchten, „ein stiller Glanz von innen“, ein ursprüngliches Sich-selbst-Erhellen, ein Phänomen *sui generis* – ohne Intervention einer Repräsentation, die es epistemisch auf ein Subjekt bezieht. So etwas sei rein unmöglich; jedes Bewusstsein sei intentional auf etwas von ihm Unterschiedenes gerichtet (104; vgl. 14). Ihm ist zu Ohren gekommen, dass Husserl ein ungegenständliches Bewusstsein annehme („a non-objectifying awareness“ [105]), und so eine Annahme sei barer Unsinn. Freilich gibt Kriegel

zu, dass es darum geht, ‚Klarheit zu gewinnen über die Natur derjenigen Art von Bewusstsein, die den subjektiven Charakter‘, das Für-sich des Selbstbewusstseins, ‚konstituiere‘ (106).

So richtig und vernünftig nun die Kritik am Viel-Stufen-Modell des Selbstbewusstseins ist, so fraglich ist Kriegels Gegenvorschlag. Denn wenn jedes Bewusstsein-*von...* ein seinen Gegenstand von sich ausschließendes und unterscheidendes Bewusstsein ist, dann ist unwahrscheinlich, dass eine einstufige Theorie ohne diesen Ausschluss arbeiten kann – und zwar ganz unabhängig davon, ob das *habende* und das *gehabte* Bewusstsein gleicher Art, also einerlei sind (das Suffix ‚-lei‘ bezeichnet im Deutschen ja die Art).

III.

Ich will nun zu einer Gegen-Kritik am Selbstbewusstseins-Modell des Selbstrepräsentationalismus ausholen und daraus radikale Konsequenzen für eine prä-reflexivistische Selbstbewusstseins-Theorie ziehen.

Bei der Kritik müssen wir zwei Stufen unterscheiden. Die erste (a) besagt, dass Gehalt und Gehaltsbewusstsein prinzipiell identisch sind; b), das viel ernstere *de se*-Argument macht 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 und anderen nicht als eine Relation, und sei es die ‚allerfeinste‘, sondern als eine Art fugenloser Einheit verstehe). Ich belege diese Notwendigkeit durch ein paar Zitate:

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] n’y pas de distinction de sujet-objet dans cette conscience (Sartre 1947, 63/382 – im Gegensatz zum Selbstwissen, das einen solchen Unterschied im-

pliziert: „le savoir [de soi] implique distinction de l'objet et du sujet“ [Sartre 1947, 61/380]).

Someone can be in the same epistemic situation as he would be if there were heat, even in the absence of heat, simply by feeling the sensation of heat; and even in the presence of heat, he can have the same evidence as he would have in the absence of heat simply by lacking the sensation *S*. No such possibility exists in the case of pain and another mental phenomena. To be in the same epistemic situation that would obtain if one had pain *is* to have pain; to be in the same epistemic situation that could obtain in the absence of a pain *is* to have no pain. The apparent contingency of the connection between the mental state and the corresponding brain state thus cannot be explained by some sort of qualitative analogue as in the case of heat. [...] in the case of mental phenomena there is no ‚appearance‘ beyond the mental phenomenon itself (Kripke 1980, 152 und 154).

[A]ll *it is* for something to be in pain is for it to feel like pain. There is no distinction between pain and painful stuff, in the way there is a distinction between water and watery stuff. One could have something that felt like water without it being water, but one could not have something that felt like pain without it being pain. Pain's feel is *essential* to it (Chalmers 1996, 147; vgl. 133,4 und 146 u.).

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

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

Ad b) Das klingt vernünftig und annehmbar. Aber die Selbstrepräsentationalisten interpretieren die an diesen Beispielen belegte Identität als Fälle von Selbstrepräsentation. Dabei übersehen sie – und wiederholen damit den Fehler

der höherstufigen Modelle –, dass eine 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. D. h.: 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 identitätspaltende *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. Eine 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 Selbst-Identifikation muss ihr Identifiziertes *als sich selbst* auch (an)erkennen. Das zeigen die folgenden Beispielsituationen:

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 1981, 1981, 22 f.).

Wenn der Herausgeber von *Soul* glaubt, der Herausgeber von *Soul* sei Millionär, muss er sich weder für den Herausgeber von *Soul* noch sich 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.)

Wenn Ernst Mach beim Besteigen eines Busses jäh denkt: „Was kommt doch da für ein heruntergekommener Schulmeister 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/exemplifiziert):

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 die gewählte Weinkönigin von Schriesheim gehalten.

Den Unterschied zwischen den beiden Identifikations-Weisen hat Chisholm 1981 – 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. 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 Selbst-Wissen *als* sich selbst von ‚Einstellung *de se*‘ gesprochen und sie – mit einigem Bauchgrimmen – für irreduzibel 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, in letter if not in spirit (l. c., 144).

Ich resümiere – abgekürzt – die Argumente, die uns vom Repräsentationsmodell zu einer einstelligen Version von Selbstwusstsein und von dort zur Aufgabe der Relationskategorie bei der Beschreibung von Selbstwissen geführt haben.

Schritt: das Vielstufen-Modell, das ein seiner selbst unbewusstes Bewusstsein höherer Ordnung auf ein von ihm numerisch (und zeitlich) verschiedenes niederstufigeres unbewusstes Bewusstsein richtet, scheitert am infiniten Regress.

Das Einstufen-Modell 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 Repräsentationalen 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.)

Wir müssen also ein ungegenständliches, nicht-propositionales Wissen annehmen, das unter der Denomination ‚prä-reflexives Bewusstsein‘ (bzw. ‚prä-reflexives 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 III 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 1991, 7].)

IV.

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 Bewusstsein. Positiv aber wüsten sie nichts Gescheites zur Binnenstruktur von Selbstbewusstsein beizusteuern.

Ich meine zwar, dass eine Theorie – fußballerisch betrachtet – viel leistet, wenn sie den Ball beständig in der Spielhälfte des Gegners hält. Auch haben die Heidelberger die Auskunft ‚Präreflexivität‘ nicht vom Stapel gebrochen, sondern erst als *ultima ratio* ins Spiel gebracht, nachdem sich zeigte, dass mit Konzepten gegenständlichen Bewusstseins grundsätzlich kein Staat zu machen ist. Henrich und seine Schüler arbeiteten zudem mit einer historischen Tiefenschärfe, über die ihre ungebildeten Gegner nicht verfügen. Darüber hinaus stimmt aber die Diagnose der puren Negativität weder für Henrich noch für Sartre. Beide haben nach einer Binnenstruktur des vorgeblich rein irrelationalen Selbstbewusstseins Ausschau gehalten. Henrich spricht von „eine[r] innere[n] Komplexion, eine[r] innere[n] Mannigfaltigkeit“ des Selbstbewusstseins (Henrich 1986, 7). Sartre geht weiter: Das Selbstbewusstsein negiere seinen eigenen Gehalt und sei nicht, was es sei, sondern sei, was es nicht sei. Er führt also eine robuste Differenz ins Bewusstsein ein.

Es war Henrich selbst in einem lange Zeit unpublizierten Text von 1971, „Selbstsein und Bewußtsein“ (inzwischen: Henrich 2007), der den Fehdehandschuh aufnahm und positive Konsequenzen zog aus dem überwiegend negativen Befund des Vorgänger-Aufsatzes „Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie“ (Henrich 1970). Er hat die Quintessenz des Aufsatzes nicht nur selbst in einem populären Forschungsbericht der Ludwig-Maximilians-Universität zusammengefasst (Henrich 1986, bes. 7 f.), sondern mir auch erlaubt, seine Hauptthesen zu resümieren. Das habe ich im vorletzten Kapitel (IX) meines Essays *Zeitbewußtsein* (1990) getan.

Henrich schlägt eine grundsätzliche Trennung vor zwischen Selbstbewusstsein (er sagt ‚Bewusstsein‘) und Selbsterkenntnis (er sagt ‚Selbstsein‘). Bewusstsein müsse als eine ursprünglich sich öffnende Dimension oder als ein anonymes Feld gedacht werden; kein Ich sei sein Bewohner; keine begrifflichen Leistungen finden in ihm statt. Die gegenwärtige *Philosophy of Mind* würde von *self-awareness* sprechen. Selbstsein hat – wie Kants ‚Ich denke‘ – ein Ich im Zentrum; von ihm gehen begriffliche Operationen aus. Ein drittes Element

tritt hinzu, eine Form-Komponente: die relationslose Vertrautheit-mit-sich-selbst, die unsere Sprache irreführender Weise nicht anders als in reflexiven Wendungen artikulieren kann – die indische und die buddistische Philosophie haben gelehrt, dass man Reflexiva durchgängig auf Irreflexivität reduzieren kann (Beeh 2007) – und damit auch alle logischen bzw. mengentheoretischen Paradoxe loswird, auf deren eines Williford (2006) Selbstbewusstsein reduzieren will. Dies Formmoment teilen nun Selbstbewusstsein und Selbstwissen.

Ich selbst hatte früher (mit Sartre) gedacht, das präreflexive Selbstbewusstsein fundiere das reflexive: „Seul le ‚cogito‘ pré-réflexif fonde les droits du ‚cogito‘ réflexif et de la réflexion“ (Sartre 1947, 50/368, 4. These). Verstehen wir aber unter ‚prä-reflexivem Cogito‘ etwas Vorbegriffliches und unter ‚reflexivem Cogito‘ etwas Begriffliches – wozu besonders im Französischen die Äquivokation ‚réflexion‘ Anlass gibt: 1. Sich-auf-sich-Zurückwenden, 2. Nachdenken –, dann ist diese These sicher falsch. Ich habe mir das erst vor etwa 10 Jahren wirklich klargemacht, als ich, vor allem unter dem Einfluss von repräsentationalistischen Theorien, dieselbe Äquivokation im Ausdruck ‚Selbstbewusstsein‘ entdeckte. Es kann unbegriffliches Zumutesein meinen oder begriffliches Selbstwissen. Diesen Unterschied macht Sartres Vortrags „Conscience de soi et connaissance de soi“ zwar schon im Titel. Aber er hält, wie das Zitat belegt, das Selbstwissen für eine Explizitation des unbegrifflichen Selbstwissens. Wenn wir ‚Selbstbewusstsein‘ und ‚Selbstwissen‘ für Varietäten der Subjektivität erklären, dann glaube ich heute (und mit Henrich): Diese beiden Varietäten sind nicht als Spezifikationen einer gemeinsamen Gattung zu erklären, obwohl sie ein paar (oder wenigstens *eine*) wesentliche Eigenschaft(en) teilen: die Selbstvertrautheit. Man darf Selbstbewusstsein und Selbstwissen also nicht, wie Novalis einmal sagt, als „Namen Eines Begriffs“ behandeln (Novalis 1977, 328, Z. 35). Ein etwas schwächerer Anspruch steckt in der Überzeugung, sie seien immerhin auseinander verständlich zu machen. Lange habe ich das selbst angenommen. Dabei bin ich auf einen Fehler Brentanos, des frühen Husserl und Sartres hereingefallen, die Ich- oder Selbstwissen, („connaissance de soi“, egologisches Sich-selbst-Erkennen) aus „conscience de soi“ ableiten wollten (Frank 1991, 508 f., Kap. XIII [583 ff.]). Ebenso fehlorientiert war aber Fichtes gerade umgekehrtes Unternehmen, vorbegriffliche Intentionen oder Gefühle aus voll entwickeltem Ich-Wissen aufzuklären. Es gibt also keine gemeinsame Gattungsbasis für beide Varietäten. Aber das bedeutet nicht, dass jedes für sich ohne das andere vorkommen könnte. Sie kooperieren mit aposteriorischer Notwendigkeit, etwa wie Teile eines Organismus: Herz und Leber sind nicht Namen eines Begriffs, aber der Ruin eines Organs führt unfehlbar den des an-

deren mit sich. Jedenfalls verlangt die Rede von einer Einheit der Subjektivität ein theoretisches Modell, das noch zu entwickeln wäre.

Schon Henrich hatte 1971 (17 f.) auf die Notwendigkeit für eine Theorie des Selbstbewusstseins hingewiesen, Zeitbewusstsein erklären zu müssen. Denn die Zeit skandiert und artikuliert (im Wortsinne: zergliedert) die vermeintlich fügenlose Einheit des Bewusstseins und fügt den Motiven zur inneren Strukturierung des Phänomens ein weiteres hinzu. Kein Theoretiker der Präreflexivität war sich dessen so bewusst wie Sartre. Aber steht die (Hegels Bestimmung der Zeit entnommene) Formel, das Bewusstsein sei, was es nicht sei, und sei nicht, was es sei (Hegel 1970a, Bd. II, § 258, 48; Sartre 1943, III, passim; Sartre 1947, 50/368, 2. These; 68/387 [ff.]), nicht in eklatantem Widerspruch zu der von der ‚indistinction de sujet-objet‘ im präreflexiven Selbstbewusstsein (Sartre 1947, 63/382)?

Während Henrich das Reflexivpronomen in unserer Rede vom ‚Selbst‘-Bewusstsein weganalisieren möchten, nimmt Sartre es als irreduzibel ernst. Schon der Geist der französischen Sprache lenkt ihn hier, denn die Franzosen müssen ‚Selbstbewusstsein‘ durch das Alltagssprach-ungebräuchliche ‚conscience de soi‘ übersetzen. Das ‚soi‘ zeigt auf einen untilgbaren Selbstbezug. Das präreflexive Selbstbewusstsein koinzidiert eben nicht einfach mit sich, wie ein Tisch mit sich selbst identisch ist. Sartre hat den Ausdruck ‚Identität‘ an *en-soi*-Verhältnisse vergeben und kann ihn darum nicht aufs Selbstverhältnis des *Pour-soi* anwenden (Sartre 1943, 33). Selbstbewusstsein unterhält eine reflexiv gespaltene ‚Einheits‘-Beziehung zu sich, Die allgemeine Regel ‚no entity without identity‘ scheint beim Selbstbewusstsein suspendiert, das nicht ist, was es ist, sondern sich zu sich verhält (Sartre 1947, 63/381 f.). Es ist ein eigener ‚Seins-Typ‘, sagt Sartre. Aber wie darf man ihn sich genauer vorstellen? Einerseits gibt es keine „présence d’un objet pour un sujet“, andererseits gibt es doch „den Rückverweis (renvoi) von etwas auf etwas“ (63/182, 69,4/388,3). Dieser Rückverweis lockert die Verbindung und macht ein materielles von einem Form-Moment unterscheidbar (Sartre 1943, 167; vgl. 221). Jenes nennt Sartre auch den Gehalt, dieses das Akt-Moment des Bewusstseins. Er illustriert das an der Lust (‚plaisir‘, das ist der Gehalt), die sich doch nur einem Lust-*Bewusstsein* (‚conscience de plaisir‘) erschließt – so wie bei Kripke und Chalmers Schmerz einem notwendig kopräsenten Schmerz*bewusstsein*. Anders als Kripke spricht Sartre aber von einer „Selbstentfernung („distance à soi“ [50/368, 2. These; 69/388, auch „absence de soi“ [l. c.]], von „Sich-selbst-in-Abrede-Stellen (contestation)“ (68/387), „interrogation ontologique du plaisir“ (66/385), „un léger décalage“ (69/388; vgl. 50/368, 67/386), „une esquisse de dualité“ (67/386), einem „Riss“ („fissure“), der zu einem „Verlust an Seins-

Dichte“ („décompression d'être“) führt (69 [f.]/388 [f.]; 75/394) Sie bringt das Pour-soi, wie er das Subjekt nun nennt, „wie eine Made in der Frucht“ um seine An-sich-Identität, zerstört aber nicht seine reflexive Einheit. („Einheit“ ist der Ausdruck, den Sartre an die Stelle der En-soi-Identität setzt. Für-sich-Sein impliziert „une séparation qui est en même temps unité“ [68 f./387]. Wenn ich recht sehe, flirtet Levine mit einer ähnlich ‚trinitarischen‘, wie er sie nennt, Lösung: „Somehow conscious awareness has a differentiable act-object structure but of a sort that involves genuine, not superficial, unity“ [Levine 2010, 10].)

Das Französische erlaubt durch die Unterscheidung von *réfléter* und *réfléchir* diese Zwischenstellung des Bewusstseins zwischen Identität und Differenz. Richtig getrennt wäre der Gehalt und das Bewusstsein, das ihn hat, erst in der Dyade *réfléchissant-réfléchi*, dem Fall der expliziten Reflexion, die Sartre ‚Selbstwissen‘ (*connaissance de soi*) nennt und dem prä-reflexiven Bewusstsein abspricht. Statt von ‚Reflektierendem-Reflektierten‘ (im deutschen Sinne) spricht er von einem Spiel aus Schein und Widerschein („*jeu reflet-reflétant*“ [67/385 ff.]; Sartre 1943, 118, 128). Warum kann er glauben, es werde der These von der Indistinktion von Subjekt und Objekt im Selbstbewusstsein nicht gefährlich? Weil und solange nur der (durchsichtige) Gehalt, aber nicht der von ihm repräsentierte (opake) Gegenstand in die Dyade *reflet-reflétant* eintritt: „*Car le Pour-soi a l'existence d'une apparence couplée avec un témoin d'un reflet qui renvoie à un reflétant sans qu'il y ait aucun objet dont le reflet serait reflet*“ (Sartre 1943, 167; vgl. 221). Der *reflet reflétant* ist ein sich selbst, aber nichts Substantielles/Äußeres spiegelnder Spiegel. Diese (leere, darum ihre Durchsichtigkeit nicht beschädigende) Dyade ist vom Verhältnis zwischen einem En-soi-Objekt und einer Erkenntnis dadurch unterschieden, dass der Gehalt nicht unabhängig von seinem bewussten Gewahrwerden besteht (die Lust nicht unabhängig vom Lustbewusstsein), während Objekte gerade unabhängig von unsern Erkenntnissen existieren.⁴ Für sie gilt ja gerade nicht Berkeleys *esse est percipi* (57/375 ff.; Sartre 1943, 16 ff.).

Mit der These von der Durchsichtigkeit des Bewusstseins glaubt Sartre aus dem gleichen Grund nicht in Widerspruch zu kommen. Denn Schein (*reflet*) und Widerschein (*reflétant*) sind ja eben leer, solange sie nicht ein unabhängig existierendes Weltobjekt ‚widerspiegeln‘. (Ein Schein *ist* weder gar *nicht* noch *ist* er im positiven Sinne: Sein ontologischer Status ist der eines griechischen $\mu\eta\ \acute{o}\nu$, das nicht gar nichts ist [wie das $\acute{o}\nu\ \acute{o}\nu$], sondern das nur seine eigene Wirklichkeit verneint und das die Franzosen im Gegensatz zum ‚rien‘ ‚néant‘

4 „C'est qu'il suffit qu'il y ait conscience pour qu'il y ait être, à la différence de la connaissance. Car il ne suffit pas qu'il y ait connaissance pour qu'il y ait être“ (Sartre 1947, 64/383).

nennen: SWI/10, 284 f.; Schelling 1972, 385; und Sartre 1943, 51, 65; dazu Frank 2002, 234 ff.)

Wie aber kommt es zu jener wirklichen Komplexion der Bewusstseinsstruktur, durch die das Bewusstsein nicht nur virtuell, sondern wirklich in einen Widerspruch zu sich gerät? Durch Einlagerung eines Objekts, eines En-soi-Anteils, das (bzw. der) die Durchsichtigkeit des prä-reflexiven Bewusstseins trübt. Es gibt von nun an einen wirklichen Datennachschub in der sterilen, nur sich selbst spiegelnden Dyade, die das Bewusstsein zeitlich wachsen lässt. ‚Es ist nicht, was es ist‘, enthüllt sich nun als zeitliche Eigenschaft: Es ist nicht *mehr* seine Vergangenheit, die sich als verweigerte/uneinnehmbare En-soi-Identität darstellt; und ‚es ist, was es nicht ist‘, im Modus des *Noch*-nicht: seine Zukunft.

Ich kann und muss darüber hier nicht ausführlicher werden. Es geht um eine Antwort auf die Frage, ob die These der Präreflexivität des Selbstbewusstseins mit der seiner inneren Komplexion verträglich ist. Und Sartre hat das bejaht. Damit hat er die Nörgler zu beschwichtigen gesucht, die einer solchen Annahme bloße Negativität vorwerfen. Ich habe anderswo gezeigt, dass man auf diesem Wege der Intuition begegnet, die vermutlich am Ursprung der Hegel’schen Dialektik gestanden hat: Was sich bei der ersten Annäherung als das unbestimmt Einfache präsentiert, lässt sich weiterbestimmen zum in sich Differenzierten – und bleibt doch mit sich selbst in Einheit (Hegel 1970, 96). Anders: Das, was aller Binnenartikulation zu entbehren schien, öffnet einen Raum zur Unterscheidung von phänomenalem Bewusstsein, Zeitbewusstsein und Selbstwissen. In allen aber bleibt eine irrelationale Dimension von Präreflexivität erhalten. Um das zu entwickeln, bedürfte es einer anderen Anstrengung.

Literatur

- Elizabeth M. Anscombe (1975), „The First Person“, in: S. Guttenplan, ed., *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*, Oxford: The Clarendon Press, 45-65; wiederabgedruckt in und zitiert nach *Collected Philosophical Papers II [=Metaphysics and the Philosophy of Mind]*, Oxford: University Press, 1981, 11-35
- Volker Beeh (2007), „Irreflexivität in Vasubandhus Abhidharma-Koo’sa“, unveröffentlichtes Paper
- Franz Brentano (1874), „Vom inneren Bewusstsein“, in: Frank 1991, 131-160
- (1928), „Von der inneren Wahrnehmung im engeren und im weiterem Sinne und von den Täuschungsmöglichkeiten“, in: Frank 1991, 161-168
- (1971-74) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, hg. von Oskar Kraus, 3 Bde.,

- Hamburg: Meiner, Bd I 1973 (PhB 192), Bd. II 1971 (PhB 193) und Bd. III 1974 (PhB 207)
- Hector-Neri Castañeda (1999), *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness*, ed. by James G. Hart and Tomis Kapitan, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- David J. Chalmers (1996), *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York-Oxford: University Press
- Roderick Chisholm (1977), *Theory of Knowledge*, second edition, Englewood Cliffs/NJ: Prentice-Hall
- Konrad Cramer (1974), „Erlebnis“. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie“. In: Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn: Bouvier, 537-603
- Johann Gottlieb Fichte (1797), „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“, in: Frank 1991, 14-25
- (1798), Auszug aus: *Wissenschaftslehre nova methodo*, in: Frank 1991, 9-13
- Manfred Frank (1990), *Zeitbewußtsein*, Pfullingen: Neske (Opuscula, Bd. 50)
- (1991, Hg.), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw 964). Vom Herausgeber: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*, I. c., 413-599
- (2002), *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 1611)
- (2007), *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 1851)
- Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1970), *Jenaer Schriften 1801-1807*, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- (1970a), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (III Bde.)
- Dieter Henrich (1967), *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M.: Klostermann (zuerst in: *Subjektivität und Metaphysik*. Festschrift für Wolfgang Cramer, hg. von Dieter Henrich und Hans Wagner, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1966, 188-233; englisch: „Fichte's Original Insight“, in: *Contemporary German Philosophy*, Vol. 1, ed. Darrel E. Christensen, University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1982, S. 15-53)
- (1970), „Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie“, in: *Hermeneutik und Dialektik*, hg. von Rüdiger Bubner, Konrad Cramer u. Rainer Wiehl, Tübingen: Mohr, 1970, Bd. I. 257-284; engl. „Self-Consciousness. A Critical Introduction to a 1970 Theory“, in: *Man and World IV*, 1971, 3-28
- (1971), „Selbstsein und Bewußtsein“, unveröffentlichter Aufsatz (inzwischen mit einer neuen Einleitung zugänglich im e-journal *Philosophie der Psychologie*, 2007, 1-19 (<http://www.jp.philo.at/texte/HenrichDi.pdf>))
- (1979a), „Zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewußtsein“, in: *Grazer Philosophische Studien*, VII, 77-99
- (1982), „Fichtes Ich“, in: ders.: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart: Reclam, 57-82 (zuerst französisch als „La découverte de Fichte“, in: *Revue de métaphysique et de morale* 1967, 154-169)

- (1986), „Selbstbewußtsein – ein Problemfeld mit offenen Grenzen“, in: Ludwig-Maximilians-Universität München. *Berichte aus der Forschung*, 68, 2--8
- Terence Horgan & John Tienson (2002), „The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality“, in: David Chalmers, ed., *Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press, 520-531
- Terence Horgan & Uriah Kriegel (2007), „Phenomenal Epistemology: What is Consciousness that We May Know It so Well?“ *Philosophical Issues* 17, 123-144
- Edmund Husserl (1966), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1993-1917)*. Hg. von Rudolf Boehm (= Husserliana Bd. X)
- (1980), *Logische Untersuchungen*. 2 Bde. in drei Büchern, Tübingen: Max Niemeyer (= Unveränderter Nachdruck der 2., umgearbeiteten Auflage von 1913)
- (2001), *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, hg. von Rudolf Berner und Dieter Lohmar (= Husserliana Bd. XXXIII)
- Uriah Kriegel (2006), „The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness“, in: Kriegel/Williford 2006, 143-170
- Uriah Kriegel (2009), *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, Oxford and New York: Oxford University Press
- Uriah Kriegel & Kenneth Williford (Hgg.) (2006), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge/MA: MIT Press
- Sauk Kripke (1971), „Identity and Necessity“, in: *Identity and Individuation*, ed. M. K. Munitz, New York University Press, 135-164 (Excerpt from „Identity and Necessity“ in: Ned Block [ed.], *Readings in the Philosophy of Psychology*, Volume 1, Cambridge/MA: Harvard University Press, 1980. 144—148, zit: Block 1980a)
- (1980), *Naming and Necessity*. Second, revised edition: Cambridge/MA: Harvard University Press
- Joseph Levine (2010), Rezension von Kriegel (2009), in: *Philosophical Reviews* – University of Notre Dame, 1-11 (<http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=19227>)
- David Lewis (1983), „Attitudes *De Dicto* and *De Se*“, in: ders., *Philosophical Papers*. Volume I, New York-Oxford: Oxford University Press, 156-159
- Ernst Mach (1886), *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena: Gustav Fischer. (Die 2. [1900] und 3. [1903] vermehrte Aufl. trägt den veränderten Titel *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* 1903; zuletzt: 2006: Vdm Verlag Dr. Müller)
- Novalis (=Friedrich von Hardenberg) (1965 und 1968), *Schriften*. Zweiter und Dritter Band. Das philosophische Werk I und II, hg. von Richard Samuel und Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Stuttgart: Kohlhammer
- (1977), *Schriften*. I. Band: Das dichterische Werk, hg. von Paul Kluckhohn und Rochard Samuel in Zusammenarbeit mit Gerhard Schulz, 2. revidierte Aufl., Stuttgart: Kohhammer
- Ulrich Pothast (1971), *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt: Klostermann
- (1987), „Etwas über ‚Bewußtsein‘“, in: Konrad Cramer (u. a., *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 15-43
- (1988), Philosophisches Buch. Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- (1998), *Lebendige Vernünftigkeit. Zur Vorbereitung eines menschenangemessenen Konzepts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

- David M. Rosenthal (1991), „Two Concepts of Consciousness“, in: *The Nature of Mind*, (ed.), Oxford: University Press, 462-477
- (1993a), „Higher-Order Thoughts and the Appendage Theory of Consciousness“, in: *Philosophical Psychology*, 155-166
- (1993b), „Thinking That One Thinks, in: *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*, Martin Davies and Glyn W. Humphreys, eds., Oxford: Blackwell, 197-223
- (1997), „A Theory of Consciousness“, in: N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere. eds., *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge/MA: MIT Press, 729-753
- Jean-Paul Sartre (1943), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard
- (1947), „Conscience de soi et connaissance de soi“. Vortrag vom 2. Juni 1947 vor der Société Française de Philosophie, in: Frank 1991, 367-411 (Erstdruck 1948, in: *Bulletin de la Société Française Philosophie*, vol. 42, 49-91. (Im laufenden Text bezieht sich die erste Seitenzahl auf den Erstdruck [1948], die zweite auf den Nachdruck [1991].)
- (1978), *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris: Vrin (der Text erschien ursprünglich 1936-1937 in den *Recherches philosophiques*, n° 6, 85-123
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1856-1864, zit.: *SW*), *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, I. Abteilung Bde. 1-10; II. Abteilung Bde. 1-4; Stuttgart: Cotta 1856-1864 (die Ziffern hinter der Sigle *SW* verweisen auf Abteilung [römisch], Band und Seite [arabisch], also zum Beispiel: I/6, 195 f.)
- (1972), *Grundlegung der positiven Philosophie*. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, hg. und kommentiert von Horst Fuhrmans, Torino: Bottega d'Erasmus
- John R. Searle (1992). *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge/MA: MIT Press
- Gerhard Seel (1971), *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*, Bonn: Bouvier
- (2005), „Wie ist Bewusstsein von Zeitlichem möglich?“, in: Th. Grundmann u., a. (2005), 169-211
- (2010), „Husserls Problem mit dem Zeitbewusstsein und warum er es nicht löste“, in: Manfred Frank & Niels Weidtmann (Hgg.), *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 1980), 43-88
- Sydney Shoemaker (1984), *Identity, Cause, and Mind. Philosophical Essays*, Cambridge: University Press
- (1996), *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge University Press
- Sydney Shoemaker & Richard Swinburne (1984) *Personal Identity*. Reihe: Great Debates on Philosophy, Oxford: Blackwell (darin: Shoemaker, „A Materialist's Account“, 67-132)
- Ernst Tugendhat (1979), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 221)
- Michael Tye (2002), „Representationalism and the Transparency of Experience“, in: *Noûs*, vol. XXXVI, Nr. 1, 137-151
- Dan Zahavi (1999), *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston: Northwestern University Press

Prof. Dr. Manfred Frank
Universität Tübingen
Philosophisches Seminar
Bursagasse 1
D-72070 Tuebingen
Postanschrift:
Beethovenstraße 12
D-33604 Bielefeld