

DAS IRREDUZIBLE SELBSTBEWUSSTSEIN ALLTÄGLICHER ERFAHRUNG

Roberto Horácio de Sá Pereira

Zusammenfassung

Dieser Artikel ist eine Weiterentwicklung der Heidelberger Bewusstseinstheorie. Ich möchte hier folgende Thesen verteidigen: Erstens nehme ich die alte Heidelberger Schule These wieder auf, daß Selbstbewußtsein doch auf einer Relation beruht, und zwar der besonderen Relation, die jeder zu sich selbst hat, nämlich der Selbstidentität durch Selbstbekannschaft. Aber was ist Selbstbekannschaft? Sie ist die Selbstspezifikationsinformation, die durch exterozeptive, propriozeptive und kinästhetische Kanäle erworben wird. Das Subjekt ist selbstbetroffen aber nicht selbst-bezogenen in dem Sinn, daß es in einem phänomenalen Zustand ist, für welchen gilt: es ist irgendwie in diesem Zustand, für jemand zu sein.

Historischer Hintergrund

In den späten siebziger Jahren nannte Ernst Tugendhat (1979) eine Gruppe von Philosophen unter dem Einfluß Dieter Henrichs in Heidelberg „die Heidelberger Schule“ und formulierte eine verheerende Kritik an der von der Gruppe vorgeschlagenen Bewusstseinstheorie. Das zentrale Problem sei die Erklärung des Phänomens der wissenden Selbstbeziehung innerhalb der sogenannten Reflexionstheorie (Henrich, 1967, 12). Henrich hat Recht, wenn er bemerkt, daß Fichte der erste Philosoph der Tradition war, der dieses Problem erkannt und Konsequenzen daraus gezogen hat (1967, 14). Die wissende Selbstbeziehung erfordert vom Subjekt das Wissen, daß es das reflektierende Subjekt seiner eigenen Reflexion ist. Fichte faßt das Paradox wie folgt auf:

Des Bewußtseins von unserem Bewußtsein werden wir (...) uns abermals zum Objekt machen und dadurch Bewußtsein vom dem Bewußtsein unseres Bewußtseins erhalten und so ins Unendliche fort. – Dadurch aber wurde unser Bewußtsein nicht erklärt, oder gibt es demzufolge gar kein Bewußtsein, indem man es als Zustand des Gemüts oder als Objekt annimmt und daher immer ein Subjekt voraussetzt, aber niemals findet. Diese Sophisterei lag bisher allen Systemen zugrunde (*Nl*, II, 356).

Cramer hat das Problem sicherlich am deutlichsten formuliert:

Wie aber soll das Subjekt in der Reflexion wissen können, daß es sich selbst

als Objekt hat? Offenbar einzig dadurch, daß das Ich sich mit dem, was es als Objekt hat, identisch weiß. Nun ist es aber unmöglich, dies Wissen der *Reflexion* zuzuschreiben und aus ihr zu *begründen*. Denn für den Akt der Reflexion ist vorausgesetzt, daß das Ich sich *schon kennt*, um zu wissen, daß dasjenige, was es kennt, wenn es sich selbst zum Objekt hat, mit dem identisch ist, was den Akt reflektiver Rückwendung auf sich vollzieht. Die *Theorie*, die den *Ursprung* von Selbstbewußtsein aus der Reflexion verständlich machen will, endet daher notwendig im Zirkel, diejenige Kenntnis schon voraussetzen zu müssen, die sie erklären will. (Cramer 1974, 563.)

Aber Fichtes Paradox läßt sich noch deutlicher in der Form eines klassischen Dilemmas rekonstruieren. Der erste Arm des Dilemmas ist der unendliche Regress. Die Frage ist: wie kann ich wissen, daß ich selber das Subjekt bin, das die Selbstreflexion durchgeführt hat? (immerhin könnte ich meine eigene Stimme auf Tonband *als meine* Stimme nicht erkennen, d.h. könnte ich nicht erkennen, daß ich *das Subjekt* bin, das diese Stimme hervorbringt). Um dieses Wissen zu gewährleisten, muss ich wissen, daß ich selber das Subjekt bin, das die Selbstreflexion erster Ordnung durchgeführt hat. Aber dazu muss ich eine weitere Selbstreflexion zweiter Ordnung durchführen, indem ich mich selbst als das Subjekt identifiziere, das die Selbstreflexion erster Ordnung durchgeführt hat.

Nun stellt sich dasselbe Problem der Selbstidentifizierung wieder vor. Wie kann ich jetzt wissen, daß ich selber das Subjekt bin, das diese Selbstreflexion zweiter Ordnung durchgeführt hat? Um dies zu wissen, muss ich eine weitere Selbstreflexion dritter Ordnung durchführen, indem ich mich selbst als das die Selbstreflexion zweiter Ordnung durchgeführt habende Subjekt identifiziere. Wie Fichte selbst sagt: „Des Bewußtseins unseres Bewußtseins werden wir uns [...] nur dadurch bewußt, daß wir dasselbe abermals zum Objekt machen, und dadurch Bewußtsein von dem Bewußtsein unseres Bewußtseins erhalten, und so ins Unendliche fort.“

Der andere Arm des Dilemmas ist der fehlerhafte Zirkel. Falls ich den unerwünschten unendlichen Regress vermeiden möchte, muss ich davon ausgehen, daß ich irgendwie schon vorher wußte, daß ich das Subjekt bin, das diese Selbstreflexion erster Ordnung durchgeführt hat (ohne die Notwendigkeit, eine Reflexion zweiter Ordnung durchführen zu müssen). Aber wie Fichte sagt, wurde dadurch meine wissende Selbstbeziehung nicht erklärt, sondern nur *vorausgesetzt*. Dann ist es offenkundig, daß wir in einen fehlerhaften Zirkel in dem Sinn geraten, daß wir nämlich voraussetzen, was wir erst explizieren sollen.

Fichtes eigene Lösung dieses Problems ist unklar, aber sehr bekannt:

Das Ich setzt sich schlechthin, das heißt ohne alle Vermittlung. Es ist zugleich Subjekt und Objekt. Nur durch das Sichselbstsetzen wird das Ich – es ist nicht vorher nicht Substanz - sondern sich selbst Setzen als setzend ist sein Wesen,

es ist ein und ebendasselbe; folglich es ist sich seiner unmittelbar bewußt (*NI* II, 357).

In der Tat hat Fichte niemals seine Rede von „Setzen“ und von „Sichsetzen“ erläutert (Henrich, 1967, 18). Jedoch ist nach der Heidelberger Schule Fichtes Rede des „Sich-Setzens“ überhaupt nicht nachvollziehbar“. Nach dieser traditionellen Deutung meint Fichte damit, daß das Ich zuerst zur Existenz kommen soll, indem sich das Sich-Setzen vollzieht, aber dieser Akt des Sich-Setzens soll also in seiner Existenz erst das Produkt eben dieses Setzens sein. Pothast fragt hier: „Wie soll er aber vollziehen können, wenn er nicht vorhanden ist?“ (1971, 71).

Der Kern der Heidelberger Bewußtseinstheorie läßt sich in drei Hauptthesen darstellen. (1) Selbstbewußtsein setzt immer eine vorpropositionale Kenntnis seiner selbst voraus. (2) Ursprüngliches Selbstbewußtsein ist keine Aktivität, sondern ein nicht-relationales Ereignis. (3) Selbstkenntnis ist eine *ichlose* Dimension innerhalb der intentionalen Bewußtseinszustände.

Trotzdem zeigt sich Henrich skeptisch gegenüber seinem eigenen Vorschlag: die Schwierigkeit „gilt ebenso auch gegen jede Bewußtseinstheorie, die auf egologische Mittel verzichtet, dennoch das ichlose Bewußtsein als Selbstbeziehung, letztlich also nach einem an der Reflexion orientierten Modell erklären will“ (1971, 268). Mittlerweile hat Henrich (2003b) seinen alten unvollendeten Vorschlag völlig aufgegeben und die klassische Kantische Position angenommen: „daß Selbstbewußtsein nur als unhintergebares Prinzip in Anspruch genommen werden muss“ (2003b, 3). In anderen Wörtern: „Wir werden immer eine Selbstbeziehung im Wissen voraussetzen müssen, ohne sie als solche weiter explizieren zu können“ (2003b, 2).

Dieser Artikel ist eine kritische Bewertung und Weiterentwicklung der Heidelberger Bewußtseinstheorie. Ich möchte hier folgende Thesen verteidigen: Erstens nehme ich die Heidelberger Schule These wieder auf, daß Selbstbewußtsein doch auf einer Relation beruht, und zwar der besonderen Relation, die jeder zu sich selbst hat, nämlich der Selbstidentität durch Selbstbekannschaft. Aber was ist Selbstbekannschaft? Sie ist die Selbstspezifikationsinformation, die durch exterozeptive, propriozeptive und kinästhetische Kanäle erworben wird. Das Subjekt ist selbstbetroffen (Ich-lose) aber nicht selbst-bezogenen in dem Sinn, daß es in einem phänomenalen Zustand ist, für welchen gilt: es ist irgendwie in diesem Zustand, für jemand zu sein.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in drei Abschnitte. Zunächst befasse ich mich mit der Kritik Tugendhats (1979) an der Heidelberger Schule. Obwohl bereits viele Jahrzehnte vergangen sind, glaube ich, daß wir immer noch nicht genau den Umfang dieser Kritik kennen. Der zweite Abschnitt ist einer

kritischen Analyse der Heidelberger Schule gewidmet. Wie ich bereits oben erwähnte, läßt sich die Heidelberger Bewußtseinstheorie in drei Hauptthesen darstellen. Dennoch sind sie nie ganz klar präsentiert und später von den Hauptvertretern der Schule aufgegeben worden. Der dritte und letzte Abschnitt ist der Wiederaufnahme und weiteren Bearbeitung der aufgegebenen These gewidmet. Er besteht aus einer kritischen Aufnahme von Perrys These der Selbstbetroffenheit und Perrys Hauptintuition, daß die wissende Selbstbeziehung direkt und identifikationsfrei ist, weil sie auf der besonderen Relation beruht, die jeder zu sich selbst hat, nämlich der Selbstidentität: das selbstbetroffene Subjekt in einem phänomenalen Bewußtseinzustand ist ebendasselbe, das auf sich selbst wissend bezieht.

Eine Auseinandersetzung mit Tugendhats sprachanalytischer Kritik

Nach Tugendhats kritischer Interpretation entsteht Fichtes Paradox nur, weil die wissende Selbstbeziehung in Rahmen des Subjekt-Objekt-Modells erfaßt wird. Nach diesem traditionellen Modell wird das Subjekt erst selbstbewußt, wenn es sich als Gegenstand seiner eigenen Selbstreflexion wissend auf sich selbst bezieht (1979, 51). In diesem Fall setzt die Wissensrelation immer eine Identitätsrelation von Wissendem und Gewußtem voraus (Henrich, 1967, 13), d.h. zwischen dem reflektierenden Subjekt und dem reflektierten Gegenstand.

Tugendhat faßt seine Kritik am traditionellen Ansatz wie folgt zusammen:

Nun lebt aber die Schwierigkeit, die Henrich für die Reflexionstheorien aufgewiesen hat und von der Fichte ausgegangen ist, davon, das es sich um etwas handeln soll, dessen Wesen darin besteht, Identität von Wissendem und Gewußtem zu sein. Wer nicht sieht, inwiefern das Phänomen des Selbstbewußtseins nicht diese Struktur hat oder sie voraussetzt, für den besteht auch die Schwierigkeit nicht. Die in der Tat unlösbare Schwierigkeit ist nur ein Reflex der Widersinnigkeit des Ansatzes (1979, 64).

Aber vollständig sinnwidrig ist es zu sagen daß in dem Satz „ich=ich“ (das Zeichen) „=“ den Sinn von Wissen hat. Das (das Zeichen) „=“ kann immer nur in den propositionalen Gehalt des von jemandem Gewußten gehören. Das Wissen kann nicht in diesen selbst gewissermaßen hineinkriechen. (1979, 58).

Da Tugendhat das Subjekt-Objekt-Modell ablehnt, lehnt er die entscheidende Vermutung ab, daß die wissende Selbstbeziehung eine solche Identitätsrelation des Subjekts mit sich selbst voraussetzt (1979, 57). Eben dies will ich am Ende dieses Aufsatzes als Tugendhats Hauptfehler zeigen. Nach seiner eigenen

Auffassung ist die wissende Selbstbeziehung immer propositional. Sie nimmt näherhin die Form einer propositionalen Haltung für eine psychologische Proposition an: „Ich weiß, daß ich φ “ artikuliert wird, wo „ φ “ das Symbol für irgendein psychologisches Prädikat ist (1979: 57). Da es sich um eine propositionale Haltung handelt, ist keine Identitätsrelation des Subjekts mit sich selbst vorausgesetzt: „da ja das Gewußte (im Selbstbewußtsein) eine Proposition ist“ (1979, 57). Aus Tugendhats Auffassung folgt also, daß das von der Heidelberger Schule als unlösbar gesehene Dilemma bloß ein Scheinproblem ist.

Tugendhats Kritik ist plausible, wenn er gegen die Heidelberger Schule geltend macht, daß die Notwendigkeit einer Identifikation nur besteht, wo die Möglichkeit einer Fehlidentifikation ebenfalls besteht (1979, 83). Es ist natürlich naheliegend, daß ich, wann immer ich fühle oder denke „es tut *mir* weh“, ich mich nicht selbst zu identifizieren brauche, weil überhaupt keine Möglichkeit einer Fehlidentifikation besteht. Aber weder Tugendhat noch Shoemaker (1968) vor ihm haben jemals erklärt, wann und warum die wissende Selbstbeziehung die Möglichkeit einer Fehlidentifikation ausschließt. Die Antwort liegt jedoch auf der Hand: diese primitive wissende Selbstbeziehung beruht auf der Relation, die jeder zu sich selbst hat, der Identität. Diese These wird hier vertreten.

Tugendhats Kritik ist zahlreichen Einwänden ausgesetzt. Erstens leuchtet es einfach nicht ein, daß das Fichtesche Paradox nur im Rahmen des traditionellen Subjekt-Objekt-Modells formuliert werden kann (wenn dieses im Gegensatz zum sprachlichen propositionalen Modell steht). Nehmen wir einmal mit Tugendhat an, daß die Wahrheitsbedingungen der Ich- und Er-Sätze Tugendhats Prinzip der *veritativen Symmetrie* konform sein sollen:

Der Satz ‚ich φ ‘, wenn er von mir geäußert wird, ist notwendigerweise genau dann wahr, wenn der Satz ‚er φ ‘, wenn er von jemand anderem geäußert wird, der mit ‚er‘ mich meint, wahr ist (1979, 88).

Wenn man sich selbst auf sich in der ersten Person bezieht und sich ein psychologisches Prädikat zuschreibt, äußert man dieselbe Proposition (Sachverhalt), die dann geäußert wird, wenn eine andere Person sich auf dasselbe Subjekt bezieht und ihm dasselbe psychologische Prädikat mit dem Indexwort „er“ zuschreibt. Wahrscheinlich denkt Tugendhat hier an eine sog. *Russellian Proposition*, die aus dem Subjekt selbst statt aus einer ersten persönlichen Gegebenheitsweise (im Fregeschen Sinn) des Subjekts besteht. Der Grund ist folgender: die *Russellian Proposition* ist die Proposition, die am besten die Bedingung erfüllt, die Kommunikation zwischen Personen aus verschiedenen Perspektiven verständlich zu machen.

Tugendhat hat jedoch nicht erwähnt, daß das Subjekt, wenn es sich in der dritten Person auf sich selbst bezieht und sich dasselbe psychologische Prädikat zuschreibt (zum Beispiel sein eigenes Bild im Spiegel sieht oder etwas über sich in der Zeitung liest, ohne sich zu erkennen), es auch dieselbe Proposition äußert, die es dann äußert, wenn es sich in der ersten Person auf sich selbst bezieht und sich ein psychologisches Prädikat zuschreibt.

Um jedoch das epistemische Privileg der ersten Person zu gewährleisten, muss Tugendhat ein weiteres Prinzip hinzufügen, das er das Prinzip der epistemischen Asymmetrie nennt:

Obwohl nun beide Sprecher denselben Sachverhalt meinen, so hat doch nur derjenige, der sich selbst ein solches Prädikat zuschreibt, ein unmittelbares Wissen davon, während derselbe Sachverhalt aus der „er“-Perspektive durch Beobachtung des anderen [...] festgestellt wird. Es besteht also eine *epistemische Asymmetrie* (1979, 89).

Wenn man sich selbst in der ersten Person auf sich bezieht und sich ein psychologisches Prädikat zuschreibt, weiß man unmittelbar davon, d.h. man weiß, ohne sein eigenes sprachliches und nicht-sprachliches Verhalten beobachten zu müssen. Im Gegensatz dazu kann man sich nur auf der Basis der Beobachtung auf eine andere Person beziehen und ihr ein psychologisches Prädikat zuschreiben.

Aber die epistemische Asymmetrie besteht auch, wenn es dasselbe Subjekt ist, das sich ein psychologisches Prädikat aus der Perspektive der ersten und sich ein psychologisches Prädikat aus der Perspektive der dritten Person zuschreibt. In diesem Fall könnte es sogar passieren, daß das Subjekt nicht einmal wüßte, daß es sich auf sich selbst bezieht, wenn es das Indexwort „er“ gebraucht, so zum Beispiel, wenn man sein eigenes Bild in einem Spiegel sieht und sich ein psychologisches Prädikat zuschreibt, ohne sein eigenes Bild zu erkennen. Hier ist es alles andere als sinnwidrig, Fichtes ursprüngliche Frage zu stellen, ob das reflektierte Subjekt dem reflektierenden Subjekt gleicht.

Nun kann Tugendhat jetzt die geäußerte Proposition als einen Fregeschen Gedanken in dem Sinn denken, daß die Propositionen verschieden sind, weil sie jetzt die „ich“- und die „er“-Perspektiven als verschiedene Gegebenheitsweise des Subjekts enthalten. Oder er könnte darauf bestehen, daß die in Frage stehende Proposition eine *Russellian Proposition* ist. Ohnehin ist eine erste persönliche Gegebenheitsweise des Subjekts erforderlich, umverständlich zu machen, wie ein rationales Subjekt einen Ich-Satz akzeptiert, während es einen veritativen symmetrischen Er-Satz ablehnt. Die Frage ist jedoch: worin besteht die erste persönliche Gegebenheitsweise des Subjekts?

Hier stehen wir wieder vor Fichtes Dilemma. Der erste Arm ist schon be-

kannt. Wir setzen einfach voraus, daß das Subjekt, wenn es sich aus der ersten persönlichen Perspektive auf sich bezieht, schon weiß, dass es das Subjekt ist, das den Akt der Selbstbeziehung durchführt (Zirkel). Dagegen nehmen wir einfach an, zu wissen, daß es das Subjekt ist, das den Akt der Selbstbeziehung durchführt, wenn eine Reflexion zweiter Ordnung erforderlich ist, und so in Infinitum.

Henrich wie Tugendhat beanspruchen jedoch, daß Fichtes Dilemma der wissenden Selbstbeziehung leicht auflösbar ist, wenn man die Aufmerksamkeit auf die Verwendung der Indexwörter „ich“ und „er“ lenkt. Henrich zitierend sagt Tugendhat: „wenn man dieses Wort [ich] als Indexwort versteht, werde, das Problem beseitigt“ (Tugendhat, 1979, 56, Henrich 1967, 49). Sicherlich versteht man die Bedeutung des Indexworts „ich“ nach seiner Regel, etwa „das Ich bezieht sich immer auf das Subjekt, das das „Ich“ benutzt oder gebraucht, da man wissen muß, daß es sich immer auf sich selbst bezieht, wann immer es das Indexwort „ich“ gebraucht.

Die Frage ist jedoch: wie kann man die Semantik des „ich“ (ihre einfache Regel) beherrschen, ohne einen vorsprachlichen Zugriff auf sich zu haben? (Bermúdez, 1989). Wie Fichte behauptet, wird die wissende Selbstbeziehung nochmals nicht erläutert, sondern vorausgesetzt. Daraus folgt, daß es keine propositionale Auflösung des Dilemmas gibt. Tugendhats sprachanalytische Behandlung des Problems der wissenden Selbstbeziehung deckt lediglich das Problem auf, statt es zu klären oder gar zu lösen.

Aber warum lehnt Tugendhat Henrichs Idee einer unmittelbaren Selbstkenntnis entschieden ab? Weil er einfach von dem doch sehr zweifelhaften Ansatz ausgeht, daß alles Wissen propositional und so auch die wissende Selbstbeziehung propositional ist (*wissen, daß dies-und-das der Fall ist*). Gewiss ist der Satz „ich weiß mich“ (1979, 57) ein Verstoß gegen die deutsche Grammatik. Aber das ist nur eine grammatikalische Besonderheit der deutschen Sprache. Kein Verstoß gegen die Grammatik sind Sätze wie „ich kenne mich gut“; „ich kenne meine eigene Familie nicht“ usw. Außerdem kennen wir nicht nur Gegenstände; wir kennen auch Eigenschaften und Relationen, zum Beispiel „ich kenne die blaue Farbe“ usw. Kant war sicherlich der erste der die Opposition zwischen Kenntnis und Erkenntnis als Gegensatz von Objektkenntnis und propositionalem Wissen erkannte: ich kenne einen Gegenstand, aber ich erkenne, *daß dies-und-das der Fall ist*.

Ich gehe noch weiter und sage: es ist etwas ganz anderes, Dinge von einander unterscheiden, und den Unterscheid der Dinge *zu erkennen*. Letzteres ist nur durch Urteil möglich, und kann bei keinem unvernünftigen Tiere geschehen. Folgende Einteilung kann von großem Nutzen sein: *logisch unterscheiden*

heißt *erkennen*, dass ein Ding A nicht B sei, und ist jederzeit ein verneinendes Urteil; *physisch zu unterscheiden* heißt durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden. Der Hund unterscheidet den Braten vom Broten, weil er anders vom Braten, als vom Brote gerührt wird. (FSS, § 6, Ak, 2: 60, Markierungen in Kursivdruck sind von Kant, Markierungen in Fettdruck von mir) (S. auch *BL*, fünfter Abschnitt, § 139, Ak 24: 132-133, S. 103-104, *JL*, VIII, Ak., 9: ... 65, S. 569)

Wir müssen also vorsichtig sein und propositionales Wissen von Gegenstandskennntnis unterscheiden.

Jedoch ist Tugendhat der Auffassung, daß auch

das Wort ‚Kennen‘ [...] in Wirklichkeit immer propositional [ist]: etwas oder sich kennen, heißt immer: es oder sich als so und so seiend kennen. „Ich kenne mich“ ist im Unterschied zu „ich weiß mich“ ein sinnvoller, aber offenkundig elliptischer Ausdruck (1979, 57).

Trotz all seiner Bemühungen ist es Tugendhat nie gelungen, uns zu überzeugen, daß „Kennen“ auch ein propositionales Wissen ist (1979, 57). Es gibt zahlreiche Beispiele gegen Tugendhats Annahme, daß Gegenstandskennntnis oder Eigenschaftskennntnis sich auf propositionales Wissen reduzieren läßt. Nehmen wir zum Beispiel an, ich bin in Berlin geboren und kenne mich dort sehr gut aus (eine Gegenstandskennntnis). Trotzdem könnte ich gar keine Wahrheit (propositionales Wissen) über Berlin kennen (sogar daß ich in Berlin geboren bin). Und umgekehrt könnte ich zahlreiche Wahrheiten über Berlin wissen (propositionales Wissen), ohne Berlin jemals kennengelernt zu haben. Ein anderes Beispiel: ich kenne die blaue Farbe (Eigenschaftskennntnis), ohne zu wissen (propositionales Wissen) daß die blaue Farbe die Farbe des Himmels ist. Darüber hinaus könnte eine blinde Person wissen, daß die blaue Farbe die übliche Farbe des Himmels ist (propositionales Wissen), ohne jemals die blaue Farbe kennengelernt zu haben.

Aber Tugendhats Position ist auch aus methodologischer Perspektive problematisch. Was er unter „sprachanalytischer“ Behandlung versteht, ist einfach die Reduktion des Problems der wissenden Selbstbeziehung auf ein semantisches Problem (wahrscheinlich nach der wittgensteinschen Ansicht, derzufolge alle philosophischen Probleme in der Tat sprachlich sind). Dies führt Tugendhat zur falschen Vermutung eines Gegensatzes zwischen dem sprachanalytischen Ansatz und dem Subjekt-Objekt-Modell. Seiner Ansicht nach ist die wissende Selbstbeziehung entweder eine Subjekt-Objekt-Relation (in der das Subjekt das Objekt ist) oder, wie er behauptet, eine Relation zu einer Proposition (propositionale Haltung).

Ich halte es jedoch für wenig sinnvoll, von einer *Relation* zwischen einem Subjekt und einer Proposition zu sprechen, oder wie Tugendhat selbst sagt, daß „das Gewußte (im Selbstbewußtsein) eine Proposition ist“. Propositionen sind vor allem abstrakte Wesenheiten, denen wir in Raum und Zeit nie begegnen (wie wir Gegenständen und Instanzen von Eigenschaften begegnen). Deswegen sind Propositionen besser als Modelle unserer Bewußtseinszustände zu denken. Bewußtseinszustände sind wesentlich mentale Vorstellungen von Gegenständen, von Eigenschaften, von anderen mentalen Zuständen oder vom Subjekt. Nun lassen sich diese Bewußtseinszustände nach Propositionen so modellieren (oder nicht), wie wir das Wetter nach einem Computerprogramm modellieren lassen. Es gibt also gar keinen Widerspruch in der Annahme, daß die Kenntnis seiner selbst eine Objektkenntnis (im Gegensatz zum propositionalen Wissen) ist, die sich aber am besten als ‚Ich-Satz‘ modellieren läßt.

Ich möchte diesen Abschnitt mit einer methodologischen Bemerkung beenden. Falls die Rede von einem sprachanalytischen Ansatz noch sinnvoll ist - was heute bezweifelt werden kann -, dann sicherlich nicht in dem Sinn, daß philosophische Probleme auf semantische Probleme reduziert werden können.

Die Heidelberger Schule

Gegen Fichtes Lösung zieht Henrich 1971 folgende Konsequenz: Erstens kann ursprüngliches Selbstbewußtsein nicht als freiwillige „Aktivität“ des Sich-Selbstsetzens gedacht werden. Zweitens lehnt er die Grundidee der Reflexionstheorie ab: Selbstbewußtsein ist keine Subjekt-Objekt-Relation. Nach seiner Auffassung (1971) muß jedes Bewußtsein auf das einfachere Phänomen der Kenntnis seiner selbst zurückführen. Nach Tugendhats Formulierung könne man ‚Kenntnis seiner selbst‘ eher aufklären, „wenn man sie vom Phänomen des Selbstbewußtseins zurück in das Phänomen des Bewußtsein verlegt“ (1979, 65) Nach Henrichs Vorschlag ist Selbsterkenntnis eine vorpropositionale *ichlose* Kenntnis seiner selbst.

Der Kern der Heidelberger Bewußtseinstheorie im Jahr 1971 läßt sich in drei Hauptthesen zusammenfassen. (1) Das Selbstbewußtsein setzt immer eine vorpropositionale Kenntnis seiner selbst voraus („Kenntnis seiner selbst“, 1971, 277-8). Diese ursprüngliche Selbstkenntnis schließt jedoch keine wissende Selbstbeziehung ein. (2) Deswegen ist Selbstkenntnis eine *ichlose* Dimension innerhalb der intentionalen Bewußtseinszustände. (3) Gegen Fichte behauptet Henrich, daß das ursprüngliche Selbstbewußtsein nicht eine Aktivität ist, son-

dern ein nichtrelationales Ereignis. Hiermit lehnt Henrich auch die Reflexionstheorie ab. Ich befasse mich nachfolgend mit der Erklärung der von Henrich erwähnten, aber nicht geklärten Idee einer Selbstbekanntschaft.

Die Auseinandersetzung mit Tugendhat hat hoffentlich deutlich gemacht, daß es keinen Widerspruch in der Annahme gibt, daß die Selbstkenntnis oder Selbstbekanntschaft eine Art Objektkenntnis (im Gegensatz zum propositionalen Wissen) ist, die sich trotzdem nach einem ‚Ich-Satz‘ oder einer Proposition *de se* modellieren lassen könnte (obwohl dies nicht der Fall ist). Zuerst müssen wir uns fragen, ob es überhaupt sinnvoll ist, von Selbstkenntnis oder Selbstbekanntschaft zu sprechen.

Im 1971 sieht Henrich in der Annahme, nach der wir mit uns selbst bekannt sind, die Lösung für Fichtes ursprüngliches Paradox. „Bewußtsein müsse als eine „Dimension“ verstanden werden, aber es ist eine „Dimension (...), in der Kenntnis ihrer selbst eingeschlossen ist“ (1971, 277). Auf der nächsten Seite fügt er hinzu: „Könnte man auf die Aussage verzichten, daß Bewußtsein nicht Kenntnis seiner selber einschließt, würde man leichter davon überzeugen können, daß solche Zirkel nicht aufs neue entstehen“ (1971, 278).

Unglücklicherweise vermutet Henrich, daß diese Selbstbekanntschaft eigentlich ein zweites Paradox mit sich bringt:

The second paradox is the theory of self-consciousness as an original self-acquaintance. In our examination of the theory of reflection, we conceded that reflection might lead to a conceptual knowledge of the self, but only if an original self-acquaintance were presupposed. In the theory of self-consciousness as original self-acquaintance, we retract this concession that the act of reflection might generate the conceptual element of self-consciousness for the first time. In its stead, we assume that there was an original self-acquaintance. This acquaintance would not qualify as self-acquaintance, apart from the co-presence of an awareness of its nature as self-referring. We might then speak of self-consciousness as “original enjoyment” of itself, or as “self-enjoyment as instantaneous reflective inference,” as did, respectively, Samuel Alexander and H. J. Paton in the twentieth century. The mere fact of being subject to an acquaintance does not already identify that “subject” with the one *with whom* it is acquainted, however. In other words, to assume that *Y* is an original acquaintance of *X*, does not automatically mean that $X = Y$. I can be originally acquainted with something that *is* me but still not know this fact, in which case I have still not reached self-acquaintance. (2003a)

Nach Henrichs ursprünglichem Vorschlag lässt sich das ursprüngliche Paradox Fichtes ganz einfach durch die Unterstellung auflösen, daß die auf der Reflexion basierende begriffliche und propositionale Selbsterkenntnis eine ursprüngliche vorpropositionale Bekanntschaft (acquaintance) voraussetzt. Henrich ist

jedoch der Auffassung, dass Bekanntschaft mit sich selbst *Selbst*bekanntschaft ist! Damit führt er ein zweites Paradox ein: die Bekanntschaft mit sich selbst läßt sich nicht als echte Selbstbekanntschaft qualifizieren, weil das Subjekt nicht wissen muss, dass es das Subjekt ist, mit dem es vertraut ist. Wie konnte nun Henrich auf diese seltsame Idee kommen?

Er denkt vielleicht an Folgendes: ich sehe mein eigenes Bild mehrfach reflektiert in einem Spiegel. Ich bin mit meinem eigenen Bild vertraut. Wenn es mir nun nicht gelingt, daß im Spiegel mehrfach reflektierte Bild *als mich selbst* zu erkennen, beziehe ich auf mich selbst durch meine Selbstwahrnehmung, *aber ohne es zu wissen*. Meine Selbstkenntnis ist *de re* anstatt *de se*.

Nun besteht dieses zweite Paradox nur, weil Henrich seine alte Auffassung der Selbstbekanntschaft als das ursprüngliche phänomenale Bewußtsein aufgegeben hat. Jedoch ist die in Frage stehende Relation die besondere Beziehung, die jedes Subjekt mit sich selbst hat, nämlich die Identität: es ist ebendasselbe Subjekt, das in einem phänomenalen Bewußtseinzustand befindet, das wissend auf sich selbst bezieht. Versteht man die Selbstbekanntschaft auf der Basis dieser Identitätsrelation zwischen dem Subjekt das in einem phänomenalen Zustand befindet und dem Subjekt sich das wissend selbstbezieht, ergibt es keinen Sinn, weiter zu fragen, ob und wie das Subjekt wissen kann, daß es dasjenige ist, mit dem es bekannt ist, und ebenso wenig, ob Bekanntschaft mit sich selbst Selbstbekanntschaft ist. Die Identitätsbeziehung macht es sinnwidrig, nach einer Selbstidentifikation zu fragen. Wenn mir etwas wehtut (ursprüngliches phänomenales Bewußtsein), ist es nicht sinnvoll zu fragen, ob und wie ich wissen kann, daß ich auf mich selbst beziehe wenn ich denke: „es tut mir weh“ (Selbstbewußtsein).

Selbstbetroffenheit ohne Selbstbeziehung

Henrichs Annahme, daß Selbstbewußtsein ein nicht-relationales Ereignis ist, ist also abzulehnen. Im Gegenteil spricht alles dafür, daß Selbstbewußtsein auf eine besondere Relation zurückzuführen ist, die jedes Subjekt zu sich selbst hat, nämlich die Identitätsbeziehung. Nach Perry ist diese Identität eine pragmatische/epistemische Relation (2002, 204), nach Recanati eine epistemisch *lohnende* Relation (2012). Sie stellen darauf ab, daß wir auf der Basis der Identitätsrelation Informationen über uns selbst in einer Weise erhalten, die niemand erhalten kann. In diesem Sinn sind Gedanken *de se* besondere Fälle der Gedanken *de re*, in denen die *Res* das Subjekt selbst ist. Die zentrale Idee hier ist also,

daß Selbstbewusstsein auf der Selbstbekanntheit beruht (self-acquaintance). Aber was ist Selbstbekanntheit?

Mein Vorschlag lautet wie folgt. Die Selbstbekanntheit ist nichts weiteres als Selbstspezifikationsinformation, die durch exterozeptive, propriozeptive und kinästhetische Kanäle erworben wird. Aber die zentrale Idee wurde am besten von Henrich selbst formuliert (und später aufgegeben): Selbstbekanntheit wird besser im sogenannten ursprünglichen einfachen phänomenalen Bewusstsein enthalten. Henrich beschreibt sie als das Phänomen des Erwachens: „Plötzlich ist da ein Geflecht von Sinnesindrücken, Bildern und dumpfen Körpergefühlen, oft stimmungs- und symbolbesetzt, eine Welt aus dem Nichts, mit Vergangenen nur durch Erinnerung und Wiedererkennen verbunden (...)“ (1971, 260).

Mein Ausgangspunkt ist Perrys berühmtes Gedankenexperiment (1986). Perry lädt uns ein, uns Z-Länder, eine Gruppe oder ein Stamm, vorzustellen, die völlig isoliert sind und noch nie das Z-Land, in dem sie leben, verlassen haben. Wichtig ist für uns Folgendes: sicherlich kennen (acquaintance) sie das Z-Land. Wenn Z-Länder über das Wetter berichten wie „es regnet“, ist „Z-Land“ eine Argumentrolle einer bestimmten Relation, <regnet; Z-Land>. Die Wahrheitsbedingungen des Gehalts eines solchen Berichts schließen das Z-Land ein, den Ort, an dem Z-Länder darüber berichten. Da ist zu sagen, daß der Gehalt des Berichts wahr ist, wenn, und nur wenn es in Z-Land regnet, dem Ort, an dem über das Wetter berichtet wird. Aber da Z-Land eine Argumentrolle ist, die sich nie ändert, müssen sich Z-Länder nicht um Z-Land kümmern. Nach Perry ist Z-Land der sogenannte „unartikulierte Bestandteil“ des Gehalts „es regnet“; das heißt, der Bestandteil des Gehalts ihres Berichts, der weder sprachlich noch geistig artikuliert werden muss.

Nun ist Perrys Behauptung, Z-Land sei ein „unartikulierter Bestandteil“, von dem Gehalt der Wetterberichte der Z-Länder sehr umstritten. Er stützt seine Auffassung mit dem Argument, daß der Gehalt ohne Z-Land unvollständig würde in dem Sinn, daß seine Aussage ohne einen bestimmten Wahrheitswert bleiben würde.

Diese letzte Annahme ist jedoch auch fraglich. Im Rahmen der Kaplan'schen Semantik (1989) ist der Satz s wahr im Kontext der Anwendung c , wenn die von s geäußerte Proposition p im c im Standardbewertungsumstand, der durch c bestimmt wird, wahr ist. Standardbewertungsumstände sind Paare von *möglichen Welten* und *Zeiten*, so daß eine Proposition p relativ zu einem bestimmten Bewertungsumstand wahr ist, wenn die Proposition in der Welt und der Zeit dieses Umstands wahr ist. Wenn wir nun keine Angst vor den unvollständigen Gehalten haben, hindert uns nichts daran, vom Z-Land als

einem weiteren Aspekt des Bewertungsumstands des unvollständigen relativ ortlosen Gehalts der Wetterberichte aus Z-Ländern zu denken. Im Gegensatz zu Perrys Auffassung sehe ich keinen zwingenden begrifflichen Grund gegen den Vorschlag, „die Argumentrolle, die sich nie ändert“, als einen zusätzlichen Aspekt der breiten Bewertungsumstände einer unvollständigen relativen und ortlosen Proposition zu denken (statt als unartikulierten Bestandteil der Proposition selbst).

Darüber hinaus gibt es ein einfaches Argument gegen Perrys Idee, daß „diese Argumentrolle, die sich nie verändert“, ein unartikulierter Bestandteil des Gehalts ist. Bevor Z-länder den Anthropologen über das Wetter in Z-land berichten müssen, geht man besser davon aus, daß Z-land nicht zum Gehalt solcher Berichte gehört. Obwohl Z-länder Z-land gut kennen (acquaintance), haben sie in der Tat gar keine Ahnung von dem, was Z-land ist, bevor sie einen Begriff von „Z-land“ erwerben. Sie könnten Z-land nicht von anderen Ländern unterscheiden; sie könnten sich auf Z-land mit Indexworten „dieses Land“ oder „hier“ beziehen („hier“ ist bestenfalls ein Ort in Z-land, aber nicht Z-land als solches). In einem Wort: Z-land ist als Wahrnehmungsgegenstand nicht gegeben.

Perrys weitere Beispiele belegen den gleichen Punkt. Zeitzone sind sicherlich Argumentrollen in jedem Zeitbericht. Vor den Entdeckungsreisen der Europäer sind Zeitzone jedoch Argumentrollen in Zeitberichten, die sich auch nie ändern, weil weder Z-land noch Zeitzone Objekt der Wahrnehmung sind, die man unterscheiden, spüren und herausgreifen könnte. So sehe ich wenig Sinn darin, ohne eine sinnliche oder begriffliche Vorstellung von Z-land anzunehmen, dass Zeitzone oder Z-land unartikulierte Bestandteile des Gehalts der jeweiligen Berichte sind.

Nehmen wir jetzt an, dass Anthropologen die Z-Länder entdecken. Wie üblich, werden Geschenke ausgetauscht. Die Z-Länder bekommen Handys von den Anthropologen, um mit ihren neuen Gefährten außerhalb von Z-Land zu kommunizieren. Jetzt ändern sich die Dinge. Wenn die Z-länder den Anthropologen, die außerhalb Z-Lands sind, die Wetterbedingungen in Z-Land mitteilen, müssen sie sich unbedingt auf sie beziehen. In diesem Moment entsteht ein primitiver Begriff im Kopf der Z-länder, weil er Evans sogenannte Allgemeinbedingung erfüllt. Kurz, man kann nur einem Subjekt S einen prädikativen Begriff *F* zuschreiben, wenn S in der Lage ist, Gedanken über *F* zu kommunizieren, nach denen *F* auf jedes Objekt angewendet wird, für das S individuelle Begriffe hat, wie zum Beispiel: b, c, d (zum Beispiel a ist *F*; b ist *F*; c ist *F* usw.). Auf ähnliche Weise kann man nur einem Subjekt S einen individuellen Begriff *a* zuschreiben, wenn S in der Lage ist, Gedanken mit *a* zu

kommunizieren, nach dem *S a* mit jedem prädikativen Begriff in seinem Besitz kombinieren kann, wie zum Beispiel: F, G (zum Beispiel: a ist F; a ist G; a ist H usw.) (Evans 1982, 104). Wenn Z-länder jetzt den Anthropologen über das Wetter in Z-land berichten, erhalten sie eine Vorstellung über Z-land, die sich mit jedem Prädikat in ihren Besitz kombinieren lässt: es regnet in Z-land; die Sonne scheint in Z-land; es ist trocken in Z-land, usw.

Die entscheidende Frage lautet jetzt: müssen Z-Länder Z-land erst identifizieren, um sich auf Z-land in ihrer Kommunikation mit den Ausländern zu beziehen? Da Z-länder schon sehr bekannt (*acquainted*) mit Z-land sind, ergibt es überhaupt keinen Sinn, hier anzunehmen, daß eine Identifikation erfordert wird. Die neue Vorstellung von Z-land entsteht einfach aus der vorhandenen Selbstspezifikationsinformation (*self-specifying information*).

Folgen wir jetzt Perry und wenden wir sein modifiziertes Rahmenwerk auf unseren Fall an, nämlich die Selbstbeteiligung im Gehalt der Erfahrungen des Subjekts. In dem Maße, in dem das Subjekt nur ein ich nie ändernder egozentrischer Bezugsrahmen seiner eigenen Erfahrungen ist (*phänomenales Bewusstsein*), ist es auch „eine Argumentrolle, die unverändert bleibt“, und deswegen muss es sich nicht um sich selbst kümmern, wenn es etwas erfährt und denkt. Es selbstbetroffen in dem Sinn, daß es in einem phänomenalen Zustand ist, und für welchen gilt: es ist irgendwie in diesem Zustand, *für jemand* zu sein.

Trotzdem ist dieser phänomenale Zustand noch kein genuiner Selbstbegriff, weil er erstens keine Selbstvorstellung ist. Hier können wir Henrichs Behauptung, die ursprüngliche Selbstbekanntheit sei eine „*ichlose* Dimension“, ohne ein weiteres Paradox einzuführen: der Gehalt der vorsprachlichen Kleinkinder ist als propositionale Funktion zu denken, die wahr oder falsch ist, aber nur relativ zum selbstbetroffenen Subjekt (der phänomenalen Bewußtseinszustände), das aber nicht selbstbezogen in dem Gehalt ist.

Wie im Fällen von Z-Ländern, ändert sich die Lage jedoch, wenn das Subjekt beginnt, mit jemandem, der eine andere Perspektive derselben Umwelt hat, zu kommunizieren. Nehmen wir an, dieser Andere fragt sie: „Mein Lieber, ich habe meine Brille vergessen. Ist ein Raubtier in unsere Richtung gekommen?“ Jetzt kann das Subjekt nicht umhin, sich auf es selbst implizit oder explizit von seinem eigenen Standpunkt aus zu beziehen. „Ich kann Ihnen versichern, das Raubtier (der Löwe) kommt“. Angesichts des kommunikativen Austausches ist das Subjekt nicht mehr die bloße Argumentrolle einer propositionalen Funktion. In diesem Moment erwirbt das Subjekt eine Selbstvorstellung, die den Status eines primitiven Selbstbegriffs besitzt, weil es Evans sogenannte Allgemeine Bedingung erfüllt. Wenn die Kleinkinder mit den Erwachsenen kommunizieren, können sie selbst eine Ich-Vorstellung frei mit allen anderen

prädikativen Vorstellungen in ihrem Besitz kombinieren: es tut mir weh, ich habe Hunger, ich bin müde, usw.

Jetzt stellt sich die Frage wieder: muss das Subjekt sich selbst erst identifizieren, um sich auf sich in seiner Kommunikation mit den Anderen zu beziehen? Meine Antwort ist dieselbe: da das selbstbetroffene Subjekt in einem phänomenalen Bewußtseinzustand ebendasselbe ist, das auf sich selbst wissend bezieht, macht es keinen Sinn nach einer Identifikation zu fragen.

Literaturverzeichnis

Verweise auf Kants Werke beziehen sich wie üblich auf die von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Gesammelten Schriften in 29 Bänden (Berlin: 1902–1983; 2. Aufl. Berlin, De Gruyter, 1968, für die Bde. I–IX). Die Ausnahme ist die *Kritik der reinen Vernunft*, deren Seiten nach der ursprünglichen Ausgabe zitiert werden, A für die Ausgabe von 1781, B für die Ausgabe von 1787.

FSS: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*. In: Ak. 2.

JL: *Jäsche Logik*. Ak. 9.

BL: *The Blomberg Logic*. Ak. 24.

Bermúdez, J. 1998: *Das Paradox des Selbstbewußtseins*. Cambridge: MIT Press.

Cramer, K. 1974: „Erlebnis’. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie“. In H. G. Gadamer (ed.), *Stuttgarter Hegel-Tage*.

Evans, G. 1982: *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.

Fichte, J. G. 1937: *Nachgelassene Schriften*. ed. H. Jacob, Berlin, vol. II.

Frege, G. 1967: “Begriffsschrift and andere Aufsätze”. *Journal of Symbolic Logic* 32 (2):240-242.

Henrich, D 1967: “Fichtes ursprüngliche Einsicht.” In Dieter Henrich und Hans Wagner (eds.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Frankfurt: Frankfurt a. M., 1966, 188-233.

— 1971: “Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie”. In: Rüdiger Bubner, Konrad Cramer u. Rainer Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, Bd. I. 257-284.

— 2003a: *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Ed. David Pacini.

— 2003b: “Selbstsein und Bewusstsein”. <http://www.jp.philo.at/texte/HenrichD1.pdf>.

Perry, J. 1986: “Thought Without Representation”. *Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 60, 137-52.

— 2002: *Identity, Personal Identity, and the Self*. Monograph Collection (Matt - Pseudo).

Pothast, U. 1971: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Frankfurt: Frankfurt a. M.

Recanati, F. 2012: *Mental Files*. Oxford: Oxford University Press.

Shoemaker, S. 1968: “Self-reference and self-awareness.” In: *Journal of Philosophy*: 555-

67.

Tugendhat, E. 1979: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt: Frankfurt a. M.

Prof. Roberto Horácio de Sá Pereira, Departamento de Filosofia / Department of Philosophy, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brazil.