

Manfred Frank (Tübingen)

Vorlesung SoSe 2007

Einführung in die Philosophie des Bewusstseins
(auch für Psychologen)

1. Vorlesung vom 17. April 2007

Begrüßung.

Zwei Dienstage fallen im Semester aus: Di, 1. Mai; 29. Mai (Di nach Pfingsten); letzte Sitzung ist der 17. Juli (danach Semesterende).

Insgesamt 13 Vorl.-Doppelstunden.

Parallel – begleitend – zur Vorlesung: *Proseminar*, in dem genau die Texte gelesen werden, auf die ich mich in den einzelnen Vorlesungsstunden (hauptsächlich) stütze. (Di, 14-16 Uhr; im größten Seminarraum des Forum Scientiarum). Fehlanzeige im komm. Vorlesungsverzeichnis

4 *Tutorien* (vorstellen). Wann, wo: im Proseminar abmachen

Schein für *Klausuren*: Spielregeln erklären.

Bevor ich zum Charakter der Veranstaltung etwas Genaueres sage, will ich vorausschicken, dass ich mit Bedacht den üblicheren Titel ‚Einführung in die Philosophie des Geistes, engl. *Philosophy of Mind*‘ vermieden habe. Einführungen in die Philosophie des Geistes gibt es zahlreich, etwa bei mentis diejenige von Christoph Jäger oder neuerdings die dreibändige von Thomas Metzinger, nicht zu nennen die *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes* von Ansgar Beckermann (bei de Gruyter).

Statt dessen habe ich die Einschränkung ‚Philosophie des Bewusstseins‘ gewählt. Vor allem darum, weil ich gerne kleinschrittig erkläre und die Philosophie des Bewusstseins ein – verglichen mit der des Geistes – eingeschränkteres Themengebiet darstellt. Eigentlich ist die Philosophie des Geistes ein unübersehbares Forschungsfeld (ein „weites Feld“, würde Vater Briest sagen); und Sie werden mir es danken, wenn ich nicht zu einem Rundum-Schlag aushole, der notwendig unkräftig und oberflächlich ausfallen würde.

Nach verbreiteter Ansicht erschöpft nämlich das Thema Bewusstsein nicht das Spektrum einer Philosophie des Geistes. Kognitive, also Denk-Leistungen sind nicht notwendig bewusst. Man könnte sich einen denkenden Roboter vorstellen, in dessen Bewusstsein sich gar nichts abspielt. Und doch bildet das Denken natürlich eine eminent wichtige Region des Geistes. Die Kognitionswissenschaften sind – wie ihr Name sagt – ausschließlich damit beschäftigt. Man kann sich auch leicht vorstellen, dass Dispositionen [erklären!] nicht ins Bewusstsein fallen (müssen). Ob wir etwa bei der Partner-Wahl auf Blond oder Schwarz stehen, muss uns gar nicht bewusst sein. Es kann sich rein statistisch herausstellen. Ebenso wenig sind wir imstande, unser Überzeugungssystem runterzudeklinieren, außer, wenn wir gerade jetzt einer unserer Überzeugungen uns bewusst sind. Die analytischen Philosophen sprechen dann von „occurrent states of belief“. Auch ob wir jemanden hassen, können wir nicht sicher sagen. Jetzt gerade scheint er uns z. B. ganz sympathisch, bis wir uns wieder bei einem Gefühl der Abneigung gegen ihn ertappen – das den Hass ‚okkurent‘ macht.

Aber wenn wir uns verlieben, gibt es uns (in der Regel) einen kräftig spürbaren Stich ins Herz. Oder wenn wir einen fauligen Fisch zu riechen bekommen, ergreift uns ein Gefühl des Ekels – ob wir wollen oder nicht. Es scheint ein Zug des Be-

wusstseins zu sein, dass es sich unfreiwillig einstellt. Es muss weder intentional/absichtlich sein noch muss ich auf meinen Zustand aufmerksam sein. Man kann auch unaufmerksam wahrnehmen – z. B. wenn gerade, während ich aufmerksam durch meinen Feldstecher auf das zweite Schneefeld der Eiger-Nordwand spähe, ein Schmetterling sich vor die Linse setzt. Ich sehe dann etwas – und zwar bewusst –; ich habe mich aber auf diesen Vorgang keineswegs konzentriert oder auf ihn aufgemerkt oder eine Einstellung zu ihm eingenommen noch habe ich einen Gedanken darauf verwendet. Die Sichtstörung ist mir vielmehr ungefähr so unfreiwillig widerfahren, wie mir ein Sandkorn ins Auge weht.

Selbstverständlich kann auch das Denken (und erst recht das Handeln oder Wollen oder Wünschen) bewusst sein; und in der Regel ist es das vielleicht auch. Aber Denken und Bewusstsein sind doch, wie wir von der kommenden Stunde an lernen werden, zwei verschiedene Paar Schuhe. Auch Leber und Herz können nicht ohne einander: Geht ein Organ zugrunde, so auch das andere. Das bedeutet aber nicht, dass beide ein und dasselbe sind.

Nun will ich mich nicht verleiten lassen, mit der Tür ins Haus zu fallen, sondern will zunächst etwas über den Charakter dieser Einführungs-Vorlesung sagen.

1. Es handelt sich um eine elementare Einführung in ein Kerngebiet der Philosophie. Manche werden vielleicht so weit gehen zu sagen, dass das Handwerk der Philosophie über weite Strecken aus dem Interesse am Thema ‚Bewusstsein‘ motiviert ist. Ohne das Rätsel unseres Bewusstseins und ohne die theoretisch brisanten Fragen, die es aufwirft – könnte man pointiert sagen –, gäbe es überhaupt keine Philosophie.

Bewusstsein ist dabei nicht nur privilegiertes *Thema* der Philosophie. Bewusstsein ist auch das *Medium*, in dem sich dieses und alle anderen Themen der Philosophie darstellen/entfalten. Wäre nicht Bewusstsein, wir hätten keinen Zugang zur Welt, zu uns selbst, zur Sphäre des Sinns.

Eine herausgehobene Stellung hatte das Bewusstsein schon in der Antike. Das zeigt sich in der großen Aufmerksamkeit, die das Seelenleben genoss. Über der Eingangstür des Tempels zu Delphi soll *Γνώθι σαυτόν* gestanden haben. Früh wurde das als Appell an eine Höher-Schätzung der inneren (im Vergleich zur äußeren) Welt verstanden. Sokrates hat daraus, wie er zumal in seiner Verteidigungsrede vor dem Todes-Tribunal erklärt, ein philosophisches Programm gemacht. Durch das Christentum, dessen Gründungsfigur immer wieder mit Sokrates verglichen wurde, erfuhr diese Wendung entschiedene Unterstützung. Denken Sie nur an Jesu Wort: „Was hülfte es dir, wenn du alle Schätze der Welt besäße, und deine Seele litte darüber Schaden!“ Das hat natürlich einen manifest moralischen Sinn; aber die Erkenntnistheorie teilt diese Auszeichnung des Bewusstseins/der Seele vor den Gegenständen und Tatsachen der äußeren Welt. Aristoteles schrieb in seiner Schrift über die Seele den tiefsinig klingenden Satz: *Ἡ ψυχὴ πῶς ἐστὶ πάντα*. Augustin setzte entscheidende Akzente auf diesem europäischen Weg zur Verinnerlichung der Welt. Novalis wird 1797 notieren:

Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns, oder nirgends, ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft. Die Außenwelt ist die Schattenwelt, sie wirft ihren Schatten in das Lichtreich (NS (II, 419, Nr. 22).

Und Husserl schreibt 1929, in ebenso tief cartesianischer wie antiker Tradition:

Jeder, der ernstlich Philosoph werden will, muß sich einmal im Leben auf sich selbst zurückziehen und in sich den Umsturz aller vorgegeben Wissenschaften und ihren Neubau versuchen (*Husserliana* I, 1963, 4).

Dabei hatte die Antike noch kein eigenes Wort für ‚Bewusstsein‘ (übrigens ebenso wenig für ‚Gegenstand‘ [K. V. Wilkes 1984, 1988, 1995; Stanford Encyclopedia, Art. „Consciousness“]). So wie der Leibnizianer Christian Wolff den Ausdruck ‚Psychologie‘ erst im 18. Jahrhundert hoffähig gemacht hat, so auch den des Bewusstseins. Aber es gab antike Vorläuferschaften. Die wichtigste ist die stoische Prägung *συνείδησις*, über die sich die wichtigsten Quellen bei Chrysippos finden und wovon das lateinische ‚con-scientia‘ die ganz wörtliche Übersetzung ist. ‚Conscientia‘ heißt eigentlich: Mit-wissen. Höhere Tiere und Menschen sind nämlich dadurch vor Steinen und niederen Organismen ausgezeichnet, dass die Welt und das Leben nicht nur an ihnen vorbeirauschen, sondern dass sie sich dessen wesentlich auch *bewusst* sind [erklären, was ‚wesentlich‘ – modal – meint!]. Die Stoiker meinten insbesondere, allen Lebewesen sei ein Trieb der Selbsterhaltung angeboren. Sich selbst erhalten kann aber nur ein Lebewesen, das elementar mit sich vertraut/bekannt ist oder: das Bewusstsein von sich hat. Damit erwirbt Bewusstsein eine elementar lebenserhaltende Funktion.

In einem Fragment seiner *Grundlagen der Ethik* hat ein alexandrinischer Stoiker namens Hierokles, ein Zeitgenosse Epiktets, gesagt, innige Selbstkenntnis (*γνώσις τοῦ πρώτου ὁ̄κειου*), auch Selbstwahrnehmung genannt (*ὅτι [...] ᾱσθάνεται ἑαυτοῦ*), sei die Bedingung der Fremdwahrnehmung, etwa das kindliche Selbstgefühl die Voraussetzung der Mutterliebe (Long & Sedley 1987, 2, 344, 57 C; vgl. Long 1974, 186). Seiner selbst bewusst sein, bedeute gleichsam, ein Bild seiner selbst in Bezug auf anderes oder anderswen in und mit sich zu tragen (vgl. Burge 1998; Shoemaker 1996, 25 ff.; Shoemaker nennt ein Wesen, das diesen – nicht durch eine objektive Relationierung zu ersetzenden – Bezug auf sich *als* sich nicht herstellen kann, „selbstblind“).

Selbstgefühl ist somit als Wissen eines Wesens von sich so ausgelegt, daß dessen Inhalt wiederum aus den Leistungen auch instinktiv angepaßten Verhaltens zu interpretieren ist. Das schließt aber nicht aus, daß die Stoiker begriffliche Verständigung über ein solches Verhalten ganz eindeutig auf mentale und diskursive Selbstreferenz hin orientierten. So kommt auch ein Zwang, der in der logischen Verfassung ihres Gedankens liegt, zur Wirkung, wenn in einem der wichtigsten Dokumente der ο'κειωσις-Lehre die Vertrautheit eines Wesens mit sich auch noch das zum Inhalt hat, kraft dessen Vertrautheit überhaupt bestehen kann, – sein Wissen von sich (συνείωδησις). Selbstgefühl kann ich nur haben, wenn ich zugleich davon weiß, daß ich mit mir vertraut bin. Und so kann das Wesen, das sich aus solchem Selbstgefühl in seinem Dasein erhält, gar nicht anders, als in das Ziel dieser seiner Erhaltung auch seine Vertrautheit mit sich einzuschließen: καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν (Henrich 1976 a, 127).

Der Alternativausdruck ‚conscientia‘ steht der jüngeren Stoa als Terminus wohl auch zur Verfügung (vgl. *Thesaurus linguae latinae* 4 [1906], 364 ff.), so dem Cicero und Seneca, die freilich eher Bewusstsein moralischer Eigenschaften oder Gewissen damit meinen, also den Ausdruck ebenfalls evaluativ verstehen. (Im französischen *conscience* sind Bewusstsein und Gewissen bis heute nicht getrennt.) Der Begriff ‚conscientia‘ in seiner spezifisch epistemischen Zuspitzung (ohne den evaluativen Beigeschmack) scheint erst von Descartes durchgesetzt worden zu sein.¹ Ihn nennen die deutschen Idealisten auch darum den „Vater der modernen Philosophie“, weil er zuerst entschieden den Akzent auf die Tatsachen unseres Geistes gesetzt hat – zulasten denen der so genannten äußeren Welt. Malebranche und La Forge sind ihm gefolgt. La Forge spricht 1666 von „cette conscience, ce tesmoignage, & et ce sentiment interieur par lequel l'Esprit est aduert de toute ce qu'il fait ou qu'il souffre“ (La Forge 1974, 134). Und Malebranche sagt 1675, wir kennen unsere Gedanken und unsere Seele nur durch ein „sentiment intérieur“, das er auch „conscience“ nennt (*Recherche de la Vérité*, III, 1, I).

¹ Vgl. den Eintrag *Bewußtsein* in Ritter-Gründers *Historischem Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, 888 ff. Tatsächlich ist der Ausdruck ‚conscientia‘ selten bei Descartes zu finden. Eine freilich nicht absolut zuverlässige Schlüsselstelle ist Burmans Aufzeichnung über sein Gespräch mit Descartes: "Conscium esse est quidem cogitare et supra suam cogitationem reflecti" (Descartes 1953, 1359 [auf Französisch: "Être conscient, c'est assurément penser et réfléchir sur sa pensée"]). Vgl. auch Robert Van Gulicks Artikel *Consciousness* in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<http://www.plato.stanford.edu>>

Wohl bekannt war der lateinischen Antike die Verb-Form, die noch Wolff für 'sich bewusst sein' benutzte: 'sibi conscium esse'. Die epistemische Selbsthabe, als Gefühl seiner selbst ausgezeichnet, verläuft aber nach stoischer Auffassung nicht ursprünglich übers Denken, sondern unmittelbarer und elementarer über eine Art Sinn. (Das gilt ja noch für die beiden oben angeführten Beispiele von La Forge und Malebranche, die 'Bewusstsein' mit einem 'inneren' oder 'Selbstgefühl' gleichsetzen.) Eine Art Gefühl ist nach stoischer Auffassung auch das Existenzbewusstsein. Es wird nicht nur den Menschen, sondern auch den Tieren zugesprochen und besteht in einem vorbegrifflichen Gewahrsein (daher engl. *awareness*). "Ein solches dunkles Selbstgefühl", schreibt ein berühmter empirischer Psychologe des 18. Jahrhunderts, haben auch Tiere und wild aufgewachsene Kinder (*Über den Ursprung der Sprachen und der Schrift* [1772], in: Tetens 1971, 43).

Der den Ausdruck ‚Bewusstsein‘ terminologisch in der Sprache der Philosophie und der Psychologie durchgesetzt hat, war, wie geagt, der Leibnizschüler Christian Wolff (Wolff 1725, § 726 [ff.]). Die älteste Belegstelle findet sich in der Erstausgabe seiner *Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* von 1719:

[...] das erste ist, so wir von unserer Seele wahrnehmen, wenn wir auf sie acht haben, nemlich daß wir uns vieler Dinge als außer uns bewußt sind. Indem dieses geschieht, sagen wir, daß wir *gedencken*, und nennen demnach die *Gedancken* Veränderungen der Seele, deren wir uns bewusst sind (§ 2. c. 1. Log.). Hingegen wenn wir uns nichts bewusst sind, als z. E. im Schlaffe, oder auch wohl zuweilen im Wachen es davor halten, pflegen wir zu sagen, daß wir nicht *gedencken*. Solchergestalt setzen wir das Bewust seyn als ein Merckmahl, daraus wir erkennen, daß wir *gedencken*. Und also bringet es uns die Gewohnheit zu reden mit sich, daß von einem *Gedancken* das Bewust seyn nicht abgesondert werden kan (I, cap. 3, § 194).

Damit war auch der Weg freimacht zur Prägung des Ausdrucks 'Selbstbewusstsein'. Bewusste Vorstellungen heißen, wie wir eben gehört haben, Gedanken ("cogitationes"); und sie sind bewusst, wenn wir die von ihnen erfassten Gegenstände

hinlänglich voneinander unterscheiden können (Wolff 1732, § 31 f.; Wolff 1725, § 729 [ff.]). Demnach können Gegenstände bewusstlos vorgestellt werden. Werden sie bewusst repräsentiert, so werden sie *apperzipiert*: "Menti tribuitur Apperceptio, quatenus perceptionis suae [sc.: mens] sibi conscia est" (Wolff 1732, § 24 f.; § 48 [dort auch die Gleichsetzung von 'perceptio' und 'repraesentatio']). (Ausdruck *ad-perceptio* erklären und mit *con-scientia* vergleichen!) Aber diese Beschreibung ist nicht genau. Bewusstes Vorstellen ist nämlich Gegenständen zweierlei Typs zugewendet: äußeren ("sensus externus") und inneren ("sensus internus"). Und nur die letzteren bilden den Fundus *selbstbewusster* Gedanken, sind also im strengen Sinne 'apperzeptibel' (woraus folgt, dass einige, nämlich äußere Vorstellungen *per se* bewusst sein können, ohne damit selbstbewusst zu sein). Denn Selbstbewusstsein ist nichts anderes als ein "conscium esse earum [perceptionum/rerum], quae in nobis contingunt", insofern ein "sui ipsius conscium esse" (Wolff 1732, § 23, § 26).

Anima sibi sui conscia est, quatenus sibi conscia est suarum mutationum, veluti actionum; nec aliter sibi conscia est. Dum attentionem nostram in hoc convertimus, quod rerum perceptarum nobis conscii sumus, nostri etiam nobis conscii sumus (Wolff 1728, § 12).

Jetzt aber zurück von diesem begriffsgeschichtlichen Ausflug! Unser Ausgangspunkt war die kühne These: Ohne Bewusstsein gäbe es gar keine Philosophie. Bewusstsein ist das Medium, in dem sie sich allererst entfalten kann. Und sowie sie sich auf dies ihr Medium besinnt, wird Bewusstsein auch zu ihrem privilegierten Gegenstand.

Aber ohne Bewusstsein gäbe es natürlich auch keine *Psychologie*, wenn man jedenfalls die Psychologie *ad hoc* als die Wissenschaft unseres bewussten Lebens bestimmt. Das war etwa entschieden die Meinung Max Wundts (*Grundzüge der physiologischen Psychologie* 3, 1911, 111) und seines Gegners Th. Ziehen (Ziehen,

Leitfaden die physiologischen Psychologie, ¹⁰1914, 3 f.). Für sie fielen die Ausdrücke ‚bewusst‘ und ‚psychisch‘ einfach in eins. (Gewiss, es gibt auch ein unbewusstes Leben, wie etwa Theodor Lipps annahm, und vielleicht gibt es sogar ‚das [Freud’sche] Unbewusste‘. Das hat aber, wie alles, nur Interesse *für ein Bewusstsein* – schon darum, weil es außerhalb eines Bewusstseins gar kein Interesse geben könnte. Wir könnten eine berühmte Formel Heideggers abwandeln und sagen: Es geht Subjekten in ihrem Bewusstsein (teilweise) um ihr Unbewusstes. Darum – und: um sich als für Psychologen wichtig zu erweisen – ist die Einführung in die Bewusstseinsphilosophie eine herausragende Service-Leistung des philosophischen Seminars.

Damit komme ich auf den

2. Charakter dieser Vorlesung. Die Einführung in die Philosophie des Bewusstseins ist ein in der BA/MA-Ordnung begründetes Angebot für Nicht-Philosophen besonderer Art, nämlich *Psychologen*. Aber natürlich sind Philosophie-Studierende herzlich eingeladen, teilzunehmen. Denn die Einführungsvorlesung für Psycholog(inn)en möchte ja eine *philosophische* Einführung geben.

Diese Konstellation gibt Anlass zu einer grundsätzlichen Besinnung auf das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie. Und die lässt sich nur mit einem Blick auf die Geschichte der beiden Disziplinen durchführen.

In der Antike war ‚Philosophie‘ einfach synonym mit ‚wissenschaftlich diszipliniertem Denken und Forschen‘: Die Mathematik, die Physik, die Astronomie, die Grammatik und auch die Psychologie (die damals noch nicht so hieß) waren nichts als unselbständige Teile der Philosophie. Im Lauf der Ausdifferenzierung

und Spezialisierung fielen diese Teildisziplinen eine um die andere von der Philosophie ab und machten sich selbstständig. Die Psychologie emanzipierte sich interessanterweise am spätesten von ihrer Mutter, der Philosophie, nämlich erst im frühen 20. Jahrhundert. Früher war sie einfach nur ein Teilgebiet der Philosophie, mit einer Blütezeit als rationale und mehr noch als empirische Psychologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Manfred Frank, *Selbstgefühl*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002). In der Benennung ‚empirische Psychologie‘ (oder auch – deutsch – *Erfahrungsseelenkunde*) sieht man schon den Keim des Abfalls. Zwar meint ‚empirisch‘ zunächst nur, dass Subjekte ihre mentalen Abläufe (‚Veränderungen‘ sagte man damals) in der Einstellung der ‚inneren Wahrnehmung‘ kontrollieren, statt über eine angebliche Seelensubstanz oder die Unsterblichkeit der Seele (metaphysisch) zu spekulieren.

In gewisser Weise hat Kants Vernunftkritik diese Empirisierungstendenz vorangetrieben. Und Kantianer waren es denn auch zuerst, die die ‚empirische Psychologie‘ ans wissenschaftliche, ans 19. Jahrhundert weiter vermittelten: Carl Christian Erhard Schmid [quis est?], Jakob Friedrich Fries und Johann Friedrich Herbart, Kants Nachfolger in Königsberg. Es folgten Gustav Theodor Fechner, Rudolf Hermann Lotze, Max Wundt und Karl Bühler. Mit letzterem setzte die so genannte ‚Krise der Psychologie‘ ein (darüber gleich mehr).

Kant gilt als der letzte große Aprioriker der Philosophie. Aber er hat die Geltung des Bereichs des Apriorischen auf Tatsachen der (sinnlichen) Erfahrung eingeschränkt. Sein Hauptwerk heißt ja ‚Kritik der *reinen* Vernunft‘; und rein ist eine Vernunftübung, die ins Blaue hinein spekuliert und sich nicht durch Informationen unserer Sinne beeindrucken lässt. Kant hat z. B. die Substantialität und damit die Unsterblichkeit unserer Seele bestritten und die ganze alte Metaphysik unter

die Guillotine der Vernunft-Kritik gelegt. Darum sprach Mendelssohn erschreckt vom Werk des „alles zermalmenden Kant“ (Mendelssohn 1785, 1 f.). Und Heinrich Heine urteilt über Kants Widerlegung der Gottesbeweise: „Die Danteschen Worte: ‚Laßt die Hoffnung zurück!‘ schreiben wir über diese Abteilung der ‚Kritik der reinen Vernunft‘“ (Heine 1997 III, 601).

Kurz: Kant löste faktisch einen Trend zur Entspekularisierung der Bewusstseinsphilosophie aus. Man könnte auch von einem Empirisierungs-Schub sprechen. Am Ende erfasste der dann auch die (von Kant so genannten) transzendentalen Prinzipien (die Anschauungsformen Raum und Zeit und die Verstandesbegriffe, ‚Kategorien‘ genannt). Erst damit war der Weg frei zu einer nachhaltigen Empirisierung/Experimentalisierung der Psychologie, die sich – wie gesagt – zu Beginn des letzten Jahrhunderts aus dem Mutterleib der Philosophie abschnürte.

Natürlich wurden bei dem reflexiv-introspektiven Verfahren, das die empirische Psychologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ausgebildet hatte, auch *gesetzartige Regularitäten* des Seelenlebens festgestellt. Aber der streng nomologische Charakter wurde dem Psychischen – im Gegensatz zum Physischen – regelmäßig abgesprochen – zuletzt von Donald Davidson in dem berühmten Aufsatz „Mental Events“ (von 1970), den wir hier und im Seminar noch diskutieren werden. Davidson formulierte darum im Blick auf den Leib-Seele-Zusammenhang die These, es herrsche zwischen beiden ein ‚anomaler Monismus‘. (Erklären!) Erst Ende des 19. Jahrhunderts wurde versucht, strenge psychologische Gesetzmäßigkeiten zu formulieren. Ein berühmtes (von Brentano und den Phänomenologen stark bestrittenes) Beispiel ist das so genannte Fechner-Weber’sche Gesetz. (Dieses Gesetz besagt, dass ein Unterschied zwischen zwei Reizen immer gleich groß empfunden wird, wenn das *Verhältnis* der beiden Reize zueinander gleich ist. Also

gilt: $\Delta R/R = \text{konstant}$, wobei ΔR der Reizzuwachs ist, der einem beliebigen Ausgangsreiz R zugefügt werden muss, um einen ebenmerklichen Unterschied zu erhalten. ΔR heißt die relative Reizschwelle oder die Unterschiedsschwelle. Mit diesem Gesetz und der Erfahrungstatsache, dass der ebenmerkliche Empfindungsunterschied ΔE für uns konstant, d.h. immer gleich groß empfunden wird, gleichgültig, welchen Ausgangsreiz wir ebenmerklich vergrößern, gewinnen wir so eine funktionelle Beziehung zwischen dem konstanten Empfindungszuwachs und dem dazu benötigten Reizzuwachs auf den verschiedenen Teilen der Reizskala. Wenn k eine positive Konstante ist, dann gilt also: $\Delta E = k \Delta R/R$ [Heidelberger 1993, 229 f.]

Die psychologische Unterdisziplin, die sich mit solch funktionellen Regularitäten beschäftigt, wurde von Fechner kühn ‚Psychometrie‘ bzw. ‚Psychophysik‘ getauft. Fechner definiert sie als die „exakte Lehre von den functionellen oder Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Körper und Seele, allgemeiner zwischen körperlicher und geistiger, physischer und psychischer Welt“ (Fechner 1860, I, 8; dazu Michael Heidelberger, 1993, V. Kap.: „Psychophysik: Die Messung des Psychischen“).

Sie sehen: In der Empirisierung des Seelenlebens steckte schon der Keim des Abfalls der Psychologie von der Philosophie. Und mit der Experimentalisierung wurde dieser Schritt besiegelt. Man sprach gegen 1900 von einer ‚Krise der Psychologie‘. Manche Psychologen sahen ihr Fach „noch tief in den Fesseln der Spekulation schlummer[n]“ (R. Willy 1899, 1), andere, wie Karl Bühler, sahen die Krise umgekehrt „im Auseinandergehen der Richtungen von einer gemeinsamen Ausgangslage“ (Bühler 1927, 1). Beide Beobachtungen haben miteinander zu tun:

Denn das Auseinanderdriften der psychologischen Schulen und Überzeugungssysteme ist ja nur ein Reflex ihrer Abnabelung von der gemeinsamen („spekulativen“) Basis der Philosophie. Es konnten sich diejenigen Schulen behaupten, die die Überzeugung teilten, dass Psychologie schlechthin einerlei sei mit experimenteller Psychologie (K. Marbe 1914, 6). Als solche differenzierte sie sich nun aus in allerlei Spezialisierungen, wie sie typisch für den Verlauf von Naturwissenschaften sind: als differentielle Psychologie, als Sozial- oder Entwicklungspsychologie, Psychotechnik usw. Max Wundt war die graue Eminenz an diesem Scheidewege: Er versuchte die spezialisierten Einzelrichtungen noch zu integrieren in sein Konzept einer „allgemeinen Psychologie“; aber dies Konzept war definitiv das der Philosophie, aus deren Verband die Psychologen sich – teilweise mit heftiger Polemik – lösten. Allerdings muss man sehen, dass die Ablösung in Deutschland relativ behutsam vor sich ging, weil die Psychologie sich noch lange der Philosophie als der Paradigmen-Lieferantin verbunden fühlte: So wäre die Würzburger Schule, die Akt- und die Gestaltpsychologie ohne Husserls Phänomenologie undenkbar gewesen, genau wie Binswangers *Psychosomatik* oder Victor von Weizsäckers *Gestaltkreis* ohne Heideggers Existentialanalyse nie aufgekommen wäre. Die 1913 von philosophischer Seite aufgestellte Forderung, Lehrstühle für experimentelle Psychologie einzurichten, stieß auf den einmütigen Widerstand der Psychologen (Ash/Geuter, Hgg., *Geschichte der deutschen Psychologie im 20. Jh.*, 1985,45-82; in: Ritter-Gründer 7, 1628, 1637). Es wurde schließlich in Gießen ein philosophischer Psychologie-Lehrstuhl nicht durch einen Neukanianer oder Phänomenologen, sondern durch einen Experimentalpsychologen besetzt. Das wurde als Eklat empfunden; der Bruch war vollzogen.

Aber zurück in den Zusammenhang dieser Vorlesung. Der Exkurs in die Geschichte der Ehescheidung zwischen Philosophie und Psychologie sollte ja zeigen,

dass die ‚Krise der Psychologie‘ in Narben besteht, die aus dieser Emanzipation herrühren. Insofern waren Bewusstseinsphilosophen und kognitive Psychologen schon immer gut beraten, nicht gegeneinander zu polemisieren, sondern miteinander zu kooperieren.

Die Arbeitsteilung sah und sieht grob so aus, dass man der Philosophie die Ausbuchstabierung der Frage nach dem theoretischen Status von Annahmen überlässt, die sich in der experimentellen Praxis bewährt haben. Solche Fragen sind etwa die nach der Art von Beziehung, die zwischen Leib und Seele unterstellt wird. Soll man diese Beziehung als eine Ursache-Wirkung-Beziehung verstehen, wie viele Leute das tun? Dann stünde der Geist unter der Kausalität des Physischen. Aber wie soll man so eine Beziehung verstehen, wenn das Geistige nicht selbst ein Physisches ist? *Ist es aber ein Physisches, dann scheint gar kein Erklärungsbedarf in Bezug auf einen psychophysischen Parallelismus zu bestehen: Das Psychische wäre einfach ein Teilbereich des Physischen. Diese Annahme widerspricht aber unseren tiefsten Intuitionen. (Oder nicht?)*

Die Beziehung ist darum – raffinierter – als eine der Identität beschrieben worden. Dann wären geeignete Nervenfaserreizungen, also in letzter Instanz physikochemische Vorgänge, im vorderen Cortex mit – sagen wir – Schmerzempfindungen einerlei. Die Lösung klingt elegant; aber lässt sie sich halten? Schmerzen haben doch andere Wahrheitsbedingungen als C-Fasser-Reizungen. ‚Ich habe Schmerzen‘ ist wahr dann und nur dann, wenn ich ein *Bewusstsein* von Schmerzen habe. Logisch bricht aber die Welt nicht zusammen, wenn sich ein Mitmensch als Zombie herausstellt, der zwar eine entsprechende Nervenfaserreizung an der richtigen Stelle hat, ohne dass ihm irgendwie zumute ist. Ihm fehlt also das Bewusstsein von Schmerz; und wenn das eine *wesentliche* Eigenschaft psychischer

Zustände sein sollte, dann hat die Neurobiologie den Zusammenhang zwischen Psychischem und Physischem wieder nicht gut erklärt. (Das ‚absent qualia‘-Argument von Jackson, Block, Chalmers und vielen anderen.)

Eine weitere Raffinierung der Identitätstheorie könnte darin bestehen, dass man geistige und physische Prozesse auf dieselbe ‚funktionale Rolle‘ reduziert. Eine funktionale Rolle ist ein Zustand innerhalb eines Systems, z. B. eines komplexen Computers. Nicht sind funktionale Rollen so etwas wie individuelle physikalisch-chemische Hirnprozesse, die an einem ganz bestimmten Ort ablaufen und mit individuellen Schmerzen identisch wären. Schmerz und C-Faser-Reizung wären vielmehr zwei Aspekte desselben, einmal physisch, einmal mental ‚realisiert‘ oder ‚instantiiert‘. Nicht individuelle Vorkommnisse (‚tokens‘) werden hier berücksichtigt, sondern ‚Typen‘ [Unterschied erklären!]. Diese Position heißt Funktionalismus. Sie geht also darin über die Identitätstheorie hinaus, dass sie Bewusstseinsleistungen nicht mit bestimmten physischen Ereignissen identifiziert. Bei uns höheren Organismen werden Denkleistungen zwar von Amino-Säuren realisiert. Im Prinzip spricht aber nichts dagegen (scherzt Hilary Putnam), sie auch in Schweizer Käse zu realisieren („Philosophy and Our Mental Life“, in: Block, ed. 1980, 134). Vorausgesetzt, die funktionale Rolle bleibt unangetastet. Man spricht darum von der „multiplen Realisierbarkeit“ funktionaler Zustände. Reptilien oder Insekten mögen Schmerzen chemisch anders realisieren als wir: Wollen wir ihnen darum die Schmerzempfindlichkeit absprechen? Oktopusse mögen ihren Hunger chemisch anders realisieren als wir – wollen wir ihnen daruum den Hunger absprechen? Der entscheidende Zug der Theorie ist: Die funktionale Rolle fällt mit der Physik des Hirnzustandes nicht zusammen. Darum spricht theoretisch auch nichts dagegen, einen eigenen „mind- (oder: soul-)stuff“ anzunehmen (wie es Descartes’ *res* oder *substantia cogitans* war), ja, man könnte als Funktionalist wi-

derspruchsfrei Dualist sein (l. c.). Der Funktionalismus hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem klassischen linguistischen Strukturalismus, der von ‚Werten‘ sprach, über die sich die physische und die Sinn-Seite sprachlicher Ausdrücke zusammenfügen. Werte sind keine Schriftzeichen oder Geräusche, aber auch keine Bedeutungen. Es sind Gesamtzustände eines Systems, das Saussure *langue* nannte: Schnittstellen zwischen Sinn und Materie, aber selbst weder das eine noch das andere. Putnam sagt: „The Total States defined above [das sind die Gesamtzustände eines Computers zu einer Zeit] are, of course, neither mental nor physical *per se*“ („The Nature of Mental States“, in: Ned Block, ed. 1980, I, 228).

Schließlich gibt es ‚Neurophilosophen‘, die das Leib-Seele-Problem für unlösbar halten. Und zwar nicht für unlösbar, weil der Stand der Hirnforschung noch nicht weit genug fortgeschritten ist, sondern aus prinzipiellen Gründen. Dazu gehören Thomas Nagel, John R. Searle, Saul Kripke, Frank Jackson und David Chalmers. Gern zitiert wird in diesem Zusammenhang Emil du Bois-Reymond, der Begründer der experimentellen Physiologie. Er hatte das Rätsel des Bewusstseins nicht für relativ zu unserem Wissensstand unlösbar, sondern für grundsätzlich gehalten (du Bois-Reymond 1974, 65). Das berühmte Zitat sollten Sie kennen. Es stammt aus seinem 1872 gehaltenen Vortrag „Über die Grenzen der Naturerkenntnis“:

Es tritt nunmehr, an irgend einem Punkt der Entwicklung des Lebens auf Erden, den wir nicht kennen und auf dessen Bestimmung es hier nicht ankommt, etwas Neues, bis dahin Unerhörtes auf, etwas [...] Unbegreifliches. Der in negativ unendlicher Zeit angespinnene Faden des Verständnisses zerreißt, und unser Naturerkennen gelangt an eine Kluft, über die kein Steg, kein Fittich trägt: wir stehen an der [...] Grenze unseres Witzes. Dies [...] Unbegreifliche ist das Bewußtsein. Ich werde jetzt, wie ich glaube, in sehr zwingender Weise dartun, daß nicht allein bei dem heutigen Stand unserer Kenntnis das Bewußtsein aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärbar ist, was wohl jeder zugibt, sondern daß es auch der Natur der Dinge nach aus diesen Beobachtungen nicht erklärbar sein wird.

Ähnlich hatte Julian Huxley das Aufkommen von Bewusstsein aus einer Nervengewebs-Reizung („initiating nerve tissue“) nicht weniger unverständlich ge-

nannt als das Erscheinen des Djin, wenn Aladin an seiner Wunderlampe wischt (Huxley 1986, 193). Auch dies Zitat lese ich Ihnen vor:

How it is that anything so remarkable as a state of consciousness comes about as a result of initiating nerve tissue, is just as unaccountable as the appearance of the Djin, where Aladdin rubbed his lamp in the story

Auch und besonders mit diesen Philosophen, die sich schwer tun damit, Zustände des Bewusstseins auf solche zurückzuführen, in denen kein Bewusstsein vorliegt (sei's auf physische Zustände, sei's auf funktionale Rollen), werden wir uns auseinandersetzen. Man muss sie nicht dazu missbrauchen, eine naturwissenschaftsfeindliche Einstellung zu verbreiten. Aber gute Wissenschaft wächst immer mit ihrer Fähigkeit, ernsthaften Widerstand in sich zu integrieren: einfach durch eine bessere, eine differenziertere Erklärung.

Schließlich wollte ich – abschließend – einen Blick werfen auf Bewusstseinstheorien, die man dem ‚Repräsentationalismus‘ zuordnet, deren bekanntester Vertreter Michael Tye ist. Der Repräsentationalismus nimmt – kurz – an, dass die Gehalte unseres Bewusstseins (also das, *was* wir in den verschiedenen Modi unseres Bewusstseins vorstellen), uns weitgehend kausal von unserer Umwelt vorgegeben werden und nicht – wie etwa Brentano, aber teilweise auch Ned Block annehmen – aus Leistungen unseres Bewusstseins verständlich zu machen sind. Der Repräsentationalismus ist ein extremer Realismus [erklären!].

Ich habe gesagt: Ich habe diese Vorlesung mit Bedacht „Einführung in die Philosophie des Bewusstseins“, und nicht: „[...] in die Philosophie des Geistes“ genannt. Ich will mich auf die Struktur unseres Bewusstseins konzentrieren und nicht auf die anderer Manifestationen unseres Geistes. Das ist schwierig genug, wie Sie teils schon wissen, teils bald sehen werden. Und doch haben wir einen leidlich überschaubaren Gegenstandsbereich, zu dem allerdings die kontroverses-

ten Theorien umlaufen. Das gilt nicht nur für die philosophischen, sondern ganz ebenso für die psychologischen Theorien, die sehr oft ganz stark mit den philosophischen kovariieren – je nachdem, welches Theorie-Paradigma gerade herrschend ist. Gewiss, die Psychologie stützt sich auf Experimente. Aber der Wert vieler Experimente kann im Lichte von Überlegungen beurteilt und gelegentlich angefochten werden, die rein logischer Natur sind. So ist es völlig absurd zu erwarten, dass eine logisch widersprüchliche oder zirkuläre Beschreibung von Bewusstsein sich als empirisch gültig herausstellen könnte. An welcher Stelle des Hirns säße die Logik? Und wäre sie nicht außer Kraft gesetzt, wenn man ihre Geltung empirisieren würde? [Erklären! Freges und Husserls Krieg gegen den ‚Psychologismus‘!] Auch viele Aussagen über das Selbstbewusstsein enthalten, wie Sie sehen werden, apriorische Einsichten, und die müssen auch von der Psychologie respektiert werden (und werden es weitgehend auch: Castañeda und Chisholm: Irreduzibilität von Aussagen *de se* auf Aussagen *de dicto* oder *de re*. Mein Vortrag vor der DGPPN [erklären]).

Ich breche ab und füge beim nächsten Treffen einige Ergänzungen an. Dann werde ich zu der Sichtung verschiedener Bedeutungen des mehrdeutigen Ausdrucks ‚Bewusstsein‘ übergehen, die Husserl in den beiden Eingangskapiteln seiner *V. Logischen Untersuchung* gibt. (Lit.angabe unter 2. im Sitzungsplan des begleitenden Proseminars.)

2. Vorlesung (24. April 2007)

Im Vorwort zu den von ihm herausgegebenen *Readings in the Philosophy of Psychology* (Cambridge/MA: Harvard University Press, 1980, Vol. I) sagt Ned Block [quis est?] über die Nützlichkeit der Kooperation zwischen Philosophen und Psychologen – nach der zu Beginn des letzten Jahrhunderts vollzogenen Abnabelung der Fachpsychologie von der Philosophie einerseits und der mit der Verwissenschaftlichung der Philosophie wieder erfolgten Annäherung der Bewusstseins-Philosophie an die Psychologie:

It is increasingly clear that progress in philosophy of mind is facilitated by knowledge of many areas of psychology and also that progress in psychology is facilitated by knowledge of philosophy. What makes this interrelationship most obvious to practitioners in these fields is that in order to keep up with the current literature on the problems on which they work, they find that they must be able to read the technic literature of one another's fields. The simple fact is that lines of research in many areas of philosophy and psychology have tended to converge on the same clusters of issues (l. c., v).

Block unterscheidet empirisch-experimentelle Kenntnis von Begriffsarbeit. Viele naturwissenschaftliche Fortschritte beruhen auf Begriffsarbeit: Newtons Mechanik z. B. verlangte eine Zergliederung des herkömmlichen Begriffs von Gewicht in Kraft und Masse, und Leibniz verbesserte Descartes' Formel für die „lebendige Kraft“ durch reine Begriffsarbeit: Die Formel der (konstanten) kinetischen Energie sei nicht mv , sondern vielmehr mv^2 .

Solche Begriffsarbeit können Naturwissenschaftler natürlich auch selbst leisten. Aber sie arbeiten dann als Philosophen. Die Frage nach dem Wesen mentaler Repräsentation z. B. ist keine experimentell zu entscheidende empirische Frage. Das gilt auch für Fragen nach dem Wesen von mentalen Gehalten oder nach der Art und Weise, wie wir uns die Identität von Geist und Körper vorstellen sollen. „Meanings just ain't in the head“, hatte Putnam gesagt. Töricht wäre es, wenn ein Neu-

robiologe versuchen würde, sie dort zu finden oder elektro-chemisch darzustellen. Den Versuch, Geltungsgrößen [erklären!] auf psycho-physische Abläufe zu reduzieren, haben Frege und Husserl um die vorletzte Jahrhundertwende als ‚Psychologismus‘ gegeißelt. Und in der Tat ist die Psychologie gut beraten, philosophisch genug zu bleiben, um diesen Fehler zu vermeiden.

In der Tat: Wenn wir einen Gegenstand wie Bewusstsein erkunden wollen (und das wollen wir ja in dieser Vorlesung), dann ist das erste, was wir zu tun haben werden, eine Begriffsarbeit. Ohne einen Vorbegriff von ‚Bewusstsein‘ zu haben, könnten wir eine empirische Forschung gar nicht auf den Weg bringen. Um zu wissen, welche physischen Mechanismen Bewusstsein instantiieren, müssen wir zunächst eine Idee davon haben, *was* denn diese Mechanismen instantiieren. Natürlich werden wir im Verlauf der Erkundung Belehrungen aus empirischer Forschung zur Kenntnis zu nehmen und unsere Theorien anzupassen haben. Aber es ist nicht befürchten, dass unsere introspektive und völlig vor-theoretische Kenntnis von Bewusstsein dadurch verändert würde.

Ein Bewusstsein von der Mehrdeutigkeit des Wortes ‚Bewusstsein‘ gibt es eigentlich erst seit der Phänomenologie, also seit der philosophisch-psychologischen Bewegung, die auf die Lehre Franz Brentanos und seiner Schüler Alexius Meinong und Edmund Husserl zurückgeht. Unter ‚Bewusstsein‘ – so sahen sie deutlich – verstehen wir nämlich allerlei ganz Verschiedenes. Der Gleichklang des Wortes (seine Homonymie) verbirgt uns das nur. Viele Streitigkeiten der Psychologen und Bewusstseinsphilosophen beruhen einfach darauf, dass die Kombattanten jeweils etwas anderes unter ‚Bewusstsein‘ verstehen. Ein Streit wird erst wis-

senschaftlich, wenn Einigkeit über die Sache besteht, um die verschiedene Deutungsversuche (= Theorien) konkurrieren.

Das zweite Kapitel des zweiten Buchs (des ersten Bandes) von Brentanos Hauptwerk, der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) beginnt mit einer Erörterung, „in welchem Sinne wir uns des Wortes ‚Bewußtsein‘ bedienen“ (Brentano 1924, 141 f.). Brentano sagt dort:

[...] von einem allgemeinüblichen, ausschließlichen Sinne, der mit dem Worte verbunden würde, kann keine Rede sein. Davon überzeugt man sich sofort, wenn man auf die Übersicht blickt, die in England Bain, oder auf die, welche in Deutschland Horwicz von dem verschiedenen Gebrauche des Wortes gegeben hat. Bald versteht man darunter Erinnerung an eigene frühere Akte, besonders wenn sie moralischer Natur waren, wie wenn man sagt: ich bin mir keiner Schuld bewußt. Bald bezeichnet man damit jede Art von unmittelbarer Erkenntnis eigener psychischer Akte, insbesondere auch eine Wahrnehmung, welche gegenwärtige psychische Akte begleitet. Bald gebraucht man das Wort in bezug auf äußere Wahrnehmung, wie z. B. wenn man von dem, welcher aus Schlaf oder Ohnmacht erwacht, sagt, er sei wieder zum Bewußtsein gekommen. Bald nennt man nicht bloß Wahrnehmen und Erkennen, sondern auch jedes Vorstellen ein Bewußtsein. Erscheint nun etwas in der Phantasie, so sagen wir, es trete im Bewußtsein auf. Manche haben jeden psychischen Akt als ein Bewußtsein bezeichnet, mochte es nun ein Vorstellen, ein Erkennen, ein Wollen oder irgend eine andere Art von psychischer Erscheinung sein; und diese Bedeutung scheint von den Psychologen (freilich nicht von allen) insbesondere auch dann mit dem Namen verknüpft zu werden, wenn sie von der Einheit des Bewusstseins, d. i. von einer Einheit gleichzeitig bestehender psychischer Phänomene sprechen.

Brentano selbst entscheidet sich für die Intentionalität als Grundzug des Bewusstseins. Und darunter versteht er, dass es gerichtet ist auf einen Gegenstand, der nicht es selbst ist (143). Wir nehmen jeweils *etwas* wahr, wir lieben *jemanden*, wir sind von *etwas* überzeugt, usw. Bewusstsein ist also immer zweistellig. Brentano konstatiert eine zweite Eigentümlichkeit des Bewusstseins, dass es nämlich notwendig durch ein ‚inneres Bewusstsein‘ mit seinem eigenen Vorliegen vertraut ist und dass man diese Vertrautheit nicht mit einer vergegenständlichenden ‚inneren Beobachtung‘ verwechseln dürfe. Das dem inneren Bewusstsein Präsentierte ist nicht ein Objekt; es gibt nur *ein* Objekt, das ist dasjenige, worauf das Bewusstsein intentional bezogen ist. Die volle Definition wäre dann: Bewusstsein ist ein mit

sich selbst unmittelbar vertrautes Bezogensein auf einen Gegenstand. Darin liegt auch, dass die Rede von einem unbewussten Bewusstsein selbstwidersprüchlich wäre (143 ff.). Sigmund Freud, ein Hörer Brentanos, war bekanntlich anderer Ansicht. So auch Franz Kafka, der 1902 bei den Brentano-Schülern Marty und Ehrenfels studiert und sich auch in dem ganz Brentano-hörigen Louvrezirkel und später im sog. Fanta-Zirkel enger als Freud an diesen Philosophen angelehnt hat, wie man besonders an den *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande* und der Aphorismensammlung *Er ermessen kann*. So schreibt Kafka: Wenn Erkenntnis immer Erkenntnis eines Entgegengesetzten sei, dann lasse sich die prä-intentionale und ungegenständliche „innere Welt“ nur „leben“, nicht „erkennen“.²

Ich verkneife mir jede weitere Bemerkung über Deutungen, die Philosophen des letzten Jahrhunderts dem Ausdruck ‚Bewusstsein‘ gegeben haben . Das wird Gegenstand einer Vorlesung sein, die ich nicht wirklich halten, aber zu Ihrem Gebrauch ins Internet stellen werde. Ich wende mich ohne weiteres an den bedeutendsten Brentano-Schüler, Edmund Husserl. Mit ihm will ich auch das begleitende Proseminar einleiten. (Das tut übrigens auch Ernst Tugendhat in seinen „Sprachanalytischen Interpretationen“, die den Titel *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* tragen [Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979, 15]. Tugendhat sagt, die Unterscheidung eines engeren – ‚Intentionalität‘ – von einem weiteren Begriff von Bewusstsein – nämlich ‚Erlebniszusammenhang‘ – sei von Husserl erstmals „in aller Klarheit durchgeführt“ worden. Aber eins nach dem anderen.)

Husserl beginnt die V. („Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘“ überschriebene) *Logische Untersuchung* (von 1901) mit einem Paragraphen über die

² Dazu: Manfred Frank & Gerhard Kurz, „Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka“, in: *Geist und Zeichen*. FS für Arthur Henkel, hg. von Herbert Anton u. a., Heidelberg: Carl Winter, 1977, 75-97, hier: 92 f.

„Vieldeutigkeit des Terminus Bewußtsein“ (Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tübingen: Niemeyer 1980, = unveränderter Nachdruck der 2., stark umgearbeiteten Ausgabe von 1913, II/1, 345 ff.). Lassen wir uns ruhig zum Einstieg von Husserl leiten – schon darum, weil er die moderne Bewusstseinsphilosophie wie kein anderer geprägt hat.

Husserl unterscheidet drei Bedeutungen von 'Bewusstsein'. 'Bewusstsein' meine erstens die "Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Bewusstseinsstroms" (in diesem Zusammenhang taucht dann die trügerische Vorstellung von einem Ich als Kontinuitätsstifter zwischen den einzelnen Bewusstseins-Vorkommnissen auf); zweitens meint der Ausdruck das "innere Gewährwerden von eigenen psychischen Erlebnissen" und dient drittens "als Zusammenfassung für jederlei 'psychische Akte' oder 'intentionale Erlebnisse'" (II/1, 346).

Es lohnt sich vielleicht, Ihnen Husserls Einteilung als Folie zu projizieren:

Wir werden im folgenden drei Begriffe von Bewußtsein, als für unsere Interessen von Betracht kommend, erörtern:

1. Bewußtsein als der gesamte reelle phänomenologie Bestand des empirischen Ich, als Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms.
2. Bewußtsein als inneres Gewährwerden von eigenen psychischen Erlebnissen.
3. Bewußtsein als zusammenfassende Bezeichnung für jederlei „psychische Akte“ oder „intentionale Erlebnisse“ (Husserl 1980 II/1, 346).

Damit, gibt Husserl zu, seien noch lange „nicht alle Äquivokationen des fraglichen Terminus“ erschöpft, z. B. nicht Verwendungen wie „nach einer Ohnmacht wieder zu Bewusstsein kommen“, „ins Bewusstsein treten“ oder „hochgestimmtes oder bedrücktes Selbstbewusstsein“ oder „Erwachen des Selbstbewusstseins beim Kind“. Aber die für die Phänomenologie entscheidenden Verwendungen seien genannt.

Sie haben gemerkt: Der Gattungsname für all diese Phänomene ist bei Husserl ‚Erlebnis‘. Erlebnisse also können sein: 1. reale Vorkommnisse in unserem Bewusstseinsstrom, 2. Gegenstände innerer Wahrnehmung und 3. Intentionen, die Husserl auch schlechtweg als ‚Akte‘ bezeichnet. Mit dieser 3. These ist verbunden die weitere, dass einige Erlebnisse *keine* Akte (also keine Intentionen) sind: Empfindungen und einige Gefühle etwa, die sich nicht auf einen Gegenstand richten, wie Schmerzen, Übelkeit, Niedergeschlagenheit oder Begeisterung. Man könnte das den 4. Bewusstseins-Begriff nennen, aber Husserl zählt ihn nicht eigens als solchen, obwohl er ihm zu Beginn des 2. Kapitels einige Erörterungen einräumt. Wir werden noch sehen, dass sie für die weitere Diskussion von ‚Bewusstsein‘ sehr wichtig sind.

Beginnen wir mit der ersten Bedeutung von ‚Bewusstsein‘. Danach ist es ein reelles Element, ein „reelles Bestandteil“ (349 o.) des Erlebnisstroms. ‚Reell‘ meint: eine konkrete Erlebnisepisode, wie sie in unserem tatsächlichen Seelenleben auftritt und Objekt der positiven Wissenschaft (Psychologie) werden kann, ohne alle Idealisierung (347). Erlebnisse können alle Arten von ‚Bewußtseinsinhalten‘ sein. Husserl nennt Wahrnehmung, Fantasie- und Bildvorstellungen, Akte des begrifflichen Denkens, Vermutungen und Zweifel, Freuden und Schmerzen, Hoffnungen und Befürchtungen, Wünsche und Wollungen. Sie kommen und gehen, sinken in die Vergangenheit bzw. Erinnerung ab, machen neuen Platz, verweben sich eigentümlich mit anderen. Für Husserl ist es ganz selbstverständlich, psychische Ereignisse in die Dimension der Zeit zu versetzen. Das könnte trivial erscheinen. Aber von der Zeitdimension ist in der analytischen Philosophie des Geistes merkwürdig wenig die Rede.

Ich will möglichst wenig von den methodologischen Prämissen der Phänomenologie ins Spiel bringen, obwohl Husserl darauf stark abhebt: ‚Phänomenologisch‘ heißt die Aufmerksamkeit auf das, was sich und wie sich etwas dem Bewusstsein präsentiert (die reine Erscheinungen oder Phänomene), unter Absicht von Fragen der bewusstseinsunabhängigen Realität. Der Gegenstand ist transzendent und als solcher unzugänglich, das Bewusstsein ist immanent und bekannt. In der Tat ist vom Bewusstsein nur der Zustand und der Inhalt direkt bekannt, der Gegenstand ist es nicht. Was sich vom Gegenstand dem Bewusstsein zeigt, ist sein Inhalt: das Was meiner Vorstellung. Bewusst ist mein Gerichtetsein auf den Gegenstand, trivialerweise nicht der Gegenstand selbst (348). Husserl sagt, man dürfe die Farbermpfindung mit der „objektive[n] Farbigkeit des Gegenstandes“ – oder man dürfe die ‚Dingerscheinung als Erlebnis‘ nicht mit ‚erscheinenden Ding‘ verwechseln (349, 350). – Damit nimmt Husserl die alte Brentano’sche Unterscheidung des Psychischen vom Physischen auf: Physisches kann vorliegen, ohne bekannt zu sein. Für Bewusstsein ist dagegen wesentlich, dass er nur vorliegt, sofern sein Vorliegen auch bekannt ist. Husserl sagt:

Die Äquivokation, welche es gestattet, als Erscheinung nicht nur das Erlebnis, in dem das Erscheinen des Objektes besteht (z. B. das konkrete Wahrnehmungserlebnis, in dem uns das Objekt vermeintlich selbst gegenwärtig ist), sondern auch das erscheinende Objekt als solches zu bezeichnen, kann nicht scharf genug betont werden (349 u.).

Mit der Trennung des immanenten Erlebnisstroms von dem dem Bewusstsein – selbst bewusstlos – „Gegenüberstehenden“, dem ‚Ob-jectum‘ (350 o.), wird aber schon auf den 2. Sinn des Terminus ‚Bewusstsein‘ vorgegriffen, und ich kehre zu Klärung der ersten Bedeutung zurück.

Nach der Verstoßung des Gegenstandes aus dem Bewusstsein (wie man Husserls phänomenologische Grundmaßnahme genannt hat) ist nun deutlich, dass der Bewusstseinsstrom nicht eine „empirische Person, als Ding“ zum Träger

hat (350). Es gibt aber bei Husserl auch keine ‚ideale‘ Person, ja gar kein Ich, das die Bewusstseins-erlebnisse und ihre Inhalte zur Einheit verbände. Der phänomenologisch gereinigte Erlebnisstrom ‚verwebt‘ seine Elemente, wie Husserl sagt, ohne einen transzendentalen Agenten nach Art eines kantischen Ich.

Nach der vorstehenden Darstellung ist es klar, dass die Beziehung, in welcher wir die Erlebnisse zu einem erlebenden Bewusstsein (oder erlebenden „phänomenologischen Ich“) denken, auf **keinen eigentümlichen phänomenologischen Befund** zurückweist. Das Ich im Sinne der gewöhnlichen Rede ist ein empirischer Gegenstand, das eigene Ich ist es ebenso gut wie das fremde, und jedwedes Ich ebenso wie ein beliebiges physisches Ding, wie ein Haus oder Baum usw.

[...]

Scheiden wir den Ichleib vom empirischen Ich ab, und beschänken wir dann das rein psychische Ich auf seinen phänomenologischen Gehalt, so reduziert es sich auf die Bewusstseins-einheit, also auf die reale Erlebniskomplexion, wie wir (d. h. jeder für sein Ich) zu einem Teile mit Evidenz als in uns vorhanden finden und zum ergänzenden Teile mit guten Gründen annehmen, Das phänomenologisch reduzierte Ich ist also nichts Eigenartiges, das über den mannigfaltigen Erlebnisse schwebte, sondern es ist einfach mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit identisch (353).

Husserl sagt also, das Ich sei kein Befund, der zum Zusammenhang der Erlebnisse noch (‚over and above‘ oder von außen) dazukäme. Eine neutrale phänomenologische Deskription könne jedenfalls keines finden. („Nun muß ich freilich gestehen, dass ich dieses [von den Neukantianern unterstellte] primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag.“) Die Rede von einem vereinigenden Ich habe vielmehr in der Einheit des Bewusstseinsstroms ihren Ursprung, nicht umgekehrt. Man könnte auch sagen: Die Rede vom Ich ist eine Täuschung, die aus einer ungenauen Deskription der Erlebniskomplexion hervorgeht und von der wir uns nicht narren lassen sollten. Husserl erklärt die Verführungskraft dieser Täuschung kanpp wie folgt: „Diese Komplexion verhält sich zum seelischen Ich analog, wie die ‚in die Wahrnehmung fallende Seite‘ eines wahrgenommenen äußeren Dinges zu dem ganzen Dinge“ (361). Wir sehen von einem Dinge immer nur Ansichten, Aspekte, Teile, Perspektiven, Husserl sagt: „Abschattungen“. Nie sehen wir das ganze Ding, sondern unterstel-

len es nur durch eine Idealisierung. Ganz ähnlich ersteht uns der Gedanke eines psychischen Ichs, wenn wir die einzelnen Bestandstücke des Erlebnisstroms zu einem transzendenten Gegenstand erweitern, der aber in Wahrheit unserem Bewusstsein als solcher niemals (vollständig) präsentiert wird noch überhaupt präsentiert werden *kann*. Darum sollte die Phänomenologie, die sich ja als rein deskriptive Psychologie versteht (348₁), ein solch unauffinbares Ich auch nicht annehmen.

Man nennt Bewusstseinstheorien, die kein Ich als Träger der Erlebnisse annehmen, *nicht-egologisch* – *egologisch* entsprechend solche, die davon ausgehen, Bewusstsein und besonders Bewusstseinerlebnisse im Plural (oder im Zeitfluss) setzen ein Träger-Ich voraus. Berühmte egologische Bewusstseinstheoretiker sind Descartes, Locke und Kant (samt der ganzen kantischen Bewegung, Fichte und den Neukantianismus eingeschlossen). Nicht-egologische Bewusstseinsauffassungen finden sich bei David Hume, bei Lichtenberg, vereinzelt in der philosophischen Frühromantik, beim frühen Brentano, bei Ernst Mach, im frühen Wiener Kreis, bei Sartre und immer auch wieder in der *Philosophy of Mind* (Ned Block, teilweise Hector-Neri Castañeda). Man spricht auch von Theorien der „no-ownership“ und unterscheidet „I-owned“ von ‚I-less mental states which lack any me-ishness‘ (wo?).

Der Gedanke des Ich hat aber noch ein weiteres *fundamentum in re*, und damit kommen wir auf Husserls 2. Bestimmung des Terminus ‚Bewusstsein‘. Für Bewusstsein ist es wesentlich (und nicht etwa nur zufällig), dass es von seinem eigenen Vorliegen Kenntnis hat. Es ist notwendig *selbstbewusst*. Die Egologen unter den Bewusstseinstheoretikern können sich nun gar nicht vorstellen, wie man Selbstbewusstsein anders denn als ein Ich-Bewusstsein verstehen könnte.

Husserls Auffassung ist aber, dass wir unter ‚Selbst-Bewusstsein‘ auch das Bewusstsein verstehen können (und in diesem Falle: müssen), das das Bewusstsein von *sich selbst* hat: ‚von sich selbst‘, nicht von einem transzendenten Ich. Das Ich ist vielmehr darum transzendent, weil wir von ihm *kein* – wenigstens kein adäquates – Bewusstsein haben. Damit scheidet es aus als möglicher Gegenstand einer phänomenologisch orientierten Untersuchung.

Manche unter Ihnen werden sich aber nicht nur an der nicht-egologischen Prämisse stoßen. Sie werden auch sagen: Warum kann denn nicht angenommen werden, das Bewusstsein sei selbst unbewusst (im Sinne von: transparent), bewusst sei der Gegenstand oder – besser – der Inhalt des Bewusstseins? Wollten wir das jetzt gebührend diskutieren, so beträten wir ein weites Feld. In der Vorlesung werden wir noch allerlei Positionen begegnen, die so etwas wirklich annehmen: die Repräsentationalisten etwa (wie Gilbert Harman oder Michael Tye). Aber Husserl gibt keine große Erklärung ab, sondern behauptet schlicht, eine phänomenologisch genaue Deskription des Phänomens Bewusstsein zeige eben, dass es seiner selbst ‚innerlich‘ bewusst ist. Darin und nur darin sieht Husserl – wie sein Lehrer Brentano – den Unterschied von Psychischem und Physischem begründet. Physisches kann bestehen, ohne dass vom ihm Bewusstsein besteht. Für psychische Erlebnisse ist es wesentlich, dass sie über sich selbst informiert sind.

Die zweite Bedeutung ist für Husserls Auffassung von ‚Bewusstsein‘ zentral; in ihr, sagt er, gründen die zwei anderen (§ 6, 356 ff.). Warum? Weil etwas überhaupt nur dadurch zu *Bewusstsein* wird, dass es sich innerlich durchsichtig ist – egal, was es sonst noch ist: Element der Erlebniskomplexion oder intentionaler Akt. Husserl zitiert seinen Lehrer Brentano: „Jedes psychische Phänomen ist Gegenstand des inneren Bewusstseins“ (Brentano 1924, 266 f., 295; Husserl 1980, II/1,

371). Dies – noch einmal –, Gegenstand des inneren Bewusstseins zu sein, macht jederlei psychisches Phänomen allererst zu einem *bewussten*.

Weil die zweite Bedeutung von ‚Bewusstsein‘ mithin für Husserl so zentral ist, müssen wir sie uns genauer ansehen.

‚Bewusstsein‘ wird hier verstanden (wir haben es gerade gehört) als „inneres Bewusstsein“ (l. c., 354), auch „innere Wahrnehmung“ genannt. Ihr Gegenstand ist nicht das Ich, welches – wie wir sahen – überhaupt kein Bewohner des Bewusstseins ist; es ist vielmehr das Bewusstsein selbst, welches entweder (intransitiv) ein psychischer Zustand oder (transitiv) eine intentionaler Akt sein kann, durch dem etwas vom Bewusstsein Verschiedenes vermeint wird. Von der inneren Wahrnehmung wird gesagt, sie ‚begleite‘ die aktuell präsenten Erlebnisse und sei auf sie „als ihre Gegenstände bezogen“ (354).

In diesem Zitat sind die Wörter ‚begleiten‘ und ‚Gegenstände‘ zu unterstreichen. ‚Begleiten‘ ist ein relationaler Ausdruck, der ein Verhältnis der Nicht-Einerleiheit zwischen Begleitendem und Begleitetem voraussetzt. Dem korrespondiert die Rede von der Gegenständlichkeit des Begleiteten: das von der inneren Wahrnehmung thematisierte Bewusstsein befindet sich ihr gegenüber in der Stellung eines Objekts. (In der analytischen Philosophie nennt man solche Positionen *second order*-Theorien. [Erklären!] Ein berühmtes Beispiel dafür liefert David Rosenthal, auf den ich in einer späteren Vorlesung noch zu sprechen kommen werde.)

Gewiss beeilt sich Husserl zu erklären, im Unterschied zu jedem Bewusstsein von innerweltlich Seiendem sei das Objekt der inneren Wahrnehmung *adäquat* gegeben (und etwas ist adäquat gegeben, wenn es sich nicht in unendlich vielen Ab-

schattungen, sondern „leibhaftig“, „gegenwärtig, als das, was e[s] ist“!, darbietet und im Nu „restlos erfasst“ wird [l. c., 355]). Nur eine solche Wahrnehmung kann auf „Evidenz“ Anspruch machen, da sie den wahrgenommenen Gegenständen nichts hinzufügt, „was nicht im Wahrnehmungserlebnis selbst anschaulich vorgestellt und reell gegeben ist“. (Diff. adäquat – apodiktisch, § 10 CM.)

Diese Adäquation und volle Selbst-Gegebenheit liefert nun zweifellos ein Unterscheidungs-Merkmal zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung. In der äußern bietet sich ein Gegenstand nie unter allen seinen Facetten und Qualitäten zugleich – und genau genommen auch nicht am Ende der Zeit (darum verwandelt er sich, wie Husserl später sagt, in eine ‚Idee im kantischen Sinne‘ – etwas von der endlichen Wahrnehmung in seiner vollen Präsenz immer nur vergeblich Antizipiertes, ihr als unerreichbares Richtmaß vorschwebend). Eine Abschattung zeigt sich auf Kosten der andern, und so erreicht der Gegenstand niemals jene volle Präsenz, welche (angeblich) die Evidenz der inneren Wahrnehmung ausmacht, also einer Wahrnehmung, die nicht den Gegenstand, sondern das Gegenstands-Bewusstsein gewahrt.

Gleichwohl qualifiziert Husserl dies innerlich gewahrte Bewusstsein als einen Gegenstand. Und da handelt sich's um einen darin ganz außergewöhnlichen Gegenstand, dass er sich dem gewahrenden Bewusstsein adäquat präsentiert. Wie wird diese Adäquation (deren Definition wir eben vernommen haben) nach Husserl nun verbürgt? Die Antwort lautet (und hier nähert sich Husserls Intuition der Russellschen): durch die Präsenz; Gewahrtes und Gewahrendes existieren absolut gleichzeitig, und nichts auf Seiten des Gewahrten verbirgt sich dem Gewahrenden (das meint die Formel von der ‚leibhaften Selbstgegebenheit‘). Wäre diese Gleichzeitigkeit getrübt, so hätten wir nicht mit Wahrnehmung, sondern allenfalls

mit Erinnerung zu tun (und im Falle von Erinnerungen können Irrtümer auftreten, ihr Gewahrtes kann sogar verloren gehen oder sich auflösen).

Nun hatte Husserl in Vorlesungen aus dem ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts gezeigt, dass alles Bewusstsein fließt und dass jede innere Differenzierung des Bewusstseins auch durch einen Zeitmodus muss charakterisiert werden können.³ Dann würde das Paar Gewahrtes-Gewahrendes sich differenzieren in ein unmittelbar Vergangenes ('Retiniertes') und ein je jetzt darauf Zurückkommendes und von ihm durch seinen Zeitmodus sich Abgrenzendes. Damit wäre die auf Präsenz beruhende Adäquation der inneren Wahrnehmung getrübt; denn sie unterscheidet ja ein Gegenstands-Bewusstsein von einem dieses Gegenstands-Bewusstsein seinerseits apperzipierenden ('inneren') Bewusstsein und nennt das letztere sogar (obwohl es doch in ihm buchstäblich nicht wahrzunehmen gibt) 'Wahrnehmung'.

Prüfen wir das zugrunde liegende Modell; nehmen wir also an, Selbstbewusstsein komme wie folgt zustande: ein Akt nimmt wahr, dass ein anderer Akt gegeben ist. Nehmen wir ferner (mit Husserl) an, dass der wahrgenommene Akt als solcher (noch) keinerlei Kenntnis von seinem Gegebensein hat (hätte er solche Kenntnis, bedürfte er nicht eines zweiten Aktes, der ihm diese vermitteln soll). So fällt also dem wahrnehmenden (zweiten) Akt die Aufgabe zu, Kenntnis vom Gegebensein eines Aktes überhaupt zu erzeugen. Können wir so das Faktum unserer epistemischen Bekanntschaft mit uns erklären?

Die Antwort wird negativ ausfallen müssen. Wenn ein Akt das Gegebensein eines anderen ans Licht brächte, so hätten wir Kenntnis vom Bestehen dieses anderen

³ Vgl. Manfred Frank, *Zeitbewußtsein*, Pfullingen: Neske, 1990.

Aktes, nicht aber von dem, der ihn ans Licht bringt. Nimmt man nun an, wozu Husserl uns einlädt, dass Gewahrtes und Gewahrendes zu einer und derselben 'einheitlichen Erlebniskomplexion' gehören, so wüsste man immer noch zweierlei nicht: erstens, wie diese Komplexion zu einer *Identität* werden kann (das Problem hatten ebenso auch die Neukantianer und Russell); und zweitens wüsste man noch nicht, wie zwei konnexe, ja gleichzeitige Akte *Bewusstsein* ihrer Identität erwerben können.

Man kann noch grundsätzlicher mit dem Zweifel ansetzen und bestreiten, dass überhaupt etwas, welches sich einem anderen gegenüber in Objektposition befindet, adäquat erfasst werden kann. Auch die Reflexion – die zweifellos eine Art Vergegenständlichung vollbringt – kann das ja nur, wenn und weil ihr Gegenstand zuvor in ihm selbst ungegenständlich mit sich vertraut war und weil ihre Adäquation im vor-reflexiven Vertrautsein ihr Richtmaß bezieht. Eine ungegenständliche Vertrautheit-mit-sich kann aber nur als unmittelbar gedacht werden. Sie schließt ein Verhältnis des Begleitens oder der Gleichzeitigkeit zweier Relate kategorisch aus. Ein solches Verhältnis würde nämlich nicht nur die Adäquatheit des Gegebenseins problematisch machen, sondern vor allem auch – wie wir sahen – unverständlich lassen, wie ein Akt, der einen anderen ins Bewusstsein hebt, ohne selbst bewusst zu sein, als mit diesem *identisch* gewusst werden könne. Man könnte – Husserls Theorie des Ich versucht das – zu der kontraintuitiven Hilfskonstruktion greifen, beide Akte als einem höherstufigen Bewusstseinszusammenhang zugehörig auszugeben. Dann tritt das eben aufgeworfene Problem aber nur auf der Stelle. Entweder weiß der dergestalt in die „sErlebniskomplexion“ aufgenommene Akt von dieser seiner Zugehörigkeit (und dann kann dies Wissen nicht aus der Zugehörigkeit abgeleitet werden, ohne dass der Komplexion *in toto* ein *unmittelbares* Selbstbewusstsein zugesprochen wird), oder er weiß es nicht

(und dann verfügt er eben auch nicht über das Wissen seiner Identität oder vorsichtiger: Kontinuität mit dem oder den anderen). Eine horizontale Bewusstseinskontinuität, die keinerlei Bewusstsein ihrer selbst als eines Ganzen besitzt, kann den einzelnen Auftritten von Bewusstsein nur in zirkulärer Argumentation das Bewusstsein ihrer Einheit untereinander ansinnen.⁴

Husserls trockene Erklärung, Selbstbewusstsein sei "die alltägliche Sache, die dem Verständnis keine Schwierigkeiten bietet" (l. c., 362), hinterlässt unter diesen Umständen vor allem Heiterkeit. Die Kritik an der sehr viel aussichtsreicheren Erklärung, die sein Lehrer Franz Brentano fürs Selbstbewusstsein vorgesehen hatte, lässt vermuten, dass Husserl sich der Dimension des Problems gar nicht wirklich bewusst geworden ist (l.c., 355 f.; vgl. auch die 3. Beilage: II/2, 229 ff.).

Aber diese Kritik an Husserl soll uns nicht davon abhalten, uns seiner 3. Bestimmung von ‚Bewusstsein‘ zuzuwenden. Einiges (nicht alles) Bewusstsein ist intentional; und intentionales Bewusstsein sieht Husserl durch ‚psychische Akte‘ instantiiert. Wann immer er von psychischen Akten oder – kurz – von Akten spricht, da meint er Vorkommnisse von intentionalem Bewusstsein. Die nicht-intentionalen Erlebnisse nennt er „Nicht-Akte“ (365, Anm.; 383,; 391 ff.; sie bilden den von ihm nicht so gezählten 4. Charakter von ‚Bewusstsein‘).

Die Aufmerksamkeit auf die Intentionalität wird allgemein mit Husserls Phänomenologie assoziiert. Berühmt ist der (nicht genau zitierte) Satz, der Husserl in

⁴ Das habe ich genauer gezeigt in *Zeitbewußtsein*, l. c. Vgl. auch die ausgezeichneten Arbeiten von Konrad Cramer, „Erlebnis‘. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie“, in: H.-G. Gadamer (Hg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn 1974, 537-603, und von Ulrich Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1971, 50 ff.

den Mund gelegt wird: ‚Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein *von* etwas.‘ Was meint das, und warum ist der Satz nicht trivial?

Husserl gibt die Ehre, den Bedeutung der Intentionalität für eine Theorie des Bewusstseins aufgewertet zu haben, zu Recht an seinen Lehre Brentano weiter (364 ff.). Der hatte, an mittelalterlichen Redegebrauch anknüpfend (366), jederlei Bewusstsein – das innere Bewusstsein abgerechnet – für intentional erklärt und den Ausdruck – in Husserls Wiedergabe – so definiert:

In der Wahrnehmung wird etwas wahrgenommen, in der Bildvorstellung wird etwas bildlich vorgestellt, in der Aussage etwas ausgesagt, in der Liebe etwas geliebt, im Hasse etwas gehasst, im Begehren etwas begehrt usw. Das Gemeinsame, das an solchen Beispielen zu erfassen ist, hat BRENTANO im Auge, wenn er sagt: „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter/ hier nicht eine Realität zu verstehen ist) oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise“ [Brentano 1924 I, 115] (Husserl 1980 II/1, 366 f.).

Das lässt sich gut verstehen und bedarf keines Kommentars – außer dem, dass Husserl Brentanos Idealismus kritisiert. Mit ‚mentaler Inexistenz‘ meint nämlich Brentano, der Gegenstand, auf den sich jedes Bewusstsein richtet, *existiere im Geist* oder sei ihm *immanent*. Husserl meint aber das Gegenteil: Es gibt kein (intentionales) Bewusstsein ohne das, was er eine ‚gegenständliche Beziehung‘ nennt. Noch deutlicher: Gäbe es nicht ein Außer-Bewusstes, *auf* welches sich das Bewusstsein richtet, so gäbe es überhaupt kein Bewusstsein. Selbst wenn die Phänomenologie (wie wir sahen) sich auf die psychologische Deskription der Befunde des Bewusstseins und seiner Inhalte beschränkt – oder vielmehr, *weil* sie das tut –, ist ihre Grundeinstellung realistisch: Das Bewusstsein hängt von der unabhängigen Existenz dessen ab, worauf es sich richtet – oder dem es wie ein Parasit anhaftet. Wäre keine Welt, so gäbe es auch kein intentionales Bewusstsein, das sich auf

sie richten kann. [Erklären: Differenz ‚Gegenstand‘ – ‚Inhalt‘; ‚Transzendenz‘ – ‚Noema‘; Freges ‚Bedeutung‘ – ‚Sinn‘.]

Das hat eine sofort einsichtige erste Konsequenz: Gegenstände, ja sogar Inhalte von Intentionen sind indifferent gegen die Arten und Weisen (die Modi), wie wir uns intentional auf sie beziehen: Ich kann mich auf denselben „Bewusstseinsinhalt“ hoffend oder fürchtend, wahrnehmend oder einbildend, wünschend oder ahnend, verliebt oder schmollend beziehen (380 ff. [= § 14]). Ich kann mich natürlich umgekehrt auch auf ganz verschiedene Inhalte in einer und derselben intentionalen Einstellung beziehen: Ich kann Spinat, Speck, meinen Bruder Kain oder die Magisterprüfung verabscheuen. Der ‚Aktcharakter‘ bleibt in diesen Fällen immer derselben, nur die intentionalen Gehalte haben sich geändert.

Die intentionalen Gegenstände des Bewusstseins kann man grob in zwei Gruppen unterteilen: Es können sein Einzelgegenstände – solche, auf die ich mit Indexwörter wie ‚dieser‘ oder ‚dieses‘ verweisen kann: Häuser und Bäume, Menschen und Tiere, aber auch nominalasierte Eigenschaften wie ‚dies einzigartige Rot‘ – oder Sachverhalte: dass etwas – ein Einzelgegenstand – so und so ist (unter einen Klassifikationsterminus fällt, den man Prädikat nennt). Richten wir uns auf Einzelgegenstände, so nehmen wir sie typischerweise sinnlich wahr. Nehmen wir eine intellektuelle Einstellung zu ihnen ein, so beziehen wir uns auf Sachverhalte: auf die Röte des Heidelberger Schlosses z. B. oder auf die Proposition ‚dass das Heidelberger Schloss rot ist‘. Intentionale Einstellungen zu Sachverhalten nennt man ‚propositionale Einstellungen‘, engl. ‚propositional attitudes‘. Eine propositionale Einstellung äußert sich z. B. in dem Satz: ‚Ich wünsche mir, dass ich fliegen könnte‘ (vgl. 402) Intentionen können sich aber auch nicht-propositional äußern: ‚Ich höre diese Tonfolge (z. B. aus dem Siegfriedidyll)‘; oder : ‚Ich witr‘, ich

witt're Menschenfleisch.' Nicht alle Intentionen gehen mithin auf Sachverhalte (states of affairs'), obwohl das manche analytischen Philosophen so sehen, z. B. Ernst Tugendhat. Nicht aber Husserl. [Erklären: Parmenides' Fehler nach Tugendhat: νοεῖν gegen λέγειν, φρόσα. Schon von Platon im *Sophistes* und *Theaitetos* kritisiert.]

Nun ist es interessant zu sehen, dass Husserl eben nicht sagt, der dritte Bewusstseinsbegriff erschöpfe die Bedeutung von ‚Bewusstsein‘. Es gibt – und das ist Husserls 4. Bestimmung von ‚Bewusstsein‘ – auch nicht-intentionales Bewusstsein, wie Empfindungen.

Sie erinnern sich an die Unterscheidung, die wir schon weiter oben gemacht hatten und die auch Husserl macht (381), zwischen Empfindungen und Wahrnehmung: Empfindungen sind immanente Zustände des Bewusstseins, während Wahrnehmungen Akte sind. Empfindungen sind dem Bewusstseinsstrom immanent, Wahrnehmung überschreiten ihn auf den wahrgenommenen Gegenstand hin, z. B. auf die Tonfolge, mit der das Siegfriedidyll beginnt. (Die analytischen Geist-Philosophen sprechen gerne von der ‚aboutness‘ von Zuständen; auch David Rosenthal meint mit Husserl: „Sensations have no intentional properties. Pains and aches are not about anything“ [Rosenthal 1991, „General Introduction“, 11].)

Husserl schreibt:

Daß nicht alle Erlebnisse intentionale sind, zeigen die Empfindungen und Empfindungskomplexionen. Irgendein Stück des empfundenen Gesichtsfeldes, wie immer es durch visuelle Inhalte erfüllt sein mag, ist ein Erlebnis, das vielerlei Teilinhalte in sich fassen mag, aber d i e s e Inhalte sind nicht etwa von dem Ganzen intendierte, in ihm intentionale Gegenstände (369).

Deutlicher über den Unterschied von Empfindungen und Wahrnehmungen ist er im § 14:

Wichtiger für uns sind die Unterschiede zwischen dem Dasein des Inhalts im Sinne der bewussten, aber nicht selbst zum Wahrnehmungsobjekt gewordenen *E m p f i n d u n g* und des Inhalts im Sinne eben des *W a h r n e h m u n g s o b j e k t s*. Die Wahl des Beispiels vom Tone verdeckt den Unterschied ein wenig, ohne ihn doch aufzuheben. *Ich höre*, das kann in der Psychologie heißen: *ich empfinde*; in der gewöhnlichen Rede heißt es, *ich nehme wahr*: *ich höre das Adagio des Geigers, das Zwitschern der Vögel, u. dgl.* Verschiedene Akte können dasselbe wahrnehmen und doch ganz Verschiedenes empfinden. Denselben Ton hören wir einmal räumlich nahe und das andere Mal ferne. Ebenso umgekehrt: Gleiche Empfindungsinhalte „fassen wir“ einmal so und das andere Mal anders auf [d. h.: wir konzeptualisieren sie verschieden]. [...] es ist denkbar, dass in ihm [dem Bewusstsein] gleiche Empfindungsinhalte vorhanden und doch verschieden aufgefasst, m. a. W., dass auf Grund derselben Inhalte verschiedene Gegenstände wahrgenommen wäre [einmal etwa die Venus von Milo, einmal ein so und so schwerer, so und so behauener Marmorblock]. Die Auffassung selbst lässt sich aber nie und nimmer auf einen Zufluß neuer Empfindungen reduzieren, sie ist ein Aktcharakter, eine „Weise des Bewusstseins“, des „Zumuteseins“ [...]. Sein des empfundenen Inhalts [ist] ein ganz anderes als Sein des wahrgenommenen Gegenstandes, der durch den Inhalt präsentiert, aber nicht reell bewusst ist (381 f.).

Weniger kompliziert wäre es gewesen, wenn Husserl sich an Empfindungen wie Schmerzen orientiert hätte (vgl. allerdings 392). Obwohl manche Philosophen (wie Michael Tye) auch die als intentional auf einen Gegenstand bezogen deuten (Schmerz verweise etwa auf eine Gewebeverletzung), tun es andere (wie Ned Block) nicht. Husserl sagt, wie wir gehört haben, Empfindungen seien durch eine „bestimmte [Art und] Weise des Zumuteseins“ ausgezeichnet: Es ist mir irgendwie zumute, wenn ich Schmerzen habe – oder wenn mir schlecht ist oder wenn ich in gehobener Stimmung (oder depressiv) bin (373 f.). Das gilt allerdings auch für andere Körperzustände oder sinnliche Akte: Es fühlt sich auch irgendwie an, verliebt zu sein, den Duft einer Rose zu riechen, ja sogar die Vorstellung des Gottes Jupiter, die doch nichts sinnlich Wahrnehmbares hat, – meint Husserl – fühlt sich irgendwie an.

Diese letzte Konsequenz ist hart bestritten worden (z. B. von Ned Block und David Chalmers), obwohl sie gerade in diesen Jahren von einigen Vertretern der *Philosophy of Mind* – unter ausdrücklicher Berufung auf Husserl – wieder rehabili-

tiert wird: z. B. von Gianfranco Soldati, Terry Horgan und John Tienson, David Pitt und Charles P. Siewert (Siewert ist übrigens auch der Verfasser des lesenswerten Artikels „Consciousness and Intentionality“ in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-intentionality>). Was nämlich bei propositionalen (also intellektuellen) Einstellung zu Sachverhalten ‚gefühl‘ werde, sei der ‚Aktcharakter‘ (379, 397 ff. [= § 16], 411 ff. [= § 20]): der Modus des jeweiligen Erlebnisses: Es gibt ja „verschiedene ‚W e i s e n d e s B e w u ß t s e i n s ‘ “ (386): je nachdem, ob ich mich wünschend, ängstlich, überzeugt oder gehässig oder riechend oder hörend auf etwas beziehe. Man kann die intentionalen Erlebnisse ebenso klassifizieren wie die Sprechakt-Typen: ob ich etwa behaupte, bestreite, verspreche, gestehe oder erbitte: die ‚illokutionäre Rolle oder Kraft‘ einer Äußerung. [Kurz erklären!] – Im Übrigen trägt nicht nur der Aktcharakter, sondern auch und gerade die „Materie“, also der Inhalt einer Intention zu der Art bei, wie sich der ganze Akt ‚anföhlt‘ (399 ff., das ganze Dritte Kap. Der V. Log. Unters., 426 ff.). Aber damit müssen wir uns hier und jetzt, wo es um die Klärung der Bedeutungen von ‚Bewusstsein‘ geht, nicht aufhalten.

2. Vorlesung (nicht gehalten)

Was ist mit dem Terminus ‚Bewusstsein‘ gemeint?

Zunächst einmal werde ich mich an unser Sprachgefühl und dann an Auskünften jetzt lebender Philosophen orientieren.

Es gibt tatsächlich wenige Begriffe, bei deren Festlegung wir uns so schwer tun wie bei ‚Bewusstsein‘. Wir glauben ihn alle zu verstehen, weil Bewusstsein uns – in gewisser Weise – das Nächste und Alltäglichsste/Selbstverständlichsste scheint – dabei ist es uns, auf andere Weise, das Dunkelste und Fernste. So wie wir die Augen (oder andere Wahrnehmungsbeschaffer) nicht sehen, durch die wir Zugang zur Welt haben. Wir sehen – normalerweise – durch unsere Augen hindurch auf die Welt; wir sehen also die Dinge der Welt, wir sehen nicht auf unsere Augen.

Wittgenstein schreibt im *Tractatus*:

5.632 Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.

5.633 Wo *in* der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken?

Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*.

Und nichts *am Gesichtsfeld* lässt darauf schließen, dass es von einem Auge gesehen wird.

[...]

5.641 Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nichtpsychologisch vom Ich die Rede sein kann.

Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, dass „die Welt meine Welt ist“.

Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil – der Welt (WA 1, 68).

Sie werden zugeben: Das ist eine sehr hübsche und treffende Problemcharakterisierung (wobei wir allerdings übersehen wollen, dass Wittgenstein vom *Ich* und von der Meinigkeit der Welt, nicht vom *Bewusstsein* redet). Das Ich oder das Bewusstsein sind wir je selbst, aber wir stehen uns beim Blick auf die Welt nicht im Weg – wir sind uns durchsichtig, und zwar auf eine solche Weise, dass

wir dazu neigen, uns auch wieder als unserer selbst unbewusst zu charakterisieren. Wir übersehen unser Bewusstsein beim bewussten Gerichtetsein auf uns selbst oder die Welt.

Dennoch finden wir es nicht einleuchtend, wenn uns jemand als menschlich Daseiende insgesamt und überhaupt durchs Unbewusstsein charakterisieren wollte. Im Gegenteil: Wenn wir (wie Dieter Henrich es tut) von unserer spezifisch menschlichen Weise da zu sein (unserer *conditio humana*) als vom ‚bewussten Leben‘ sprechen, dann scheinen wir von unserem Leben überhaupt zu sprechen, und nicht nur von einem (womöglich kleinen) Teil, der nicht unter die Unbewusstseins-Anteile fällt. Wir werden Momente der Bewusstlosigkeit, z. B. eine Ohnmacht nach einem Unfall oder ein Koma, einen Tiefschlaf, eine totale Amnesie oder eine absolute Unachtsamkeit aus diesem Leben nicht verbannen wollen. Dennoch scheinen nicht sie dasjenige zu sein, was unserem Leben Gewicht verleiht. Oder besser: Wir werden die erwähnten Black-outs (oder Ellipsen) unseres Bewusstseins in unserer Lebensgeschichte nur nach dem Gewicht bewerten, die sie für unser *Bewusstsein* haben oder behalten haben. Dabei handeln wir im Geiste des Sprichworts: ‚Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß.‘ So beurteilen wir Traumatisierungen jeder Art nach der (kausalen) Auswirkung, die sie auf unser bewusstes Leben haben. Was wir nicht in eine subjektive Erlebens-Perspektive einschließen können, scheint uns ohne Belang.

Das geschieht natürlich auch im Blick auf das, was manche mit Freud ‚das Unbewusste‘ nennen. Wer annimmt, es gebe ein solches Unbewusstes, der wird gewiss zweierlei nicht meinen: 1., dass sich unser Leben charakteristischer Weise überwiegend oder insgesamt oder jedenfalls im Wesentlichen in diesem Zustand abspielt (Jacques Lacan vielleicht ausgenommen); 2., dass die Psychoanalyse nicht

gerade die Anstrengung ist, die Anteile des Unbewussten, die die Transparenz unseres Lebens trüben und es unser rationalen Kontrolle entgleiten lassen, nicht gerade wieder Regie des Bewusstseins überantwortet werden sollen. In diesem Sinne verstehen wir Freuds Zielangabe der psychoanalytischen Therapie: „Wo *Es* war, soll *Ich* werden.“

Hören wir das Wort ‚unbewusst‘ oder nur das schwächere ‚vorbewusst‘, so geraten wir typischerweise in Verwirrung. Wir wissen nicht recht, wie wir es von ‚bewusst‘ abgrenzen sollen. Oder: wir wissen das nur im Allgemeinen, in vielen Einzelfällen sind wir unsicher. Im Alltag antworten wir, wenn uns z. B. ein Gesprächspartner sagt: „Sie merken wohl nicht, wie grob Sie sind“: „Entschuldigung, das war mir nicht bewusst.“ Und damit meinen wir, dass uns der Sinn unserer Worte zwar eigentlich *nicht unbewusst* war, dass wir aber nicht wussten, wie sie auf unseren Gesprächspartner wirken würden. Jedenfalls haben wir auf den Sinn und die mögliche Wirkung nicht *geachtet*. So wie wir beim Sprechen nicht auf den Vorgang, sondern auf den Gehalt achten oder beim Tippen auf unser Thema, und nicht den mechanischen Vorgang. (Monsieur Jourdain, der ‚unbewusst‘ Prosa spricht in *Le Bourgeois Gentilhomme*.)

Hier begegnen wir einer elementaren Unterscheidung – und Philosophieren besteht wesentlich im Differenzieren-Lernen. Wir unterscheiden nämlich – aber eben nicht immer sicher und genau – zwischen *Bewusstsein* einerseits und *Aufmerken* oder *Wissen* andererseits. Wir tun, sehen oder denken manches, ohne es uns klar zu machen, ohne dass es sich in unser Wissen durcharbeitet. D. h.: wir beachten nicht immer genau den Unterschied zwischen ‚sich einer Sache bewusst sein‘ und ‚einen Sachverhalt ausdrücklich bemerken oder ihn erkennen (bzw. – gleichbedeutend –) wissen‘. Das ist eine sehr wichtige Unterscheidung, die auch

an den Kern der Unterscheidung von ‚bewusst‘ und ‚unbewusst‘ rührt. Wenn ich sage (oder denke): ‚Mir war nicht bewusst, dass ich verliebt bin‘, meine ich eigentlich: Ich habe darauf nicht aufgepasst oder hatte kein Wissen davon. War mir aber meine Verliebtheit unbewusst? Eher nicht, hat sie doch mein ganzes Seelenleben in Aufruhr gebracht.

Aber es kann natürlich folgender Fall eintreten: Ich verliebe mich in eine Frau. Das ist mir unangenehm, weil es meinem Selbstbild als treuer Ehemann und Familienvater zuwider ist. Also verbanne ich es aus meinem – nicht Bewusstsein, denn mein Bewusstsein ist randvoll mit meiner Verliebtheit beschäftigt, sondern aus meinem expliziten Wissen über mich. Und das Ergebnis dieser Verbannung eines typischen und obendrein sehr lebhaften Bewusstseinszustands aus unserem Bewusstsein nennen wir gerne ‚unbewusst‘. (In diesem Fall würden wir wahrscheinlich mit Freud sagen, dass wir unser Erlebnis ‚verdrängen‘ – der Effekt ist derselbe.)

Vielleicht sollte ich noch ein weniger emotionsgeladenes und noch alltäglicheres Beispiel anfügen; denn um unbewusst zu sein, muss ein Erlebnis weder stark noch emotional sein. Es ist bekannt, dass wir unter normalen Bedingungen z. B. mehrere hundert Schattierungen von Rot sehen und unterscheiden können. Wir können sie darum aber noch lange nicht *begrifflich* unterscheiden. Wäre uns <nun> nur das bewusst, was wir wissentlich (und d. h. eben: begrifflich) unterscheiden können, dann müssten wir konsequent sagen, dass uns die vielen Rot-Schattierungen nicht bewusst waren. – Aber das klingt irgendwie komisch. Wie kann ich unbewusst Rot sehen?

Genau an diesem Problem hat sich eine lebhafte philosophische Diskussion entzündet. Sie zeigt, dass Unterschiede im Sprachgebrauch oft auf tiefer liegende Divergenzen in unseren Überzeugungssystemen – und damit letztlich auf verschiedene Konzeptualisierungen unserer Wirklichkeit – zurückverweisen. Die eine Theorie nimmt an, dass etwas nicht ein Zustand unseres Seelenlebens sein kann, das uns nicht bewusst ist. Die andere Theorie sagt, es gebe allerdings manches in unserem Seelenleben, das uns nicht bewusst ist. Ein typischer Vertreter der ersten Auffassung ist Franz Brentano, ein typischer Vertreter der anderen Auffassung ist Sigmund Freud (der übrigens Brentanos Hörer in Wien war).

Ein noch junger amerikanischer Geistphilosoph, Richard Moran, verteidigt Freuds Standpunkt gegenüber dem phänomenologischen (*Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton and Oxford: University Press, 2001). Er rückt den phänomenologischen Standpunkt in die cartesianische Tradition. Descartes hatte ja angenommen, dass geistige Akte oder Zustände notwendig von dem Bewusstsein begleitet werden, dass sie vorliegen. Bewusstseinszustände, die sich notwendig kennen, nannte er ‚Ideen‘. Er sprach ihnen sogar epistemische Unfehlbarkeit zu: Wenn es uns so *erscheint*, als liegen sie vor, dann ist diese Annahme automatisch Selbstbeahrheitend, d. h. sie *liegen (wirklich) vor*. Oder: Wenn mir etwas weh zu tun *scheint*, dann *ist* das Schmerz. Deutlicher wird diese Koinzidenz von Sich-Erscheinen und Sein, wenn wir den Ausdruck ‚Sich-Erscheinen‘ durch ‚Mir-bewusst-Sein‘ ersetzen. Dann kommen wir zu folgender Formulierung: Wenn mir *bewusst* ist, dass ich im Zustand der Verliebtheit bin, dann *bin* ich in diesem Zustand (ganz egal, wie ich diesen Zustand interpretiere, begrifflich missdeute oder sprachlich fehlartikuliere).

Um diese aufregende Unfehlbarkeit unseres Bewusstseins von uns(eren mentalen Zuständen) zu erklären, nahm Descartes an, es gebe so eine Art inneres Auge („inspection“: Innensicht), das die mentalen Vorgänge kontrolliert und ihr Vorliegen bezeugt („temoin intérieur“). Zwar hat Brentano, wie wir sehen werden, das Modell eines nach innen gerichteten Blicks genauso heftig kritisiert, wie es Moran in seinem Buch tut. Aber er hat an Descartes' Grundüberzeugung festgehalten, dass Bewusstseinsereignisse nie unbewusst, sondern im Gegenteil unfehlbar bewusst sind. Er hat gemeint, dass etwas überhaupt kein mentales Erlebnis sein kann, wenn es (sich) nicht bewusst ist.

Moran gibt zu: Die cartesianische Erbschaft war für die Entwicklung einer Philosophie des Geistes entscheidend, im Guten wie im Schlechten. Im Guten: weil sie die Aufmerksamkeit auf ein ausgezeichnetes Phänomen und die besondere Art gelenkt hat, wie wir mit ihm vertraut sind, nämlich aufgrund einer von der Fremdperspektive *spezifisch*, nicht bloß graduell unterschiedenen Vertrautheit („immediacy“, „self-intimation“). Im Schlechten: Die Philosophie des Geistes ist Descartes bei der raschen Identifikation zweier Ansprüche gefolgt, die beide nicht Stich halten: 1. Selbstbewusstsein (ich meine: das Bewusstsein von unseren Bewusstseinszuständen) wird als eine Art innen-gerichteter Wahrnehmung gefasst; 2. wird ihm epistemologisch der Status der Unfehlbarkeit (oder Gewissheit/Unkorrigierbarkeit) zugesprochen.

Auf den 1. Punkt werde ich zurückkommen, wenn ich mit Ihnen die Position Brentanos genauer ansehe. Dabei wird sich zeigen, dass das Modell eines nach innen gerichteten Auges völlig ungeeignet ist, unser Bewusstsein von unserem Bewusstsein (oder vom Ich) zu erklären (10 f.). Dabei spielt eine wichtige Rolle, dass die Theorie vom inneren Sinn nur einen nach außen gerichteten Blick nach innen verlegt. Sinnliche Urteile sind aber fehlbar, während es Urteile über Bewusstsein

nicht (im selben sinne) sind. In ihnen wird offenbar nicht ein Gegenstand identifiziert und klassifiziert, wie wir es in Wahrnehmungen äußerer Objekte tun.

Für unsere Verständigung über ‚bewusst‘ und ‚unbewusst‘ ist der 2. Punkt wichtiger: Die cartesianische Tradition – sagt Moran – hat – bis hin zu Brentano und Sartre – psychische Zustände als *notwendig* selbstdurchsichtig („transparency“) und damit als wesentlich selbstbewusst definiert. Freud hält diese Bestimmung aber für zu weit: Zwar gebe es a) wesentlich Selbstbewusste psychische Zustände („occurrent states“, z. B. starke Schmerzen); andere aber (b) – „standing attitudes of a person“ wie Überzeugungen, Dispositionen, Einstellungen, intuitives Regelwissen, Gesinnungen, emotionale Grundhaltungen (etwa jähzornig oder eifersüchtig zu sein) – sind ganz oder teilweise unbewusst, d. h. der ‚Introspektion‘ ganz oder teilweise unzugänglich (9 f.). Dennett und andere Reduktionisten dehnen den Zweifel an der epistemischen Zugänglichkeit von b) auf den an Gruppe 1) aus: „No activity of mind is ever conscious“ (Lashley, zit. nach Dennett [6]). Dazu sagt Moran: Man kann das zugeben, also □□□ihre Verlässlichkeit epistemologisch offen halten (10), ohne □□□das Auszeichnende der Zustände von Gruppe 1. (= 2. a) zu leugnen: Sie sind immer noch (□) von drittpersönlichen Berichten spezifisch verschieden (das heißt, es ist ganz etwas anderes, verliebt zu sein und einen anderen verliebt zu sehen: 11 f.); und sie kommen (□) zustande, „ohne aus Beobachtungsbefunden erschlossen zu werden [inferred from observational evidence]“ (10, 11). [Außerdem: Die psychoanalytische Therapie setzt auf die Überführbarkeit von dem Wissen entzogenen psychischen Zuständen in gewusste und damit rational kontrollierbare. Also muss sie eine Kontinuität zwischen beiden Typen psychischer Zustände unterstellen. Wie ist das aber zirkelfrei möglich, wenn a) angeblich unbewusste Zustände sich im Verlauf als ‚wesentlich‘ bewusst heraus stellen können und b) zwischen Fremd- und Ich-Perspektive eine unüberbrückbare Kluft – „asymmetry“ – besteht?]

Sie sehen: Kaum haben wir uns auf elementare Verständigungen über den Wort-sinn von ‚Bewusstsein‘ eingelassen, sind wir in einen ziemlich undurchsichtigen Theorie-Dschungel geraten. Dabei sind wir doch nur unseren alltäglichsten Intuition und Selbsterfahrungen gefolgt. Wir können also festhalten, dass, obwohl uns das Bewusstsein das Nächste und Selbstverständlichste zu sein scheint, wir im Gespräch mit anderen Bewusstseinen (und erst recht mit Bewusstseins-Theoretikern) rasch merken, dass wir über wenige Ausdrücke so wenig intersubjektiven Konsens erzielen wie über ‚Bewusstsein‘. Ja, wir streiten uns über die Semantik kaum eines anderen Grundbegriffs unseres bewussten Lebens so sehr wie über ihn. Das ist ein – ich glaube sogar: wesentliches – Motiv fürs Studium der Philosophie, besonders der Philosophie des Geistes (*Philosophy of Mind*).

Was macht man in so[lch] einem Fall? Man kann selber nachzudenken versuchen, und das ist als Initiative des Selbstdenkens allemal die Ermutigung wert. Will man sich aber über die Bedeutung eines Grundworts des philosophischen Vokabulars klar werden, so sollte man sich mit anderen darüber unterhalten; denn Bedeutungen werden nicht privat, sondern öffentlich festgelegt. Und hier und nur hier wird auch die Beschäftigung mit der Geschichte der neueren Philosophie interessant. Ohne sie läuft man nämlich Gefahr, das Rad (des Bewusstseins) zum dritten Male zu erfinden. (Ich sage: ‚der neueren‘, weil Bewusstsein eigentlich kein privilegiertes Thema der antiken Philosophie war – das war vielmehr die Ontologie [erklären! Tugendhats Schema] –, während es – seit und nach Descartes – zu *dem* Thema der modernen Philosophie schlechthin aufgestiegen ist. Das ist auch heute noch so, wo die Neurobiologie und die Hirnphysiologie atemberaubende Fortschritte machen und uns Philosophen damit winken, den ‚Code des Bewusstsein‘ bald geknackt zu haben. Damit ist natürlich auch gemeint, dass die

exakte Wissenschaft die Philosophie selbst als eine spezifisch theoretische Anstrengung überflüssig gemacht oder abgelöst haben wird. Die Neurobiologen glauben sowieso schon lange, das Totenglöckchen der Bewusstseinsphilosophie läuten zu hören. Dass sie sich mit dieser Wahrnehmung mal nicht irren! Aber es ist unbestritten eine weit verbreitete Überzeugung, Philosophie gebe es nur und so lange, wie ihre Themen noch nicht naturwissenschaftlich erklärt sind. Dazu stimmt die Tatsache, dass die Philosophie von ihren klassischen Disziplinen – der Naturkunde, der Mathematik, der Gesellschaftstheorie, der Psychologie – eins nach dem anderen an die Naturwissenschaften verloren haben: außer der Ontologie [erklären!] und der Ethik: Was wir tun *sollen* oder *müssen*, darüber erfahren wir nichts durch die noch so erschöpfende Kenntnis dessen, was der Fall ist und worüber die Wissenschaften uns belehren können. [Der Unterschied zwischen Sein und Sollen: „Hume’s Guillotine“].)

3. Vorlesung vom 8. Mai

Wir haben gesehen, dass wir uns nur schwer darüber verständigen können, was wir mit ‚Bewusstsein‘ meinen. Manche nennen das, was andere ‚bewusst‘ nennen, gerade ‚unbewusst‘. Dabei meinen sie, dass die Rede von Bewusstsein auf die Fälle eingeschränkt werden soll, in denen ausdrückliches, aufmerkendes und begriffliches Bewusstsein auftritt. Aber können wir nicht an Beispielen belegen, dass wir ein nicht-explizites, ein – wie Husserl sagt – ‚prä-attentionales‘ und mithin vorbegriffliches Bewusstsein annehmen müssen? (Sartre nennt es ‚prä-reflexiv‘, weil es jeder reflexiven Thematisierung zuvor besteht.) Eine Schwierigkeit seiner Leugnung hatten wir schon gesehen: Wie wollen wir ohne die Annahme von so etwas wie einem präreflexiven Bewusstsein verständlich machen, dass wir von ihm zu einem expliziten und begrifflichen Wissen übergehen können? Die Person muss sich des Übergangs vom einen zum anderen selbst bewusst sein als eines, der ihre Einheit nicht zerstört. Anders gesagt: Der Übergang aus einem wirklich Unbewussten zum Bewusstsein müsste dieser Person ein Rätsel sein. Sie müsste die Errungenschaft ihrer begrifflichen Selbstwahrnehmung als das Ergebnis einer Hirnwäsche erscheinen.

Bei solchen Differenzen im Gebrauch eines philosophischen Grundworts, tut man gut daran, sich der schon geleisteten Bemühungen früherer Bewusstseins-Philosophen zu erinnern. Denn das ist doch ein wesentliches Motiv der Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie, dass sie uns mit Informationen über frühere und manchmal sehr weit fortgeschrittene Verständigungen über unser philosophisches Grundvokabular versieht. Es ist ja leider nicht so, als ob die Philosophie in ihrem Lauf von Fortschritt zu Fortschritt eilte. Wichtige, ja Bahn brechende Entdeckungen sind wieder vergessen (oder, wie Fichtes ursprüngliche

Entdeckung, von Beginn an nicht wahrgenommen) worden und helfen dann – wieder entdeckt – Debatten, die sich für ganz aktuell halten, aus einer konzeptuellen oder theoretischen Sackgasse heraus zu führen. Das ist meiner Ansicht nach auch der Fall der *Phänomenologie*, wenn es darum geht, uns um die Bedeutung des Grundworts ‚Bewusstsein‘ zu kümmern. Franz Brentano, Alexius Meinong, Edmund Husserl, Hermann Schmalenbach oder Jean-Paul Sartre (um nur sie zu nennen) sind anerkannt gute Ratgeber in dieser heiklen Verständigung.

Zunächst aber sollten wir – ein weiteres Mal und laut – zugeben, *dass* wir uns der Verwendung des Wortes ‚Bewusstsein‘ merkwürdig wenig sicher sind. Ein „mongrel concept“ hat der an der New York University lehrende Philosoph Ned Block das Bewusstsein genannt:

The concept of consciousness is a hybrid or better, a mongrel concept: the word „consciousness“ connotes a number of different concepts and denotes a number of different phenomena. We reason about „consciousness“ using some premises that apply to one of the phenomena that fall under „consciousness,“ other premises that apply to other „consciousnesses,“ and we end up with trouble (*On a Confusion about a Function of Consciousness*, in: Block, Flanagan, Guezeldere, eds., *The Nature of Consciousness*, MIT Press 1997, 377-415, hier: 377 l. o.).

‚Konnotieren‘ ist eine begriffliche, ‚denotieren‘ eine referentielle Beziehung. (Erklären! Man unterscheidet die Komponenten eines Begriffs – ‚Merkmale‘, ‚Inhalte‘, ‚Intensionen‘ – von den Gegenständen, für die die Begriffe stehen: ihre ‚Referenten‘, ‚Extensionen‘ oder ‚Umfänge‘; den Unterschied hat John Stuart Mill in seinem *System of Logic* I, 2, § 5, eingeführt.) Aus beiden Gründen können Vermengungen stattfinden: Man äußert dasselbe Wort und meint begrifflich oder sachlich Verschiedenes. Daraus entstehen Äquivokationen (erklären!). Block nennt allerlei Beispiele für solche Äquivokationen aus der Geschichte der Philosophie. So meinte Aristoteles, wenn er von ‚Geschwindigkeit‘ sprach, manchmal die statistische oder Durchschnitts- und manchmal die akute, die jetzt gemessene Geschwindigkeit. Oder die florentinischen Experimentalphysiker des 17. Jahr-

hundreds sprachen von einem „Hitzegrad“. Sie beobachteten, dass von zwei Wärmequellen A und B A sich als stärker herausstellte, wenn es darum ging, Paraffin zum Schmelzen zu bringen, während sich B als heißer herausstellte, wenn es um die Schmelze von Eis ging. So – meint Block – verhält sich’s in unseren Diskursen übers Bewusstsein, und zwar nicht nur bei Konfrontationen der alltäglichen und der wissenschaftlichen Rede. Auch Wissenschaftler reden untereinander äquivok über Bewusstsein, so die Vertreter der Psycho-, Neuro- und Kognitionswissenschaften. Sie meinen oft etwas anderes als die Philosophen. Und die sind sich untereinander ihrerseits nicht einig.

Block will sich, wie der Titel seines Aufsatzes deutlich sagt, auf eine Verwirrung in Bezug auf eine *Funktion* von Bewusstsein konzentrieren. Welche Funktion spielt Bewusstsein in Informationsverarbeitung und Steuerung eines lebendigen Systems (eines Organismus)? Oder spielt es – wie manche (die so genannten Epiphanomenalisten [erklären!]) meinen – etwa keine? Um diese Frage zu entscheiden, muss man sich zunächst nicht einfach auf empirische Daten stürzen, sondern eigene Gedanken-Experimente anstellen (Block 1997, 377). (Er wählt zum Einstieg das Phänomen der Blindsight, auf das ich gleich zu sprechen kommen werde. Wir tun aber besser daran, zunächst einmal zu hören, welche Einteilung Block selbst vorschlägt; sonst versteht man die Funktion seines Gedankenexperiments schlecht.)

Block meint also, dass wir mit ‚Bewusstsein‘ typischerweise und vor allem zweierlei und recht Verschiedenes bezeichnen, nämlich das so genannte phänomenale und das begriffliche, das Zugangs-Bewusstsein. Das erstere nennt er *P-* (nämlich phenomenal), das zweite *A-* (nämlich access) consciousness. Die Tatsache, dass viele Autoren diesen Unterschied nicht beachten, verwickelt sie in Scheingefechte

und führt sie zu Fehlschlüssen; denn jeder versteht etwas anderes unter dem Gegenstand als der andere, und auf die Weise kann kein wahrheitsorientiertes Gespräch zustande kommen. Selbigkeit des Gegenstandes – das war eine Prämisse schon von Schleiermachers *Dialektik* (Schleiermacher 2001 II, § 3, S. 19 ff.; vgl. die Einl. Des Hg.s I, 54 ff.) – ist vorausgesetzt, wo immer Positionen in eine wirklich wahrheitsorientierte Auseinandersetzung miteinander treten. Sprechen wir über zwei (oder mehrere) ganz verschiedene Dinge, können wir uns nicht einmal streiten, wir glauben das allenfalls zu tun.

Im phänomenalen Bewusstsein ist uns irgendwie zumute; wir haben Schmerzen oder Empfindungen oder Gefühle, ohne dass wir uns damit explizit auf die äußere Welt beziehen und sie begrifflich klassifizieren. Aber selbst wenn wir uns – wie bei einigen Empfindungen oder beim Wahrnehmen – auf die Welt beziehen, tun wir es im Modus des *P*-Bewusstseins nicht auf begriffliche Weise. Im zweiten (dem Modus des Zugriffs-Bewusstsein) tun wir gerade das; wir nehmen grundsätzlich intentionale, genauer propositionale Einstellungen ein zur Welt [Unterschied erklären: Intentional – das wissen wir von Husserl – können auch nicht-begriffliche Gegenstands-Vermeinungen sein; propositional heißen die, in die eine Begriffs-komponente, ausgedrückt durch das Prädikat, eingeht]: Wir sehen oder hören nicht einfachhin einen Gegenstand, Punkt, sondern wir *denken*, dass ein Gegenstand so-und-so beschaffen ist; wir denken über die Welt nach: Wir klassifizieren sie. Diese Akte sind grundsätzlich mit einem gewissen Maß an Aufmerksamkeit verbunden, während Erlebnisse des phänomenalen Bewusstseins ganz unaufmerksam erfolgen können, weshalb ihnen manche Autoren gerade den Status des Bewusstseins absprechen. Das zeigt bereits die Wirkung der Begriffs-Konfusion: Manche Autoren verwechseln nämlich Bewusstsein mit aufmerksamem Bewusstsein, während es doch auch ein unaufmerksames gibt, das

wir nicht mit Unbewusstsein verwechseln dürfen. Wenn uns etwa nachts auf einer Nordseeinsel ein Lichtstrahl das Auge geblendet, nehmen wir ihn zunächst unaufmerksam, ja unwillkürlich wahr; wie auch unsere Wahrnehmungen – anders als unsere aufmerksamen Beobachtungen – unaufmerksam sind.

Blocks Lieblingsbeispiel ist die Dampfhamme (pneumatic drill, jackhammer, Presslufthammer), die vor unserem Arbeitszimmer hämmert (die wir gleichsam überhören, an die wir uns aber später erinnern können); der zerstreute Autofahrer, der das Rot der Ampel übersieht (aber sich später, unter polizeilicher Befragung, daran erinnern kann); der Träumer, der auf dem Rücken liegt und die Wolken wandern sieht, ohne darauf einen Gedanken zu verschwenden (der sich aber später an seine Träumerei erinnern kann). Blocks Unterscheidung hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der guten alten kantischen Einteilung unserer Vorstellungen in Anschauungen und Gedanken (oder besser: in begrifflose bzw. blinde Anschauungen und anschauungslose bzw. leere Begriffe). Anschauungen und Begriffe kooperieren zwar mit einander, aber gerade weil keine allein – keine für sich – eine (von Kant so genannte) Erkenntnis zuwege bringt. – Hier liegt übrigens der Grund für eine weitere Konfusion: Manche (durchaus auch Wissenschaftler) meinen, zwei Phänomene, die stets oder normalerweise miteinander vorkommen, seien irgendwie eines oder wenigstens intrinsisch verbunden. Aber obwohl der Herztod auch die Leber zum Funktionsstillstand bringt (und umgekehrt), sind Leber und Herz doch zwei wohlunterschiedene Gegenstände. Ebenso sind – das betont Block selbst – *P*- und *A*-Bewusstsein zwar fast stets verbunden, aber sie sind nicht einerlei. Die Probe ist, dass eines ohne das andere vorkommen *kann*. Genau wie bei Kant Anschauungen ohne Gedanken und umgekehrt (*KrV* B 90 f., = § 13; es gibt blinde Anschauungen und leere Begriffe [*KrV* A 51]).

Ich will zunächst ein bisschen mehr über Blocks Unterscheidung sagen. *P*-Bewusstsein ist ein ungegenständliches oder Zustands-Bewusstsein, ein Erleben. Es ist (zunächst) ein Bewusstsein von Bewusstsein (also in irgendeinem Sinne: ein *Selbstbewusstsein*), nicht ein Bewusstsein von der (äußeren) Welt, obwohl es intentional auf die Welt gerichtet sein kann – wie in Wahrnehmungsakten. Versuche, es zu definieren, fallen zirkulär aus: Sie setzen das *definiendum* immer schon voraus (380). Wollen wir jemandem erklären, was *P*-Bewusstsein ist, so geben wir ihm entweder ein Synonym (wie etwa ‚Erlebnis‘ oder ‚Erfahrung‘ oder ‚Innesein‘), oder wir geben ihm statt einer Definition ein Beispiel und fragen ihn etwa: ‚Ja, war dir denn noch nie übel, kennst du keine Verlegenheit, hast du noch nie ein knalliges Rot gsehen, warst du noch nie verliebt?‘ *P*-Bewusstseins-Zustände sind solche, die sich irgendwie anfühlen (‚what is it like to be in love‘) oder in denen uns, wie Husserl und Meinong sich ausdrücken, irgendwie „zumute“ ist. Das ist der Fall bei allen Sinneswahrnehmungen, bei allen Körpergefühlen und vielen Emotionen, jedenfalls bei allen akut auftretenden (‚okkurrenten‘). Von manchen Empfindungen werden wir – wie gesagt – nicht leugnen, dass sie nicht *nur* subjektive Zustände sind, sondern die äußere Welt irgendwie repräsentieren: als gelb, sauer und zitronenförmig. Trotzdem sind sie unbegrifflich und von kognitiven, intentionalen oder funktionalen Zuständen – das sind Zustände einer Turing-Maschine oder, auf höherer Ebene, eines Computers – unterschieden. Allerdings besteht Block darauf, dass intentionale Akte ‚mental gefärbt‘ sind: Es fühlt sich irgendwie an, in ihnen zu sein. Sie sind nicht *so* durchsichtig für die intentionalen Gehalte, dass uns entginge, dass wir sie haben. (Block spricht von einer ‚mentalen Färbung‘ der Intentionen: „Mental Paint“, 2002: www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/mentalphaint.pdf, 1-34, hier: 8).

P-Bewusstseins-Zustände sind aber nicht nur manchmal Transmitter oder Vehikel von repräsentationalen Zuständen. Sie *repräsentieren* manchmal überhaupt *nicht*. Blocks klassisches Beispiel ist der Orgasmus, der zwar kausale Ursachen in der Welt hat, aber ebensowenig wie der Schmerz intentional auf die Welt verweist. Husserl sagt, dergleichen ‚sinnliche Gefühle‘ seien nicht selbst Akte,

aber mit ihnen konstituieren sich Akte, nämlich wo sich intentionale Charaktere von der Art der wahrnehmenden Auffassung ihrer bemächtigen, ihnen gleichsam Beseelung verleihend. In eben dieser Weise scheint der brennende, stechende, bohrende Schmerz, sowie er von vornherein mit gewissen Berührungsempfindungen verschmolzen auftritt, selbst als Empfindung gelten müssen; und jedenfalls scheint er in der Weise sonstiger Empfindungen zu fungieren, nämlich als Anhalt für eine empirischem gegenständliche Auffassung (Husserl 1980 II/1, 392 f.).

Also: Der Schmerz *als* Schmerz ist nicht-gegenständlich, aber ihm kann eine begleitende Wahrnehmung so lebhaft eingebildet sein (etwa die Berührung der brennenden Herdplatte), dass er auch einen repräsentationalen Charakter annimmt. Man darf jedenfalls die Kausalursache von dergleichen Empfindung nicht mit einem Intentionalgegenstand verwechseln.

Zum Unterschied der Kausal- von der Intentional-Relation schreibt Husserl näherhin:

[...] es ist [...] ein prinzipieller Widersinn, das intentionale Verhältnis [...] als Kausalverhältnis anzusehen; ihm also den Sinn eines empirischen, substanzial-kausalen Notwendigkeitszusammenhangs unterzulegen (Husserl 1980 II/1, 391),

Kant und Schleiermacher hatten ‚Empfindungen‘ von ‚Wahrnehmungen‘ bzw. ‚Erfahrungen‘ unterschieden [erklären!]. Husserl war ihnen gefolgt (Husserl 1980 II/1, 381: „Wichtiger für uns sind die Unterschiede zwischen dem Dasein des Inhalts im Sinne der bewussten, aber nicht selbst zum Wahrnehmungsobjekt gewordenen *E m p f i n d u n g* und des Inhalts im Sinne eben des *W a h r n e h m u n g s o b j e k t s*.“). Block sagt im gleichen Sinne, intentionale Zustände, die auf die Welt verweisen, seien überdies auch phänomenal getönt. Kant und Schleiermacher würden sagen: Wahrnehmungen sind immer auch Empfindungen; die

Empfindung ist gleichsam die phänomenale *Hyle* der Wahrnehmung. Daneben gibt es aber auch Zustände – und hier folgt Block, wie Sie sich erinnern, Husserl –, die nicht einmal intentional sind. Im Gegensatz zu ‚mental paint‘ haben wir hier mit ‚mental oil‘ zu tun:

[There] are phenomenal features of experience that are not *even* vehicles of representation. For example, according to me, the phenomenal / character of orgasm is partly non-representational. Such a non-representational mental feature would be (in this respect) like the oil based paint. So we could put the two issues as whether there is mental paint and whether there is mental oil (l. c., 8 f.).

Zugriffs-Bewusstsein ist dagegen repräsentational und kognitiv. Kognitionen beziehen sich begriffsvermittelt auf Gegenstände der Welt. Block spricht von ‚Zugriff‘, weil er zum Ausdruck bringen will, dass wir hier unser Bewusstsein einer expliziten Kontrolle durch Gedanken und Absichten unterwerfen. Eine Repräsentation ist dann zugriffsbewusst, wenn sie für allerlei Überlegungen und für die rationale Steuerung unserer Handlungen aufkommt. Der typische Fall von Zugriffsbewusstsein ist die propositionale Einstellung: die Überzeugung, die Hoffnung, der Glaube, der Wunsch, die Befürchtung usw., dass ein Gegenstand so oder so beschaffen ist.

P- und *A*-Bewusstsein unterscheiden sich voneinander also wie folgt:

1. Ein *P*-bewusster Gehalt ist phänomenal, ein *A*-bewusster ist repräsentational. Einmal ist der Gehalt unbegrifflich und belehrt uns darüber, wie uns zumute ist; das andere Mal repräsentiert er uns Oberflächeneigenschaften von Weltgegenständen. (Nicht, als seien einige *P*-Bewusstseins-Zustände nicht auf die Welt gerichtet. Sie sind es nur nicht *begrifflich*, wie etwa Wahrnehmungen. Andere – wie Schmerzen – sind gar nicht auf die Welt gerichtet und ebenso begrifflos.)

2. ‚Zugriffsbewusstsein‘ ist ein funktionaler Begriff. Zugriffsbewusste Zustände sind in ein System von kausalen Rollen eingelassen. Anders gesagt: Was einen Zustand *A*-bewusst macht, ist die Rolle, die sein repräsentationaler Gehalt [erklären!] in einem System einnimmt. ‚*P*-Bewusstsein‘ ist dagegen kein funktionaler Begriff – und das bedeutet für Block zugleich auch, dass wir es nicht verständlich machen können durch Computer-Modelle der Kognition oder andere Mechanismen, die die Grundstruktur einer Turing-Maschine haben.

3. Es gibt *Typen* oder *Arten* von *P*-bewussten Zuständen (z. B. Schmerz, Verliebtheit); aber ein *Einzelvorkommnis* (*token*) eines *A*-Gedankens kann zu einem Zeitpunkt verfügbar sein, zu einem anderen nicht mehr. Wir haben, sagt Block, dann keinen ‚Zugriff (*access*)‘ mehr auf ihn.

Eine Pointe dieser Unterscheidung ist, dass *P*- bzw. *A*-Bewusstsein jeweils alleine oder für sich auftreten können – genau wie Kants Anschauungen ohne Begriffe und umgekehrt. Ein Beispiel über *Zugriffsbewusstsein ohne phänomenales Bewusstsein* eröffnet Blocks Aufsatz. Er präzisiert (S. 375 l.), dass er eine bestimmte neurobiologische Deutung des Blindsight-Beispiels („Schacters Modell“, – darüber gleich!) zunächst einmal nur zum Anlass für ein Gedankenexperiment nehme („this chapter is concerned with reasoning“), und nicht als wissenschaftlich geklärtes „Datum“ auffasse. Später kommt er aber auf die Blindsight zurück und relativiert seine Anfangs-Aussage, Schacters Modell der Blindsight diene ihm zu Erklärung von *A*-Bewusstsein ohne *P*-Bewusstsein (393, 404 ff.). Er denkt sich dann einen noch eindeutigeren Fall von *A*-Bewusstsein ohne *P*-Bewusstsein aus, den er „Super-Blindsight“ nennt und bei genauerer Prüfung für unmöglich erklärt (385 f.). Ich will die Dinge im Folgenden nicht unnötig komplizieren und tue so,

als schliesse sich Block Schacters Deutung der Blindsight an, die ich gleich vorstellen werde.

„Blindsight“ (zuerst 1973 von Pöppel u. a. beschrieben) ist das Ergebnis einer Hirn[be]schädigung, die sozusagen einen blinden Fleck im visuellen Cortex zurück lässt. Patienten, die an Blindsight leiden, berichten, dass sie nichts sehen, wenn man in ihrem Gesichtsfeld – genauer: im beschädigten Teil ihres Gesichtsfelds – einen Reiz aufblitzen lässt. Bittet man sie aber, zu ‚erraten‘, was sie nicht gesehen haben wollen, so berichten sie mit überzufälliger Regelmäßigkeit über Merkmale des Reizes, den sie ja nicht ‚gespürt‘, also nicht ins *P*-Bewusstsein aufgenommen haben. Sie tun das allerdings nur auf nachdrückliche Bitte oder Befragung, offenbar ungern, nie aus eigenem Antrieb. Ein blindsichtiger Durstiger würde nicht nach dem Glas Wasser greifen, das man ihm hinstellt. (Zum Phänomen: L. Weiskrantz. *Blindsight. A Case Study and Implications*, Oxford University Press, 1986.)

Ein anderes Beispiel: die epileptischen Anfälle, die Tony Marcel 1986 *petit mal* getauft hat. Manche Patienten sind in der Lage, während eines Anfalles ihre Tätigkeit (Auto fahren, spazieren gehen, Klavier spielen) gleichsam blind fortzusetzen, wie aufgezugene Maschinen. Es scheint ihnen aber jedes *P*-Bewusstsein ihrer Handlungen zu fehlen – und damit auch jede Flexibilität und Kreativität im Umgang mit ihrer Fertigkeit.

Block druckt das Schema ab, das der Hirnforscher Schacter entworfen hat, um dies fühl- und bewusstseinslose Wissen („*A*-consciousness without *P*-consciousness“) verständlich zu machen. Ich will und muss nicht in die Details eintreten. Aber Schacter meint, es gebe im visuellen Cortex ein eigenes Modul für phänomenales

Bewusstsein, das sich gleichsam – wie im Falle der Blindsight – durch andere Bahnungen unterlaufen lasse. Es habe eine vermittelnde Funktion zwischen den zweckspezifischen „Wissens“-Modulen und dem zentralen Ausführungssystem („central executive system“), das für die direkte Kontrolle des Überlegens, Berichten und Steuerns von Handlungen verantwortlich ist. [Schema auf Folie!]

Damit wird erstens behauptet, dass phänomenales Bewusstsein ein eigenständiger Bewusstseins-Modus ist und dass er auch eine eigenständige Funktion hat, die teilweise an der Informationsverarbeitung beteiligt ist. Zweitens meint Schacter aber, dass phänomenales Bewusstsein mit dieser informationsverarbeitenden Funktion nicht einfach gleich gesetzt werden kann, sondern *sui generis* ist.

Schacter glaubt, mit dieser Hypothese könne er das Blindsight-Phänomen erklären: Ein Patient behauptet, dass er eine vertikale Linie, die ihm auf einer Abbildung gezeigt wird, nicht sieht. Sie befindet sich also im blinden Fleck seines visuellen Cortex. Wird er bedrängt, auf Rückfrage, was er gesehen hat, zu sagen: Vertikal oder Horizontal, wählt er richtiger Weise ‚vertikal‘.

Das lässt sich (in äußerster Vereinfachung) so erklären: Eines der spezialisierten Module ist für die räumliche Informationsverarbeitung zuständig. Es erfasst also den Stimulus als senkrechte Linie. Aber die Verbindung zwischen diesem Informationsverarbeitungs-Modul und dem fürs phänomenale Bewusstsein zuständigen ist gestört oder vielmehr unterbrochen – deshalb der blinde Fleck und die Fühllosigkeit des Patienten-Wissens. Da der Patient kein phänomenales Bewusstsein hat, erhält das Exekutivsystem keine Information darüber, ob die Linie sich als senkrecht oder waagrecht *präsentiert*. Sie ‚erscheint‘ dem Patienten ja eben gar nicht. Aber das spezialisierte Modul hat eine direkte Verbindung zum Reaktions-

system, so dass es – wenn dem Patienten eine Entweder-oder-Frage gestellt wird – eine Reaktion direkt bewirken kann.

Block schließt sich der Hypothese, dass das informationsverarbeitende P-Modul unterlaufen werden kann, übrigens keineswegs an (das hatte ich schon einleitend hervorgehoben). Man denkt leicht: Was Wissenschaftler sich ausdenken, sei darum bewiesen. Nein, Schacter hat nur ein ganz spekulatives Modell vorgestellt, an dem seine Fachkollegen viel auszusetzen gefunden haben. Aber es ist *eine* Weise, sich A-Bewusstsein ohne P-Bewusstsein *vorzustellen*. Der direkteste Einwand gegen Schacters Modell würde lauten: Ohne sinnliche Wahrnehmungen (die immer, weil notwendig P-bewusst sind) gibt es überhaupt keine Informationsgewinnung für Organismen wie uns. Darin genau besteht die epistemische *Funktion* von P-Bewusstsein.

Block erwähnt Colin McGinn als einen, der diese These vertritt („The Hidden Structure of Consciousness“, in: McGinn, *The Problem of Consciousness*, Oxford: Blackwell, 1991, 110-116). McGinn beschreibt die Ursache der Blindsight als eine bloß partielle Beschädigung des visuellen Cortex, so, dass einige (er sagt: ‚tiefere‘) Regionen weiterhin funktionieren. Dazu führt er – ähnlich wie Schacter – eine Unterscheidung zweier Schichten ein: einer Tiefen- und einer Oberflächen-Struktur des Sehvorgangs (McGinn spricht nicht von Strukturen, sondern von *deep* und *surface properties of vision*). Die Pointe ist: *Beide* sind am Sehvorgang beteiligt, ein radikales *Nicht-Sehen* findet nicht statt.

[...] in cases of blindsight we have a dissociation of the two sorts of properties; here we have the deep properties without the surface ones. External stimuli activate only the deep properties, which do not make it to awareness, while there is no longer a capacity to have the surface properties activated (111).

Dann gäbe es also eine *P*-Bewusstsein-freie Schicht sinnlicher Informationsverarbeitung. Indes: Eine solche These ähnelt doch ziemlich einem Pyrrhus-Sieg über Schacters Modell, das ebenso – wenn auch mit anderer Pointe – mit einem doppelten Informationsverarbeitungs-System arbeitet. Allerdings muss Schacter annehmen, dass es visuelles Wissen ohne jedes Sehen gibt. McGinns These ist dicht an der Annahme eines mentalen Unbewusstseins, wie seine Liebe zur Metapher von der Spitze und der verborgenen Tiefe des Eisbergs zeigt. Sie ersetzt eine Dunkelheit durch eine andere. Es ist eine Erklärung *ad hoc*.

Ned Block hätte auch Hector-Neri Castañeda erwähnen können. Auch Castañeda (1991, 278 ff., 284 f., 291 f.) nimmt innerhalb des – wie er sagt – Selbstbewusstseins eine hierarchisch geordnete Folge von Schichten an, allerdings sind es nicht zwei, sondern sieben.

[Folie mit Castañedas Schema:

Now, the subsumptive internal hierarchy of consciousnesses within *self-consciousness* includes the following levels:

1. sensory content, conceptually inarticulated:

- (a) bodily b) worldly

2. I-less articulated content pertaining to:

- (a) external objects
- (b) bodily content
- (c) occurring mental acts

3. I-less focal consciousness, the core of which is a complex of perceptual judgments

4. I-less focal consciousness, the core of which is a complex of perceptual judgments

5. I-owned content articulating intentional agency

6. I-owned content articulating the contrast between Self and others

7. I-owned content articulating an interaction between Self and *you* as well as absent persons (Hector-Neri-Castañeda, *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness*, ed. by James G. Hart & Tomis Kapitan, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, 278).]

Die ersten vier Schichten sind also nicht-egologisch, die oberen drei sind „I-owned“). Sie ahnen, was kommt. Die erste Schicht – eigentlich eine rein theoretische Annahme („a theoretical posit“) – besteht aus sinnlichem Stoff noch ohne alle Begriffszutat. Auf der zweiten Stufe ist der Stoff immer noch ichlos, aber gegliedert nach Körper- oder Weltzugehörigkeit. Auf der dritten Stufe findet eine ichlose Fokussierung statt; Castañeda spricht – ganz kantisch – von einem Komplex aus ‚Wahrnehmungsurteilen‘ (solchen, die noch keinen strikt wissenschaftlichen Anspruch haben). Erst ab der 4. Stufe wird der Selbst-Welt-Kontrast artikuliert, bis zum Schluss das Ich *als* Ich (auch im Gegensatz zur Person, zu ihren inneren Zuständen, zur Lebensgeschichte usw.) zur Kenntnis kommt.

Sie ahnen, dass Castañeda die Blindsight der zweiten Ebene zuordnen wird: Hier findet zwar schon elementar gliederndes Bewusstsein, aber noch keine Ich-Integration statt (279 f.). So kann ein gewisser Blindsight-Patient (D. B.), der sein linkes Gesichtsfeld verloren hat, darauf insistieren, dass *er** im linken Feld nichts sehen kann, obwohl er links lozierte Gegenstände richtig ‚errät‘, wie er sich ausdrückt. Auf Nachfrage kann er ihnen sogar treffende Eigenschaften zuschreiben. Er sagt dann: „Ich habe das Gefühl, dass...“.

Wie McGinn interpretiert Castañeda die Blindsight also als ein Wahrnehmen, aber anders als dieser als ein solches, das sogar noch teilweise Zugang zu seinen phänomenalen Qualitäten bekommt. Das Blindsightgefühl entstehe durch die fehlende Fähigkeit zur Selbstzuschreibung. Es kommt D. B. nicht so vor, als sei das im linken Feld Erratene/Gesehene *sein eigener* visueller Gehalt:

As I see it, in blindsight the integration of the visual content is, first, incomplete. Then only the fully integrated part of those contents acquires an owing *I*. The contents of blindsight remains at *level 2* [= ich-loses, aber schon schwach zum Körper bzw. zur übrigen Welt zuordnendes Bewusstsein]. Now, the patient learns to link the *I*-less contents of his left field to those of his *I*-owned contents of his right field. This produces a partial lopsided integration of his *level-2* contents. There is now an *I* that owns the new structured experience. This, however, remains mixed because of the partial integration. The contents in D. B.'s left field become accessible to him as if they were seen, but they continue being as if they were not seen *by him* (Castañeda 1991, 280).

Wie steht es nun um den umgekehrten Fall eines *phänomenalen Bewusstseins ohne Zugriffsbewusstsein*? Auch dafür gibt es Belege; sie sind sogar leichter zu erbringen als im vorigen Falle. Block wählt das Beispiel eines Gesprächs unter dem Lärm einer Dampframme („jackhammer“, „pneumatic drill“: Block 2000 a, 7; 1997, 386 f.). Nehmen wir an, ich sei in ein lebhaftes Gespräch verwickelt und von dessen Gegenstand, wie man sagt, völlig absorbiert. Die Leibniz-Schule würde sagen, dass ich von ihm kein Bewusstsein habe; und Castañeda würde sagen, dass ich von ihm kein begriffliches und schon gar kein „*I*-owned consciousness“ habe). Plötzlich entsteht eine Unterbrechung im Meinungs austausch mit meiner Gesprächspartnerin, und ich realisiere unversehens das Ohren betäubende Hämmergeräusch des Geräts, das vor meinem Fenster den Bürgersteig aufbohrt. Ich werde nun reflexiv (oder aufmerkend, also zugriffsbewusst) dessen gewahr, was mir schon die ganze Zeit über auf eine nicht-reflexive (und unaufmerksame, also *P*-bewusste) Weise hatte bewusst sein müssen. Belege dafür sind meine steigende Gereiztheit während meines Gesprächs einerseits, die Unmittelbarkeit und Gewissheit andererseits, mit der ich von Irreflexivität zur Reflexion übergehe. Was ich tatsächlich bemerke (und zwar nicht schlussfolgernd, sondern ohne Weiteres), ist, dass eine Art von Bewusstsein die ganze Zeit über vorgelegen hat und nicht das Ergebnis einer plötzlichen, aber verspäteten Erleuchtung ist. Was die Reflexion findet, muss schon da gewesen sein, sonst würde die Reflexion das nicht *reflektieren*, also nachträglich im Zugriffsbewusstsein erfassen, sondern erzeugen, d. h.

mit Putz und Stiel hervorbringen, von dem sie bloß die Reflexion ist. Das wäre dann Werk einer Art von Hirnwäsche, und nicht eines höherstufigen Zugriffs-Bewusstseins, das zuverlässig und deskriptiv korrekt auf einen Bewusstseinszustand erster Ordnung gerichtet ist. (Ein anderes Beispiel wäre Eule in *Winnie the Pooh*, die nicht geniast hat, sondern lispelt, und, wenn Pu behauptet, sie habe doch geniast, weiß, dass sie es nicht getan hat [*Chapter four in which Eeyore loses a tail and Pooh finds it*]: „Excuse me, Pooh, I didn't. You can't sneeze without knowing it.“ Descartes würde das allerdings bezweifeln, weil Niesen kein mentaler Zustand ist; aber Eule hält offenbar ‚etwas wissen‘ für gleichbedeutend mit ‚sich einer Sache bewusst sein‘; außerdem vertritt sie die Ansicht, dass ‚niesen‘ ein notwendig bewusster Zustand ist.) Der folgende Schluss aus einem allgemeinen Konditional scheint unverfänglich: *Wenn die Reflexion auf einen mentalen Zustand Bewusstsein antreffen sollte, dann musste das Angetroffene schon vorher bestanden haben. Nun findet die Reflexion Bewusstsein. Also muss Bewusstsein schon vor der Reflexion bestanden haben (zusamt meiner Gereiztheit über den Lärm der Dampftramme).*

Block nennt den Zustand, in dem ich mich befinde, wenn ich realisiere, was geschah, *consciousness* – im Gegensatz zu dem reflektierten (und selbst irreflexiven) Zustand, den er *awareness* nennt. (Sein bewusstseinsphilosophischer Kollege Sydney Shoemaker schlägt die gerade umgekehrte Benennung vor: *Awareness* wäre etwas Reflexives und *consciousness* etwas nicht Reflektiertes; ich habe unter *native speakers* beide Sprachintuitionen bestätigt gefunden [meine Erfahrung an der New School], als ich ein Seminar über *Selbst-Awareness and Self-Consciousness* einleitete und meine Terminologie erläuterte.) Block begründet seinen Sprachgebrauch durch den Hinweis, dass ‚conscious‘ durch ‚reflexively conscious‘ wiedergegeben werden dürfe (Block 2000 b, 3_{r1}). Das zeigt, wie wenig

auf Sprachgefühl Verlass ist, wenn es um die Vermeidung „einer Verwirrung über eine Funktion von Bewusstsein“ zu tun ist. *Consciousness* wäre also nach Block eine besondere Art von Zugangs-Bewusstsein (wobei die Besonderheit darin besteht, dass das Bewusstsein hier sein eigener Gegenstand ist), während *awareness* ins Spektrum des phänomenalen Bewusstseins gehörte. *Consciousness* führt Wissen mit sich (und lässt sich eventuell von einer komplexen Art Turing-Maschine implementieren), während *awareness* (ein Wort, das im Deutschen manchmal durch das stammverwandte ‚Gewahren‘, ‚einer Sache gewahr sein‘ wiedergegeben wird) unbegrifflich abläuft. Das Dampftramme-Hören, ohne das zu *wissen*, wäre also in Blocks Redeweise ein typischer Fall von *awareness* ohne *consciousness*.

Block leugnet nun ferner, dass der repräsentationale Gehalt (das, *wovon* Bewusstsein besteht) alles ist, was an phänomenalem Bewusstsein ‚dran ist‘, oder dass der phänomenale Charakter des Erlebens durch solche repräsentationalen Gehalte *erschöpft* wird (Block 2000, 1). Mehr noch: Block behauptet, dass es im Erleben etwas *Mentales* über den repräsentationalen Gehalt hinaus („over and above“) gibt (7). Ich bin mir also nicht nur dessen bewusst, worauf ich im Geiste intentional gerichtet bin; ich habe auch Bewusstsein von dem sich richtenden Bewusstsein – oder, wie im Falle von Körperempfindungen wie Schmerz – von diesem nichts repräsentierenden Bewusstsein.

Dies zusätzliche Selbstbewusstsein des Bewusstseins nennt Block ‚mental paint‘. Bewusstsein sei irgendwie getönt. Es sei nicht *so* durchsichtig, dass es sich bei der intentionalen Verausgabung an die Welt selbst ignorierte.

Das glauben keineswegs alle gegenwärtigen *Philosophers of Mind*. Z. B. nicht Blocks Princeton-Kollege Gilbert Harman. Der behauptet, Wahrnehmung müsse

total *durchsichtig* sein für das Wahrgenommene, aber nicht weiter befasst mit ihrem Wahrnehmungscharakter (8). Block gibt Harman's These so wieder (Harman 1990, 1996):

In experience we are only aware of properties of what is represented, not the vehicle of representation. When we look at a red tomato, no matter how hard we try to introspect the aspect of the experience that represents redness, all we succeed in doing is focusing our attention on the redness of the tomato itself (l. c., 7).

Damit stützt sich Harman auf Moores berühmte These von der Durchsichtigkeit der Wahrnehmung: "[...] that which makes the sensation of blue a mental fact seems to escape us: it seems, if I may use a metaphor, to be transparent – we look through it and see nothing but the blue" (Moore 1993, 37,1; vgl. 41,1).

Auf Moore beruft sich auch ein anderer bedeutender Vertreter des Repräsentationalismus, nämlich Michael Tye (Tye 2002 b, 139 f.).⁵ Die einzigen Inhalte, auf die die Introspektion treffe, seien Eigenschaften von Repräsentaten der Welt. Die so genannten bewussten ‚Erlebnisse (experiences)‘ seien völlig leer, d. h., sie haben keinerlei eigenen Inhalt: „The best hypothesis, I suggest, is that visual phenomenal character is representational content of a certain sort, content into which certain external qualities enter. [...] Tradition has it that these qualities [unmittelbar bewusste Eigenschaften des Zumuteseins] are qualities of the experiences. Tradition is wrong. There are no such qualities of *experience*“ (141).

Nun leugnet auch Tye nicht, dass Introspektion möglich ist. Wer aber führt sie aus und was ist ihr Gegenstand, wenn Bewusstsein gar keine Entität *sui generis* ist? Tye reduziert das phänomenale Bewusstsein auf Merkmale äußerer Oberflächen, und auf nichts sonst (141 f.). Darum seien Erlebnisse auch keine ‚Erlebnisse von Erlebnissen‘ (wie Fühlen, Schmecken oder Hören); sie beziehen sich also nicht auf

⁵ Freilich lehnt er Moores eigene Position als datensensualistisch ab (Tye 2002 a, 47; Tye 2002 b, 140; 144 ff.).

irgendeine innere oder subjektive Natur, sondern auf öffentlich zugängliche Oberflächen („surfaces“) wie Klänge, Farben, Geschmäcke (141 f.). Qualitative Eigenschaften seien mithin Schattierungen des Gehalts von Repräsentaten: "And, again, there are no phenomenal qualities, conceived of as qualities of experiences" (142).

Harmans und Tyes Position besticht durch ontologische Sparsamkeit. Aber beide Autoren schließen aus der Unmerklichkeit des phänomenalen Gehalts auf seine Inexistenz als Eigenschaft eines *Bewusstseins*. Sie übersehen dabei die ‚mentale Färbung‘ unseres Blicks auf die Welt.

Ich schlage zur Klärung einen Wechsel der Metapher und die Rede von ‚mentalem Glas‘ vor. Glas ist durchsichtig und behindert nicht die Sicht auf Eigenschaften von Gegenständen in der Welt. Nehmen wir an (um in der semantischen Sphäre der Metapher zu bleiben), das Glas sei so klar, dass es nicht wegen irgendeiner kleinen Trübung von unserer Sicht als solches bemerkt wird. Dennoch ist Glas eine Materie *sui generis*, wie es die ‚Hyle‘ der Husserlschen Erlebnisse war. Nehmen wir also an, geistiges Glas erlaube das völlig ungehinderte Hindurchgleiten der Introspektion auf solche Art, dass diese keinerlei intrinsische Eigenschaft innerhalb des Wahrnehmungaktes fände. Was wir introspezieren, sei nur Bewusstsein dessen, was wir vorstellen (Block würde sagen: repräsentieren), z. B. die Eigenschaft der Röte. So kommen uns nur die vorgestellten Eigenschaften zu Bewusstsein, nicht aber diejenigen Eigenschaften, die das Vorstellen selbst ins Werk setzen und kraft deren mein Erlebnis den Gehalt hat, den es eben hat. Kurz: Die Introspektion unterbricht nicht unser vorstellendes Gerichtetsein auf die (äußere) Welt. In Harmans Worten: "[Eloise] has no access at all to the intrinsic features of

her mental representation that make it a representation of seeing a tree" (Harman 1990, 39 o.).

Die Ansicht ähnelt auf Anhieb erstaunlich derjenigen Sartres aus den 30er Jahren. Sartre analysiert mein Hinter-der-Straßenbahn-Herrennen, Auf-die-Uhr-Gucken usw. wie folgt:

Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience *du tramway-devant-être-rejoint*, etc., et conscience non-positionnelle de la conscience (Sartre 1978, 32).

Alles läuft so ab wie in Harmans und Tyes Welt – nur dass das geistige Glas, das mir die Wahrnehmung auf die einzuholende Straßenbahn erlaubt, sich nicht völlig ignoriert. Ich habe vielmehr Bewusstsein vom geistigen Glas. Ermöglicht wird das durch eine Unterscheidung, die Sartre vorschlägt zwischen nicht-reflexivem (oder nicht-setzendem, also auch nicht introspezierendem) und reflexivem (oder attentionalem) Bewusstsein. Die Unterscheidung ähnelt Blocks Abgrenzung von *awareness* und *consciousness* (und meiner eigenen von Selbstbewusstsein und Selbstwissen [Frank 2001 und 3. Exkurs]). Ihr Sinn ist, eine Differenzierung da einzuführen, wo Tye und Harman keine sehen: Der Blick setzt nicht sich selbst, sondern seinen Gegenstand; aber er streicht sich nicht durch als eine Entität *sui generis*. Ein anderer Passus aus Sartres Hauptwerk macht die Funktion dieser Unterscheidung noch klarer:

[...] toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même. Si je compte les cigarettes qui sont dans cet étui, j'ai l'impression du dévoilement d'une propriété objective de ce groupe de cigarettes: *elles sont douze*. Cette propriété apparaît à ma conscience comme une propriété existant dans le monde. Je puis fort bien n'avoir aucune conscience positionnelle de les compter. Je ne me "connais pas comptant". La preuve en est que les enfants qui sont capables de faire une addition spontanément, ne peuvent pas *expliquer* ensuite comment il s'y sont pris: les tests de Piaget qui le démontrent constituent une excellente réfutation de la formule d'Alain: Savoir, c'est savoir qu'on sait. Et pourtant, au moment où ces cigarettes se dévoilent à moi comme douze, j'ai con-

science non thétique de mon activité additive. Si l'on m'interroge, en effet, si l'on me demande: "Que faites-vous là?" je répondrai aussitôt: "Je compte", et cette réponse ne vise pas seulement la conscience instantanée que je puis atteindre par la réflexion, mais celles qui / sont passées sans avoir été réfléchies, celles qui sont pour toujours *irréfléchies* dans mon passé immédiat (Sartre 1943, 19 f.).

Noch ein sprechender Textauszug:

Je suis en train de lire. Je vous réponds: je lis, quand vous me demandez ce que je fais. Je prends conscience de ma lecture, mais non pas instantanément. Je prends conscience de quelque chose / dont j'avais conscience depuis longtemps, c'est-à-dire que je passe sur le plan de la thématization de la position réflexive et de la connaissance pour une chose qui existait déjà avant, comme dit Husserl (Sartre 1947, 381 f.; Anspielung auf Husserl 1966, 130,2).

Sartre scheint mir genau das zu illustrieren, was Block phänomenales Bewusstsein ohne Zugangsbewusstsein nennt. Hätten Harman oder Tye Recht, wie könnte ich dann eine wiederholte Vorstellung (von einem objektiven Weltmerkmal) unterscheiden von meiner jetzigen Erinnerung daran, da der vorgestellte Gegenstand doch nicht mehr gegenwärtig ist und darum keine Stimulierung meines Wahrnehmungsapparats verursachen kann. Die Frage mag gekünstelt scheinen. Kommen wir darum auf das Dampfrahmen-Beispiel zurück: Wie könnte ich unmittelbar nach meinem Aufmerken auf den Lärm mit einem so hohen Grad an Gewissheit behaupten, seiner die ganze Zeit schon bewusst gewesen zu sein? Der Augenblick meines Berichts über das Dampfrahmen-Geräusch (das meiner Aufmerksamkeit, aber nicht meinem [den Gehalt nicht setzenden, aber sehr wohl gewahrenden] Bewusstsein eine Weile entgangen war) ist nicht mehr der Moment, zu dem die Dampfrahmen ihren Kausaleinfluss auf meine Sinnesnerven ausübte. Darum liegt der Schluss nahe, dass es wirklich so etwas wie geistige Färbung oder geistiges Glas gibt, was nicht bedeutet, dass Bewusstseins-Zustände keine Weltaspekte repräsentieren. Sartre und Ned Block scheinen einfach zu meinen, dass der Vorstellungsakt zwar von der Introspektion nicht ignoriert wird, aber darum doch nicht den Gegenstand einer zusätzlichen Vorstellung bildet. „One can be aware of what one is not attending to“ (Block 2000 a, 7).

Schließen wir jetzt die Klammer um unseren Ausflug in die gegenwärtige Geist-Philosophie. Wir haben Auffassungen von Bewusstsein kennen gelernt, die so weit gehen, es für völlig durchsichtig auf die Welt zu halten. In dem Fall repräsentierte Bewusstsein nur Gegenständliches und hätte von seinem eigenen Bestehen direkt keine Ahnung. Andere – wie Ned Block und Shoemaker – unterscheiden intentionales von phänomenalem Bewusstsein. Damit können sie erklären, dass z. B. bei gewissen Typen von Hirnschädigung Patienten ein Wissen erwerben, das sich nicht irgendwie anfühlt, also nicht P-bewusst ist. (Ich merke nur an, dass einige Neurophilosophen das leugnen und auch dem Wissen – wie überhaupt allen propositionalen Einstellungen – ein Sich-Anfühlen zuordnen. Das sind die Verfechter von so genannten Beriffs-Qualia, zu denen als Vorfahr und wichtige Referenz Husserl gehört.) – Umgekehrt gibt es ein phänomenales Bewusstsein (evtl. meinen immer stärker bohrenden Schmerz, den ich vor lauter Aufmerksamkeit aufs Tippen meiner Vorlesung übersehe), auf das ich also keinen Zugriff (A-consciousness) habe. Deswegen ist er aber noch lange nicht unbewusst (er ist P-conscious).

4. Vorlesung (Forsetzung der Definitionen von ‚Bewusstsein‘; nicht gehalten)

Dass es (mindestens) zwei Typen von Bewusstsein sein gibt, sagen wir grob: Zurechtsein und Intentionalität, das zeigt sich für Ned Block besonders auffällig daran, dass jeder von beiden ohne den anderen auftreten kann. Darin hat er jedenfalls die wichtigste Stütze gesehen für seine Ausdifferenzierung zweier Grundbedeutungen von ‚Bewusstsein‘. Die Vernachlässigung oder Ignorieren dieser Unterscheidung macht Block verantwortlich für vielen Konfusionen und Äquivokationen [Wörter Erklären!], denen Wissenschaftler, Philosophen und wir als lebensweltliche Subjekte unterworfen sind, wann immer wir über den elementarsten Sachverhalt unseres ‚bewussten Lebens‘ nachdenken oder streiten.

Ich sagte schon: Dass Anschauungen auch allein – „blind“ – auftreten können, ohne gedacht zu werden; und dass Gedanken „leer“ auftreten können, ohne durch sinnlichen Stoff erfüllt zu werden, dass hatte auch Kant schon vertreten. Im § 13 der *KrV* – dem Paragraphen, der die nachfolgende Deduktion der Kategorien motivieren soll [erklären!] – sagt er: „[D]enn ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden“ (A 90); und: „[D]enn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“ (A 91). Sie alle kennen das berühmte Kant-Wort: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (A 51; vgl. B 345 f.). Kant meinte damit, dass sie nur in Kooperation Erkenntnis generieren; nicht meinte er damit, dass leere Begriffe (wie ‚Einhorn‘, ‚Quadratwurzel von -2‘, ‚rundes Viereck‘ oder ‚Gott‘) nicht auftreten können. (Was blinde Anschauungen sind, wissen wir schon: irgendwelche uninterpretierten Sinneseindrücke, die, wie Kant sagt, auch ohne diese begriffliche Interpretation „gegeben“ werden.)

Husserl wäre mit Kant und Ned Block von Grund auf einverstanden gewesen. Seiner Meinung nach fühlt sich *jedes* Bewusstsein irgendwie an, es sei ein *P*-Bewusstsein (Husserl sagt: eine Empfindung) oder ein *A*-Bewusstsein (Husserl sagt ‚intentionales Bewusstsein‘ oder einfach ‚Akt‘).

Husserl ist mit dieser Auffassung nicht allein geblieben. Heute gibt es innerhalb der Bewusstseins-Philosophie eine ganze Gruppe von Autoren, die die Existenz so genannter begrifflicher Qualia verfechten.

Wir haben aber noch weitere Verwendungen des Wortes ‚Bewusstsein‘ einzuholen, um unsere Klassifikation zu vervollständigen. Es gibt Philosophen, die das Aufkommen von Bewusstsein an die Differenziertheit des Wahrnehmungsfeldes binden. Einer von ihnen ist Thomas Hobbes, der Autor des *Leviathan*. Ein anderer ist Salomon Maimon, ein wichtiger Vermittler der Kantschen Gedankenmasse an den deutschen Idealismus.

Maimon charakterisiert seine Auffassung als die „eines Leibnizianers“ (Maimon 1965, 133). Für die Leibnizianer sind Unterschiede in Raum und Zeit verkappte Begriffsunterschiede. Weil sie im Bewusstsein nicht als solche auftauchen, sondern sich als materielle Unterschiede im Gesichtsfeld bzw. im Bewusstseinsstrom präsentieren, nennt Leibniz sie „verworren“. Wir würden sie noch heute umgangssprachlich ‚unbewusst‘ nennen. Darin liegt natürlich die These, dass uns nur das bewusst uns, was uns begrifflich bewusst ist – und das bedeutet: in dessen Präsentationsfeld wir begriffliche Unterscheidungen einziehen können. (Das würde nur für einen kontrafaktisch angenommenen *unendlichen Verstand* nicht gelten: Unterschiede, die sich unserem endlichen Erkenntnisvermögen als unterschiedliche Positionen in Raum und Zeit darstellen, müssen sich ihm als Begriffsunterschiede

enthüllen. In gewisser Weise sind Raum und Zeit ‚Einbildungen‘: Sie stellen unserer Sinnlichkeit als getrennt dar, was unser Verstand nicht imstande ist, als Ausdruck begrifflicher Unterschiede in den kleinsten Anschauungselementen zu erkennen. Maimon nennt sie ‚Differentialie‘, sie sind begrifflicher Natur [112 f.]).

Um diesen Anschluss an Leibniz zu gewinnen, macht Maimon einen Umweg über eine andere Überlegung: Alles, wovon wir Bewusstsein haben können, darf nicht einfältig, sondern muss in sich differenziert sein. Anders gesagt: Bewusstsein hängt an der Bedingung, dass das Bewusstseinsfeld durch vielerlei Beziehungen/Verhältnisse zwischen externen Gegebenheiten charakterisiert ist. „Hätte ich beständig die Vorstellung roth z. B.[,] ohne irgend eine andere Vorstellung zu haben, so könnte ich niemals zum Bewusstseyn derselben gelangen“ (132 o.). Damit nimmt Maimon eine bekannte These von Hobbes auf: „Semper idem sentire et non sentire ad idem recidunt.“⁶ – Maimons nächster Gedanke ist: Das Außereinandersein (die Verschiedenheit) der Daten des Bewusstseinsfeldes wird durch Raum und Zeit schematisiert. Sinnliche Verschiedenheit – etwa eines Wassertropfens von einem anderen – ist aber nur ein verworren angeschauter *Begriffsunterschied* („ich spreche hier als ein Leibnitzianer [...]“)⁷ [133; vgl. Maimon 1970, 136-144]). Raum-Zeitliche Trennung markiert keinen objektiven Unterschied zweier oder mehrerer, sondern ist nur das Werk der Einbildungskraft, die gleichsam im sinnlichen Medium als Außereinander von Vorher und Nachher bzw. als Links-von oder Rechts-von darstellt („verbildlicht‘), was in Wahrheit ein unserem endlichen Verstand unzugänglicher Begriffsunterschied ist (Maimon 1965, 135).⁸ So ist

⁶ Thomas Hobbes (1839), Vol. I, Pars IV, Caput XXV.

⁷ In der Tat ist dies Leibnizens Position: „[...] ainsi quoyque le temps et le lieu (c'est à dire le rapport au dehors) nous servent à distinguer les choses, que nous ne distinguons pas bien par elle memes, les choses ne laissent pas d'estre distinguables en soy“ (*Nouveaux Essais*, Livre II, chap. XXVII, § 1, = PS 3.1, 390).

⁸ „Ich dagegen [nämlich gegen Kant] behaupte, dass Raum als Anschauung ein Schema oder Bild von der Verschiedenheit der gegebenen Objekte sei, oder eine subjektive Art[,] diese objektive Verschiedenheit, die eine allgemeine Form oder nothwendige Bedingung des Denkens der Dinge überhaupt

die Reflexionsbestimmung Verschiedenheit nicht im Raum, sondern dieser im Begriff der Verschiedenheit fundiert. Unsere sinnliche Erfahrung von räumlichem Auseinander ist nur die ‚Verbildlichung‘ eines unsinnlichen Unterschieds in den Differentialen oder ‚Verstandesideen‘. Noch anders: jede Begriffsdifferenz wird als Unterschied der Örter eines Gegenstandes wahrgenommen. Diese Wahrnehmung ist nicht veridisch, sie beruht auf einer „psychologischen Täuschung“ (Maimon 1970, 136).⁹

Später – zu Beginn des letzten Jahrhunderts – haben Ernst Mach, William James und Bertrand Russell diese Position unter den Titel des Neutralen Monismus populär gemacht. ‚Neutral‘ sollte dieser Monismus heißen, weil er sich auf das Schema einer der objektiven Welt entgegen gesetzten subjektiven nicht einlassen will. Den ‚Grundstoff‘ dieses Monismus nennt James „pure experience“ (*Essays in Radical Empiricism*, 232). Und von diesem ontologisch neutralen Grundstoff sagt James (in einem französischen Vortrag über „La notion de conscience“):

Ces expériences pures existent et se succèdent, entre dans des rapports infiniment variés les unes avec les autres, rapports qui sont eux-mêmes des parties essentielles de la trame des expériences. Il y a „Conscience“ de ces rapports au même titre qu’il y a „Conscience“ de leurs termes. Il en résulte que des groupes d’expérience se font remarquer et/ distinguer, et qu’une seule et même expérience, vu la grande variété de ses rapports, peut jouer un rôle dans plusieurs groupes à la fois. C’est ainsi que dans un certain contexte de voisins, elle serait classée comme un phénomène physique, tandis que dans un autre entourage elle figurerait comme

ist, vorzustellen, ohne welche er ein leerer Raum, d. h. eine transcendente Vorstellung ohne alle Realität seyn würde (wie, wenn ich mir ein gleichartiges Objekt im Raume vorstellte, ohne es auf etwas ungleichartiges zu beziehen). Folglich ist Raum und Zeit an sich betrachtet zwar ein allgemeiner, aber doch nicht ein Begriff a priori, sondern bloß in Betracht dessen, was er Vorstellt, (der Ver/schiedenheit) ist er ein Begriff a priori, weil nämlich die Verschiedenheit allen Dingen zukommt, oder alle Dinge von einander verschieden seyn oder gedacht werden müssen, denn eben darum sie es alle Dinge“ (Maimon 1965, 179 f.).

⁹ Besonders deutlich ist dies Résumé aus der *Neuen Logik* (Maimon 1970, 143 f.): „V. Geben R a u m und Z e i t Anweisung zur Vollständigmachung unserer empyrischen Erkenntnis. Denn sobald wir finden, dass Dinge, dem Begriffe nach, den wir uns von ihnen gemacht haben, e i n e r l e i und dennoch in v e r s c h i e d e n e n Zeit- und Raumverhältnissen stehen, so können wir daraus abnehmen, (da die V e r h ä l t n i s s e in den Begriffen gegründet seyn müssen), dass diese B e g r i f f e noch m a n g e l h a f t sind. Dadurch werden wir geleitet, dieses Mangelhafte in den Begriffen aufzusuchen, und dieselben vollständig zu machen.“

VI. Können auch Z e i t und R a u m als bloße bildliche Vorstellungen der V e r s c h i e d e n h e i t der Objekte überhaupt betrachtet, und ihre a b s o l u t e, / von dieser Verschiedenheit unabhängig scheinende Vorstellung für eine Täuschung erklärt werden.“

un fait de conscience, à peu près comme une même particule d'encre peut appartenir simultanément à deux lignes, l'une verticale, l'autre horizontale, pourvu qu'elle soit située à leur intersection (in: *Essays in Radical Empiricism*, Introduction by Ellen Kappy Suckiel, Preface by Ralph Barton Perry, Nachdruck der Erstausgabe 1912, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1996, 226 f.).

Das Bewusstsein selbst hält James – als Entität *sui generis* – für nicht existierend, eine „reine Chimäre“ (222). „C'est [...] par addition d'autres phénomènes qu'un phénomène donné devient conscient ou connu“ (231) – wobei James zwischen Bewusstsein und Gewusstsein so wenig einen Unterschied macht wie diejenigen, die zwischen P- und A-Bewusstsein nicht unterscheiden. Eine andere Stelle: „*La Conscience, telle qu'on l'entend ordinairement. N'existe pas, pas plus que la Matière, à laquelle Berkeley a donné le coup de grâce*“ (232).

Dass aber Bewusstsein nicht an sich besteht, sondern als Epiphänomen von Relationen im Feld reiner Erfahrung aufkommt, erklärt James so:

Consciousness connotes a kind of external relation, and does not denote a special stuff or way of being. *The peculiarity of our experiences, that they not only are, but are known, which their 'conscious quality' is invoked to explain, is better explained by their relations – these relations themselves being experiences – to one another* (eine Passage übrigens, die wieder Bewusstsein mit Wissen gleichsetzt; in: James 1912/1996, 4; in: Frank, *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991, 243).

Damit ist der Vorschlag gemacht, Bewusstsein als völlig objektive Struktur von Relationen zwischen Erfahrungsgegebenheiten (sie mögen heißen „*phénomène, donné, Vorfindung*“ [James 1996, 226]) zu verstehen. Der Vorschlag impliziert die These, dass Bewusstsein nur dann eintritt, wenn auch die andere Bedingung erfüllt ist, nämlich das Gegebensein einer Mannigfaltigkeit von untereinander verschiedenen Erfahrungen. Damit begegnet der Neutrale Monismus – wie ich eben vorweggenommen habe – einer Grundeinsicht von Thomas Hobbes wieder, dass wir nämlich, wenn wir immer nur vom selben Phänomen Bewusstsein hätten, gar kein Bewusstsein hätten. Bewusstsein ist an eine differenzierte (nicht ununter-

scheidbar-chaotische) Mannigfaltigkeit von Gegebenem gebunden. Hätten wir immer nur Bewusstsein von Einem, hätten wir mangels Distinktion gar keines.

Das hat William James uns energisch in Erinnerung bringen wollen. Bewusstsein – meint er – kann sich nicht auf ein Objekt beziehen, wäre das Bewusstseinsfeld nicht durch eine Mannigfaltigkeit distinkter Gegebenheiten gegliedert. Der Gedanke der Diskrimination (oder, wie man heute eher sagt, der Individuierung, des *singling out*, der Herauseinzelung) eines Gegenstandes aus vielen verlöre sonst allen Sinn.

Daraus folgt indessen nicht (und das ist ein erster Einwand gegen James), dass man 'Bewusstsein' *allein* aus differentiellen Beziehungen zwischen „externen Gegebenheiten“ herleiten und als Begriff, der für eine Entität *sui generis* stünde, überhaupt fallen lassen könnte. Wenn *ohne* solche Relationen Bewusstsein sich nicht einstellt, ist nicht schon bewiesen, dass Bewusstsein *durch* sie besteht. William James bestimmt die Gegebenheiten, deren Beziehungen bewusstseinskonstitutiv sein sollen, nun aber zweitens – und wie wir schon wissen – als „experiences“. Sie, nicht transzendente Materien, bilden den "Stoff", aus dem die Welt gemacht ist: „A World of Pure Experience“ ist der Titel seines philosophischen Projekts (in: James 1996, 39-91). Nun kann man den Begriff der Erfahrung (oder des Erlebnisses: das englische ‚experience‘ übersetzt häufig das deutsche ‚Erlebnis‘) nicht explizieren, ohne auf den des Bewusstseins zurückzugehen; denn was wären Erfahrungen/Erlebnisse ohne (P-)Bewusstsein? So dreht sich James' Theorie in einem Zirkel, der Bewusstsein aus einer Entität abzuleiten behauptet, in deren Definition ‚Bewusstsein‘ schon eingegangen sein muss.

Russell hat, bevor er sich dieser Position selbst (vorübergehend) anschloss, den Finger auf den wunden Punkt der neutral-monistischen Position gelegt. Er stellt nämlich fest, dass der Unterschied zwischen dem Sehen und dem Nichtsehen eines und desselben Farbflecks nicht aus dem differentiellen Bezug zu anderen Farbflecken zu erklären sei:

The first and chief objection against the theory is based on inspection. Between (say) a colour seen und the same colour not seen, there seems to be a difference not consisting in relations to other colours, or to other objects of experience, or to the nervous system, but in some way more immediate, more intimate, more intuitively evident. If neutral monism were true, a mind which had only one experience would be a logical impossibility, since a thing is only mental in virtue of its external relations; and correspondingly, it is difficult for this philosophy to define the respect in which the whole of my experience is different from the things that lie outside my experience (in: Frank 1991, 279).

Und aus dieser gut phänomenologischen Feststellung zieht Russell den für den neutralen Monismus vernichtenden Schluss:

I conclude that neutral monism, though largely right in its polemic against previous theories, cannot be regarded as able to deal with all facts, and must be replaced by a theory in which the difference between what is experienced and what is not experienced by a given subject at a given moment is made simpler and more prominent than it can be in a theory which wholly denies the existence of specifically mental entities (Russell in: Frank 1991, 280).

Auch wenn man Russell nicht folgen will in der Annahme, es gebe Bewusstsein von undifferenzierten, im Wortsinne ein-fältigen Gegebenheiten, so kann man doch diesen Teil seiner Überlegung unterschreiben: Reduzierte sich alles Bewusstsein aufs In-Beziehung-Setzen externer Gegebenheiten, so müsste jede Feststellung <des Statthabens> einer solchen Beziehung selbst bewusst sein. Tatsächlich können Beziehungen nicht bewusst sein (von anderen Subjekten erfahren, in Vergessenheit geraten, unzugänglich aus meinem Standort usw.). So geht das Kriterium verloren, das der Theorie erlaubt, nicht bewusste Beziehungen von solchen zu unterscheiden, die nur zugleich mit dem Bewusstsein von ihnen auftreten können (innerweltliche Beziehungen, etwa zwischen zwei Kratern auf der abgewand-

ten Seite des Mondes, im Unterschied zu mentalen Beziehungen etwa zwischen zwei konkurrierenden Gefühlen).

5. Vorlesung (zur Abrundung der Definitionen von ‚Bewusstsein‘; nicht gehalten)

Wir haben bisher drei Vorschläge diskutiert, wie der Ausdruck ‚Bewusstsein‘ zu verstehen sei: 1. als phänomenales (oder Zumuteseins-), jedenfalls als vorbegriffliches Bewusstsein, 2. als Zugriffsbewusstsein von der Art eines intentionalen/propositionalen/begrifflichen Wissens, 3. als Ergebnis der Differenziertheit des Wahrnehmungsfeldes, das William James das Feld ‚reiner Erfahrungen‘ nennt. Auch der dritte Vorschlag nimmt ‚Bewusstsein‘ als ein kognitives Vermögen (P-Bewusstsein) und weicht damit vom ersten ebenso ab wie der zweite (intentionales Bewusstsein).

Leider sind wir mit der dreifachen Untergliederung des Bedeutungsfeldes von ‚Bewusstsein‘ noch nicht am Ende. Es gibt weitere Komplikationen. Und die können wir schon darum nicht umgehen, weil sie durch Vertreter der phänomenologischen Schule geltend gemacht (oder auch bestritten worden) sind.

Ein wichtiges Augenmerk ist die Frage, ob zum Bewusstsein – in allen seinen drei Varietäten – auch wesentlich dies gehört, dass es mit seinem eigenen Vorliegen bekannt ist. (‚Bekannt‘ soll für einen schwächeren Grad von Kenntnis stehen als ‚erkannt‘ oder – z. B. durch Reflexion – ‚gewusst‘. Ich könnte auch, mit Dieter Henrich, sagen: ‚vertraut.‘ Im Englischen ist dafür ‚acquainted‘ oder ‚intimated‘ üblich geworden.) Weniger kompliziert ausgedrückt: Impliziert jedes Bewusstsein das *Selbstbewusstsein*? Oder kann Bewusstsein auch vorliegen, ohne mit sich bekannt zu sein? Letzteres nehmen ja diejenigen an, die das Bewusstsein für selbst unbewusst halten (wir haben ihre Ansicht zu Beginn dieser Vorlesung diskutiert). Wer das Bewusstsein für selbst unbewusst erklärt, muss – wie Michael Tye oder

Gilbert Harman – annehmen, lediglich der *Gehalt* sei dem Bewusstsein bekannt, nicht es selbst als mentales oder psychisches Ereignis. Dann entsteht natürlich sofort ein Zusatzproblem: Da Bewusstsein sich selbst, wenigstens gelegentlich, bewusst ist: Wie kommt dieses Bewusstseinsbewusstsein zustande? Eine verbreitete Antwort lautet: durch Reflexion; dadurch, dass sich das Bewusstsein auf sich selbst zurückwendet und dort eben findet: Bewusstsein, sich selbst.

Man spricht mit Bezug auf dies Theorem vom ‚Reflexionsmodell‘. Mehrere Vertreter der Periode, mit der wir uns beschäftigen, benutzen es: Husserl selbst, auch sein abtrünniger Schüler Heidegger – sowie mehrere Vertreter des Neukantianismus und auch Bertrand Russell. Das Reflexionsmodell ist aber schwer unter Beschuss geraten gerade durch andere Vertreter der Phänomenologie: durch Franz Brentano, Hermann Schmalenbach und am leidenschaftlichsten durch Jean-Paul Sartre. Diese Widersacher des Reflexionsmodells weisen auf infinite Regresse oder Zirkel hin, in die das Reflexionsmodell führt [erklären!]. Der Tenor der Kritik ist immer: Wie kann ein reflektierendes Bewusstsein ein reflektiertes *als sich selbst* erkennen, wenn ihm ein Identifikationskriterium dazu fehlt? Ein solches Kriterium wäre ein prä-reflexives Bewusstsein. Es heißt ‚prä-reflexiv‘, weil es jeder Reflexion zuvor schon mit sich bekannt (oder vertraut) gewesen sein muss. Ist das der Fall, kann die Reflexion natürlich problemlos den Befund herausbringen, *dass* Bewusstsein ersten Grades in dem Augenblick vorlag, als ein höherstufiges Bewusstsein darauf reflektierte.

Leider ist die Sache noch komplizierter. Diejenigen, die Selbstbewusstsein für ein notwendiges Strukturmerkmal halten, können unter ‚Selbstbewusstsein‘ zweierlei verstehen: Sie können 1. annehmen, Selbstbewusstsein sei das Bewusstsein, das von diesem selbst besteht. Oder sie können 2. annehmen, Selbstbewusstsein sei das Bewusstsein, das vom Träger, von Subjekt oder Ich des Bewusstsein be-

steht. Die erste Auffassung nennt man die nicht-egologische, die zweite die egologische Auffassung von ‚Selbstbewusstsein‘. Eine nicht-egologische Auffassung von Selbstbewusstsein haben vertreten Brentano, der frühe Husserl und Sartre Zeit seines Lebens. Dass Husserl ab 1913 – belehrt durch die Kritik des Neukantianers Paul Natorp – seine Bewusstseinstheorie egologisch korrigierte, hat Sartre ihm übel genommen. Die egologische Selbstbewusstseins-Auffassung ist weiter verbreitet: heute fast überall in der analytischen *Philosophy of Mind*. Aber man findet sie schon bei Descartes, Kant, Fichte, den Neukantianern sowie beim späteren Brentano (dem Autor der *Kategorienlehre*), bei Bertrand Russell und bei Husserl in seiner zweiten Schaffens-Hälfte.

Wir haben also mit einer 4. Auffassung von ‚Bewusstsein‘ zu tun, der nämlich, dass *Bewusstsein notwendig Selbstbewusstsein impliziert*. Und diese Auffassung untergliedert sich noch einmal in die nicht-egologische und die egologische Auffassung von Selbstbewusstsein.¹⁰ (Natürlich gibt es entsprechend diejenigen, die die 4. Auffassung ganz verwerfen; sie sind sogar in der Mehrheit. Der berühmtesten unter ihnen sind David Hume, William James und Ernst Mach. René Descartes, John Locke und Immanuel Kant sind prominente Vertreter einer egologischen Reflexionstheorie. Johann Gottlieb Fichte ist der berühmteste Verfechter des Modells eines nicht-reflexiven egologischen Selbstbewusstseins [erklären!]. Für die nicht-egologischen Varianten habe ich Brentano und Sartre genannt; ich könnte noch die im logischen Positivismus, z. B. bei Wittgenstein und Moritz Schlick, verbreiteten Theorien anführen, die jetzt unter der Flagge *no ownership* segeln [Zu dieser Theorie ausführlich Peter F. Strawson in seinem Klassiker *Individuals* von 1959, Methuen & Co. Ltd.. London, Teil I, Kap. 3, Abschn. 3 u. 4]. Diese Theorien beru-

¹⁰ Eigentlich wäre noch eine weitere Untergliederung angezeigt: Manche Autoren (wie Descartes, Kant, Fichte oder der späte Husserl) nehmen an, das Ich bleibe über die Zeit hinweg mit sich identisch – oderr sei gar außerzeitlich. Andere – wie Russell oder Hector-Neri Castañeda – glauben, dass das Ich nur so lange andauere wie der Bewusstseinsakt, den es begleitet („short term self“).

fen sich gewöhnlich auf Lichtenberg, der gesagt hatte, statt ‚Ich denke‘ sollten wir – oder sollte Descartes – eher sagen ‚es denkt‘ oder ‚es tut weh‘ oder ‚das ist schön‘, wie wir sagen ‚Es regnet‘ oder ‚Es zieht‘ oder ‚Das tut weh‘ – ohne allen Bezug auf eine Träger-Substanz, der die Zustände zugeschrieben werden.)¹¹

Wir sahen: Der Unterscheidung egologischer von nicht-egologischen Selbstbewusstseins-Theorien steht eine andere zur Seite, die mit der ersten jedoch nicht zusammenfällt: die von *relationalen* und *nicht-relationalen* Auffassungen von Selbstbewusstsein (damit übersetze ich aus heuristischen Gründen die Unterscheidung reflexiver von nicht-reflexiven Auffassungen von Selbstbewusstsein). Nach der ersteren Lesart ist Selbstbewusstsein ein expliziter *Bezug_von etwas auf etwas* (eines Subjekts auf ein vergegenständlichtes Subjekt, es sei gedacht als Ich oder als Selbst oder eben als das Bewusstsein selbst in der Stellung eines Reflektierten); nach der zweiten muß es als *irrelational* (*irreflexiv, einseitig*) gedacht werden.

Sowohl die neukantianischen (in Deutschland) als auch die neuhegelianischen Selbstbewusstseinstheorien (in England) sind egologisch und relationistisch. So

¹¹ Hier ist Strawsons Argument gegen die Theorie des Nicht-besessen-Werdens psychischer Zustände von einem Ich. Die Vertreter dieser Theorie nehmen an, Bewusstseinszustände ‚gehörten‘ nicht einem besonderen Ding, etwa einem Körper, an. „Aber nun, so vermutet unser Philosoph, gerät man in Verwirrung: Man gleitet von dem zulässigen Sinn, in dem man von Erfahrungen sagen kann, sie gehörten einem individuellen Ding an, zu einem völlig unzulässigen und leeren Sinn dieses Ausdrucks, in welchem das individuelle Ding nicht als Körper, sondern als etwas anderes, etwa als Ego, angesehen wird, dessen einzige Funktion es ist, Besitzer von Erfahrungen zu sein. Angenommen, wir nennen den ersten Typ des ‚Besitzens‘, der in Wirklichkeit eine bestimmte Art kausaler Abhängigkeit ist, ‚haben₁‘ und den zweiten Typ des Besitzens ‚haben₂‘; und das individuelle Ding des ersten Typs ‚K‘, das vermeintliche individuelle Ding des zweiten Typs ‚E‘. Dann ist der Unterschied der: Es ist eine kontingente Tatsache, dass *alle meine Erfahrungen von K gehabt₁ werden*, während als notwendige Wahrheit erscheint, dass *alle meine Erfahrungen von E gehabt₂ werden*. Aber der Glaube an E und an haben₂ ist eine Illusion. Nur diejenigen Dinge, deren Besitz logisch übertragbar ist, können überhaupt besessen werden. Erfahrungen befinden sich also überhaupt nicht im Besitz irgendeines Subjekts, außer in dem zweifelhaften Sinn der kausalen Abhängigkeit vom Zustand eines bestimmten Körpers; diese letztere Abhängigkeit ist wenigstens eine echte Beziehung zu einem Ding, denn theoretisch könnten die Empfindungen auch zu einem anderen Ding in dieser Beziehung stehen. Da die ganze Funktion von E darin bestand, Erfahrungen zu besitzen, in einem logisch übertragbaren Sinn von ‚besitzen‘, und da Erfahrungen von keinem Subjekt in diesem Sinn besessen werden – denn diesen Sinn von ‚besitzen‘ gibt es gar nicht –, muß E völlig aus dem Bild eliminiert werden. Es ist allein aufgrund einer Verwirrung hineingekommen“ (P. F. Strawson, *Einzel Ding und logisches Subjekt*, Stuttgart: Reclam, 1972, 123).

schreibt Heinrich Rickert in *Der Gegenstand der Erkenntnis* (Tübingen 1892, ³1915, ⁶1926, 1):

Zum Begriff des Erkennens gehört außer einem Subjekt, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird. Unter „Gegenstand“ darf man zunächst nichts anderes verstehen, als das, was dem Subjekt als etwas von ihm Unabhängiges entgegensteht, und zwar in dem Sinne, daß das Erkennen sich danach zu richten hat, wenn es seinen Zweck erreichen will. Dieser Zweck besteht darin, wahr oder „objektiv“ zu sein. [...]

Das Subjekt, dem das Objekt entgegensteht, ist ferner strikt präsentisch bestimmt; Erinnerungen – vergangene Erlebnisse – sind "nicht mehr Bestandteil des Ich, das ich jetzt bin" (l.c., 42). So ist allein mein gegenwärtiges Ich das Subjekt sensu stricto, „und mein gestriges, vollends mein Kindheits-Ich ist zum Objekt geworden“, zum „Ich-Objekt“. Rickert vertritt also die *short-term-self*-Auffassung vom Ich. Indes, fährt er fort,

die Zerlegung in Subjekt und Objekte findet auch innerhalb des gegenwärtigen Ich jedenfalls dann statt, wenn das wissende und das gewusste Ich in Betracht kommt. Ich weiß von mir. Den Satz versteht jeder, und ihn wird niemand bestreiten, der selbst ein Ich ist. Er ist ebenso gewiß, wie daß ich bin. Ja, nur weil ich von mir weiß, weiß ich, daß ich bin. Das Wesen des Ich besteht geradezu darin, daß es von sich wissen und sich dann als objektivierten Inhalt im Bewußtsein haben kann. Damit kommen wir freilich wieder zu der Paradoxie, in der unser Problem steckt. In bin wissendes Subjekt und zugleich gewußtes Objekt. Das scheint dem Identitätsprinzip zu widersprechen, und in der Tat, dasselbe Ich kann nicht sowohl Subjekt als auch Objekt sein. Aber danach fragen wir ja gerade: ist das wissende dasselbe wie das gewusste? Das gestrige gewusste und das heutige wissende Ich sind nicht identisch, sondern nur der eine Teil des Ich ist das gewusste gestrige, der andere Teil ist das wissende heutige Ich, und nun sehen wir: auch mit meinem gegenwärtigen Ich kann es nicht anders stehen, falls ich mit Recht sage, daß ich jetzt von mir weiß. Dieser Satz muß einen Sinn haben, und es wäre gänzlich sinnlos, in ihm die Identität von Wissendem und Gewusstem zu behaupten. Müßten wir das, dann wäre das von sich wissende Ich allerdings die ewige Paradoxie, der unlösbare Weltknoten, die Grenze aller Philosophie überhaupt. Wollen wir das nicht annehmen, so bleibt nur die eine Möglichkeit, das gegenwärtige wissende Ich ebenfalls als einen andern Teil des gesamten Ich zu betrachten als das gegenwärtige gewusste Ich. So kommen wir zu dem Ergebnis: das ganze Ich kann nie wissendes und zugleich gewußtes sein. Mein psychisches wissendes Ich-Subjekt steht demnach dem gewussten Teil des psychischen Ich, das jetzt als Objekt da ist, nicht prinzipiell anders gegenüber als meinem Seelenleben von gestern oder dem meiner Kindheit. Soll das Wort "Selbstbewußtsein" nicht Identität von Subjekt und Objekt, also einen verkörperten Widerspruch bedeuten, so bleibt nur diese Annahme einer Teilbarkeit des psychischen Subjekts übrig, und dann steht seiner Zerlegung in Subjekt und Objekt grundsätzlich nichts im Wege (l. c., 42 f.).

Nun gibt es auf den ersten Blick gar nichts Zwingendes in der Vorstellung, die These einer Subjekt-Objekt-Identität enthalte ein Paradox oder einen Widerspruch; denn es ist sehr leicht möglich, dass eines und dasselbe sowohl Subjekt als auch Objekt ist (so wie die eine und selbe Venus sowohl der Abend- wie der Morgenstern ist). Wie kommt also Rickert auf diesen Gedanken? Weil er die Erkenntnis als eine Relation zwischen *verschiedenen* Substanzen ansetzt, und nicht etwa (wie der späte Brentano) als Bezug zwischen verschiedenen Akzidenzen einer und derselben Substanz. Der Erkenntnis-Bezug besteht, wie wir hörten, zwischen 'Unabhängigen'. Und dann ist natürlich klar, dass, wenn Selbstbewusstsein als Selbsterkenntnis (oder, wie Rickert selbst sagt, als *Selbstwissen*) gedacht wird, die Relation eine externe, für die Identität des Ich zerstörerische sein muss. Sie ist aber auch für Rickerts Theorie zerstörerisch; denn niemand meint mit 'Selbstbewusstsein' einen Zustand der Gespaltengeistigkeit oder Nicht-Identität; auch meine Erinnerungen schreibe ich mir ja gegebenenfalls als die meinen zu. Wären sie meinem Ich ganz extern, so wüsste ich sie gegebenenfalls nicht von den Erinnerungen einer anderen Person zu unterscheiden (ja gar nicht unbedingt als psychische Phänomene zu spezifizieren), was offenbar absurd ist. Die Frage von J. R. Jones könnte dann ernsthaft aufkommen: *How do I know who I am?*¹²

Rickerts Prämisse findet sich auch im Werk anderer Neukantianer, z.B. in Paul Natorps *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (Freiburg 1888 [modifizierte Neuauflage Tübingen 1912], bes. 7-42). Natorp unterscheidet im § 4 "mehrere Momente" in der "Thatsache des Bewusstseins",

die in derselben zwar wirklich untrennbar vereint, in der Betrachtung jedoch notwendig auseinanderzuhalten sind: erstens der Inhalt, dessen man sich bewusst ist (Bewusstseinsinhalt); zweitens das Bewusstsein desselben, oder seine Beziehung auf das Ich; welches letztere man durch fernere Abstraction als drittes

¹² In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. XLI, 1967, 1 ff.

Moment der Bewusstseinsthatsache von der Beziehung selbst unterscheiden mag (l. c., 11).

Natorp nimmt also wie Rickert an, 'Bewusst-sein' bedeute: 'einem Subjekt in Objekt-Stellung entgegenstehen'. *Bewusstheit* seinerseits ist definiert als Beziehung (Relation) zwischen einem Subjekt und einem wechselnden Inhalt. Diese Beziehung ist das eigentlich bleibende, - sie ist "offenbar eine und dieselbe", das Generische des Bewusstseins Ausmachende, darum der abstrakte Titel "Bewusstheit" -, welches auch die Inhalte seien, die als Korrelat des Subjekts auftauchen. Und ferner gilt: das Subjekt ist völlig ungegenständlich.

Das Ich, als gemeinsamer Beziehungspunkt zu allen bewußten Inhalten, kann selbst nicht Inhalt des Bewußtseins werden, da es vielmehr Allem, was Inhalt sein kann, schlechthin gegenübersteht. Jeder Ausdruck, der das Ich selbst wie einen Gegenstand vorstellt oder die Beziehung auf dasselbe durch eine Beziehung, wie sie unter Bewusstseinsinhalten stattfindet, zu verdeutlichen sucht, kann allenfalls nur den Werth einer bildlichen Bezeichnung haben. Das Ich läßt sich nicht zum Gegenstande machen, weil es vielmehr allem Gegenstand gegenüber dasjenige ist, dem etwas Gegenstand ist (l. c.).

Wie besteht vom Ich dann seinerseits Bewusstsein, wenn rigoros gilt, dass bewusst nur etwas wird, das einem Subjekt gegenüber in Gegenstandsposition tritt? Das Faktum leugnet Natorp gar nicht; er verteidigt sogar "die reflexivische Ausdrucksweise" vom "Bewusst-sein" als "Sich-bewusst-sein" (l.c., 12), womit neben einer Kenntnis vom Inhalt auch eine solche vom Ich ausgedrückt ist. So "ergibt sich denn das Seltsame", daß das Ich - metaphorisch gefaßt als "das subjective Beziehungszentrum zu allen mir bewussten Inhalten", diesen Inhalten fremd, äußerlich und "ganz unvergleichlich gegenüber[steht]":

es hat zu ihnen nicht eine Beziehung gleicher Art wie sie zu ihm, es ist nicht seinen Inhalten bewusst wie der Inhalt ihm; es zeigt sich ebendarin nur sich selber gleich, dass wohl Anderes ihm, aber nie es selbst einem Anderen bewusst sein kann. Es kann selbst nicht Inhalt werden und ist in nichts dem gleichartig, was irgend Inhalt des Bewußtseins sein mag. Es läßt sich ebendarum auch gar nicht näher beschreiben; denn alles, wodurch wir das Ich oder die Beziehung darauf näher zu beschreiben versuchen könnten, würde doch nur aus dem Inhalte des Bewußtseins genommen werden können, und also es selbst, das Ich, oder die Beziehung auf dasselbe, nicht treffen.

Anders ausgedrückt: jede Vorstellung, die wir uns von Ich machen würden, würde dasselbe zum Gegenstand machen. Wir haben aber bereits aufgehört, es als Ich zu

denken, indem wir es als Gegenstand denken. Ich-sein heisst, nicht Gegenstand, sondern allem Gegenstand gegenüber dasjenige sein, dem etwas Gegenstand ist. Dasselbe gilt von der Beziehung auf das Ich. Bewußt-sein heisst Gegenstand für ein Ich sein; dies Gegenstand-sein lässt sich nicht selbst wiederum zum Gegenstand machen (13 f.).

Natorps Konsequenz ist negativ: „Wir müssen auf Grund unserer Festsetzung ein für allemal und grundsätzlich auf jede Erkenntnis Verzicht thun, die aus der nackten Thatsache der Bewußtheit oder der Beziehung auf ein Ich (Ichheit) gezogen werden soll“ (14). D. h., die Definition der Erkenntnis als externer Relation ist bindender, als die 'seltsamen' Konsequenzen für die Theorie absurd sind. So müssen letztere um der ersteren willen in Kauf genommen werden. Was Natorp nicht zu sehen scheint, ist der performative Widerspruch, in dem er sich bewegt, wenn er einerseits das Ich als Beziehungszentrum der Bewusstheits-Relation behauptet und die Möglichkeit dieser Behauptung gleichzeitig bestreitet. Zur Stützung der These von der Unerkennbarkeit des Ich zitiert Natorp Herbarts Aufweis von Regressen, die im Ich-Gedanken auftreten, wenn man das Ich als das Sich-selbst-Vorstellende (also als Selbstvergegenständlichung) definiert und dann das ‚sich‘ in der Objektposition immer wieder durch ‚das sich Vorstellende‘ übersetzen muss. Statt daraus zu schließen, dass die Reflexions-Theorie des Ich falsch sein muss, hält Natorp sie für richtig und folgert dann seinerseits, dass, da das Ich nie Objekt werden könne, es mithin in alle Ewigkeit unerkenubar bleiben müsse (14 f.).

Zu dieser Ansicht reimt sich die andere, dass, wovon Bewusstsein besteht, allemal nur dessen Inhalt, nicht aber das Bewusstsein selbst, Bewusstsein-als-psychischer-Vorgang sein könne. Wenn ich einen Ton höre, so habe ich Bewusstsein von dem Ton, nicht aber von meinem Ihn-Hören (§ 5, 15). Gleichzeitig aber soll doch gelten, dass ‚der Inhalt, als Bewusstseinsinhalt, gar nicht da wäre ohne sein Verhältnis zum Ich‘ – denn der Ton ist ja *mir* bewusst. Andererseits: Wie soll ich diesen Satz

bewähren, wenn mir prinzipiell keine epistemische Möglichkeit aufgewiesen wird, das bewussthabe Ich in seiner Subjektivität selbst bewusst zu haben? Ein bewusstloses Ich ist ebenso undenkbar wie ein bewusstloses Hören (oder ein bewusstloses Bewusstsein im Allgemeinen). Denn wäre mir nicht mein Bewusstsein des Hörens eines Tones (wie Brentano gerne sagt: $\acute{\epsilon}\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\varsigma$) mit-bewusst, so wäre meine Erinnerung nichts als ein Rezeptakulum von anonymen ‚Inhalten‘. Dass diese Inhalte meine Bewusstseins-Erlebnisse waren, würde ich – als nicht zum Phänomen-Bestand gehörig – nicht wissen können. Natorp streitet übrigens gegen die Annahme eines bewussten Bewusstseins mit demselben Argument wie gegen die vom bewussten Ich: Wer ein Bewusstsein vom Bewusstsein annehme, müsse folgerichtig auch ein Bewusstsein vom Bewusstsein vom Bewusstsein annehmen und komme so an kein Ende (18). Das würde freilich nur dann stimmen, wenn 'Bewusstsein vom Bewusstsein' *gegenständliches* (relationales oder reflexives) Bewusstsein vom Bewusstsein meinen (und das bewussthabe vom bewussten Bewusstsein unterschieden werden) müsste. Und dass das nicht so ist, hatte schon Fichte mit seinem Widerlegungsversuch des Reflexionsmodells von Selbstbewusstsein in der *Wissenschaftslehre nova methodo* verfochten. Ich werde ausführlich auf diesen Punkt zurückkommen, wenn ich von Brentano, Schmalenbach und Sartre handle.

Natorp stützt seine Idee der Bewusstlosigkeit des Bewusstseins phänomenologisch dadurch ab, dass man keine Grade von Intensität oder Klarheit des Bewusstseins beobachten kann. Es ist richtig, dass ich laute und leise Töne höre und klare oder verworrene Gedanken oder Anschauungen habe: Aber darum ist doch nicht mein Hören laut oder leise oder mein Denken oder Anschauen klar oder verworren: Immer nur die Gegenstands-Seite ist es. Wer dagegen beim Hören zweierlei zu gewahren glaubte: 1. den Ton und 2. das Hören des Tons, der müsse mit der

Steigerung des Tons auch eine solche seines Hörens annehmen (19 f.). – Das folgt aber offenbar nicht; im Gegenteil kann Natorp seine (treffende) These von der Gradlosigkeit des Bewusstseins nur halten, wenn er überhaupt eine (an Klarheit und Intensität gleichbleibende) Kenntnis des Bewusstseins von den (an Intensität und Klarheit nicht gleichbleibenden) Inhalten des Bewusstseins unterscheidet. – Endlich beschäftigt sich Natorp noch mit dem (alt-kantianischen) Einwand, hier seien Perzeption und Apperzeption nicht getrennt: Alles Wahrnehmen-von-etwas sei doch, *als Bewusstseins-erlebnis*, nur möglich, sofern die Perzeption zugleich (von mir) ad-perzipiert werde, sonst wäre sie ja eben ich-los und dann (nach Natorps Prämisse) auch nicht bewusst. Ferner gelte: Nur durch Apperzeption kommt so etwas wie Zeit überdauernde Einheit in die wechselnden Vorstellungen. Gewiss, antwortet Natorp, aber das bedeute nicht, dass diese apperzeptive Einheit selbst mit ‚erscheine‘, also einen eignen Bewusstseins-Inhalt bilde. Sie scheine nur an den Inhalten selbst auf: als der frei zutage liegende Zug ihrer Verbundenheit (22 f.). Diese These ist nun aber manifest zirkulär: Wie soll mir an den Inhalten des Bewusstseins ein Zug erscheinen, mit dem ich gar nicht bekannt sein kann, weil er kein Zug des Inhalts, sondern des Bewusstseins (und diese ungegenständiglich) ist? Natorps Ich- und Bewusstseinstheorie widerlegt sich auf diese Weise selber.¹³ Sie schneidet sich durch die Prämissen die Möglichkeit ab, Bewusst-

¹³ Natorp hat seine Gedanken zum Ich und zur Bewusstheit noch einmal ganz neu präsentiert – diesmal schon mit Bezug auf Husserls *Logische Untersuchungen* - in seiner *Allgemeinen Psychologie nach kritischer Methode*, 1. Buch, Tübingen 1912, vor allem in den ersten 7 §§, 22-39. Dies neue Werk ist aber in den das (Selbst-)Bewusstsein betreffenden Partien nichts als eine Neuformulierung oder Paraphrase (mit zahlreichen wörtlichen Übernahmen) des Gegenstandes der Einleitung der (entsprechenden) ersten 7 §§ *Psychologie nach kritischer Methode* von 1888. Die reflexionstheoretische Ader ist in dem jüngeren Text sogar noch verstärkt. S. 30 schreibt Natorp: "So wie die Netzhaut nicht buchstäblich sich selbst sehen kann, sondern allenfalls nur ihr Gegenbild im Spiegel, so kann das Bewußtsein nicht wiederum sich selber bewußt sein im eigentlichen Sinne, sondern nur gleichsam durch seinen Reflex im Inhalt." Wie Rickert bestreitet Natorp nun auch ausdrücklich die numerische Identität des im Selbstbewußtsein Auffassenden mit dem Aufgefaßten. „Wenn wir also sagen, daß wir ein Bewußtsein von uns selbst haben, so verdoppeln wir künstlich das, was doch in sich schlechthin Eines sein soll; wir machen (künstlich) uns selbst zum Gegenstand; das heißt, es ist dann das, was in diesem Akte uns bewußt ist, nicht mehr das ursprüngliche Ich, dem dies bewußt ist, denn das ist eben Subjekt (d.h. das, dem etwas bewußt ist); es kann nicht zugleich auch Objekt zumal dieses selben Bewußtseinsaktes (d.h. das, was darin bewußt ist) sein. Ich schließe: also muß wohl das Objekt des Aktes, den wir Selbstbewußtsein nennen, nicht mehr das ursprüngliche Ich, sondern ein abgeleitetes sein“ (l. c.). – Dies

sein als ungegenständlich (als inhaltsfrei) zu denken und die Struktur eines solchen ungegenständlichen Gewahrens dann ihrerseits zu analysieren.

Immerhin kann sie sich mit gutem Grund auf Kant als Ahnherrn aller dieser Paradoxe berufen. In den "Paralogismen der reinen Vernunft" (*KrV* A 402) hatte Kant es ja "sehr einleuchtend" genannt, "dass ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und dass das bestimmende Selbst, (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden sei".

Die Schwierigkeit ergibt sich aber überhaupt nur unter der (unhaltbaren) Voraussetzung des Repräsentations-Modells, welches das Subjekt von vornherein in die Position eines Gegenstandes (seiner selbst) drängt – um den Preis, sonst unerkannt bleiben zu müssen. Mit dem Aufweis der Existenz eines (sich epistemisch unmittelbar zugänglichen) ungegenständlichen Bewusstseins wäre der unerträgliche Zirkel dieser Theorien gesprengt.

Es ist (für manche) merkwürdig zu sehen, dass eine ganz ähnliche Position auch außerhalb des neukantischen Diskussionszusammenhangs vertreten wurde, nämlich einerseits noch im Jahre 1927 von Martin Heidegger, andererseits in der neuhegelianischen Tradition (der Bradley, Blanchard und MacTaggart) von Bertrand Russell im Jahre 1914.

alles ist recht dunkel oder mindestens so „paradox“ wie die „Konsequenz, dass das ursprüngliche, reine Ich, das Ich der Bewusstheit, in eigentlicher Bedeutung weder Tatsache noch Existierendes noch Phänomen ist. Aber die Paradoxie hebt sich auf, sobald man sich klar macht: Es ist Grund aller Tatsache, Grund aller Existenz, alles Gegebenseins, alles Erscheinens; nur darum kann es selbst nicht eine Tatsache, eine Existenz, ein Gegebenes, ein Erscheinendes sein" (l. c., 32).

Martin Heidegger hat trotz seiner in manchen Aspekten eindrucksvollen Kritik an Rickert und Natorp wie diese Denker dafür gehalten, dass Selbst-Bewusstsein das Epiphänomen einer ursprünglicheren Beziehung sei, die er wie die Tradition als Reflexion auslegt. In einer Vorlesung über *Die Grundprobleme der Phänomenologie* vom Sommersemester 1927 (dem Erscheinungsjahr von *Sein und Zeit*) sagt er:

Wir sind in ontischer Hinsicht dem Seienden, das wir selbst sind und das wir Dasein nennen, am nächsten; denn wir sind dieses Seiende selbst. Gleichwohl ist uns dies ontisch Nächste gerade ontologisch das Fernste. Descartes überschreibt die zweite seiner Meditationen zur Metaphysik "De natura mentis humanae: quod ipsa sit *notior* quam corpus", "Über das Wesen des menschlichen Geistes, dass dieser *bekannter* sei als der Leib und der Körper". Trotz dieser oder gerade wegen dieser vermeintlich vorzüglichen Bekanntheit des Subjekts wird nicht nur bei Descartes, sondern in der Folgezeit überhaupt *dessen Seinsart verkannt und übersprungen*, so dass keine Dialektik des Geistes dieses Versäumnis wieder rückgängig machen kann.¹⁴

Heidegger versucht nun, die Struktur dieses Seienden aus seiner Fraglichkeit selbst verständlich zu machen gesucht. Mit 'Dasein' bezeichnet er dasjenige Seiende, das die Auszeichnung hat, sich hinsichtlich seines eigenen Seins fraglich zu sein. Sartre hat das in die Wendung übertragen, das Subjekt sei "un être dont la caractéristique d'être est qu'il est dans son être question de son être [...], la conscience est presque une sorte d'interrogation ontologique".¹⁵ Die Heideggerische Formulierung, an welche die seine anschließt, findet sich im § 4 von *Sein und Zeit*.¹⁶ Dort wird Dasein als dasjenige Seiende vorgestellt, dem es "in seinem Sein *um* dieses Sein geht". Dasein hätte also die Struktur eines Selbstverhältnisses, es wäre auto-reflexiv. Heidegger hat das auch so ausgedrückt, dass Dasein sich selbst im Licht eines je bestimmten Seinsverständnisses zugänglich (er sagt: "erschlossen") sei, und zwar so, dass die ek-statische Öffnung auf sein Anderes Grund sei seiner Vertrautheit mit sich selbst. In der schon zitierten Vorlesung von 1927 liegt

¹⁴ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt/M. 1975, 220 f.

¹⁵ „Conscience de soi et connaissance de soi“, in: *Bulletin de la Société française de philosophie*, tome 42, Paris 1948, 66.

¹⁶ *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, ¹¹1967, 12.

das Reflexions-Modell, an welchem Heidegger sich zur Aufklärung der Struktur von Subjektivität orientiert, noch deutlicher zutage:

Die Reflexion im Sinne der Rückwendung ist nur ein Modus der *Selbsterfassung*, aber nicht in der Weise der primären Selbst-Erschließung. Die Art und Weise, in der das Selbst im faktischen Dasein sich selbst enthüllt ist, kann man dennoch zutreffend Reflexion nennen, nur darf man hierunter nicht das verstehen, was man gemeinhin mit diesem Ausdruck versteht: eine auf das Ich zurückgebogene Selbstbegriffung, sondern ein Zusammenhang, wie ihn die optische Bedeutung des Ausdrucks 'Reflexion' kundgibt. Reflektieren heißt hier: sich an etwas brechen, von da zurückstrahlen, d.h. von etwas her im Widerschein sich zeigen.¹⁷

Das Selbst, das wir sind (oder zu sein glauben), wäre sich mithin nicht ursprünglich erschlossen; es gewänne sein Selbstbewusstsein erst vom Widerschein der Welt her, an die es zunächst völlig 'ausgegeben' ist. So wäre das Selbst, das wir sind (oder zu sein glauben), nicht ursprünglich durch Selbstbewusstsein ausgezeichnet. Selbstbewusstsein wäre vielmehr 'abkünftiger Modus' einer noch ursprünglicheren Struktur, der des (Seins-)Verständnisses, und zwar in der Weise, dass es zur Struktur der Subjektivität gehörte, die Seins-Frage zu stellen und sich selbst aus einem gewissen Seins-Verständnis (wie es sich als Antwort aus der Seins-Frage ergibt) auch selbst zu interpretieren. Verständlichkeit wäre demnach etwas *demjenigen* Verständnis, das unsere Tradition 'Selbstbewusstsein' nennt, Vorgängiges: sein (im Wortsinne) Apriori.¹⁸

Dagegen hat Jean-Paul Sartre völlig zu Recht eingewendet, dass 'Dasein', anfänglich der Dimension des Bewusstseins beraubt, sie in der Folge nur um den Preis eines Zirkels wiedergewinnen könne. Was wäre in der Tat ein Verständnis, welches kein Bewusstsein davon einschließt, es zu sein? "Cette tentative pour montrer *d'abord* l'échappement à soi du Dasein va rencontrer à son tour des difficultés insurmontables: on ne peut pas supprimer *d'abord* la dimension 'conscience', fût-ce pour la rétablir ensuite. La compréhension n'a de sens que si elle est conscience de

¹⁷ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, I.c., 226.

¹⁸ *Sein und Zeit*, I.c., 12.

compréhension."¹⁹ Damit ist nicht geleugnet, dass Selbstsein den verstehenden Bezug auf sich (oder aufs Sein, was immer das heißen mag) einschließt; geleugnet wird nur, dass dieser Bezug dem Sich-vertraut-Sein des Subjekts vorausliege und dass er es sei, der die ursprüngliche Dimension von Bewusstsein ausmacht. So muss Heideggers Versuch, Selbstbewusstsein aus einem angeblich ursprünglichen Bezug (dem Verständnis oder der Sorge) abzuleiten, für gescheitert gelten.²⁰

Aber auch unabhängig von der Unplausibilität der Erklärung von Selbstbewusstsein aus einem (nicht schon seinerseits bewussten) Selbstverständnis liefert das eben gegebene Zitat aus der Vorlesung über *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (S. 226) eine klassische Formulierung für das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins. Dort wird zwar betont, das Selbst sei dem Dasein gegeben "ohne Reflexion und ohne innere Wahrnehmung [das ist natürlich ein kritischer Hieb gegen die Selbstbewusstseinstheorie des Husserl der *Logischen Untersuchungen*]², vor aller Reflexion".³ Dass aber an eine echte Präreflexivität des Bewusstseins als "Mitenthülltsein des Selbst im seinsverstehenden Sichrichten auf Seiendes"⁴ nicht gedacht ist, macht die nachfolgende (vorhin im Wortlaut angeführte) Erläuterung deutlich. Sie zitiert nicht nur *expressis verbis* die optische Metapher der von der Welt aufs Selbst zurückstrahlenden Reflexion, die doch auf dem von Heidegger als metaphysisch zurückgewiesenen Vorstellungsmodell aufruht. Sie ist auch der Sache nach völlig ungeeignet, die Bekanntschaft des Daseins mit sich *als* ihm selbst (und nicht nur einem Bündel anonymer Weltreflexe) zu erklären. Die Ansicht, dass das Selbst die Kenntnis, in der es sich hält, einer Spiegelung verdankt, die ihm vom *intentum* einer Selbstthematisierung zurückstrahlt, bedient sich eben

¹⁹ *L'être et le néant*, Paris 1943, 115 f. und 128.

²⁰ Vgl. Dieter Henrich, „Über die Einheit der Subjektivität“, in: *Philosophische Rundschau* 1955, 28-69-2 II/1 354 f.

³ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, I. c., 226

⁴ L. c., 224

des zu Recht kritisierten Vorstellungsmodells, wonach ein Subjekt ein Objekt vor sich stellt, wobei in diesem besonderen Fall das *intentum* ausnahmsweise das Subjekt selbst ist. Demnach hätten wir Selbstbewusstsein in Analogie zum (etwa perzeptiven) Bewusstsein von physischen Objekten. Das ist offensichtlich falsch, und die zugehörige Argumentation dreht sich im Kreise. Ein zeitgenössischer analytischer Autor fasst die Kritik am Spiegel-Modell des Selbstbewusstsein wie folgt zusammen:

The latter point is especially important; it shows that the knowledge in question is radically different from perceptual knowledge. The reason one is not presented to oneself 'as an object' in self-awareness, is, that self-awareness is not perceptual awareness, i. e., is not the sort of awareness, in which objects are presented. It is awareness of facts unmediated by awareness of objects. But it is worth noting that if one were aware of oneself as an object in such cases (as one is in fact aware of oneself as an object when oneself sees oneself in a mirror), this would not help to explain one's self-knowledge. For awareness, that the presented object was ϕ , would not tell one, that one was oneself ϕ , unless one had identified the object as oneself; and one could not do this unless one already had some self-knowledge, namely the knowledge, that one is the unique possessor of whatever set of properties of the presented object one took to show it to be oneself. Perceptual self-knowledge presupposes non-perceptual self-knowledge, so not all self-knowledge can be perceptual.²¹

Indem Heidegger den Unterschied zwischen reflexiver Selbstvorstellung und nicht auf Vorstellung beruhendem Selbstgefühl nicht kennt, wird die Spitze seiner Kritik am Subjekt als der äußersten Zuspitzung metaphysischer Seinsauslegung als Präsenz merkwürdig stumpf. Einerseits ist ihm entgangen, dass die neuzeitliche Philosophie seit Fichte gar nicht mehr nötig hatte, Subjektivität als das Verhältnis eines Seienden zu sich selbst – mithin als Selbstvergegenwärtigung (frz. *présence à soi*) – zu denken; andererseits ist der positive Gegenvorschlag, durch den er das Abendland in die Schranken fordert, ein besonders hilfloses Bei-

²¹ Sydney Shoemaker, „Personal Identity. A Materialist's Account“, in: Sidney Shoemaker & Richard Swinburne, *Personal Identity*, Oxford, 1984, 104/5. Vgl. auch Hector-Neri-Castañeda, „'He': A Study in the Logic of Self-Consciousness“, in: *Ratio* 8 (1966), 130-157, bes. 142 f.: "(...) there is no object of experience that one could perceive as the self that is doing the perceiving. However it is that one identifies an object of experience as oneself, whenever one does, one identifies an object in experience with a thing which is no part of the experience, and this thing is the one to which the person in question will refer to by 'I' [...]."

spiel für die kritisierte Position. Verwunderlicherweise ist Heidegger – bei seiner Orientierung an der 'als-Struktur des Verstehens' – nicht einmal auf die Idee gekommen, dass sein Erklärungsmodell für Selbstbewusstsein schon darum fraglich sein könnte, weil das, was 'reluzent' von der Welt aufs Dasein 'zurückstrahlt', gar nicht Gegenstandsreflexe, sondern 'Sachverhalte' oder 'Bewandtnisse' sind, denen nur in harter Katachrese ein 'Leuchten' abzugewinnen ist.²

Auch Bertrand Russell hat, hierin der Vorstellungswelt des Neukantianismus näher als derjenigen Heideggerschen, vorgeschlagen, Bewusstsein als Beziehung eines Gegenstandes auf ein Ich (oder ein Subjekt) zu verstehen. Was immer in diesem Bezug sich hält, habe den Charakter der Vertrautheit ('acquaintance': einer Form unmittelbarer epistemischer Bezogenheit auf den Gegenstand). Sie findet aber immer nur statt zwischen einem Subjekt und einem von ihm verschiedenen Objekt. Das Subjekt der 'acquaintance' ist mit sich selbst nicht ursprünglich vertraut. Um zu verstehen, warum Russell unter diesen Umständen überhaupt die Existenz eines Erkenntnis-Subjekts annimmt, muß man die kritische Zielsetzung seines Versuchs in den Blick bringen. Russell möchte sich von Positionen absetzen, die die Welt als ein Gesamt reiner Erfahrung ('a world of pure experience') definieren. Nicht jedes Objekt wird aber erfahren (z.B. Gefühle, Willensakte, Begehungen, Urteile sind keine Wahrnehmungsgegenstände). Außerdem gibt es Wahrnehmungen eines und desselben Gegenstandes, die aber von Subjekt zu Subjekt verschieden sind (die *mir* anders gegeben sind als *dir*). Dazu gehören endlich auch die Wahrnehmungen, die nicht auf Objekte gehen, sondern sich selbst thematisieren. Eine Selbstwahrnehmung ist von einer Objektwahrnehmung ver-

² Diese Inkonsequenz hat Tugendhat in *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/Main 1979, zu reparieren versucht mit dem Vorschlag, Selbstbewußtsein thematisiere nicht einen Gegenstand namens Selbst, sondern artikuliere sich als kognitiver Bezug einer Person auf Propositionen, die in diesem Falle mentale Zustände repräsentieren wie 'bin verliebt'. Tugendhats Position überzeugt freilich aus anderen Gründen nicht.

schieden, und ich könnte niemals die Wahrnehmungen eines anderen Subjekts gewahren (wohl aber das Objekt, das es wahrnimmt). Russell folgert daraus:

Hence experiencing must be a relation, in which a term is the object experienced, while the other term is that which experiences. We might continue to call this relation 'experience', but we have employed the word 'experience' hitherto because it is a non-committal word, which seemed not to prejudge the issue of our analysis. Now, since we have decided that experience is constituted by a relation, it will be better to employ a less neutral word; we shall employ synonymously the two words 'acquaintance' and 'awareness', generally the former. Thus when *A* experiences an object *O*, we shall say that *A* is acquainted with *O*.²²

In dieser Formel bezieht sich *A* auf "ein Subjekt" (l.c.); und Russell definiert 'Subjekt' als jede Entität, die mit etwas vertraut ('acquainted') ist, das, womit sie vertraut ist, dagegen als "ein 'Objekt'". Für Russells Verwendung des Terms 'Subjekt' ist charakteristisch, dass er ihn von dem des Geistes, der Vernunft oder des Ego abgrenzt (nicht aber von dem des Ich). Unter Geist ("mind") versteht er eine Entität, deren Seinsmerkmal die Permanenz im Zeitfluss ist (l. c., 163), während das Ego eine universelle Struktur bezeichnet (l. c.): jeden beliebigen Sprecher, der sich auf sich selbst bezieht, während das Pronomen der ersten Person singularis, nach Russells (wie nach Rickerts) Ansicht, nur für die einzelne Person (oder das jeweilige Subjekt) steht, das damit auf sich Bezug nimmt, und auch nur für den Augenblick, in dem sie/es das tut (Dauer und Gleichförmigkeit der Person/des Subjekts sind also nicht impliziert). Russells 'Subjekt', dergestalt mit der Person in der Präsenz ihres Bewusstseinsvollzuges identifiziert, trägt mithin einen Index instanter Aktualität. Es ist lediglich Kurzzeit-Subjekt derjenigen Erfahrungen, die es gegenwärtig macht, und erlischt mit ihnen.

Ein weiteres Charakteristikum des Subjekts ist nach Russells Überzeugung seine "elusiveness" (l.c.). Damit ist gemeint, dass ich auf meine Erfahrungen, niemals aber direkt auf das Subjekt meiner Erfahrungen reflektierend mich beziehen kann

²² „On the Nature of Acquaintance“, in: *Logic and Knowledge*, London 1956, 162.

(der Grund, der Hume zum Zweifel an der persönlichen Identität trieb).²³ Nun besteht aber Kenntnis vom Subjekt der Vertrautheit. Sie muss also auf anderem Wege als dem durch direkte In(tro)spektion erklärt werden: durch "inference" (164, 173,3). Wenn, wofür die Ausdrücke 'ich' und 'Subjekt' stehen, nicht in direkter Erfahrung zugänglich ist, muß eine Beschreibung ("description") an ihre Stelle treten. Eine Beschreibung geht nicht auf ein Einzelding, sondern auf einen Sachverhalt bzw. (existierendenfalls) auf eine Tatsache. Der elementare Sachverhalt, den Selbstvertrautheit zum Gegenstand hat, ist hier "the fact 'something is acquainted with O'" (l.c., 164), also die Vertrautheit selbst (analog zu Natorps 'Bewusstheit'). Sie besteht aus einer "zweigliedrigen Relation zwischen einem Subjekt und einem Objekt" (l.c., 163,3). Ich bin also, wann immer dieser Sachverhalt auftritt, berechtigt, aus ihm Beteiligung eines Subjekts zu erschließen, das mir übrigens direkt nicht zugänglich ist.

Ist dieser Schluss wirklich berechtigt? Zunächst fällt auf, dass er lediglich aus der Definition folgt, die Russell von der Natur der Vertrautheitsbeziehung gibt. Aber ist diese Definition überhaupt triftig? Daran kann man zweifeln. Wenn nämlich das Subjekt (welches per definitionem dem Objekt gegenübergestellt und so korreliert ist) niemals direkt zugänglich ist, wie könnte ich dann aus dem Faktum der Vertrautheit mit Evidenz auf sein Darin-impliziert-Sein schließen? (Es verhält sich hier genau wie bei Natorp mit der Bewusstheits-Beziehung, aus der ein sonst unzugängliches Ich geschlossen wird.) Der Schluss ist also zumindest überstürzt. Es ist aber lehrreich, ihn sich aus größerer Nähe anzusehen.

²³ So auch Rickert im *Gegenstand der Erkenntnis*, 43 f: "Das psychische Ich [...] ist in seiner Gesamtheit nichts Festes, sondern in unaufhörlicher Veränderung begriffen, ja es gibt inhaltlich nichts Flüchtigeres als das Ich, von dem wir wissen, und gerade die Unbeständigkeit täuscht uns darüber, daß wir es hier mit etwas so Flüchtigem und Unbeständigem zu tun haben." Vom psychischen ist freilich bei Rickert das "erkenntnistheoretische Subjekt" unterschieden: ein inhaltsleeres, nicht-objektivierbares (47), über-individuelles Ich, das eigentlich auch nicht 'meines' heißen darf (48 f.), dessen Struktur so universell ist wie die des Russellschen 'Ego'.

Zunächst gibt Russell zu bedenken, dass die Instantaneität des Subjekts von der Vertrautheit verlangt, dass die auf sie gerichtete Reflexion eine ihr entsprechende Präsenz wahr. In der Tat muss man zwischen einem Gegenstand, der sich der Erinnerung darbietet (und *als* Gegenstand nicht mehr gegenwärtig ist), und der Gegenwart eines Gegenstandes unterscheiden, den ich aktuell gewahre. Es versteht sich, dass die reflexive Vertrautheit mit der nicht-reflektierten (ursprünglichen) Vertrautheit sich als Gegenwärtigsein einer Vertrautheit ersten Grades bei einer ebensolchen zweiten Grades darstellen wird.

What is psychologically involved in our acquaintance with the present experience? The least that is possible is obviously that there should be an experience of an object *O*, and another experience of experiencing *O*. This second experience must involve presence in the sense in which objects of sensation and perception are present and objects of memory are not present. Let us call this sense *P*. Then it is necessary that a subject should have the relation *P* to an object which is itself an experience, which we may symbolize by *S-A-O*. Thus we require an experience which may be symbolized by

$$S'-P-(S-A-O).$$

When such an experience occurs, we may say that we have an instance of 'self-consciousness' or 'experience of a present experience'. It is to be observed that there is no good reason why the two subjects *S* and *S'* should be numerically the same: the one 'self' or 'mind' which embraces both may be a construction, and need not, so far as the logical necessities of our problem are concerned, involve any identity of the two subjects. Thus 'present experiences' are those experiences that have the relation of presence to the subject using the phrase (l. c., 166/7).

Der Sachverhalt, auf den reflektiert wird, ist also die Vertrautheit, nicht das Subjekt. Er artikuliert sich grammatisch als Proposition, bestehend aus einem singulären Terminus (dem Subjekt) und einem Prädikat oder generellen Terminus: dem Vertrautsein-mit-einem-Gegenstand. Die Reflexion auf die primäre Vertrautheit artikuliert sich aufs neue in einer höherstufigen Proposition: Ein Subjekt (*S'*) verhält sich – in der Stellung des Reflektierenden – gegenwärtig (*P*) zu der Tatsache, dass ein primäres Subjekt (*S*) mit einem Gegenstand (*O*) vertraut ist (*A*). Das symbolisiert Russells Formel.

Russell zögert nicht, diesen sekundären Sachverhalt als "Selbstbewusstsein" zu qualifizieren. Dagegen beeilt er sich anzufügen, dass das reflektierende Subjekt

numerisch mit dem reflektierten Subjekt keineswegs identisch sein muß - und da stimmt er erneut aufs erstaunlichste mit Natorp und Rickert überein.

Wenn das zutrifft, stellt sich die Frage, wie die Gegenwart eines Subjekts bei einem anderen die Bedeutung einer Beziehung nicht auf anderes, sondern auf *sich* annehmen kann. Tatsächlich spricht Russell von einem Fall von *Selbstbewusstsein*. Um das Reflexivum 'selbst' zu rechtfertigen, *muss* aber das Bewusstsein mit sich selbst numerisch identisch sein; andernfalls wäre vielleicht die Gegenwärtigkeit von S' bei S , nicht aber die Selbigkeit beider (die Tatsache, dass S' S -selbst ist) gewährleistet. Anders könnte das Subjekt der Reflexion ferner nie *wissen*, dass das, worauf es reflektiert, kein anderes, sondern es selbst ist. (Es sähe sozusagen im Spiegelbild eine Person, die es selbst sein könnte, von der es aber nicht auch notwendig weiß, dass sie es selbst ist: wie in jenem Beispiel, das Mach erzählt, wonach ihm in der Straßenbahn ein heruntergekommener Schulmeister erscheint, von dem er sich erst später und ungern überzeugt, dass er sein eigenes Spiegelbild gesehen hat.)

Gewiss deutet Russell selbst auf die "logische Schwierigkeit", die aus seinem Erklärungsversuch von Selbstbewusstsein sich ergeben muss. Man könnte nämlich glauben, dass das Subjekt der Reflexion, an ihm selbst unbewusst (erneut wie bei Natorp), um ans Licht des Bewusstseins gezogen zu werden, seinerseits einer Reflexion bedürfte - wodurch man sich an eine Unendlichkeit von Reflexionen verwiesen sähe (l. c., 167,2). Russell glaubt, sie durch die Bedingung der Gleichzeitigkeit von S' mit S ausschließen zu können (aber der Mann im Spiegel erscheint auch gleichzeitig mit meinem Blick, und doch muß ich nicht wissen, dass und ob er ich ist). Nimmt man hinzu den Gedanken, dass in einer Vertrautheitsbeziehung ersten Grades das Objekt wiederum dem Subjekt gegenwärtig sein muss, hätte

man eine vollständige Gleichzeitigkeit zwischen dem ersten und dem zweiten Gegenstand der reflexiven Vertrautheit sichergestellt:

When an object is in my present experience, then I am acquainted with it; it is not necessary for me to reflect upon my experience, in order to be acquainted with it, but, on the contrary, the object itself is known to me without the need of any reflection on my part as to its properties or relations (167).

Um gegenwärtig mit einem Gegenstand vertraut zu sein, muß ich also nicht auf die Vertrautheit reflektieren. Natürlich kann mir die Reflexion, *im Nachhinein*, bestätigen, dass eine solche Vertrautheit soeben stattgefunden hat. Russell spricht im Blick auf sie von einer "subsequent reflexion" (l.c.,167,3) - womit zugestanden wäre, dass sich ein Zeitenabstand höhlt zwischen der ursprünglichen Vertrautheit und ihrer Reflexion. Der folgende Satz stützt die Deutung vollkommen: "first it [sc.: the object attended to] is actually given, and the reflection shows 'that which is given'" (l.c., 168,1).

Hier werden nicht nur zwei Momente, sondern auch zwei Zeitphasen (*erst – dann*) unterschieden, womit die prätendierte Zeitgleichheit von S' zu S gesprengt ist. Sind die beiden Subjekte aber zeitlich voneinander getrennt, sind sie nicht mehr problemlos als miteinander identisch bewusst (oder nur unter Einführung eines weniger rigorosen Sinns von numerischer Identität, als der es ist, den Russell hier zugrundelegt). So muss Russells Explikation für gescheitert gelten.

Aus Russells Versuch lässt sich aber mit ausgezeichneteter Anschaulichkeit eine allgemeine Lehre ziehen, nämlich dass Selbstheit nicht aus dem Bestehen einer Relation gefolgert werden kann, deren Relata nicht beide –oder gar: prinzipiell beide nicht – direkt zugänglich sind. Es ist doch nicht so, dass ich mein Selbstbewusstsein inferentiell erschlüsse aus der Gegenwärtigkeit meines Selbst zu einem Objekt. Man nennt doch nicht 'Selbstbewusstsein' den Schluss, dass, was da im-

mer einem Objekt gegenwärtig ist, Ich sein muss – so als müsste ich mir sagen, dass der Mann, der aus meinen Augen sieht, wohl nicht Fritz und nicht Franz, sondern eben ich sein muss. Und was soll heißen: 'aus meinen Augen', wenn ich die Meinigkeit dieses Blicks erst aus der Inferenz lerne? Was auch soll 'dies' oder 'hier' heißen, wenn ich nicht zuvor 'ich' zu verwenden und mich selbst im Raum-Zeit-Kontinuum zu positionieren weiß? Ist im Selbstbewusstsein *unmittelbar* nie ein Subjekt auszumachen, welches mit einem Gegenstand vertraut ist, hat es keinerlei Sinn, überhaupt von Vertrautheit zu sprechen.²⁴ Dieser Einwand trifft auch die neukantianischen Positionen. Wer eine unmittelbare Bekanntheit mit dem Ich leugnet, wird die Rede vom Subjekt der Erkenntnis niemals zirkelfrei aus dem Bestehen der Erkenntnisrelation, also aus dem Subjekt-Objekt-Modell, herleiten können. In diesem Modell bleibt nämlich prinzipiell unverständlich, wie ich Bewusstsein von einem Seienden ausmachen kann, für welches Gegenstände gegeben sind, das aber selbst nie gegenständlich gegeben ist. Wenn alles Bewussthaben Bewussthaben von etwas (anderem als dem Bewusstsein selbst) wäre, könnte Selbstbewusstsein nie stattfinden. Nun *haben* wir aber Selbstbewusstsein (wenigstens nach der gemeinsamen Überzeugung der Neukantianer und Russells). Also muß das zugrunde liegende Modell unhaltbar sein.

Eine Reflexion könnte in der Rückwendung aufs Bewusstsein nur finden, was dort bereits vorhanden ist. In des Novalis Worten: "Was die Reflexion findet, scheint schon da zu seyn" (*Fichte-Studien*, Fragment Nr. 14). *Findet* die Reflexion Bewusstsein, so könnte das gefundene nicht *Unbewusstsein* sein (sonst hätte die Reflexion ihren Gegenstand – auf übrigens unerklärliche Weise – modifiziert, nicht aber freigelegt). Wenn es also wahr ist, dass wir reflexive Erkenntnis über unsere Subjektivität erlangen können, so ist eben dadurch schon sichergestellt,

²⁴ Vgl. Dieter Henrich, „Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie“, in: R. Bubner et al. (Hgg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen 1970, 264.

dass das gefundene Bewusstsein – von der Reflexion *explizit* gemacht – *implicite* mit sich bereits vertraut *war*: Wir finden Vertrautheit, und nicht Unvertrautheit.

So sehen wir: Russells Theorie teilt mit den neukantianischen die Überzeugung, dass Selbstbewusstsein erstens ein expliziter Bezug zwischen zwei Seienden ist und dass es zweitens im Bewusstsein von einem Ich besteht. Wenn diese Position ebenso für gescheitert gelten muss wie diejenige Fichtes, die die erste Prämisse nicht teilt (ihm ist Selbstbewusstsein ein nicht-relationales Bewusstsein vom Ich), scheint es nunmehr aussichtsreich, dem anderen Vorschlag sich zuzuwenden, demzufolge Selbstbewusstsein nicht Ich-Bewusstsein, sondern Bewusstsein ist, das von diesem selbst besteht.

Auch hier können wir wieder Positionen unterscheiden, die das Bewusstsein von Bewusstsein für den Fall einer Reflexion halten (ein Bewusstsein ist auf ein von ihm gesondertes anderes Bewusstsein bezogen), und solche, die Bewusstsein von Bewusstsein als irreflexiv und irrelational annehmen.

Ein Vertreter der ersten, nicht-egologischen, aber doch am Reflexionsmodell orientierten Theorie des Selbstbewusstsein ist der frühe Husserl. Seine Position haben wir in der 2. Vorlesung schon genauer betrachtet. Wir hatten gesehen, dass Husserl das Bewusstsein nicht-egologisch, aber doch gegenständlich behandelt: Auch in der so genannten ‚inneren Wahrnehmung‘ werden sich Erlebnisse zu Gegenständen darauf gerichteter höherstufiger weiterer Erlebnisse. Das führt in die bekannten Zirkel und Regresse.

Davor sind freilich auf der Hut einige ziemlich aporetische Rasonnements, die Husserl nicht zur Publikation bestimmt, sondern nur zum Zweck der Selbstver-

ständigkeit niedergeschrieben hatte. Die Herausgeber der Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Edith Stein und Martin Heidegger 1928, dann Rudolf Boehm 1966 im X. Band der *Husserliana*) haben diese sogenannten Beilagen auf die Zeit zwischen 1905-1910 datiert; so wären sie zwischen den beiden Auflagen der *Logischen Untersuchungen* entstanden. In den *Analysen zur passiven Synthesis* (1918-26, *Husserliana* Bd. XI) erfahren sie mannigfache Echos.

Husserl bearbeitet dort folgendes Problem aus dem Zusammenhang des Zeitbewusstseins, das aber ganz grundsätzlich mit Schwierigkeiten zusammenhängt, die sich aus seinem reflexionstheoretischen Ansatz ergeben. Alles Bewusstsein fließt (und d.h.: retiniert das je jüngst in die Vergangenheit Abgesunkene im Gegenwarts-Bewusstsein). Flösse nun der Zeit-Fluss selbst, so kennte er sich nur aus unmittelbarer Erinnerung; und dann wäre das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\nu$ ein Jüngstvergangenes (für dessen Vergangenheit aber jedes Kriterium fehlte – denn von einer als solche erkannten 'lebendigen Gegenwart' könnte es sich ja nicht abgrenzen). So sieht sich Husserl in ein Dilemma verstrickt. Es besteht darin, dass er von sich von der 'absoluten Subjektivität' des Zeitflusses ein Bewusstsein zutraut, das doch nicht *im* Flusse zustandekommt und also auch nicht irgendwie in reflexiver Distanz vors Auge des Bewusstseins treten kann.

Husserls Dilemma hat bei genauerer Hinsicht folgenden Aufriss: Einerseits löst sich jede Wahrnehmung (deren Zeitmodus das Jetzt ist) "nach der phänomenologischen Reduktion <wieder> in einen solchen Fluß auf" (Beilage VI, 111), d. h. muss abermals betrachtet werden als in sich differenziert nach Protention [so nennt Husserl die unmittelbare Zukunfts-Antizipation des Bewusstsein], Jetzt-Bewusstsein und Retention. Dann wäre Zeit in dem Sinne real, dass noch die phänomenologische Reduktion – also das Absehen von der möglichen Existenz der Bewusstseins-Inhalte

– das Verfließen des archimedischen Orts, als welchen Husserl die 'lebendige Gegenwart' in Anschlag bringt, nicht stoppen kann: Die Wahrnehmung konstituiert nicht nur Dauer, sie dauert selbst. Andererseits macht es offenbar keinen Sinn zu sagen, die Zeit daure selbst, wenn etwas zeitlich doch nur ist *in* der Zeit (das vom Zeitfluss Konstituierte ist zeitlich, nicht dieser selbst). So kommt Husserl zu der auf den ersten Blick paradoxen Formulierung, "das Bewusstsein, in das sich all das auflöst", sei selbst nicht "wieder ein Zeitliches" (l.c.). "Das sich im präempirischen Zeitverlauf ausbreitende Einheitsbewußtsein" (122) sei selbst *nicht* zeitlich.

Der Zeitfluß des Tönens ist Zeit, ausgefüllte konkrete Zeit, aber dieser Fluß hat keine Zeit, er ist nicht in der Zeit. Der Ton aber ist in der Zeit, er dauert, er verändert sich. Er ist als Identisches im Wechsel "substantiell" eins. Aber wie die Zeit präempirische, phänomenologische Zeit, so ist die Substanz, von der hier die Rede ist, präempirische, präphänomenale Substanz (124 f., Beilage XI).

Diese Unzeitlichkeit des letzten konstituierenden Grundes des Zeitbewusstseins bewog Husserl dann, schon in dem ergänzenden Text Nr. 50 (von etwa Ende 1908), deutlicher in den §§ 34 ff. der von Edith Stein bearbeiteten Manuskripte, dem letzten konstituierenden Bewusstsein Absolutheit zuzusprechen und mit der Subjektivität gleichzusetzen.

Der Grund dafür wird einsichtig, wenn man sich klar macht, dass der Rede von einer unzeitlichen Verfassung des konstituierenden Zeitflusses ein *Bewusstseinsmodus* zugesprochen werden können muss. Für ihn aber darf nicht länger gelten, was sonst für Husserls Phänomenologie eine weithin unbefragte Voraussetzung ist, nämlich dass er die Struktur des intentionalen Gerichtetseins auf (ein von ihm Verschiedenes) besitze. Soll die 'lebendige Gegenwart', die als der selbst unbewegte Beweger die "Empfindungsveränderung (reale Veränderung) soll konstituieren können" (333), nicht ihrerseits Gegenstand einer Retention sein – und die hatte Husserl ja unzweideutig als "intentionale Beziehung" (l.c.) ausgezeichnet –, so

muss ihr ein Bewusstsein zugeordnet werden, das selbst nicht mehr die entzweien-
de und vor-stellende Struktur der Intention (Intendierendes-Intendiertes) hat. Dies
müßte die Subjektivität sein, die auch darum 'absolut' heißen dürfte, weil in ihr alle
Relationalität ans Ende kommt.

"Dieses absolute, a l l e r Konstitution vorausliegende Bewußtsein soll nun zu-
nächst etwas näher erörtert werden" (§ 35, 73). Von ihm gilt, wie gesagt, dass hin-
sichtlich seiner "von einer Zeit [...] nicht mehr gesprochen werden [kann]" (§ 38, 78).
Als 'letztes konstituierendes Bewusstsein' (l. c.) ist es weder in der objektiven Zeit
der Weltbegebenheiten situierbar noch immanentes Objekt "in der präempirischen
Zeit" (73). Auf es ist die Kategorie des In-der-Zeit-Sein sinnvoll gar nicht anzuwen-
den. Das Gewesen, das Jetzt und das Sogleich sind *in* der Zeit; von der Zeit selbst
kann das nicht behauptet werden. Es wäre, wie wenn man sich etwa von einem inn-
erzeitlichen Punkt (etwa einer fernen Zukunft) das Ende der Zeit und den Anbruch
der Ewigkeit erhoffen wollte: ein Fehlschluss, den Schelling oft verspottet, aber
auch zuerst gründlich analysiert hat. Die Zeit selbst endet nicht so, wie etwas in ihr
endet. Und ebensowenig, meint Husserl, hat es Sinn, sie selbst mit dem Zeitindex
'jetzt' zu versehen. Ihre fließende Gegenwärtigkeit hat also 'einen anderen Sinn' als
die innerzeitliche Gegenwart (326, Anm. 5). Endlich macht es auch keinen Sinn,
dem Zeitfluss eine Bewegungsgeschwindigkeit zuzuordnen: Dinge dauern kurz
oder lang, wechseln rasch oder gemächlich *in* der Zeit – nicht sie selbst. Nicht nur
gibt es hinsichtlich ihrer selbst kein Objekt (auch kein präempirisch-immanentes),
das sich veränderte; es ist auch abwegig, die leere Form einer Zeitphase sich als ir-
gendwie ausgebreitet im Zeitfluss vorzustellen. Zeitmodi haben keine innerzeitli-
che Extension, sie messen nur diejenige innerzeitlicher Inhalte. "Es ist also sinnlos,
hier etwas finden zu wollen, was in einer Dauer sich einmal nicht verändert" (74).
Selbst die Metapher vom Fluss ist eigentlich aus der Objektwelt übernommen; im

konstitutiven Souterrain der immanenten Zeit fließt aber im buchstäblichen Sinne gar nichts (kein Objekt) – denn es ist "nichts da, das sich verändert, und darum kann auch von etwas, das dauert, sinnvoll keine Rede sein" (74).

Wir können nicht anders sagen als: Dieser Fluß ist etwas, das wir n a c h d e m K o n s t r u i e r t e n so nennen, aber es ist nichts zeitlich "Objektives". Es ist d i e a b s o l u t e S u b j e k t i v i t ä t und hat die absoluten Eigenschaften eines i m B i l d e als "Fluß" zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, "Jetzt" Entspringenden usw. Im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. Für all das fehlen uns Namen (§ 36, 75).

Das Bild verwickelt Husserls Erklärungsversuch in seiner Konsequenz in den Regress (wie soll ein Unzeitliches in einem Zeitlichen, der mit dem Index der Gegenwart versehenen Urimpression, entspringen?). Sehen wir aber, statt diese Konsequenz gleich zu entfalten, zu, wie Husserl strebt, sie aufzuhalten.

Die individuellen Objekte der transzendenten (oder objektiven) Innerzeitlichkeit und die immanenten Objekte der präempirischen Zeit (die immanenten Inhalte in ihren Abschattungen, die Husserl "Erscheinungen" nennt [76]) - sie alle sind 'in der Zeit konstituiert' (74/5). Sie sind es, insofern sie nur überhaupt Objekte, und das heißt: Vorgestellte für ein vorstellendes Bewusstsein sind. Das vorstellende (letzt-konstituierende) Bewusstsein könnte dann nur um den Preis eines erneuten unendlichen Regresses selbst wieder ein Vorgestelltes sein (denn dann müsste es abermals ein es vorstellendes Bewusstsein geben, das von einem Bewusstsein vorgestellt wird, das von einem Bewusstsein vorgestellt wird, usw.). So drängt sich die Formel von der *absoluten* Subjektivität auf, wobei 'absolut' hier zunächst nur die regressstoppende, das Modell der zweistelligen Vorstellung überwindende Hinsicht anzeigt. Wie Husserl sie in aporetischen Ansätzen zu realisieren gedenkt, belegen vor allem die Beilagen VI, IX und XII. *Einserseits* soll die Zeit als transzendental konstituierende Subjektivität selbst nicht "in der Zeit" sein (ihre Flußnatur und Phasenhaftigkeit wären bloß, wie Husserl im § 36 nahelegt, *des façons de parler*, also

nichts zeitlich Objektives). *Andererseits* – hier ist vor allem die VI. Beilage (S. 111) von Belang – ist das Bewusstsein, in das sich nach der phänomenologischen Reduktion jede zeitliche Erscheinung auflöst, selbst nicht "wieder ein Zeitliches" und mithin nicht ebenso Objekt einer Wahrnehmung wie das Objekt der Urimpression (alsdann muß Husserl erklären, wie Bewusstsein nicht-gegenständlich gedacht werden könnte). Wäre nämlich, sagt Husserl in der erwähnten Beilage, das letztkonstituierende Bewusstsein "wieder ein Zeitliches", so bräche der infinite Regreß offen aus - aber das tut er in der Tat, wenn nämlich Husserl gleichzeitig annimmt, das Bewusstsein von Zeit verlaufe selbst wirklich in der Zeit (332, als reale "Aufeinanderfolge"). *Drittens* aber ist die 'lebendige Gegenwart' noch aus der Zukunft bedroht. Auch die 'Protentionen' genannten unmittelbaren Zukunfts-Erwartungen sollen nach Husserl je jetzt erfolgen (§ 24). Damit sie jedoch nicht leer bleiben, sondern Neues und Anderes in die verfließenden Inhalte der immanenten Zeit mischen, damit also die Rede sein könne von 'einem immer *neuen* Jetzt" (29, 326), muß der Datennachschub aus der Zukunft real sein. Er muß selbst in einer zeitlich organisierten Struktur sich abwickeln. Und wie wäre das möglich, wenn die ihrerseits aus einem selbst zeitlosen Bewusstsein konstituiert wäre? Schon Derrida hatte in *La voix et le phénomène* und in „La forme et le vouloir-dire“ Husserls Rede von jenem merkwürdigen 'Parallelismus' von Transzendentelem und Erscheinungshaftem zu der Konsequenz getrieben, zuzugeben, dass sich der Realitätsnachweis des "Konstituierten" unvermeidlich übertragen wird auf die Einsicht in die Realität auch des Konstituierenden, mithin die transzendente Subjektivität als absoluten Fluss selbst: Zeitbewusstsein, zunächst als Ermöglichungsbedingung wirklicher Erfahrung veranschlagt, "erweist sich ihrerseits als Bedingung der Möglichkeit gerade dieser Bedingung". Derrida nennt sie "ultra-transzendental".

Aber ist diese *realistische* Auflösung des Zirkels ihrerseits plausibel? Es bleibt doch – wenn man Bewusstsein-von-Zeit für einen Reflex der realen Zeit ansetzt – ein irgendwie mystischer Übergang vom Realen/Unbewussten zum Bewussten zu bewerkstelligen.²⁵ Gewiss hat Husserl Schwierigkeiten, den umgekehrten Schritt zu tun (und wir werden gleich genauer sehen, warum). Daraus folgt freilich nicht, dass das Problem durch Umkehrung der Beweislast beseitigt wird. Peter Bieris Rede von der A-Reihe als bewusster Darstellung – sozusagen als Reflexion oder Zum-Bewusstsein-Kommen der B-Reihe – nicht minder die von der "Subjektivität als Selbstdarstellung realer Zeit".²⁶ Das kann entweder (trivialerweise) meinen, das innere Zeitbewusstsein spiegele die Realität der Zeit wider (und hat dann mit allen Aporien des Realismus zu kämpfen); oder es meint, dass sich die reale Zeit selbst zum Bewusstsein ihrer (freilich umstrukturiert zur A-Reihe) durcharbeitet (und dann muss dieser Übergang epistemisch transparent gemacht und nicht aus Gründen der realistischen Parteinahme methodisch nur postuliert werden). Husserl selbst hat Bieris Formulierung mit einer nicht minder mystischen vorgearbeitet. Im § 39 spricht er von einer "Selbsterscheinung des Flusses". Die Formel meine, dass der Fluss nicht nur *ist*, sondern dies sein 'präphomenales, präimmanentes Zeitlichsein' notwendig auch dem Bewusstsein enthülle. Der Fluss müsse "selbst notwendig im Fließen *erfaßbar* sein" (83, von mir kursiviert), und zwar, da es nicht neben dem Fluss noch einen zweiten gibt, so, dass er 'sich in sich selbst konstituiert'. "Das Konstituierende und das Konstituierte decken sich" (l.c.). Das aber ist nur möglich, wenn es ein Bewusstsein gibt, dem das Zeitbewusstsein nicht selbst wieder Objekt ist. [Denn] wenn ich es zum Objekt mache, so hat es selbst wieder eine Zeitstelle, und wenn ich ihm von Moment zu Moment folge, so hat es eine Zeitausbreitung. [Dennoch:] Daran ist kein Zweifel, daß solche Wahrnehmung [vom Fluss als solchem] besteht (113, Beilage VI).

²⁵ Eine solche realistische Zirkel-Auflösung hat Peter Bieri vorgeschlagen in *Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problembereichs*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1972, vor allem 188 ff.

²⁶ L.c., 219, 221. Als A-Reihe hatte McTaggart die Artikulation der Zeit nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezeichnet; die B-Reihe wäre die reale Zeit des Vorher-Nachher.

Die in diesen und ähnlichen Gedankenexperimenten dunkel sich andeutende Intuition aufzuklären, wird möglich, wenn man einmal den Blick richtet auf das Husserls Phänomenologie insgesamt zugrunde liegende Bewusstseinsmodell. Auf ihm basieren nämlich der Zirkel und die Regresse in allen ihren Spielarten. Darum darf man hoffen, ihnen zu entrinnen, wenn man – Husserls eigenen aporetischen Räsonnements aus dem Nachlass folgend – das gegenständliche Bewusstseinsmodell durch ein anderes ersetzt, das übrigens schon Brentanos Zeitlehre zugrundelag (die sich erneut auch von hier her gegen Husserls Kritik zu verteidigen weiß).

Ich gehe noch einmal von die Bedeutung des Prädikats 'absolut' zurück. Semantisch ist es das Gegenstück zu 'relativ', 'beziehungsweise daseiend', d. h. nur seiend, sofern dem Sinn nach erweitert übersetzt, ‚omnibus relationibus absolutum‘ (Schelling). So stellt sich Husserl das intentionale Bewusstsein vor, und so auch alles, was *in der Zeit* ist. Angewandt aufs Zeitlichsein, hatte Schelling die Relativität des menschlichen Bewusstseins diese Form annehmen sehen:

Ein Nicht-Wesen sucht in dem andern seine Realität, die es an sich nicht hat, es sucht sie in einem andern, welches selbst keine hat, und sie gleichfalls wieder in einem andern sucht. Dieses unendliche Anhängen der Dinge aneinander (...) ist also selbst nur Zeugniß gleichsam und der Ausdruck der Eitelkeit, der sie unterworfen sind, und des Zurückstrebens in die Einheit, von der sie losgerissen sind, und in der alles allein Wahrheit hat (SW I/6, 195/6; vgl. I/4, 397).

Aber kaum haben wir, an Husserl uns anlehnend, den Schluss gezogen, dass alles Innerzeitliche in diesem Sinn nicht-absolut und die Zeit, als nicht-innerzeitlich, also irgendwie absolut sei, kommt uns folgende Frage: Um nicht nur absolut (irrelativ), sondern absolute *Subjektivität* zu sein, muß dem unzeitlichen Zeitfluss irgendwie eine Form von (selbst irrelativem) Bewusstsein zugeordnet werden können. Von welcher Art könnte dieses sein? Ich zitiere noch einmal – ganz – die entsprechende Formulierung aus der VI. Beilage:

Das Bewusstsein, in das sich all das auflöst, kann ich aber nicht selbst wieder wahrnehmen. Denn dieses neue Wahrgenommene wäre wieder ein Zeitliches, das

zurückweist auf ein konstituierendes Bewusstsein ebensolcher Art, und so *in infinitum*. Es erhebt sich also die Frage, wie ich von dem konstituierenden Fluß Kenntnis habe (111).

Dieses Problem stellt sich überhaupt nur, weil Husserl Subjektivität nach dem *Modell der Reflexion* denkt: Ein intentionales Erlebnis (oder – später – auch: die alle Erlebnisse tragende Egoität) biegt sich auf sich selbst zurück und macht sich zu seinem/ihrem intentionalen Gegenstand. (Dem entspricht die mehrfach angeführte Formulierung aus dem Nachtrag Nr. 50, die Retention sei intentionale Beziehung zwar nicht auf ein immanentes Zeitobjekt, aber auf eine verflossene Bewusstseinsphase.) Nur wenn man Selbstbewusstsein so denkt, kann sich aber das von Husserl ständig beschworene Dilemma des unendlichen Regresses überhaupt stellen.

Dass Husserl sich in den Netzen seines gegenständlichen Bewusstseinsmodells verdingt, zeigt sich besonders deutlich in seiner Theorie von der doppelten Intentionalität (80 ff.). Ein Bewusstseinsstrahl sollte danach, vermittelt durch die Kette der Retentionen, auf die Urimpression(en) gerichtet sein; ein anderer sollte ‚den Blick richten a u f den Fluß‘ (80). Beide Richtungen werden auch als ‚Quer-‘ und als ‚Längsintentionalität‘ unterschieden (82). Durch die eine soll das Innerzeitliche, durch die andere die "präphänomenale, präimmanente Zeitlichkeit" als solche Thema werden (83). Gewiss ist einleuchtend, dass die Retention(en) intentional heißen darf, weil sie ja letztlich auf das Urdatum gerichtet bleibt. Verräterisch aber ist, dass Husserl auch die "Selbsterscheinung des Flusses" – die innere Erschlossenheit des letzten Zeit konstituierenden Bewusstseins für sich selbst – nach dem Modell der Intentionalität auslegt, wonach ein Intendierendes auf ein Intendiertes gerichtet ist, das – außer im Falle der Reflexion – gewöhnlich nicht es selbst ist. Hier aber soll eine präphänomenale *Selbsterscheinung* epistemisch verständlich gemacht werden. Dafür ist die Intentionalität sicher kein geeigneter Explikations-

kandidat. Er bedroht vielmehr den nach dem doppelten Intentionalitätsmodell ausgelegten Bewusstseinsfluss mit einem massiven *circulus in probando*.

Er besteht – genauer beschrieben – darin, dass jeder intentionale Akt eine gewisse *Dauer* hat (also *in der Zeit* ist), dass eben dies aber nicht für den absoluten Zeitfluss selbst gelten soll: Er ist *nicht* in der Zeit, hat also keine Dauer. Wenn es nun Bewusstsein *von* etwas nur als Intention (und d. h. *in der Zeit*) geben kann, dann folgt, dass ein als Selbst-Thematisierung gedachter Zeitfluss entweder nicht absolut sein oder nicht intendiert werden könnte. Ist er absolut, so dauert er nicht und überfordert die Möglichkeiten des notwendig nur episodisch auftretenden intentionalen Bewusstseins; lässt er sich intentional thematisieren, so ist er endlich (d. h. erfüllt nur eine gewisse begrenzte Dauer) und ist also nicht absolut.

Nun betont Husserl, es unterliege "keinem Zweifel, dass solche Wahrnehmung [nämlich des absoluten Zeitflusses diesseits der Dauer] besteht" (113). Ist das aber der Fall, muss der Widerspruch in den theoretischen Mitteln liegen, die das Phänomen erklären sollen. Das heißt: das Modell des Bewusstseins *von* etwas (also die Intentionalität) scheint auf das Selbstbewusstsein des absoluten Flusses keine Anwendung zu finden.

Gleichwohl hält Husserl an der Analogie von Fremd- und Selbstbewusstsein fest. Selbstbewusstsein ist ein Sonderfall des Bewusstseins von etwas, wobei das 'etwas' in diesem besonderen Fall eben es selbst – in gegenständlicher Beziehung – sein soll. Zwei Momente sind ausgrenzbar: es selbst als Subjekt und es selbst als Objekt des Akts. Ein solches Bewusstsein könnte aus den eben angeführten Gründen unmöglich absolut heißen (auch dann nicht, wenn – wie Husserl in der V. Logischen Untersuchung erwog – in der 'inneren Wahrnehmung' völlige Deckung des Bewusst-

ten und des Bewusstseins gegeben wäre). Darum muss Husserl besorgt sein, das absolute Selbstbewusstsein des Zeitflusses anders denn als eine auf sich selbst gerichtete Intention (d.h. als Reflexion) zu denken. Denn wäre der Fluss das Objekt einer ihn thematisierenden Intention, so hätte er – nach dem Gesetz des Parallelismus zwischen Empfindung und Empfundem – auch nur die "Zeitausbreitung", d.h. "die Dauer" eben dieser Intention (113): er entstünde und verginge mit dieser und wäre endlich und relativ.

Diese Schwierigkeit im Bewusstseinskonzept seiner Phänomenologie treibt Husserl nun zu einer merkwürdigen Konsequenz: Einerseits kann er sich ein ein-stelliges Selbstbewusstsein nicht denken (denn dann hinge die Intentionalität, die immer als Bewusstseinsstrahl auf ein dem Bewusstsein Transzendentes gerichtet ist, von einem selbst nicht Intentionalen ab, wie Zeit von Zeitlosigkeit, wäre also nicht ursprünglich). Andererseits kann er in diesem besonderen Fall auch nicht zugeben, dass das Bewusstsein des absoluten Zeitflusses das Ergebnis einer Selbstreflexion des Flusses sei, denn dann hätte der Fluss immer nur die Dauer des ihn thematisierenden Bewusstseinsstrahls (er bliebe koextensiv mit der ihn bezeugenden Bewusstseinsepisode).

Zwischen der Skylla des einstelligen und der Charybdis des reflexiv-zweistelligen Bewusstseins erwägt Husserl in tastenden Formulierungen das Modell eines Bewusstseins, das in geheimnisvoller Weise zwischen beiden die Mitte hielte: er nennt es bald ein 'inneres' oder 'nicht-gesetztes' (oder 'nicht selbst wieder innerlich wahrgenommenes') Bewusstsein (126/7, Beilage XII), bald ein '*implizites* Intendieren', eine 'vor-reflektive Zuwendung zum präphänomenalen Sein der Erlebnisse' oder ein 'nicht vergegenständlichendes Meinen' (129) usw. Es heißt auch, man dürfe

"dieses Urbewußtsein, oder wie man es sonst nennen will, nicht als einen auffassenden <reflexiven> Akt mißverstehen" (Beilage IX, 119).

Diese Ausdrücke haben gemein (und darin liegt ihre Funktion), dass sie eine Möglichkeit von Selbstwahrnehmung in den Blick bringen wollen, die *einerseits* unterschieden wäre von der intentionalen und setzenden Bezugnahme auf ein Objekt (in diesem Sinn darf sie 'vor-reflektiv' heißen); *andererseits* kann Husserl sich aber auch nicht vorstellen, dass es ein Bewusstsein geben könne, in dem der Subjekt- und der Objekt-Pol einfach zusammenfallen: denn jedes Bewusstsein ist Bewusstsein *von* etwas ihm Transzendenten (vgl. z.B. 126 unten). Ein Bewusstsein, dem dieses transzendente *Etwas* als Zielpunkt entzogen wäre, wäre im Nu auch Bewusstsein von nichts, also gar kein Bewusstsein mehr.

Um ein solches unmittelbares Intendieren handelt sich's aber bei der Retention, also dem Bewusstsein, das ich, jeweils jetzt, von der jüngstvergangenen Phase meines inneren Bewusstseinsflusses habe. In der Tat kann ich dieses – eben darum 'unmittelbar' genannte – Bewusstsein ja deutlich unterscheiden von der Erinnerung oder "Reproduktion". Die Erinnerung thematisiert ausdrücklich und gleichsam vergegenständlichend ein vergangenes Akt-Erlebnis. Nicht so die Retention: sie hält im Gegenwartsbewusstsein selbst ein soeben vergangenes Bewusstsein fest, ohne dieses vergangene Bewusstsein reflexiv zu vergegenständlichen.

Damit glaubt Husserl, eine Erklärung für das Bewusstsein des Zeitflusses als solchen gefunden zu haben. Die absolute Subjektivität des Flusses konstituiere sich demnach weder in der Instantaneität einer zeitlosen und nicht-bezüglichen Vertrautheit noch auch in einer ausdrücklichen Intention, sondern gleichsam auf dem

Wege einer Kontaktinfektion der Retentionen, deren jeweils gegenwartsnächste der vorletzten ihr Zeitlichsein mitteilte, und so in infinitum:

Indem jede Phase die voranliegende retentional bewußt hat, beschließt sie in einer Kette von mittelbaren Intentionen die gesamte Reihe der abgelaufenen Retentionen in sich: eben dadurch konsti/tuieren sich die Dauereinheiten, die durch die Vertikalreihen des Zeitdiagramms wiedergegeben werden, und die die Objekte der rückschauenden Akte sind. In diesen Akten kommt mit der konstituierenden Einheit (z.B. dem dauernd retentional erhaltenen unveränderten Ton) die Reihe der konstituierenden Phasen zur Gegebenheit. Der Retention verdanken wir also, dass das Bewusstsein zum Objekt gemacht werden kann (Beilage IX, 118/9).

Die diesem Zitat zugrunde liegende Vorstellung ist klar: In jedem Gegenwartsbewusstsein ist auf vorreflektive Weise (Husserl spricht etwas ratlos von 'mittelbaren Intentionen') Bewusstsein der jüngstvergangenen Phase aufbewahrt, in dieser abermals Bewusstsein der jüngst vorvergangenen Phase und so stetig weiter. So entsteht Bewusstsein des Flusses als ganzen im Rahmen einer unabgeschlossenen und kontinuierlichen Bewegung, deren Ende nur der Tod sein könnte.

Indessen gibt es eine wesentliche Schwierigkeit in diesem Erklärungsversuch – und Husserl hat sie gesehen. Ich will sie wie folgt erläutern: Wenn das Bewusstsein des Flusses sich einspielte im Übergang des Gegenwartsbewusstseins zum retentionalen Bewusstsein, dann könnte es Zeitbewusstsein immer nur als Bewusstsein der unmittelbaren Vergangenheit geben. Unser Jetzt-Bewusstsein käme immer erst nachträglich zustande, wie eine unkorrigierbar nachgehende Uhr. Das ist aber offensichtlich nicht der Fall: wir haben im Gegenteil Bewusstsein auch von unserer Gegenwart und müssen – *per absurdum* zu sprechen – nicht erst warten, bis das ‚Urbewusstsein‘ zur Retention geworden ist. Wäre das nämlich der Fall, so würden wir von der Retention gar nicht beurteilen können, dass sie *jüngstvergangen* ist, denn dazu bedürften wir des Oppositionsbegriffes der Gegenwart (vgl. vor allem 119, 2. Abschn.). Von diesem Gegenwärtigen aber meint Husserl offensichtlich, dass Bewusstsein von ihm erst besteht, wenn es auch 'quasi-intentional' von ihm besteht,

und das heißt: wenn es zum Objekt einer zwar angeblich nicht reflexiven, aber doch wohl zwei-stelligen Thematisierung durch das Urbewusstsein geworden ist.

Zöge man diese Konsequenz wirklich, so verlöre man die Möglichkeit, die Evidenz des *ego cogito* in der lebendigen Selbstgegenwart zu fundieren – denn eben diese Gegenwart wäre als ein Bewusstseinsbestand bedroht. Da eine solche Konsequenz verheerend wäre für die Rechtfertigung einer transzendentalen Phänomenologie als 'Urwissenschaft', muss Husserl ein Faktum in Anspruch nehmen, an dessen Erklärung seine theoretischen Mittel offensichtlich versagen: ein instantanes Selbstbewusstsein des Jetzt, also ein Bewusstsein seiner selbst ohne Rückgriff auf das zwei-stellige Modell der 'inneren Wahrnehmung' (mit seiner unvermeidlichen Verdoppelung in Wahrnehmender-Wahrgenommenes, begleitendes-begleitetes Bewusstsein usw.) - kurz ohne allen Rekurs aufs Reflexionsmodell. In der Tat sieht sich Husserl in diese Richtung getrieben. In der IX. Beilage notiert er:

Man kann nun die Frage aufwerfen: Wie steht es mit der Anfangsphase eines sich konstituierenden Erlebnisses? Kommt sie auch nur aufgrund der Retention zur Gegebenheit, und würde sie "unbewußt" sein, wenn sich keine Retention daran schlosse? Darauf ist zu sagen: Zum Objekt werden kann die Anfangsphase nur nach ihrem Ablauf auf dem angegebenen Wege, durch Retention und Reflexion (bzw. Reproduktion). Aber wäre sie nur durch die Retention bewußt, so bliebe es unverstündlich, was ihr die Auszeichnung als "Jetzt" verleiht. Sie könnte allenfalls negativ unterschieden werden von ihren Modifikationen als diejenige Phase, die keine voranliegende mehr retentional bewußt macht; aber sie ist ja Bewußtseinsmäßig durchaus positiv charakterisiert. Es ist eben ein Unding, von einem "unbewußten" Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewußt würde. Bewußtsein ist notwendig Bewußtsein in jeder seiner Phasen. Wie die retentionale Phase die voranliegende bewußt hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewußt – und zwar in der eigentümlichen Form des "jetzt" – ohne gegenständlich zu sein. Eben dieses Urbewußtsein ist es, das in die retentionale Modifikation übergeht – die dann Retention von ihm selbst und dem in ihm originär bewußten Datum ist, da beide untrennbar eins sind –: wäre es nicht vorhanden, so wäre auch keine Retention denkbar; Retention eines unbewußten Inhalts ist unmöglich (119).

Der zitierte Passus gibt einmal mehr Aufschluss über Husserls wunderbare Lernbereitschaft und Phänomentreue. Er stößt hier auf ein Phänomen, dessen Lösung den

theoretischen Apparat seiner Erkenntnistheorie überfordert.¹ Husserl muss das, was er nun das "Urbewusstsein" nennt, als ein der konstituierten Zeitlichkeit darin Vorgängiges auffassen, dass sein Jetzt im Nu (nicht-intentional) ergriffen und erst dann und erst darum als Jüngstverflossenes von der Retention aufgenommen werden kann. Ein solches Bewusstsein ist nicht gegenständlich; und es ist nicht unbewusst. Wäre es letzteres, so müsste die Retention ins Retinierte etwas einmischen, das im Phänomen selbst nicht gegeben war. So würde sie das Phänomen nicht – vergangenheitlich modifiziert – aufnehmen, sondern verfälschen und inhaltlich verändern. Dennoch kann sich Husserl zu den Konsequenzen seiner Einsicht nicht verstehen. Dass er sich auf das präreflexive Gegenwartsbewusstsein im Grunde als ein der Reflexion analoges Verhältnis vorstellt, zeigt der Vergleich, den er anstellt:

Wie die retentionale Phase die voranliegende bewußt hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewußt [...], ohne gegenständlich zu sein (l. c.).

Hier wird ja eine Parallele behauptet zwischen dem (zwar 'ungegenständlich' genannten, aber der Struktur nach deutlich relationalen) Verweis einer Retention auf die vorangegangene und dem instantanen Selbstbewusstsein des Urdatums. Nun kann man in der Beziehung einer Retention auf die ihr vorangehende sehr gut zwei Glieder unterscheiden: die erste und die zweite Retention. Anders im Falle des Urdatums: hier darf es, um die strikte Instantaneität des Urbewusstseins nicht zu gefährden, nicht zwei Bewusstseine geben, deren eines das andere thematisierte. Husserl glaubt sich offenbar beruhigt durch den Zusatz, dass in beiden Fällen das Bewusstsein seinen Gegenstand nicht vergegenständliche, und das betont er in den "Beilagen" zu den Zeitbewusstseins-Vorlesungen immer wieder:

¹ Klaus Held hat in seiner Arbeit *Lebendige Gegenwart [...]*, Den Haag 1966, gezeigt, dass Husserl in unveröffentlichten Manuskripten aus dem Nachlass später wirklich die Konsequenz gezogen hat, die gewöhnlich und zu Recht mit Sartres Namen assoziiert wird. Er bestimmt das 'letztfungierende Ich' – im Gegensatz zur Spontaneität des setzenden Bewußtseins – als 'urpassiv' (97 ff.); im Gegensatz zum intentionalen Bewusstsein von sich als 'präreflexiv' (104 ff.); gegenüber der Innerzeitlichkeit des thetischen Bewusstseins als 'vorzeitlich' (112 ff.) und hinsichtlich der Personalität des 'transzendentalen Ich' als 'anonym' (118 ff.).

Man darf nur dieses Urbewußtsein, diese Urauffassung, oder wie man es sonst nennen will, nicht als einen auffassenden Akt mißverstehen. Abgesehen davon, daß es eine evident falsche Beschreibung der Sachlage wäre, würde man sich dadurch in unlösbare Schwierigkeiten verwickeln. Sagt man: jeder Inhalt kommt nur zum Bewußtsein durch einen darauf gerichteten Auffassungsakt, so erhebt sich sofort die Frage nach dem Bewußtsein, in dem dieser Auffassungsakt, der doch selbst ein Inhalt ist, bewußt wird, und der unendliche Regreß ist unvermeidlich. Ist aber jeder "Inhalt" in sich selbst und notwendig "urbewußt", so wird die Frage nach einem weiteren gebenden Bewußtsein sinnlos (119).

Gewiss wird *sie* sinnlos – schwierig aber wird auch die Erklärung, wie ein in sich völlig irrelational verfasstes (rein instantanes) Bewusstsein je Teile von sich als vergangen oder künftig kennen (und überhaupt in Phasen zerlegen) sollte. Die Skylla ist der zeitflusslähmende Momentanismus, die Charybdis die zerreißende Realität der Zeit mit der Konsequenz, Gegenwartsbewusstsein und Einheit des Zeitbewusstseins unverständlich zu machen. An dies Dilemma wird konstruktiv Sartres Zeit-Theorie anschließen.

Resümieren wir vorderhand: Husserl beschwört im letzten Zitat die klassische Schwierigkeit jeder Bewusstseinstheorie, die Selbstbewusstsein für ein thetisches Bewusstsein von Bewusstsein (also für Reflexion) hält. Müsste Bewusstsein von Bewusstsein analog zum Bewusstsein *von* etwas gedacht werden, träte ins Licht des Bewusstseins immer nur der jeweils thematisierte, sagen wir: der Objekt-Pol. Um den thematisierenden, sagen wir: den Subjekt-Pol als solchen bewusst zu machen, bedürfte es einer erneuten Reflexion, deren Subjekt-Stelle wieder unbewusst bliebe, und so in infinitum. Nun *gibt* es Selbstbewusstsein, also muss die Reflexionstheorie falsch oder unangemessen sein. Husserl geht in der "Beilage IX" so weit, diese Konsequenz zuzugestehen – aber er kommt nicht so weit, sich vom Modell der Reflexivität des Bewusstseins überhaupt zu verabschieden, wie das sein Lehrer Brentano in gewisser Weise schon vorgeführt hatte (in den *Logischen Untersuchungen* bezieht er dafür Husserls Kritik). Offensichtlich unterstellt er so etwas wie eine noetische oder bloß *virtuelle* Zwiespältigkeit (und mithin Zeitlichkeit) des Urbe-

wusstseins, die die Bedingung wäre einer (weltlichen oder *aktuellen*) Reflexion. "Wenn nun auch nicht *in infinitum* Reflexion geübt wird", sagt er, "und überhaupt keine Reflexion nötig ist, so muß doch dasjenige gegeben sein, was diese Reflexion möglich macht und, wie es scheint, prinzipiell wenigstens *in infinitum* möglich macht, Und da liegt das Problem" (Beilage VI, 115). Wie sollte aber Reflexion möglich gemacht werden, wenn das, *was* sie möglich macht, die Anlage einer zukünftigen (zeitstiftenden) Spaltung oder Verdoppelung nicht schon keimhaft in sich trüge?

Jeder Akt ist Bewußtsein von etwas, aber jeder Akt ist auch [selbst und seinerseits] bewusst. Jedes Erlebnis ist "empfunden", ist immanent "wahrgenommen" (inneres Bewußtsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint (wahrnehmen heißt hier nicht meinend-zugewendet-sein und erfassen). Jeder Akt kann reproduziert werden, zu jedem "inne/ren" Bewusstsein vom Akt als Wahrnehmen gehört ein mögliches reproduktives Bewußtsein, eine mögliche Wiedererinnerung z. B. Freilich scheint das auf einen unendlichen Regreß zurückzuführen. Denn ist nun nicht wieder das innere Bewußtsein, das Wahrnehmen vom Akt (vom Urteilen, vom äußeren Wahrnehmen, vom Sich-freuen usw.) ein Akt und daher selbst wieder innerlich wahrgenommen usw.? Dagegen ist zu sagen: Jedes "Erlebnis" im prägnanten Sinn ist innerlich wahrgenommen. Aber das innere Wahrnehmen ist nicht im selben Sinn ein "Erlebnis". Es ist nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen (Beilage XII, 126 f.).

Die Frage ist hier also: Ist das nicht-setzende Selbstbewusstsein irgendwie ein Analogon des setzenden, d. h. des seinen Gegenstand vor sich hinstellenden und thematisierenden Bewusstsein? Und die Antwort: ja und nein. Ja: Husserl hält es erstens für die Ermöglichungsbedingung der reflexiven Rückvergegenwärtigung (und wegen des allseits beobachteten transzendental-empirischen Parallelismus muss das Transzendente selbst die Spur reflexiver Verdopplung tragen) und zweitens für ein zwar inneres, aber gleichwohl für ein "Wahrnehmen" (Wahrnehmen ist aber immer Wahrnehmen *von* etwas, auch im Fall der Selbstwahrnehmung). Nein: Husserl sieht ganz genau, dass der unendliche Regress nicht aufzuhalten wäre, wenn das nicht-setzende Selbstbewusstsein ein Fall von Intention wäre. Darum wählt er die Formulierung: "Hinter diesem Wahrnehmen steht nicht wieder ein

Wahrnehmen, als ob dieser Fluß selbst wieder eine Einheit in einem Flusse wäre" (127).

Soll aber die letztere Beobachtung in ihr Recht eingesetzt werden, müssten konsequent alle Spuren getilgt werden, die die Beziehung zwischen dem Urbewusstsein und ihm selbst, aber auch zwischen ihm und seiner unmittelbaren Vergangenheit als eine Angelegenheit der "inneren Reflexion" (128) zeichnen. Gleichwohl gibt Husserl das "innere Bewusstsein" – also das jedem "setzenden Meinen" eingelagerte nicht-setzende Selbstbewusstsein dieses Meinens *von* etwas (Brentanos 'sekundäres Bewusstsein') – durch eine Formulierung wieder, in der *zwei* Elemente einander zur Seite stehen, nämlich durch " $W_1(A)$ ". In dieser Formel bedeutet A "irgendeinen Akt, der im inneren Bewußtsein bewußt ist (sich in ihm konstituiert hat)". W_1 hingegen bedeutet "das innere Bewußtsein" von A. Demnach wäre das komplexe Phänomen des Selbstbewusstseins so zu beschreiben: Es gibt den intentionalen Akt (Brentanos 'primäres Bewusstsein') – z.B. ein Sich-Freuen-auf..., ein Etwas-Sehen, ein Denken-an... usw. –, und dieser Akt ist eine Einheit *im* Zeitfluss, von Protentionen und Retentionen umflossen. Damit dieser Akt nicht seine Retention abwarten muss, um selbst bewusst zu werden (als gegenwärtig erfolgend), ist ihm eingeprägt ein inneres Wahrnehmen, das aber nicht selbst wieder ein Akt ist, sondern ein nicht-setzendes Vertrautsein des Aktes mit sich. Kurzum: Es gibt im Bewusstsein zwei Pole: den Akt und das Bewusstsein des Aktes. Genau darin aber liegt die bleibende Schwierigkeit der Husserlschen Zeitbewusstseins-Theorie, dass sie die behauptete Einheit des Phänomens durch eine Zweiheit von Momenten zu artikulieren gezwungen ist. Mit der Anzeige dieser Schwierigkeit ist nicht schon die Meinung verbunden, sie habe kein *fundamentum in re*. Vielmehr spricht vieles dafür, die gleichzeitige Einheit und Artikuliertheit des Zeitbewusstseins unter Zuflucht

zur alten dialektischen Formel von der Einheit von Einheit und Differenz anzugehen.

Wenn Husserl sagt, dass das der Reflexion Gegebene sich darbiete als "schon da" gewesen seiend (130), so behauptet das Präreflexive der Reflexion gegenüber eine Art Vorzeitigkeit, die in setzendes Bewusstsein nicht eingeholt werden kann. Andererseits ist das Reflexionsbewusstsein selbst "wiederum ein innerlich Bewußtes" (127), also instantan zu dem präreflexiven Bewusstsein, worauf es in der Reflexion ausdrücklich sich richtet. Dieser Zeit-Abstand lässt sich sehr schwer begreifen, wenn man zugleich auf der Einheit der Seinsweisen von Bewusstsein besteht: das, was *in* der Reflexion Bewusstsein stiftet, kann kein anderes Bewusstsein sein, als es das ist, *von* dem die Reflexion Bewusstsein hat. Doch gerade das behauptet Husserl, wenn er das innere Wahrnehmen von dem Akt als dem Objekt des ersteren unterscheidet.

So prägt sich in Husserls Selbstbewusstsein eine innere Artikulation, der Keim einer Differenz ein. Diese erklärt vielleicht in der Folge, warum Bewusstsein nicht instantan, sondern eben zeitlich gegliedert ist; aber sie lässt die Einheit des Bewusstseins zu dem werden, was Husserl sonst (z.B. in den *Ideen*) gern ‚eine Idee im kantischen Sinne‘ nennt: einem regulativen, nicht konstitutiven Prinzip des Bewusstseins, das die faktisch waltende Einheit schon darum nicht befriedigend erklären kann. Offenbar ist Zeitbewusstsein ein Phänomen, das sowohl präreflexiv-instantanes wie reflexiv-artikulierte Bewusstsein als Erklärungsgrund nötig hat. Jenes käme für die Einheit, dieses für die zeitliche Gliederung auf. Ist doch die Zeit, wie Sartre sagt, „une séparation d’un type spécial: une division qui réunit“ (*L’être et le néant. Essai d’une ontologie phénoménologique*, Paris 1943 [zit.: EN], 177).

