

e-Journal Philosophie der Psychologie	GIBT ES EINE 'INNERE WAHRNEHMUNG'? von Manfred Frank (Tübingen)
---	---

Wovon ist 'Selbstbewusstsein' ein Bewusstsein? Die Wort-Analyse gestattet wenigstens zwei Antwort-Möglichkeiten: Nach der ersten ist Selbstbewusstsein ein Bewusstsein von dem Selbst, das sich im Zustand des Bewusstseins befindet (sagen wir: vom Träger des Bewusstseins, wie immer man ihn ontologisch bestimmt). Diesen Wortgebrauch kennen wir seit Descartes, Locke, Kant und Fichte; aber er ist weit verbreitet, ja beherrschend auch in der analytischen Tradition seit Russell und Strawson, präsent (z. B.) bei Campbell (1994) und Cassam (1992, 1994). Daneben kann 'Selbstbewusstsein' aber auch das Bewusstsein meinen, das von dem Bewusstsein-selbst besteht, egal, ob wir darunter ein Einzelereignis oder einen Typ verstehen. Dann würde das nominalisierte Reflexivpronomen 'Selbst' nicht auf ein sog. Selbst, sondern reflexiv auf den Akt (oder Zustand) des Bewusstseins *selbst* zurückverweisen. An diesem Wortgebrauch orientiert sich die phänomenologische Tradition von Brentano (1924, 221 ff.) über Meinong (1905), den frühen Husserl (1980, 350 ff.) bis zu Sartre (1978, 1991). Er liegt auch den Wiener Theorien der 'no ownership' zugrunde und wird heute von einigen Vertretern der Theorie nicht-begrifflichen Gehalts angenommen (z. B. von Block 2003 und 2005).

Ich schlage vor, die beiden Bedeutungen zu trennen. Wir haben offenbar beides: Ichbewusstsein und Zustandsbewusstsein. Beide Male liegt eine Kenntnis vor, aber ihr Gegenstand ist verschieden. Dieser Unterschied ist aber in vielen älteren und neueren Theorien nicht oder nicht klar erkannt worden. Ich will im Folgenden nichts zur Ontologie der beiden Gegenstandsbereiche sagen, also nicht auf Fragen antworten wie: Ist das Ich eine mentale Entität, oder ist es physisch (oder beides)? Sind Bewusstseinszustände Nervenfasereizungen, oder sind sie eigene mentale Ereignisse (oder beides)? Auch nicht auf die Frage: Ist Bewusstsein grundsätzlich gegenständlich oder intentional, oder gibt es auch ein Bewusstsein, das nicht auf einen Gegenstand gerichtet ist (ein Kandidat wäre das phänomenale Bewusstsein)? Meine Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr auf die Frage nach der Natur der Kenntnis (falls es überhaupt *eine* ist), die wir von einem dieser beiden Gegenstandsbereiche haben. Ich könnte auch sagen: Ich frage nach der Natur der beiden Typen von Selbstbewusstsein.

Ein Theoretiker aus neuerer Zeit, der die eben vorgeschlagene Differenzierung beachtet, ist Sydney Shoemaker: In der ersten seiner drei Royce lectures über *Self-knowledge and "inner sense"* (Shoemaker 1996, 201-223) unterscheidet er ausdrücklich und in drei eigenen Sektionen (IV-VI) Kenntnisse, die sich auf einen Träger des Bewusstseins richten, von solchen, die auf das Vorliegen von Bewusstsein selbst gehen.¹ 'Bewusstsein' wird noch einmal unterteilt in Intentionen und Empfindungen. Beide Typen von Kenntnisaufnahmen nennt Shoemaker im Übrigen – nach einem verbreiteten Wortgebrauch – 'introspektiv'. Von beiden aber bezweifelt er, dass sie in Analogie zu verstehen sind zu Kenntnissen, die wir von (natürlichen) Gegenständen haben.

Das Wahrnehmungsmodell des Selbstbewusstseins (notorisch in Lockes Version) besagt: Bewusstsein ist grundsätzlich Bewusstsein von etwas (von ihm Verschiedenem). Dies Etwas kann ein Gegenstand der Welt ('äußere Wahrnehmung') oder ein Gegenstand unseres Seelenlebens

¹ "[...] it is useful to separate the questions whether the *self* is the object of quasi-perceptual introspective awareness, and the question of whether mental entities of various kinds are" (Shoemaker 1996, 208).

('innere Wahrnehmung') sein.² Danach wären Kenntnisse des Selbst oder mentaler Zustände Quasi-Wahrnehmungen. (Ich überspringe den trivialen Einwand, dass wir kein eigenes Organ für 'innere Wahrnehmungen' haben, wie es Ohr oder Auge für äußere sind [Tugendhat 1979, 16f.; Shoemaker 1996, 207].)

Diese Ansicht ist unhaltbar – und zwar unabhängig von der (zusätzlichen) Frage, ob der evidentielle Status beider Kenntnisse differiert, ob wir also Selbstwahrnehmungen einen epistemischen Vorzug einzuräumen haben vor Kenntnissen der sog. äußeren Welt (wie etwa Brentano, Meinong und Chisholm annehmen). Shoemaker hat das zu zeigen versucht, indem er acht Annahmen zurückweist, die mit dem Wahrnehmungsmodell von Selbstbewusstsein verbunden sind. Diese Annahmen haben gemein, dass sie den Gegenstand von Selbstbewusstsein als etwas interpretieren, das dem Bewusstsein zusätzlich ('over and above') zu seinem blanken Vorliegen noch gegeben ist.

Für den ersten Fall (Selbstbewusstsein als Bewusstsein vom *Selbst*) gelten folgende vier (allgemein fürs Gegenstands-Wahrnehmungs-Modell zuständigen) Annahmen:

1. Bewusstsein sinnlicher Tatsachen (also Bewusstsein, dass ein natürlicher Gegenstand so und so beschaffen ist), verläuft über das *Bewusstsein dieses Gegenstandes*, also über demonstrative Bezugnahme auf das im propositionalen Gehalt meiner Überzeugung enthaltene Individuum (z. B. "dieser Baum dort ist eine Esche", "dieser Mann dort im Spiegel bin ich").
2. Sinneswahrnehmung liefert mir *identifikationsgestützte Informationen*; sie 'einzelt' den Gegenstand aus einer Menge seinesgleichen aus.
3. Am wahrgenommenen Gegenstand lassen sich wenigstens einige *intrinsische Eigenschaften* ausmachen; sonst hingen ihre relationalen Eigenschaften 'in der Luft'.
4. Auf Wahrnehmungsgegenstände kann ich meine Konzentration richten; ich kann sie durch Leistungen der *Aufmerksamkeit* aussondern (Shoemaker 1996, 205 f.).

Alle diese Bedingungen lassen sich nicht anwenden auf die epistemische Selbst-Referenz. Ich kann – anders als bei Sinneswahrnehmungen – zu mir selbst nicht in eine standpunktabhängige Beobachterrelation eintreten. Ferner kann ich mich beim Selbstwissen auch nicht aus einer Menge meinesgleichen 'herauseinzeln'. Ich kann mein Selbstwissen auch nicht aus der Kausalbeziehung eines differenzierten Gegenstandsbereichs auf mein Gewahren erklären, denn in diesem besonderen Wissen findet ein Subjekt-Objekt-Gegensatz gerade nicht statt. Und schließlich kann und muss ich mich auch nicht in eine informative Identifikationsbeziehung zu mir selbst bringen, da ich – jeder Objekt-Präsentation zuvor – immer schon weiß, dass ich Ich bin (Shoemaker 1984a, 8 f. und 1984b, 102-105).

Der letztere Punkt ist besonders wichtig. Er zeigt am schlagendsten, dass das Wahrnehmungsmodell des Selbstwissens unhaltbar ist. Man hat auch vom Reflexionsmodell des Selbstwissens gesprochen, weil es die Kenntnis meiner selbst *als* meiner selbst über eine Objekt-Repräsentation – also ein Spiegelbild – vermittelt denkt. Selbstwissen ist aber wie Tatsachenbewusstsein, welches nicht durch Gegenstandsbewusstsein vermittelt ist (womit der 1. Annahme widersprochen ist; vgl. auch Shoemaker 1984b, 105). Nicht, als könnte ich mich nicht auch über ein Spiegelbild (oder eine Reflexion) erfassen. Ich kann das aber nur, wenn ich – jeder Reflexion oder Selbstwahrnehmung zuvor – mit dem Gegenstand dieses Wissens schon bekannt

² Ich klammere hier die Kenntnis von abstrakten Gegenständen aus. Sie bietet im vorliegenden Kontext keine Alternative zum Akt-Objekt-Modell des Bewusstseins.

war. Andernfalls hätte ich kein Kriterium dafür, den gewahrten Gegenstand *als* mich selbst aufzufassen, also korrekt zu identifizieren: Gallups Schimpansen-Versuche (Hauser 2000, 96 ff.), Ernst Mach im Bus (Mach 1886, 34), Rudolf Lingens in der Stanford Library (Lewis 1983, 138 f.), John Horatio Auberon Smith als nichts verstehender Leser des ihn betreffenden Testaments (Anscombe 1981, 22), Groucho Marx vor einem vermeinten Spiegel, der sich als leere Scheibe herausstellt (Shoemaker 1996, 211), u. dgl. Mithin gilt: "Perceptual self-knowledge presupposes non-perceptual self-knowledge, so not all self-knowledge can be perceptual" (Shoemaker 1984b, 105). Wenn Ernst Mach oder Groucho Marx durch ein Spiegelbild zu einer Art von Selbstwissen gelangen, so mussten sie eine erstpösonliche Kenntnis von sich *als* von sich schon besitzen, die – um den Preis eines infiniten Regresses – nicht auf Identifikation (also nicht auf Annahme 2.) beruhen kann (Shoemaker 1996, 211). (Diese Kenntnis ist auöerdem – im Unterschied zu typischen Wahrnehmunggehalten – wesentlich *begrifflich*, wie das Begriffswörtchen 'als' anzeigt [vgl. Lewis 1983].)

Wie steht es aber um den zweiten Sinn von 'Selbstbewusstsein': denjenigen, wonach der Gegenstand der Selbstkenntnis intentionale oder phänomenale Zustände sind? Beginnen wir mit den propositionalen Einstellungen. Sie können darum nicht über Wahrnehmungen individuiert werden, weil die Bedingungen 1., 3. und mithin auch 4. hier nicht erfüllt sind. Im Einzelnen gilt:

5. Gemäß Bedingung 3. muss sich perzeptive Information auf intrinsische Eigenschaften stützen. Wenn indes die Gehalte unserer Einstellungen weitgehend durch die Welt bestimmt werden (Prämisse des Externalismus), dann kommen relationale Eigenschaften ins Spiel. Ihrer und der kausal vermittelten Gehalte kann sich *innere* Wahrnehmung nicht autoritativ bemächtigen; denn was sich da 'wahrnehmen' lässt, sind 'innere' Eigenschaften der Einstellung (Boghossian 1989, 11), und Gehalte sind nicht "im Kopf" (Putnam 1975 und 1981; dagegen freilich Burge 1979). Das Gegenstandswahrnehmungsmodell scheidet also an introspektiv unzugänglichen Eigenschaften des Gehalts.
6. Auch darin ist Selbstkenntnis von Wahrnehmung unterschieden, dass perzeptiv vorgenommene Objekt-Individuierung fehlgehen kann, während Einstellungsmodi – z. B. Wünsche oder Überzeugungen – verwechslungsresistent sind (vgl. dagegen Bernecker 1996). Unser epistemischer Zugang zu Überzeugungen, Hoffnungen usw. läuft nicht über Urteile, die so etwas wie demonstrative Bezugnahme einschließen (Bedingungen 1. und 2.). (Shoemaker beantwortet freilich nicht die Frage, *wie* man sich dieses Wissen vorstellen soll.)
7. Schließlich meint Shoemaker, es gebe keine nicht-intentionalen Merkmale von Intentionen; Intentionen hätten also keine phänomenalen Merkmale, die sich quasi-perzeptiv "im Kopf" entdecken lieöen.³

³ Diese These ist seit Husserl bestritten worden. Man kann Einstellungsmodi als quasi-phänomenal gegeben denken, wie es etwa Husserl mit seiner Rede von Aktcharakteren tut: Es ist uns irgendwie "zumute", wenn wir z. B. über das Berliner Schloss urteilen, uns an ihm freuen oder einen Wunsch hinsichtlich seiner hegen (Husserl 1980, II/1, 374 im Kontext; vgl. auch die Unterscheidung von Aktqualität und -materie im § 20, 411 ff.; dazu Soldati 2005, zur Rede vom Zumutesein vgl. S. 141).

Den Ausdruck ‚Zumutesein‘ kennt auch Meinong: Das qualitativ Eigenartige, das wir erleben, indem wir Rot sehen oder an Rot denken, gehört [...] nicht dem Gegenstande, sondern dem Inhalte an. Und dass uns anders zu Mute ist, wenn wir einmal Rot, einmal Grün sehen, das liegt wieder nicht am Gegenstande, sondern am Inhalte" (Meinong 1905, 59).

Schließlich zur Art und Weise, wie der Geist mit Erlebnissen und Empfindungen bekannt ist. Sie waren das bevorzugte Beispiel der empiristischen Theorie des 'internal sense' und konnten dort auf eine gewisse intuitive Plausibilität rechnen. Das hängt zusammen mit der Oberflächengrammatik von Redeweisen wie 'Ich verspüre Hunger', 'Ich empfinde Schmerz' oder gar 'Ich spüre ein Stechen im rechten Kniegelenk'. Sie suggerieren, es gebe da zweierlei: 1. den Schmerz, 2. die Empfindung desselben. (Und 3. wird gewöhnlich angenommen, der Schmerz bleibe so lange schmerzlos, wie er nicht empfunden werde; das impliziert die Annahme, einiges Bewusstsein sei unbewusst.) Das ist natürlich Unsinn: Der Schmerz tut schon *per se* weh. Er muss nicht außerdem, gar nachträglich (in einem Auffassungsakt 'höherer Ordnung') quasi-wahrgenommen/repräsentiert werden, um seine unerwünschte Wirkung zu entfalten. Das hängt mit einer Eigenschaft phänomenaler Zustände zusammen, die die phänomenologische Tradition von Brentano bis Sartre als Zusammenfallen von Sein und Sich-Erscheinen des Bewusstseins bezeichnet hat (Sartre 1991, 379 ff.). In neuerer Zeit hat diese These Aufwind erhalten durch Kripkes Nachweis der Unähnlichkeit in der Beziehung zwischen (sagen wir) mittlerer Molekularbewegung, Wärme und Sich-warm-Anfühlen – oder zwischen H₂O, Wasser und Sich-wässrig-Anfühlen – einerseits, C-Faser-Reizung, Schmerz und Sich-schmerzhaft-Anfühlen andererseits. Kripkes bekanntes Argument geht so: Etwas kann warm sein, ohne sich warm anzufühlen (oder ich kann eine Wässrigkeitsempfindung haben, ohne dass Wasser vorliegt). Aber etwas kann nicht Schmerz sein, ohne sich schmerzhaft anzufühlen. Da Identität eine notwendige Beziehung ist, koinzidieren Sein und Sich-Erscheinen einer Empfindung notwendig, nicht so aber Schmerz und C-Faser-Reizung (Kripke 1980, 152 und 154).⁴ Diese notwendige Beziehung lässt sich, wie gesagt, treffend so ausdrücken: Sein führt wesentlich Sich-Erscheinen mit sich. Außerdem gilt: Solches phänomenale Bewusstsein ist kein Ich-Bewusstsein: Nicht wir sind ursprünglich mit dem Schmerz, sondern dieser ist mit sich selbst bekannt. Wir sagen darum gewöhnlich nicht: 'Mir tut der Zahn weh', sondern einfach 'Es (evtl. zu spezifizieren durch einen Schmerz verursachenden Vorgang, einen Körperteil oder -ort) tut weh'. Oder wir sagen einfach 'Au!' oder 'Heiß!'. Dabei genügt es nicht, den Zustand einfach nur bewusst zu nennen. Er ist außerdem seiner selbst bewusst. (Man kann dies übrigens auch aus der radikalisierten These von des Bewusstseins Durchsichtigkeit folgern: Bewusstsein hat keine intrinsischen Qualitäten, auch nicht die einer Ichhaftigkeit. Natürlich kann *ich* meinen Schmerz durch einen phänomenalen Begriff hindurch denken; der ist aber kein Charakter des Phänomens selbst [Sartre 1971].)

Kürzer lassen sich die Einwände gegen das Wahrnehmungsmodell der Empfindungen so resümieren:

8. Es scheitert am Kriterium fehlender demonstrativer Bezugnahme (1). Es ist nicht der Fall, dass wir Sinnesdaten vor unserem geistigen Auge hätten und identifizierten. Zwar stellen wir Gegenstände vor, aber wir stellen zu diesem Zweck nicht abermals unsere Vorstellungen der Gegenstände vor. Sinnesdaten sind verdinglichte Repräsentationen.
9. Aus dem gleichen Grund und abermals wider den Augenschein scheitert das Modell innerer Wahrnehmung auch an Kriterium 3. D. h.: Wir haben Erlebnisse nicht dadurch, dass wir sie wie natürliche Gegenstände 'herauseinzeln' und voneinander unterscheiden. Auch diese

⁴ So auch Chalmers: "[...] *all it is* for something to be in pain is for it to feel like pain. There is no distinction between pain and painy stuff, in the way there is a distinction between water and watery stuff. One could have something that felt like water without it being water, but one could not have something that felt like pain without it being pain. Pain's feel is *essential* to it" (Chalmers 1996, 147; vgl. 133, 146 und Searle 1992, 121 f.).

Operation würde die (Russell/Ayersche) Annahme von Sinnesdaten als den eigentlichen Objekten unseren Geistes voraussetzen.

10. Zwar ist es verführerisch, Präsentationen von Halluzinaten oder Nachbildern mit Präsentationen von Wahrnehmungsgegenständen zu vergleichen (wir sähen dann einmal die Sonne, ein andermal ein *Bild* der Sonne). Während wir aber von natürlichen Gegenständen etwas lernen (und nie eine erschöpfende Ansicht aller ihrer Abschattungen haben), sind Einbildungen wesentlich arm: Sie versinnlichen/schematisieren immer nur den Begriff, der sie deutet. Sartre sprach darum in Bezug auf Nachbilder oder eingebildete Gegenstände von 'Quasi-Observation' (Sartre 1940, 18 ff.). 'Quasi-Observation' meint: Wir haben von dergleichen keine inneren Wahrnehmungen, geschweige Beobachtungen, wobei Beobachtungen von Wahrnehmungen durch Aufmerksamkeit unterschieden sind. Sartre interpretiert Nachbilder wie Shoemaker: Nicht sie werden repräsentiert, sondern ihre veridische Natur besteht nur darin, dass sie weiterhin Weltgegenstände repräsentieren. Damit hängt Shoemakers letzter Punkt zusammen:
11. Die intuitive Plausibilität der Sinnesdatentheorie verlangt – um des 3. Kriteriums willen – eine Modifikation des Gehaltsexternalismus, zumindest in der extremen Variante Harmans und Tyes (Harman 1990, Tye 2002). Zwar würde die Position, dass Gehalte grundsätzlich keine intrinsischen Merkmale des Bewusstseins, sondern Repräsentate von öffentlich zugänglichen Oberflächen natürlicher Gegenstände sind, ein Zusatzargument gegen die innere Wahrnehmbarkeit von Bewusstseinszuständen liefern. Aber diese Position geht in zwei Rücksichten zu weit: a) Sie erklärt nicht den *Zumuteseins*- oder qualitativen Charakter von Erlebnissen;⁵ und (b) sie macht unverständlich, warum wir überhaupt an der Rede von einem repräsentationalen *Bewusstsein* festhalten. Überdehnt man nämlich die Metapher vom 'mentalen Glas', so löst sich Bewusstsein in Nichts auf und verschwindet in den Oberflächen der Gegenstände, die es dann auch nicht mehr zur Kenntnis bringt.

Aber welche Alternativen bieten sich zum Modell der inneren Wahrnehmung? Eine wäre der Vorschlag, Selbstwissen als ein Tatsachenwissen zu interpretieren, das nicht durch Objektwahrnehmung vermittelt ist. Diesen Vorschlag hat Armstrong 1984 gemacht. Er besagt, beim Introspezieren 'scannen' wir nicht gleichsam unsere Bewusstseinszustände, sondern Oberflächen der Raumwelt. Dann aber erhebt sich die Frage, wie im *Wissen, dass* wir repräsentieren, die Information enthalten sein kann, dass wir dies *auf bewusste Weise* getan haben – denn das Bewusstsein soll ja durchsichtig und ohne (innere) Qualitäten gedacht sein (Tye 2002 144 f.). Die Erklärung unseres Wissens, *dass* ein bestimmtes Erlebnis mit einem bestimmten Zumuteseins-Charakter vorliegt, bewegt sich also im Zirkel.⁶ Entweder ist Introspektion ein Sonderfall von Bewusstsein *von*, dann stecken wir wieder im Objekt-Wahrnehmungsmodell; oder es ist Tatsachenbewusstsein ohne Vermittlung durch Objektbewusstsein. Tye spricht von "displaced perception or 'secondary' seeing that (seeing that *P* by seeing something not involved in the truth-conditions for the proposition that *P*)" (Tye 2002, 145). Dann verstehen wir nicht, auf welche Weise die erforderte Kenntnis/Information sich in die Tatsache einschmuggeln konnte, ohne schon vorher

⁵ Die Rede von einer "Weise des Zumuteseins" findet sich zuerst in Husserls *V. Logischer Untersuchung* (erstmal 1901, Husserl 1980, 373; auch bei Meinong (siehe Anm. 3)).

⁶ Vgl. Tye 2002, 144 f.: "Introspective awareness of the phenomenal character of an experience, I maintain, is awareness *that* – awareness that an experience with a certain phenomenal character is present."

und per se bestanden zu haben. Die Rede von einem verlässlichen Kausalmechanismus (einem "Automatismus") ersetzt nur eine Unbekannte durch eine andere (l. c., 145 f.).

Dorit Bar-On hat Gareth Evans als das theoretische Vorbild dieses Typs von Erklärungsversuchen von Selbstwissen ausgemacht. Sie selbst unterscheidet (sinnvoller Weise) die Transparenz-des-intentionalen-Bewusstseins-für-die-Welt von der Vertrautheit des psychischen Akts mit sich selbst oder seinen Gehalten ("self-intimation" [Bar-On 2004, 105]). Evans macht diesen Unterschied auch, erklärt aber die Vertrautheit als eine Art reflexiver Wiederholung des ersten ("re-use", "transparency procedure" [Evans 1982, 225]). Die Frage ist dann an ihn wie an Tye: Wie soll die Reflexion zutage bringen, was im transparenten *belief* nicht schon bewusst lag (so lese ich Bar-On 2004, 111)?⁷ Hier gibt es einen Erklärungs-Zirkel. Wenn 'Transparenz' für die Welt besagt: 'Alle Eigenschaften des Bewusstseins sind solche der Oberflächen der Gegenstände' wird das *Bewusstsein von* der Welt übersprungen (durch Welt-Tatsachen ersetzt); und es kann dann nur zirkulär über einen "re-use" entdeckt werden (111 ff.). Den "epistemisch sicheren Weg" von Weltwahrnehmung zu Selbstwissen als einen besonders verlässlichen "Mechanismus" ausgeben, heißt nur, eine Unbekannte durch eine andere zu ersetzen (101 o.). Außerdem: Weltwissen ist – wie wir sahen – Evidenz-basiert, Selbstwissen nicht (113). Und es gibt Bekenntnisse (avowals) wie 'Ich möchte jetzt eine Tasse Tee', die gar keine Auskunft über die Welt, sondern nur über meinen Gemütszustand enthalten (115). Das gilt erst recht für Bekenntnisse über phänomenale Zustände, die nur gewaltsam als repräsentationale zu verstehen sind (116 [ff.]). Schließlich: Wie kenne ich den *Modus* der Intention? Evans leugnet die Existenz begrifflicher Qualia. Lerne ich aber vom Gegenstand, dass ich ihn z. B. fürchte? (106 f., 111 f.).

Wieder anders ist die Erklärung, die Laurence Bonjour in jüngster Zeit (nach seiner Rückkehr zum Fundamentalismus) angeboten hat. Das Dilemma, wonach Sinneserlebnisse nur dann geprüft oder gerechtfertigt werden können, wenn sie bereits Überzeugungscharakter haben und Bestandteile einer Theorie sind, scheint bei einer genaueren Analyse von Selbstbewusstsein vermeidbar. Grundüberzeugungen könnten präreflexiv vorliegen, aber dennoch 'konstitutiv' sein für entsprechende (ausdrückliche, 'reflexive' oder 'apperzeptive') Überzeugungen:

[...] I suggest, to have an occurrent belief is ipso facto to have an awareness of the content of that belief (and also of one's acceptance of that content), an awareness that is not reflective or apperceptive in nature, but is instead partly constitutive of the first level occurrent belief state itself. My suggestion is that it is by appeal to this nonapperceptive, constitutive awareness that an apperceptive metabelief is justified – though we now see that it is this nonapperceptive awareness rather than the metabelief that finally deserves to be called "basic" (Bonjour 1999, 131; ebenso Bonjour 2001, 24 f.).

Bonjour verteidigt die Annahme eines präreflexiven, aber Reflexion (und damit Kognition) fundierenden Gehalt-Bewusstseins durch eine indirekte Beweisführung. Er zeigt, dass das alternative Reflexionsmodell des Bewusstseins in den infiniten Regress führt (Bonjour 2001, 26 f.).⁸ Einen zeitgenössischen Vertreter dieses falschen Modells identifiziert er in David Rosenthal

⁷ Allerdings scheint mir ein ähnlicher Einwand letztlich auch gegen Bar-On's Ausdrucksmodell von Selbstwissen zu gelten: Wie kann ich Selbstwissen als Ausdruck von etwas verstehen, das nicht selbst schon die ausgedrückte Eigenschaft besaß?

⁸ Eine Kritik an BonJours Argument hat kürzlich Frank Hofmann 2005 vorgelegt. Mit ihr muss ich mich noch auseinandersetzen..

(1991).⁹ Dessen Grundfehler sei die Überzeugung, dass primäre Erlebnisse nicht von sich aus bewusst sind, sondern es erst durch eine zusätzliche (reflexive) Zuwendung auf höherer Ebene ("higher level", "second order") werden. Da das höhere Bewusstsein selbst wieder primär ist und eines weiteren sekundären bedürfte, für welches dasselbe gilt, kommt die unendliche Verschachtelung zustande, deren Struktur in diesen Kontexten wir seit Merian, Fichte und Brentano kennen (vgl. Frank 2002). Wie diese nimmt BonJour an, das Bewusstsein sei dem (z. B. sinnlichen) Erlebnis erster Ordnung 'eingebildet' ("built-in"), trete also nicht *post festum* zu ihm hinzu, sondern wohne dem Erlebnis selbst ein: "[T]he consciousness of the *content* of a conscious mental state is [...] intrinsic to the occurrence of the state itself" (BonJour 2001, 27). Damit ist natürlich die Ansicht verbunden, dass Selbstbewusstsein eine intrinsische Eigenschaft von Bewusstsein überhaupt ist. Diese Überzeugung halte ich für richtig.

Die jüngste Entwicklung innerhalb der *Philosophy of Mind*, nämlich den Ausdruck 'innere Wahrnehmung' durch den der 'Introspektion' zu ersetzen, finde ich nicht glücklich. Schließlich bleibt der Metaphernspender derselbe. Wahrnehmungen haben mit Introspektionen gemein, dass sie nicht-inferentiell sind und dass über sie epistemische Gewissheit 'jenseits vernünftigen Zweifels' besteht (Chisholm 1977, 5 ff., 16 ff.; 1981, 75 ff.). Sie unterscheiden sich aber darin, dass Wahrnehmungsgehalte bewusstseinsunabhängig zustande kommen, während es – wie wir oben sahen – keinen Sinn macht, das Sein des Bewusstseins von seinem Sich-Erscheinen unabhängig zu machen.¹⁰

Genau das aber tut z. B. David Armstrong mit seiner Humeschen These, der Mechanismus, der mentale Zustände in Kenntnisse dieser Zustände verwandle, sei kausal zu interpretieren. Außerdem betrachtet Armstrong die Glieder der Kausalrelation als kontingent verbundene *distinct existences*, so, dass das erste auftreten kann, ohne den Durchbruch in ein Wissen zu schaffen (Armstrong 1968). – Shoemaker erklärt das *distinct existence argument* für unsinnig und dem Phänomen nicht gerecht werdend (Shoemaker 1996, 224 f.).¹¹ Aber hatte er selbst in "Functionalism and Qualia" nicht etwas ganz Ähnliches behauptet? Kannte er dort nicht auch einen reliablen Mechanismus, der qualitative Zustände in qualitative Überzeugungen ('qualitative beliefs') überführt? Allerdings, aber Shoemaker hatte die in veridische Urteile zu überführenden Primärerlebnisse als *schon introspektiv zugänglich* charakterisiert. Er nennt sie 'sich selbst introspektiv erschlossen': "[I]t is off the[ir] essence [...] to reveal themselves to introspection" (Shoemaker 1996, 242). Und dann entsteht natürlich der Erklärungszirkel nicht (Shoemaker 1984a, 189). Die beiden Existenzen – nehmen wir einen Glauben, dass *P*, und einen Glauben, dass dieser Glaube besteht. Dann mag jener diesen zwar hergebracht haben, aber er hat das nicht aufgrund einer *metábasis eis állo génos* getan.

Mir scheint, wir bräuchten eine Theorie, die Selbstbewusstsein nicht als Bezug eines zu einem numerisch von ihm Verschiedenen, also nicht relational auslegt. Dafür hat die klassische deutsche Philosophie eine Reihe von Gründen gesammelt. Natürlich bedürfte eine solche Theorie empirischer

⁹ Zum zirkulären Charakter von Rosenthals *second order*-Modell vgl. besonders klar und triftig Lynne Rudder Baker 1998, 338 ff.

¹⁰ "In the case of introspection, on the other hand, the reality known and the faculty for knowing it are, as it were, made for each other – neither could be what it is without the other" (Shoemaker 1996, 245).

¹¹ Ohne Bezug auf Armstrong, vielmehr auf Husserls Theorie der inneren Wahrnehmung dazu Tugendhat: "Die Schwäche dieser Auffassung liegt auf der Hand: ihr zufolge stellt ein Erlebnis a ein anderes Erlebnis b [gleichzeitig] vor; inwiefern kann das überhaupt als Selbstbewußtsein beansprucht werden?" (Tugendhat 1979, 53).

Basen. Das ist aber nur wünschbar, nicht notwendig. Denn wir begnügen uns in unserem psychischen Alltagsleben ja auch heute mit cartesianischen Evidenzen: Wir schreiben uns nicht erst dann Schmerzen zu, wenn wir für wahr halten, dass sie in C-Faser-Reizungen bestehen; und wir sind nicht erst dann verliebt, wenn wir eine bestimmte wahre Emotionstheorie vertreten.

Literatur

- Anscombe, E. 1981, The First Person, in: E. Anscombe, The Collected Philosophical Papers Of G. E. M. Anscombe, Vol. II: "Metaphysics and the Philosophy of Mind", Oxford: Blackwell, 21-36 (Erstdruck 1975)
- Armstrong, D. M. 1968, A Materialist Theory of the Mind, London: Routledge and Kegan Paul.
- Armstrong, D. M. 1984, In defence of inner sense, in: D. M. Armstrong und N. Malcolm, Consciousness & Causality, Oxford: Blackwell, 108-137. (= 2. Kapitel des Beitrags "Consciousness and Causality").
- Bar-On, D. 2004, Speaking My Mind. Expression and Self-Knowledge, Oxford: Clarendon Press.
- Baker, L. R. 1998, The First-Person Perspective: A Test for Naturalism, American Philosophical Quarterly 35 (4), 327-348.
- Berneckner, S. 1996, Externalism and the Attitudinal Component of Self-Knowledge, Noûs 30 (2), 262-275.
- Block, N. 1995, On a confusion about a function of consciousness, Behavioral and Brain Sciences 18, 227-287. (Auch in: Block, Flanagan, Güzeldere [Hrsg.], The Nature of Consciousness, Cambridge/MA: MIT Press 1997, 377-415 [Der Band enthält Kritiken verschiedener Autoren und einen "Open Peer Commentary" des Autors])
- Block, N. 2003, Mental Paint, in: M. Hahn und B. Ramberg (Hrsg.), Reflections and Replies, Essays on Tyler Burge, Cambridge/MA: MIT Press.
- Block, N. 2005, Das Schwierigere Problem des Bewusstseins, in: Thomas Grundmann u. a. (Hrsg.), Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 37-93.
- Boghossian, P. 1989, Content and Self-Knowledge, Philosophical Topics 17 (1), 5-26.
- BonJour, L. 1999, The Dialectic of Foundationalism and Coherentism, in: J. Greco und E. Sosa (Hrsg.), The Blackwell Guide to Epistemology, Oxford: Blackwell, 117-142.
- BonJour, L. 2001, Toward a Defense of Empirical Foundationalism, in: M. R. DePaul (Hrsg.), Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism, Lanham Boulder New York Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 21-38. (+ "Replies to Pollock and Plantinga", l. c., 79-85)
- Brentano, F. 1924, Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band, hrsg. von Oskar Kraus, Hamburg: Meiner (Nachdruck 1973).
- BURGE, T. 1977, BELIEF DE RE, THE JOURNAL OF PHILOSOPHY 74, 338-362.
- BURGE, T. 1979, INDIVIDUALISM AND THE MENTAL, MIDWEST STUDIES IN PHILOSOPHY 4, 73-121.
- BURGE, T. 1988, INDIVIDUALISM AND SELF-KNOWLEDGE, THE JOURNAL OF PHILOSOPHY 85, 649-663.
- Burge T. 1998, Reason and the First Person, in: C. Wright, B. C. Smith und C. Macdonald (Hrsg.), Knowing Our Own Minds, Oxford: Clarendon Press, 243-270.
- Campbell, J. 1994, Past, Space, and Self, Cambridge/MA: MIT Press.
- Cassam, Qu. 1992, Reductionism and First-Person Thinking, in: D. Charles und K. Lennon (Hrsg.), Reductionism, Explanation, and Realism, Oxford: Clarendon Press, 361-380
- Cassam, Qu. 1997, Self and World, Oxford: Clarendon Press.
- Castañeda, H.-N. 1966, 'He': A Study in the Logic of Self-Consciousness, Ratio 8, 130-157; Wiederabdruck in: J. G. Hart und T. Kapitan (Hrsg.), The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness, Bloomington: Indiana University Press 1999, 35-60.
- Castañeda, H.-N. 1987, Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing, in: J. E. Tomberlin (Hrsg.), Philosophical Perspectives, Bd. 1: Metaphysics, Atascadero/CA: Ridgeview, 405-454; Wiederabdruck in: J. G. Hart und T. Kapitan (Hrsg.), The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness, Bloomington: Indiana University Press 1999, 143-179.
- Chalmers, D. J. 1996, The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory, New York Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm, R. 1977, Theory of Knowledge, second edition, Englewood Cliffs/NJ: Prentice Hall.
- Chisholm, R. 1981, The First Person. An Essay on Reference and Intentionality, Sussex: The Harvester Press.
- Evans, G. 1981, The Varieties of Reference, hrsg. von J. MacDowell, Oxford: Oxford University Press.

- Fichte, J. G. 1797, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, in: I. H. Fichte (Hrsg.), Fichtes Werke, Berlin: de Gruyter 1845/46 (Wiederabdruck 1971), Bd. I, 519-534.
- Frank, M. 2002, Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grundmann, T. u. a. (Hrsg.) 2005, Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harman, G. 1990, The Intrinsic Quality of Experience, in: J. Tomberlin (Hrsg.), Philosophical Perspectives, 4, Action, Theory and Philosophy of Mind, Atascadero/CA: Ridgeview Publishing Co., 31-52.
- Hauser, M. D. 2000, Wild Minds. What Animals Really Think, New York: Henry Holt and Company.
- Henrich, D. 1982, Fichtes 'Ich', in: ders., Selbstverhältnisse Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart: Reclam, 57-82.
- Hofmann, F. 2005, Bewusstsein und introspektive Selbstkenntnis, in: T. Grundmann 2005, 94-119.
- Husserl, E. 1980, Logische Untersuchungen, 6. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer.
- Kripke, S. 1971, Identity and Necessity, in: M. K. Munitz (Hrsg.), Identity and Individuation, New York: New York University Press, 135-164.
- Kripke, S. 1980, Naming and Necessity, Cambridge/MA: Harvard University Press. (ursprünglich erschienen in: G. Harman und D. Davidson (eds.), The Semantics of Natural Language, Dordrecht: Reidel 1972.)
- Lewis, D. 1983, Attitudes De Dicto and De Se, in: ders., Philosophical Papers Vol. I, Oxford: Oxford University Press, 133-159.
- Mach, E. 1886, Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena: Fischer.
- Meinong, A. 1975, Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, in: R. Haller, R. Künigler und R. M. Chisholm (Hrsg.), Gesamtausgabe, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Bd. V, 1-113. (zuerst 1905)
- Perry, J. 1979, The Problem of the Essential Indexicals, Noûs 13, 3-21.
- Putnam, H. 1975, The meaning of 'meaning', in: ders., Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 215-271.
- Putnam, H. 1981, Reason, Truth, and History, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, D. M. 1991, Two Concepts of Consciousness, in: D. M. Rosenthal (Hrsg.), The Nature of Mind, New York Oxford: Oxford University Press, 462-477.
- SARTRE, J.-P. 1940, L'IMAGINAIRE. PSYCHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'IMAGINAIRE, PARIS: GALLIMARD.
- SARTRE, J.-P. 1978, LA TRANSCENDANCE DE L'EGO. ESQUISSE D'UNE DESCRIPTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE. INTRODUCTION, NOTES ET APPENDICES PAR SYLVIE LE BON, PARIS: VRIN .
- Sartre, J.-P. 1991, Conscience de soi et connaissance de soi, in: M. Frank (Hrsg.), Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 367-411.
- Searle, J. R. 1992, The Rediscovery of the Mind, Cambridge/MA: The MIT Press.
- Shoemaker, S. 1984a, Personal Identity: A Materialist's Account, in: S. Shoemaker und R. Swinburne, Personal Identity. (Great Debates in Philosophy), Oxford: Blackwell, 67-132.
- Shoemaker, S. 1984b, Self-Reference and Self-Awareness, in: ders., Identity, Cause, and Mind, Cambridge: Cambridge University Press, 6-18. (zuerst 1968)
- Shoemaker, S. 1996, The First-Person Perspective and Other Essays, Cambridge: Cambridge University Press.
- Soldati, G. 2005, Begriffliche Qualia. Zur Phänomenologie der Bedeutung, in: Th. Grundmann 2005, 140-168.
- Stotz, H. J. 1999, Einstellungszuschreibungen de se, Diss. Tübingen.
- Tugendhat, E. 1979, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tye M. 2002, Representationalism and the Transparency of Experience, Noûs 36 (1), 137-151.

*

Erstpublikation in: Albert Newen (Hg.): Den eigenen Geist kennen. Paderborn: mentis 2005. S. 51-62. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages.