

Erster Teil: Theorien des Bewußtseins und Selbstbewußtseins

1. Kapitel: Bewußtsein als Grundsachverhalt

1. Umfang und Grenze des Bewußtseins

Wo beginnt Bewußtsein, wo hört es auf, was alles gehört zum Bewußtsein? Es versteht sich, daß derlei Umfangs- und Grenzfragen vom Verständnis des Bewußtseins abhängen und von jeder philosophischen Position in eigener Weise beantwortet werden. In der Literatur finden sich vier Definitionen des Bewußtseins, die sich von einer weitgefaßten auf eine immer enger werdende zuspitzen.

(1) Die allgemeinste und umfassendste Definition ist die, die jede elementare Sensibilität als Bewußtsein bezeichnet. Die Fähigkeit, auf einen bestimmten Stimulus zu reagieren, wird hier mit der monadischen Eigenschaft „bewußt“ versehen. Jedes Erleben einer Qualität, und sei es in der rudimentären Form, daß stets nur eine und dieselbe Qualität erlebt wird, wird hier als bewußt beschrieben. Nach dieser Auffassung muß bereits den primitivsten Formen des Organischen in Abhebung vom Anorganischen, der Materie, die Auszeichnung der Bewußtheit zukommen.

Hiergegen aber erhebt sich ein Einwand, den bereits Thomas Hobbes in seiner Schrift *De corpore* formuliert hat:

„Sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt.“ („Immer dasselbe zu empfinden und nicht zu empfinden, laufen auf dasselbe hinaus.“)¹

Die Fähigkeit, stets eine und dieselbe Qualität zu empfinden, die als allgemeinste und notwendige, nicht mehr verzichtbare Bedingung des Bewußtseins zu nennen ist, unterscheidet sich nicht vom Nicht-Empfinden und damit vom Nicht-Bewußtsein. Wer stets dieselbe Qualität empfindet, ohne sich je der Differenz derselben zu anderen bewußt werden zu können, erfährt noch nicht diese Qualität als

¹ Th. Hobbes: *De corpore*, in: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, in unum corpus nunc primum collectis Gulielmi Molesworth, 5 Bde., Aalen 1961 (Nachdruck der Ausgabe 1839–1845), Bd. 1, S. 321.

diese. Es fehlt noch das Spezifikum dessen, was gemeinhin unter Bewußtsein verstanden wird, nämlich Bewußtsein von etwas zu sein, was ein unterscheidendes Abheben von anderem bedeutet. Theorien, die aller Materie eine Art Empfindung konzедieren, sind weder beweisbar noch widerlegbar; sie entsprechen jedoch nicht unserem Normalverständnis von Bewußtsein.

(2) Eine andere, schon höherstufige Theorie versteht eine bestimmte Klasse von Reaktionsweisen, und zwar die im wachen Normalzustand, als bewußte. Dabei umfaßt der Wachzustand sowohl unser helles, klares Tagesbewußtsein wie auch das Traumbewußtsein, nicht mehr jedoch die Zustände des traumlosen Tiefschlafes, der Ohnmacht und des Komas, jene Zustände also, die durch wirkliche oder angebliche Bewußtlosigkeit charakterisiert sind. Denn sowenig es Sinn macht, von einem Stein zu sagen, daß er Schmerz empfinde, mithin Bewußtsein habe, sowenig macht es Sinn, von einer Person, die sich im traumlosen Tiefschlaf oder Koma befindet, zu sagen, daß sie Schmerzen empfinde. Da sie keinen Zugang zu diesen Schmerzen hat, kann ihr auch kein Bewußtsein davon zugesprochen werden.

Gegenüber der ersten Definition zeichnet sich diese zweite dadurch aus, daß sie mehr Bedingungen für das Vorliegen von Bewußtsein formuliert. Sollte im ersten Fall Bewußtsein bereits dann vorliegen, wenn stets eine und dieselbe Qualität empfunden wird, so wird hier verlangt, daß entweder ein Komplex von Qualitäten erfahren wird oder eine Sukzession von Qualitäten bzw. eine Sukzession von Komplexen von Qualitäten, wobei jede Qualität oder Qualitätskomplexion irreversibel an die Stelle der anderen tritt. Simultaneität oder Sukzession stellen hier die Minimalbedingungen für Bewußtsein dar. Man kann sich diesen Fall am besten am Übergang von traumlosem Schlaf zu Bewußtsein beim Aufwachen oder in umgekehrter Weise beim Einschlafen verdeutlichen. Was zunächst beim Aufwachen konstatiert wird, ist eine Welt von Qualitäten, Eindrücken, Körperempfindungen, die, wiewohl diffus und ununterschieden, zugleich begegnen, also eine Pluralität simultaner Eindrücke, die auftauchen oder bei umgekehrter Perspektive verschwinden.

Auch gegen diese Auffassung von Bewußtsein erhebt sich der Einwand, daß sie nicht an unsere Normalvorstellung von Bewußtsein heranreicht; denn was die simultane Komplexität von empfundenen Qualitäten betrifft, die als eine der Minimalbedingungen formuliert wurde, so unterscheidet sie sich nicht von einer einzigen

Qualität, die immer als dieselbe erfahren wird wie in der ersten Festlegung. Und was die reine Sukzession von empfundenen Qualitäten oder Qualitätskomplexen betrifft, so stellt sie einen irreversiblen Prozeß der Verdrängung dar, in dem eine Qualität an die Stelle der anderen tritt, ohne daß die erste im Bewußtsein aufbewahrt würde und mit der an ihre Stelle getretenen verglichen werden könnte.

(3) Es gibt gute Gründe zu sagen, daß Bewußtsein mehr verlange als nur die Konstatierung komplexer Daten oder das Erleben einer reinen Sukzession, daß es zumindest Differenzierung und mit ihr Analyse und Synthese, Komparation, Kombination u. ä. erfordere, was Erinnerung als Fähigkeit, Vorstellungen aufzubewahren, voraussetzt. Leibniz hat daher in seiner Schrift *Principes de la Nature et de la Grâce*² das Bewußtsein erst mit der Fähigkeit zur Erinnerung beginnen lassen. Nach dieser dritten Auffassung ist Bewußtsein erst im Kontext höherer geistiger Akte wie Urteilen, Schließen, Wünschen, Wollen usw. anzutreffen, d. h. im Kontext von Akten, die die Fähigkeit zur Unterscheidung von Qualitäten in Raum und Zeit haben, dadurch daß sie eine bestimmte Qualität aus einem Feld auszugrenzen und gegen andere abzugrenzen vermögen. Man pflegt diese Aktivitäten als zielgerichtet zu charakterisieren, da sie Aufmerksamkeit auf etwas Bestimmtes verlangen und damit eine Auswahl aus einer Vielheit von Daten zu treffen vermögen. Sie begegnen bei Entscheidungen zugunsten dieses oder jenes Plans, bei Konzentration auf einen Sachverhalt oder bei gespannter Erwartung auf den Eintritt eines Ereignisses.

Je nachdem, ob man diese Aktivitäten, die unser diskursives Vermögen – unser Denken und Sprechen – kennzeichnen, nur dem Menschen oder auch den Tieren, mindestens einigen, zuschreibt, kommt Bewußtsein nur den ersteren oder auch den letzteren zu, mithin allen Lebewesen, die diese Bedingungen erfüllen.

(4) Es gibt noch eine vierte Theorie, die den Bewußtseinsbegriff für den Menschen reserviert, die Bewußtsein nur in der höchsten geistigen Aktivität, der Rationalität, realisiert sieht und folglich nur den Menschen als *animal rationale (sapiens)* mit der Qualität des Bewußtseins ausstattet.

² G. W. Leibniz: *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, in: *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875–1890, Nachdruck Hildesheim, New York 1978, Bd. 6, S. 599f. (§ 4).

2. Existenz des Bewußtseins oder Selbsttäuschung?

Es wurde behauptet, daß das Bewußtsein das Allerselbstverständlichste und Allervertrauteste sei, zumindest vertrauter als alles, was zu seiner möglichen Definition herangezogen werden könne. Denn sofern nur die Frage nach seinem Wesen aufgeworfen wird, geschieht dies schon im Horizont von Bewußtsein, also unter der Voraussetzung der Vertrautheit mit ihm. Doch verhält es sich wirklich so, oder unterliegen wir hier einer Selbsttäuschung? Ist der vertraute Sachverhalt wirklich ein unbezweifelbares, absolut gewisses Faktum oder vielleicht nur eine höchst problematische Prämisse, die nur aufgrund ihrer geschichtlichen Tradition für uns den Status einer Selbstverständlichkeit gewonnen hat? In der Tat geschieht es oft, daß wir auf Sachverhalte, die historisch bedingt sind, insbesondere dann, wenn sie auf eine lange und wirkungsmächtige Tradition zurückblicken können, wie auf Selbstverständlichkeiten rekurrieren, ohne ihre historische Bedingtheit und Problematizität zu durchschauen. Unbestreitbar untersteht auch der Sachverhalt „Bewußtsein“ einer bestimmten Selbstdeutung, die historische Wurzeln hat, vor allem in der cartesianischen Philosophie, und damit keineswegs so fraglos ist, wie sie *prima vista* erscheint. Nur durch die Relevanz dieser Tradition, die bis heute unser Denken bestimmt, hat diese Deutung die Selbstverständlichkeit erlangt, die sie als Faktum erscheinen läßt.

Wir pflegen Descartes an den Anfang der neuzeitlichen Philosophie zu stellen, weil er in der Selbsterfassung des Bewußtseins eine Evidenz gefunden zu haben glaubte, die alle andere Evidenz von Sachverhalten übersteigt und sich daher zur Begründung aller anderen eignet. Mit der Selbstergreifung des Bewußtseins ist ein absolut unbezweifelbares Evidenzkriterium benannt, das sich zum Grundprinzip der Philosophie qualifiziert. Der Nachweis dieser Evidenz wird von Descartes in den *Meditationes de prima philosophia* durch einen methodisch angestellten Zweifel erbracht, der sämtliche Bewußtseinsinhalte und – wie sich über Descartes hinausgehend ergänzen läßt – auch sämtliche Bewußtseinsformen und -modi in Frage stellt, der jedoch als Grund seiner eigenen Möglichkeit die Unbezweifelbarkeit des Bewußtseins voraussetzt. Bei diesem Zweifel handelt es sich nicht um einen tatsächlichen, sondern nur um einen prinzipiell möglichen, einen sogenannten methodischen. Gezeigt wird, daß prinzipiell alles der Kritik und Bezweifelbarkeit ausgesetzt werden kann, nicht allein die Gegebenheiten

der sinnlich wahrnehmbaren Welt, von denen vor allem Sinnestäuschungen und Irrtümer herrühren, etwa die optischen Täuschungen, die eine aus der Ferne betrachtete Kugel, z. B. den Mond, als runde Fläche erscheinen lassen. Dem prinzipiellen Zweifel unterworfen werden auch die angeblich so gewissen und unbezweifelbaren Wahrheiten der Mathematik, Logik und Metaphysik, etwa der geometrische Satz, daß die Winkelsumme eines Dreiecks in der ebenen Geometrie 180 beträgt, oder der arithmetische Satz, daß $2 + 3 = 5$ ist, oder das logische Identitätsprinzip, daß $A = A$ ist. Und nicht nur die Bewußtseinsinhalte, auch die Bewußtseinsweisen unterliegen dem generellen Zweifel. Wer garantiert denn, daß ich hier und jetzt wirklich ein Buch schreibe und dies nicht nur träume? Wer garantiert überhaupt, daß ich lebe und dies nicht nur Phantasie oder Traum ist? Die Unsicherheit, ja die prinzipielle Unmöglichkeit der Unterscheidung von Wach- und Traumbewußtsein hat Descartes sehr plastisch in seiner ersten Meditation vorgeführt:

„Indessen – mögen uns auch die Sinne mit Bezug auf zu kleine und entfernte Gegenstände bisweilen täuschen, so gibt es doch am Ende sehr vieles andere, woran man gar nicht zweifeln kann, wenngleich es aus denselben Quellen geschöpft ist; so z. B. daß ich jetzt hier bin, daß ich mit meinem Winterrock angetan, am Kamin sitze, daß ich dieses Papier mit den Händen betaste und ähnliches; vollends daß diese Hände selbst, daß überhaupt mein ganzer Körper da ist, wie könnte man mir das abstreiten? Ich müßte mich denn mit ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen vergleichen, deren ohnehin kleines Gehirn durch widerliche Dünste aus ihrer schwarzen Galle so geschwächt ist, daß sie hartnäckig behaupten, sie seien Könige, während sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet, während sie nackt sind, oder sie hätten einen tönernen Kopf, oder sie seien gar Kürbisse oder aus Glas; – aber das sind eben Wahnsinnige, und ich würde ebenso wie sie von Sinnen zu sein scheinen, wenn ich mir sie zum Beispiel nehmen wollte.

Vortrefflich! – Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der des Nachts zu schlafen pflegt, und dem dann genau dieselben, ja bisweilen noch weniger wahrscheinliche Dinge im Traume begegnen, als jenen im Wachen! Wie oft doch kommt es vor, daß ich mir all diese gewöhnlichen Umstände während der Nachtruhe einbilde, etwa daß ich hier bin, daß ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze, während ich doch entkleidet im Bette liege! Jetzt aber schaue ich doch sicher mit wachen Augen auf dieses Papier, dies Haupt, das ich hin und her bewege, schläft doch nicht, mit Vorbedacht und Bewußtsein strecke ich meine Hand aus und fühle sie. So deutlich geschieht mir dies doch nicht im Schlaf. – Als wenn ich mich nicht entsänne, daß ich sonst auch schon im Traume durch ähnliche Gedankengänge genarrt worden bin! Denke ich einmal aufmerksamer hierüber nach, so sehe ich ganz

klar, daß Wachsein und Träumen niemals durch sichere Kennzeichen unterschieden werden können, – so daß ich ganz betroffen bin und gerade diese Betroffenheit mich beinahe in der Meinung bestärkt, ich träumte.“³

Läßt sich auch alles Dasein und Sosein, aller Bewußtseinsinhalt und alle Bewußtseinsform in Zweifel ziehen, so gibt es doch eine unbezweifelbare Instanz, die sich diesem prinzipiellen Zweifel entzieht, der Zweifelnde selbst. Sofern und solange ich zweifle, bin ich im Akt des Zweifelns vorhanden und unwegdenkbar, da ich die Bedingung für den Vollzug des Zweifelns bin. Verallgemeinern läßt sich dieser Sachverhalt dahingehend, daß ich, sofern ich Bewußtsein habe und es vollziehe, unbezweifelbar existiere. „*Dubito, ergo sum*“ oder „*cogito, ergo sum*“, lautet Descartes' Formel.⁴ Gemeint ist damit kein vermittelter Schluß von der Art:

Alles, was zweifelt, ist.

Nun zweifle ich.

Also bin ich,

sondern ein unmittelbares Gewißheitserlebnis von der Art: ich denke (= ich bin mir bewußt) und, indem ich dies tue, existiere ich, zumindest im Modus des Denkens, oder: denkend bin ich. Was mit adäquater Evidenz gegeben ist, ist der Denk- oder Bewußtseinsakt des Ich.

Gleichwohl handelt es sich hier um ein cartesianisches Theorem. Und nichts hindert, dieses und seine Begründung in Frage zu stellen und damit den Sachverhalt „Bewußtsein“ in seiner historischen Bedingtheit zu decouvrieren. Dies ist in der Tat geschehen, und zwar in der empirio-kritischen Tradition. Ein Aufsatz von William James von 1904 trägt den Titel: *Does 'Consciousness' Exist?*⁵

³ R. Descartes: *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, lateinisch-deutsch, auf Grund der Ausgaben von A. Buchenau neu hrsg. von L. Gäbe, Hamburg 1959, S. 33 ff. (1. Meditation, §§ 4 und 5).

⁴ R. Descartes: *Œuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 11 Bde., Paris 1897–1909, Bd. 10, S. 523; vgl. auch *Principia philosophiae*, Part I, § 7, in: *Œuvres*, Bd. 8, S. 7; *Discours de la méthode*, Part 4, in: *Œuvres*, Bd. 6, S. 32; *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, hrsg. von L. Gäbe, a. a. O., S. 42 ff. (2. Meditation, § 3), S. 46 f. (2. Meditation, § 6), S. 50 f. (2. Meditation, § 9).

⁵ W. James: *Does 'Consciousness' Exist?*, in: *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, Bd. 1 (1904), Nr. 18 (wieder abgedruckt in: *Essays in Radical Empiricism*, New York 1912, 2. Aufl. 1922, S. 1–38).

In diesem Aufsatz stellt James die Existenz des Bewußtseins in Frage, zumindest jenes Bewußtseins, das nach der herkömmlichen cartesianischen Interpretation als Akt eines Subjekts verstanden wird und sich selbst mit absoluter Evidenz erfaßt. James vertritt hier ein typisches Reduktionsprogramm, indem er das Bewußtsein im Sinne Descartes' wie auch seiner Nachfolger, mögen sie Kant, Natorp, Rehmke oder Münsterberg heißen, schlichtweg negiert und Bewußtsein nur noch als Beziehung zwischen Daten gelten läßt, die aufgrund dieser Beziehung den Charakter des Bewußtseins haben, ohne daß gesagt werden dürfte, daß dieses Bewußtsein durch die Beziehung der Daten auf ein Drittes, das als Subjekt oder Wissendes oder Bewußtseiendes fungiert, zustande käme.

Bewußtsein ist für James und die von ihm vertretene Richtung, die unter dem Namen „neutraler Monismus“ bekannt ist, nichts anderes als „a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter“⁶, also eine bestimmte Art von Relation, die, wenn sie den neutralen Daten – von James „pure experience“⁷ genannt – oktroyiert wird, zur Welt des Bewußtseins führt, während dieselben Daten, nach einer anderen Art von Beziehung genommen, etwa nach räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, die Welt der äußeren Dinge ergeben.⁸ Aufgrund dieser Beschreibung gelangt James zu einer Auffassung, nach der Bewußtsein ein bestimmtes Arrangement von Daten, ein Stellenverhältnis, ist. Die Daten gelten nur kraft dieser Relation als bewußte.

Um die von James vertretene These und ihre implizite Descartes-Kritik in ihrer Tragweite abschätzen zu können, sind einige begriffliche Distinktionen vorzunehmen. Der Terminus „Bewußtsein“ ist semantisch äquivok. Dies läßt sich bereits seinem äußeren Schriftbild entnehmen, sobald Bewußt-Sein mit Bindestrich geschrieben wird. Je nach Akzentuierung der ersten oder zweiten Wortkomponente erhält man unterschiedliche Bedeutungen. Der ersten zufolge meint Bewußtsein soviel wie Bewußtheit, Bewußthaben, das einem Subjekt zugesprochen wird, welches durch die Eigenschaft dieses Bewußtseins charakterisiert ist. Der zweiten zufolge meint Bewußtsein das Bewußtsein von Objekten, das, im Kontext von Objekten gebraucht, diese zu bewußten macht. Bewußtsein in diesem letzteren Sinne bedeutet soviel wie das Sich-Zeigen, Sich-Offenbaren der

⁶ A. a. O., S. 4.

⁷ Von Ernst Mach auch „Sinnesdaten“ genannt, von Bertrand Russell „sensibilia“.

⁸ W. James: *Does 'Consciousness' Exist?*, a. a. O., S. 12.

Gegenstände, das Zu-Bewußtsein-Kommen von etwas.⁹ Diese beiden Bedeutungen lassen sich auch als subjektive und objektive Bedeutung klassifizieren oder als Bewußtsein im subjektiven und im objektiven Sinne. Andere mit dem Bewußtseinsbegriff verwandte Termini markieren diese Differenz noch deutlicher, etwa das Gewahren, wo es dann ein Gewahrendes und ein Gewahrtes gibt, oder das Denken, wo ein Denkendes bzw. ein Denkakt und ein Gedachtes auftreten.

Während Descartes das Bewußtsein im subjektiven Sinne im Auge hat, das im übrigen auch unserem Normalverständnis entspricht und den Vollzug des Bewußthabens oder den Zustand der Bewußtheit bezeichnet, mithin eine Eigentümlichkeit des Subjekts, wird dieses Bewußtsein und die Möglichkeit seiner Selbsterfassung von James negiert und statt dessen nur der objektive Bewußtseinsbegriff zugelassen, der das In-Erscheinung-Treten der Gegenstände meint, ohne daß ein Subjekt bei der Erfassung der Gegenstände eine Rolle spielte. Die im Titel von James' Schrift angedeutete Infragestellung der Existenz des Bewußtseins erweist sich also nicht als totale, sondern nur als partiale. Negiert wird lediglich die Existenz von Bewußtsein im traditionellen, cartesianischen Sinne, nicht die von Bewußtsein überhaupt, und mit dieser Negation verbindet sich zugleich eine Reduktion auf den objektiven Bewußtseinsbegriff.

3. Objektives – subjektives Bewußtsein

Eine Theorie, die Bewußtsein im Kontext von Objekten zuläßt, ohne daß ein Subjekt supponiert werden müßte, das ein Bewußtsein derselben hat, erscheint zunächst absurd und widersprüchlich, da doch etwas, das zu Bewußtsein kommt oder bewußt ist, nicht ohne jemanden angenommen werden kann, dem dies bewußt wird oder ist. Der Widerspruch ist jedoch nur ein scheinbarer und hat seinen Grund in der spezifischen Struktur der Sprache, die bei einer Beziehung immer eine Relation zwischen einem Objekt und einem Subjekt unterstellt. Daß die anvisierte Theorie nicht von vornherein absurd ist, sei mit Hilfe einer Reflexion auf eine Metapher de-

⁹ W. James, a. a. O., S. 6, spricht von „*awareness of content*“ oder „*that fact comes to light*“.

monstriert, mit der in der Tradition häufig das Bewußtsein umschrieben wurde, nämlich die Lichtmetapher.

Im Deutschen verbinden wir mit dem Begriff „Licht“ zwei wohlunterschiedene Konnotationen. Einmal verstehen wir darunter den Lichtstrahl, der von einer Lichtquelle ausgeht und auf ein von ihr entferntes Objekt trifft und es erhellt. Zum anderen verstehen wir darunter die Helle, das Hellwerden oder die bestehende Helligkeit. In diesem Sinne ist die Redewendung zu nehmen: „es wird Licht“, was soviel bedeutet wie: „es wird hell“, „das Dunkel lichtet sich“. Gemeint ist, daß die Konturen der Objekte, die zunächst verschwommen waren, hervortreten, sich entwirren, klar und deutlich zur Erscheinung kommen. Für diese beiden Konnotationen hat die lateinische Sprache zwei gesonderte Termini: *lux* und *lumen*, von denen der erste den Funken, den aufspringenden, von etwas ausgehenden und auf etwas anderes überspringenden Strahl bedeutet und der letzte die Helligkeit und Klarheit, in der etwas steht. Mit dem ersten ist eine personale Struktur verbunden, mit dem zweiten eine impersonale. Licht im Sinne von Lichtstrahl impliziert ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, das durch die Lichtquelle, von der das Licht ausgeht, und das gegenüberliegende Objekt, auf das das Licht trifft, repräsentiert wird. Licht im Sinne von Helligkeit negiert eine solche Subjekt-Objekt-Relation. Wollte man jene gleichwohl im Ausgang von der Subjekt-Objekt-Relation beschreiben, so könnte man dies nur in Form einer Koinzidenz von Subjekt und Objekt. Das Subjekt ist hier entweder von Anfang an nicht vorhanden oder im Objekt aufgegangen und ausgelöscht. Es läßt sich widerspruchlos sagen, daß etwas hell ist oder im Licht steht, ohne daß jemand anwesend sein müßte, der dies konstatierte.

Bei Verwendung dieser Lichtmetaphorik zur Paraphrasierung von Bewußtsein ist das Bewußtsein entweder in Analogie zum physikalischen Modell des Lichtstrahls mit Importation der Subjekt-Objekt-Relation oder in Analogie zur Helligkeit mit Importation der impersonalen Struktur zu deuten. Im letzteren Fall müßte man so, wie man bezüglich der Helligkeit sagt: „es ist hell“, auch bezüglich des Bewußtseins sagen: „es ist Bewußtsein“ oder „es besteht Bewußtsein“, nicht aber: „ich habe Bewußtsein von diesem oder jenem Sachverhalt“ oder „ich bin mir dieses oder jenes Sachverhalts bewußt“.

Die letztere Version, der James' These im obigen Aufsatz zuzurechnen ist, hat in der Tradition seit der Antike immer wieder Vertreter gefunden. Entweder wurde sie als die einzig adäquate Form

zur Beschreibung von Bewußtsein betrachtet oder als eine unter anderen Möglichkeiten, zumeist als die höchste. So ist Aristoteles' Theorie der *νόησις νοήσεως* von der Art, daß sie die höchste Form von Bewußtsein darstellt, in der Bewußthabendes und Bewußtseiendes koinzidieren. Die gesamte mystische Tradition basiert auf dem Gedanken einer koinzidentellen Einheit von Subjekt und Objekt, genauer, eines Aufgehens des Subjekts im Objekt. Aber nicht nur auf seiner höchsten Stufe, sondern auch auf seiner niedersten, elementarsten läßt sich Bewußtsein als impersonales Gegenwärtigsein deuten. So hat Georg Christoph Lichtenberg, ein Vertreter der Aufklärungsphilosophie, der allerdings mit vielen Zügen auf den Deutschen Idealismus vordeutet, in einer Kritik an Descartes auf die Möglichkeit eines apersonalen, anonymen Bewußtseins hingewiesen. Nicht mit „ich denke“ wird nach ihm die Struktur des Bewußtseins richtig wiedergegeben, sondern mit „es denkt“.

„*Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, so bald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.“¹⁰

Auch in Fichtes Philosophie findet sich diese Theoriemöglichkeit, und zwar nicht allein auf der höchsten Stufe des Bewußtseins, auf der nach Art einer *unio mystica* das Subjekt und seine Bewußtheit im Objekt und in dessen Bewußtsein aufgehen, sondern bereits auf der untersten Stufe, die nur den Gedanken „es wird gedacht“, „es erscheint ein Gedanke“ zuläßt. Wörtlich heißt es in der *Bestimmung des Menschen* von 1800:

„Ich kann sonach wohl sagen: *es wird gedacht* – doch: kaum kann ich auch dies sagen – also, vorsichtiger, *es erscheint der Gedanke: daß ich empfinde, anschau, denke*; keinesweges aber: *ich empfinde, schaue an, denke*. Nur das erstere ist Faktum; das zweite ist hinzu erdichtet.“¹¹

Und bei Avenarius begegnet eine der radikalsten Ausgestaltungen dieser Konzeption, die nicht nur die Annahme eines letztendlichen Aufgehens und Auslöschens des Subjekts im Objekt bestreitet, sondern überhaupt das Recht zur Annahme eines Subjekts und einer ihm zukommenden Bewußtheit. Die Überzeugung, daß da jemand

¹⁰ G. Ch. Lichtenberg: *Vermischte Schriften*, neue vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Original-Ausgabe, Bd. 1, Göttingen 1844, S. 99.

¹¹ J. G. Fichte: *Die Bestimmung des Menschen* (1800), in: *Fichtes Werke* (Nachdruck von Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin 1845/1846), Bd. 2, S. 244f.

sei, der sich einer Sache bewußt sei, der denke, erfahre u.ä., geht seiner Meinung nach nur auf die irreführende Konstruktion der kontingenterweise von uns gesprochenen Sprache zurück und bedarf daher wie jede uneigentliche Ausdrucksweise einer Umformulierung. In seinem Buch *Der menschliche Weltbegriff* nennt Avenarius es „eine Konzession an den Sprachgebrauch“, wenn gesagt wird:

„Ich finde von dem gewählten Standpunkte aus einen Umgebungsbestandteil vor ... ein Umgebungsbestandteil ist mein Vorgefundenes. Das *Ich*-Bezeichnete ist selbst nichts anderes als ein Vorgefundenes, und zwar im selben Sinn Vorgefundenes wie etwa ein als Baum Bezeichnetes. Nicht also das *Ich*-Bezeichnete findet den Baum vor, sondern das *Ich*-Bezeichnete und der Baum sind ganz gleichmäßig Inhalt eines und desselben Vorgefundenes ...“¹²

„Genau so wie in meiner Erfahrung, d. h. in der Erfahrung, der mein *Ich* zugehört, – genau so also wie in meiner Erfahrung ich bin, ist auch der Baum in meiner Erfahrung. Ich erfahre den Baum in genau demselben Sinne wie mich – als zugehöriges Einer Erfahrung; und wenn ich sage: Ich erfahre den Baum, so soll das nur heißen: eine *Erfahrung* besteht aus dem einen reichhaltigeren Elementenkomplex ‚Ich‘ und dem andern weniger reichhaltigen Elementenkomplex ‚Baum‘.“¹³

Hier findet eine radikale Umdeutung des Sachverhalts „ich bin mir einer Sache bewußt“ statt, und zwar in zwei bewußte Sachverhalte, zum einen in die bewußte Sache, zum anderen in das bewußte Ich, die zusammen eine Erlebniskomplexion bilden.

Die Interpretation des Bewußtseins im objektiven Sinne, die mit Lichtung, Hellwerden und Hellsein ein Geschehen oder einen Zustand an den Gegenständen beschreibt und gerade nicht vom bewußten Subjekt ausgeht, hat eine Parallele in Heideggers Ontologiekonzeption, die das Seiende unter den Begriff der Lichtung, des Sich-Zeigens, des Sich-Offenbarens bringt. Mit dieser Ontologie setzt Heidegger eine antike Tradition fort, die im Unterschied zur neuzeitlichen cartesianischen beim Objekt ansetzt und das Bewußtsein als höchste Stufe der Objektivität versteht, gleichsam als Zu-sich-selbst-Kommen der Dinge, während die neuzeitliche cartesianische Tradition vom Subjekt als letzter, unhinterfragbarer Instanz ausgeht und von ihm aus die Welt konzipiert. Die Wiederaufnahme

¹² R. Avenarius: *Der menschliche Weltbegriff*, 3. Aufl. Leipzig 1912, S. 82 (§ 143).

¹³ A. a. O., S. 83 (§ 147).

dieser antiken Konzeption verbindet Heidegger daher notwendig mit einer Kritik an der cartesianischen Position.

Angesichts dieser beiden Interpretationsmöglichkeiten von Bewußtsein stellt sich die Frage, welche die angemessenere sei. Ein Beweis hierüber steht noch aus. Selbst wenn sich zeigen sollte, daß die subjektive Interpretation unverzichtbar ist, so wäre damit noch kein Exklusivitätsanspruch verbunden. Es wäre denkbar, daß Bewußtsein im objektiven Sinne neben dem Bewußtsein im subjektiven Sinne vorkäme und beide in einem Gesamtsystem ihren systematischen Ort hätten, etwa dergestalt, daß die objektive Bewußtseinsform die Basis oder auch die höchste Stufe der subjektiven bildete. In der Tat ist so in der Tradition argumentiert worden, und zwar überall dort, wo es um die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Mystik geht oder, um andere Begriffe ins Spiel zu bringen, um die Bestimmung des Verhältnisses von Rationalität und Irrationalität, Reflexion und Spekulation, Begriff und Anschauung.

Rationalität, Reflexion, Begrifflichkeit, welche Wesensmerkmale der Philosophie sind, beruhen auf Diskursivität, und diese wiederum setzt unser normales diskursives Denken und Sprechen voraus, das mit Begriffen operiert und sich in Urteilen von der Form: „ich denke etwas“, „ich erfahre etwas“, „ich nehme etwas wahr“, kurzum, „ich bin mir dieser oder jener Sache bewußt“ artikuliert. Ihre Struktur ist eine intentionale, bestehend aus einem Subjekt, das Bewußtsein hat, und einem Objekt, das bewußt ist.

Mystik hingegen basiert auf einem Bewußtseinsbegriff, der das Ende jedes rationalen Diskurses anzeigt infolge der Koinzidenz von Subjekt und Objekt. Indem das Subjekt im Objekt aufgeht, leuchtet das Objekt von sich her ein. Diese höchste oder ursprünglichste Form von Bewußtsein ist monistisch konzipiert und als Einleuchten der Sache von sich her zu verstehen, als Evidenz oder Anschauung.

Die Tradition hat zwei grundsätzliche Formen entwickelt, diese beiden Bewußtseinsarten miteinander in Einklang zu bringen. Nach der einen bildet die Mystik die höchste Stufe und den Abschluß der Philosophie. Konzeptionen dieser Art sind unter dem Namen „Aufstiegsphilosophien“ bekannt, da die höchste Bewußtseinsform, das intellektuelle Anschauen, nur in Form eines Aufstiegs im Ausgang vom diskursiven Verstehen, metaphorisch gesprochen, auf einem Weg von unten nach oben erreichbar ist. Das Modell für diese Theorie haben der Platonismus und Neuplatonismus abgegeben.

Sie lassen das ichhafte, ichbezogene Verstandesbewußtsein in einem ichlosen Vernunftbewußtsein gipfeln. Der Überstieg von einer Bewußtseinsart zur anderen verlangt bestimmte Techniken, entweder Ekstase, die, wie das Wort *ἐξοτασις* besagt, einen Hinausgang des Subjekts über sich meint, der mit einem Wegfall des Subjekts und einer Aneignung dessen, worauf das Subjekt geht, verbunden ist, oder meditative Praxis, die umgekehrt einen Hineingang in sich bezeichnet.

Die andere, entgegengesetzte Konzeption ist die, wonach das rationale, diskursive Bewußtsein nicht auf die höchste Einsicht hinführt, sondern von ihr ausgeht und eine Explikation des ursprünglichen Wissens vornimmt. Zu diesem Zweck muß man sich in den Zustand des ursprünglichen Wissens versetzen oder versetzen lassen, sei es, daß man auf eine Botschaft, eine Offenbarung oder einen Meister hört wie in der Theologie und religiösen Praxis, sei es, daß man durch Initialriten in das Geheimwissen eingeweiht wird wie in der Kabbala oder in der Mystik Meister Eckharts, Taulers, Seuses und Jacob Böhmcs. Da das rationale Wissen hier nichts anderes ist als ein Abstieg in Gestalt einer Exegese des intuitiv Erfassten, ist diese Konzeption auch als „Abstiegsphilosophie“ oder gelegentlich als „Ursprungsphilosophie“ bekannt. Paradigmen für sie finden sich in der Mystik des Mittelalters, aber auch in einigen Systemkonzeptionen des Deutschen Idealismus, etwa in derjenigen Schellings.

Wie immer es sich mit dem systematischen Verhältnis von objektivem und subjektivem Bewußtsein verhalten mag, ein eigentlicher Beweis für das Vorhandensein des Bewußtseins im subjektiven Sinne steht noch aus. Die Überlegungen waren ja gerade von der von James bestrittenen Existenz des subjektiven Bewußtseins und der alleinigen Akzeptanz des objektiven ausgegangen. Der Beweis für die Faktizität des subjektiven Bewußtseins wird dann erbracht sein, wenn es gelingt, unabhängig von der cartesianischen Argumentation diese Bewußtseinsart einzuführen. Unabhängig von allen traditionellen Meinungen und Vormeinungen muß aufgrund rein sachlicher Argumente gezeigt werden können, daß das Phänomen „Bewußtsein“ im Sinne von „ich bin mir meiner bewußt“ existiert. Sobald sein Vorkommen nachgewiesen sein wird, wird damit auch nachgewiesen sein, daß, da Selbstbewußtsein nur gedacht werden kann unter der Voraussetzung von jemandem, der Bewußtsein von etwas hat, ein bewußtes Subjekt existieren muß. Es mag dann immer noch gefragt werden können, ob dieses Subjekt als reale Sub-

stanz oder als grammatikalisches Subjekt oder als räumlich-zeitliche Person oder auch nur als selbstbezüglicher Akt zu denken ist.

Für den Nachweis des Vorkommens von Selbstbewußtsein gibt es ein einfaches, wiewohl nicht weniger effizientes Verfahren, nämlich die Besinnung auf die Bedeutung und den sinnvollen Gebrauch des Wortes „ich“. Bekanntlich ist der Mensch erst von einer bestimmten Lebensphase an fähig, sich mit diesem Wort zu bezeichnen, dann nämlich, wenn er gelernt hat, sich als eigenständiges Wesen seiner Umwelt gegenüber zu begreifen und sich von den umgebenden Objekten wie auch von anderen Subjekten abzuheben. Das Kleinkind, das sich noch als integrativer Bestandteil der Welt fühlt, artikuliert die Gegenstände und sich selbst in einer rein objektiven Sprache, indem es nicht sagt: „ich sehe den Ball“, sondern „Fritz sieht den Ball“. Wer sinnvoll „ich“ sagt, meint sich selbst und hat also ein Bewußtsein von etwas, das mit ihm, dem meinenden Subjekt, identisch ist. Hieran ändert sich auch nichts, wenn der intendierte Gegenstand, das Ich, nur undeutlich und verschwommen bewußt ist.

Bei diesem Argument handelt es sich um keine rein semantische Analyse, sondern in und mit dieser um einen Existenzerweis, bei dem vom sinnvollen Gebrauch des Wortes „ich“ auf die Existenz desselben geschlossen wird. Der Beweis zeigt eine gewisse Analogie zum ontologischen Gottesbeweis, wenngleich in umgekehrter Richtung; denn wenn dort aus einem Totalitätsbegriff – der *omnitudo realitatis* – auf ein Individuum in Gestalt des *singulare tantum* geschlossen wird, so wird hier aus einem Begriff, der inhaltlich der abstrakteste und leerste ist, nämlich reine Selbstbeziehung besagt, auf die Gesamtheit der Individuen, die zu sich selbst „ich“ sagen und damit die Anwendung des Wortes „ich“ verstehen, gefolgert.

Das Indexwort „ich“ hat die Eigentümlichkeit, Individualität und Allgemeinheit – hegelisch gesprochen, Einzelheit und Allgemeinheit – in sich zu vereinen. Seine Einzelheit manifestiert sich darin, daß jede Person, die das Wort auf sich anwendet, immer und überall damit nur sich selbst meint. Zwar bezeichnen auch andere Indexwörter wie „dieses“, „hier“ und „jetzt“ jeweils Individuelles, jedoch im Unterschied zum Indexwort „ich“ kann jedes derselben zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Situationen Verschiedenes indizieren. Mit „ich“ aber meint jeder immer nur sich selbst. Die Allgemeinheit dieses Wortes dokumentiert sich darin, daß das Wort von einer Pluralität von Individuen verwendet werden kann. Sein Gebrauch ist ein schlechthin allgemeiner und uneingeschränkter.

Hierin stimmt es mit den übrigen Begriffen, mit Ausnahme von Personennamen, überein, die durch die Eigenschaft charakterisiert sind, für alle Entitäten ihrer Klasse zu gelten.

Noch ein zweiter Beweis für die Existenz von Selbstbewußtsein läßt sich denken, den Hermann Schmitz in seinem Buch *System der Philosophie* angeführt hat.¹⁴ Der Beweis besteht darin zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit „ich“ formulierte Sätze wie „ich bin traurig“ adäquat in ichlose Sätze zu transformieren, die sich ausschließlich objektiver Termini bedienen. Die Unmöglichkeit einer adäquaten Transformation kann als positives Kriterium für die notwendige und unaufgebbare Existenz des durch den Ich-Satz ausgedrückten Selbstbewußtseins dienen. Denn wenn sich zeigen läßt, daß keine objektive Formulierung an den Sinn des Ich-Satzes heranreicht, muß als erwiesen gelten, daß das Ich und die ihm zugehörige Bewußtheit vorhanden sind und nicht gelegnet werden können.

Was besagt der Satz: „Ich bin traurig“? Er drückt ein affektives Betroffensein aus. Obwohl auch andere Gemütsbewegungen und leibliche Regungen wie Hunger, Schmerz, Wohlbehagen ein affektives Betroffensein anzeigen, haben doch lastende Gefühle wie Trauer die Spezifität, sich besonders nachhaltig einzuprägen. Die Frage ist nun, ob sich dieses im Ich-Satz implizierte affektive Betroffensein in einer objektiven, anonymen, ich- und subjektlosen Sprache adäquat wiedergeben lasse.

Zur Erreichung des Ziels müssen aus der jeweils gesprochenen Sprache alle strikt ichbezogenen Ausdrücke eliminiert werden. Hiermit hat es aber nicht sein Bewenden, gibt es doch eine Vielzahl von Ausdrücken, die äußerlich ohne Ich-Konstruktion auftreten, jedoch einen impliziten oder schwachen Ich-Bezug haben. Ein Beispiel hierfür ist der Ausruf: „das ist schrecklich!“ oder „das ist entsetzlich!“ Obzwar diese Ausrufesätze keinen strikt ichbezogenen Terminus enthalten, besagen sie in normaler Sprache doch soviel wie: „mir, dem Sprecher, erscheint das schrecklich“, „ich leide darunter“, „ich bin verstört“. Die Tilgung auch dieser Ausdrücke geht offensichtlich sehr weit; denn selbst ein scheinbar so neutrales Indexwort wie „heute“ erschließt sich in der Normalsprache nur,

¹⁴ H. Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 3, 2. Teil, 2. Aufl. Bonn 1981, S. 47 ff. Vgl. auch H.-N. Castañeda: *Indicators and Quasi-Indicators*, in: *American Philosophical Quarterly*, Bd. 4 (1967), S. 85–100, bes. S. 86f.; ders.: *Er: Zur Logik des Selbstbewußtseins*, in: *Ratio*, Bd. 8 (1966), S. 117–142; ders.: *The Self and the I-Guises*. Empirical and Transcendental, in: *Theorie der Subjektivität*, hrsg. von K. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Horstmann, U. Pothast, Frankfurt a. M. 1987, S. 105–140.

wenn der Benutzer dieses Wortes es auf seine eigene Situation bezieht, etwa: „heute ist mein gegenwärtiger Lebenstag“. Gleichwohl bleiben nach der Restriktion in der Rumpfsprache noch genügend Mittel, Sachverhalte eindeutig zu beschreiben. Das Wort „heute“ aus unserer normalen Sprache läßt sich in der verarmten objektiven Sprache z. B. durch Datumsangaben wiedergeben. Die Berücksichtigung von Daten und Uhrzeiten ersetzt in leicht nachkonstruierbarer Weise den Gebrauch der finiten Verbformen, soweit diese auf die eigene Gegenwart des Sprechers anspielen. Auf diese Weise erhält man schließlich eine vollkommen objektive Sprache, in der all das und nur das beschrieben wird, was ohne die Ichhaftigkeit des Sprechers beschrieben werden kann. Im Rahmen dieser verobjektivierten ichlosen Sprache müßte dann der Satz: „ich bin traurig“ wiedergegeben werden als „Hermann Schmitz ist traurig“, wobei laut Vorschrift Hermann Schmitz jedoch nicht mit dem Ich des Ich-Satzes identifiziert werden darf.

Besagt der transformierte Satz der objektiven Sprache noch genau dasselbe wie der Ich-Satz in der normalen Sprache? Offensichtlich nicht. „Ich bin traurig“ meint etwas, was mich angeht, was mir nahegeht, worin ich gefangen bin. Die Tatsache, daß ich traurig bin, bedeutet, daß mir das Herz schwer wird und nicht bloß einer gewissen Person, die nicht mit dem Ich des Ich-Satzes identisch gedacht werden darf. Bei der fraglichen Emotion, die sich im Ich-Satz ausdrückt, handelt es sich nicht nur um ein kontingentes, beiläufiges Gefühl, sondern um einen Zustand, den der Satz wesentlich beschreibt. Diese Nuance fehlt in der verarmten Sprache.

Man könnte nun versuchen, diesen Mangel durch einen ausdrücklichen Hinweis auf das Betroffen- und Beteiligtsein zu beheben. In der objektiven Sprache entstünde dann ein Satz von der Art: „Hermann Schmitz ist traurig mit Engagement oder mit Ich-Tönung.“ Aber auch der so komplettierte Satz leistet nicht das Gewünschte; denn da laut Voraussetzung beim Verständnis dieses Satzes Hermann Schmitz nicht mit dem Ich des Ich-Satzes identifiziert werden darf, existiert im Satzsinn der objektiven Sprache auch nicht die intendierte Nuance des Befangenseins in der Trauer. Hierzu verhilft auch keine andere Ergänzung. Sie könnte den subjektiv empfundenen Sachverhalt immer nur mit anderen objektiven Wendungen umschreiben. So kompliziert diese auch sein mögen, sie reichen, wie die variierten Bedingungen des Sprachexperiments zeigen, nie ganz an den Sinn der schlichten Worte: „ich bin traurig“ heran. Das Experiment beweist, daß affektives Betroffensein sich

einer vollständigen Objektivation entzieht. Es gibt in der objektiven Sprache keine geeigneten Repräsentanten, um den vollständigen Gehalt des Ich-Satzes aus der natürlichen Sprache wiederzugeben. Die Unmöglichkeit einer adäquaten Transformation dokumentiert, daß das durch den Ich-Ausdruck indizierte subjektive Bewußtsein „ich habe das Bewußtsein der Traurigkeit“ ein Faktum ist, das ebenso unleugbar existiert wie das objektive Bewußtsein.