

# Geist-Erfahrung

Ein Beitrag zu einem Erfahrungsbegriff  
für die Geisteswissenschaften

Herausgegeben von  
Manfred Negele  
Jan Levin Propach

Königshausen & Neumann

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2019

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: Vagengeym: Abstract blue smoke hookah on a black background;

#90024825 b© Fotolia.com

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-6173-8

[www.koenigshausen-neumann.de](http://www.koenigshausen-neumann.de)

[www.libri.de](http://www.libri.de)

[www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)

[www.buchkatalog.de](http://www.buchkatalog.de)

# Geist und Introspektion

Florian Rieger

## 1. Reflexive Erlebnisse und der Begriff des Geistes

In seiner Studie *Defending Husserl*<sup>1</sup> versucht U. Meixner, die „traditionelle Konzeption des Geistigen“ (vgl. DH, 103-106) gegen Argumente von Wittgenstein, Ryle und einigen anderen zu verteidigen. Wir wollen uns im Folgenden mit einem bestimmten Aspekt dieser Konzeption beschäftigen, wie sie von Meixner in der Auseinandersetzung mit genannten Denkern präsentiert wird. Und um diesen Aspekt in den Blick zu bekommen, ist es hilfreich, zunächst Meixners „traditionellen“ Begriff des Geistes etwas näher zu erläutern.

Für Meixner ist das charakteristische Merkmal des Geistigen die „Innerlichkeit“ (vgl. DH, 103 und 253f.). Allerdings ist diese Rede vom „Inneren“ rein metaphorisch zu verstehen:

[For the] believer in an inward mental life—,the dualist'—  
[...] [the] very use of the word ‚inward‘ is strictly metaphorical. My *inward* mental life is metaphorically called ‚inward‘ because, speaking literally, it is *subjective*: it does not belong to the objective beings. Consequently, that life of mine does not belong to the objective beings to which my own body and all its parts and activities belong: to the physical beings, the ‚outward‘ beings. Hence that life of mine is, indeed, ‚inward‘ (though, of course, related in various important ways to ‚outward‘ beings). (DH, 17)

Gemäß dieser Passage vertritt Meixner offenbar folgende These hinsichtlich des Mentalen (in Abgrenzung zum Nicht-Mentalen, Körperlichen):

- (M<sub>1</sub>) Das Geistige ist metaphorisch gesprochen: das *Innere*, im Wortsinn: das *Subjektive*. Davon abzugrenzen ist das Körperliche (inklusive unserer „Tätigkeiten“), das im Vergleich zum Geistigen etwas (metaphorisch) *Äußeres* und (wörtlich) *Objektives* darstellt.

Das Geistige ist für Meixner also das Subjektive. Die entscheidende Frage ist dann aber: Wodurch zeichnet sich dieses Subjektive, Geistige aus, d.h. abgesehen davon, dass es vom objektiven „Äußeren“ zu unterscheiden ist? Für Meixner besteht hier kein Zweifel: Subjektiv ist das, was sich in unserem *Bewusstsein* ereignet (vgl. u.a. DH, vi-x; 103; 143-149 und 193f.). Daher ist der Geist eines Individuums die „Summe [aller] be-

<sup>1</sup> Für nähere bibliographische Angaben siehe das Literaturverzeichnis unten. Im Folgenden werden wir aus *Defending Husserl* in Abkürzung zitieren: DH + Seite.

wussten Erlebnisse“ dieses Individuums (vgl. DH, 103), während Letztere entsprechend als „Bewusstseinsepisoden“ zu begreifen sind (vgl. DH, 27 [Fn. 10] und 66 [Fn. 42]). Und dazu gehört unter anderem all das, was wir bewusst erleben, wenn wir z.B. Schmerzen haben, uns etwas vorstellen, wahrnehmen oder denken.<sup>2</sup>

Dies hängt mit einer weiteren These zusammen, die Meixners Verständnis des Mentalen charakterisiert. Er formuliert sie wie folgt:

(M<sub>2</sub>) „[R]eflexive perception [...] is needed for obtaining *original* knowledge about one's own inner mind.“(DH, 130 [Fn. 18])

Um Wissen über unseren Geist zu erlangen, bedarf es laut Meixner einer „reflexiven“ Hinwendung zu den Episoden unseres Bewusstseins: Wir müssen unsere Erlebnisse zum Gegenstand eines besonderen kognitiven Akts machen, den Meixner in Anschluss an Husserl als „innere“ oder „reflexive Wahrnehmung“ bezeichnet (vgl. DH, 33 und 375). Und eine solche unterscheidet er einerseits von einem „reflektierenden Nachdenken“ (vgl. DH, 125f. und 130), insofern eine reflexive Wahrnehmung unsere Erlebnisse unmittelbar oder „leibhaft“ gegenwärtig macht (vgl. DH, 31-33). Andererseits ist die reflexive von einer nicht-reflexiven, sinnlichen Wahrnehmung abzugrenzen, insofern Gegenstand der ersteren nichts „Äußeres“ ist, sondern das, was sich in unserem „Inneren“ ereignet, wenn wir z.B. Töne hören oder Farben sehen (vgl. DH, 31-33 und 375). Da „reflexive“ bzw. „innere Wahrnehmungen“ – wir können auch sagen: Akte der „Introspektion“ – aber selbst etwas sind, das wir bewusst erleben (vgl. DH, 125f. und 367), gehören sie, neben anderen „nichtwahrnehmungsmäßigen, inneren Erlebnissen“ wie Erinnerungen, zur Klasse der „reflexiven Erlebnisse“ (vgl. DH, 33 und 375). Und ohne diese könnte laut Meixner das spezifisch Geistige, also das Subjektive (siehe (M<sub>1</sub>)) an unseren Erlebnissen niemals zum Vorschein kommen:

[As] long as *the subject* of experience is not thematized by *the subject*, what is subjective in experience is not thematized by the subject either; and there can be no thematizing *of the subject* by *the subject* without reflexive experiences [...]. (DH, 149)

In den nachfolgenden Ausführungen werden wir uns fragen, ob und inwieweit reflexive Wahrnehmungen oder Erlebnisse ein geeignetes Mittel sein können, um das Subjektive bzw. (gemäß (M<sub>1</sub>)) unseren Geist in den Blick zu bekommen. Im ersten Teil (§§ 2-5) werden wir dabei einige Probleme aufzeigen, die im Kontext dieser Fragestellung mit Meixners Konzeption des Mentalen einhergehen. Im zweiten Teil (§§ 6-8) werden wir eine mögliche Alternative zu Meixners Position diskutieren und gegen

<sup>2</sup> Zu diesen und weiteren Beispielen vgl. u.a. DH, 37; 53f.; 193f. und 338-341.

Ende andeuten, wie sich auf diesem Weg die angesprochenen Probleme aus dem ersten Teil beheben lassen könnten.

## 2. Probleme mit dem Reflexionsbegriff (I)

Betrachten wir zunächst eine Passage, in der Meixner die Funktion reflexiver Erlebnisse indirekt wie folgt bestimmt:

Husserl does speak of [...] ,unreflected experiences [unreflektierten Erlebnissen]' [...] and accepts their existence; but as long as they are unreflected, the subjects that have them are neither explicitly nor implicitly aware of them and, therefore, also neither explicitly nor implicitly aware of themselves as having those experiences. (DH, 380)

Folgen wir Meixner (und seiner Husserl-Deutung), dann sind uns unsere Erlebnisse also erst dann in einem prägnanten Sinn „bewusst“, wenn sie „reflektiert“ sind, d.h. sofern sie Gegenstand eines anderen Erlebnisses sind, etwa eines Akts der reflexiven Wahrnehmung. Dies lässt sich an einem von Meixner diskutierten Beispiel aus Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* verdeutlichen: Stellen wir uns vor, wir stehen in einem Kreis mit anderen Menschen und jeder in diesem Kreis erhält, ohne dass er selbst oder ein Anderer dies sehen kann, abwechselnd einen Stromschlag. Durch Beobachtung der Mimik können wir jederzeit feststellen, wer von den Anderen gerade elektrisiert wird. Doch bezüglich unserer eigenen Person stellen wir dies natürlich nicht auf diese Weise fest.<sup>3</sup> Meixner bemerkt dazu:

[I]n my own case, I have at my disposal something incomparably more reliable than the observation of faces: I can identify myself as the person in the circle that is, at a given time, dealt the electrical shocks via my knowledge—immediately flowing from reflexive perception—that I have certain sensations: electrical-shock-sensations. (DH. 198)

Dass wir eine Schmerzempfindung haben, wissen wir sicherlich nicht erst durch die Beobachtung der Manifestation dieser Empfindung in unserem äußeren Verhalten, z.B. unserem schmerzverzerrten Gesicht (vgl. DH, 195). Wir haben – wie Meixner dies ausdrückt – einen „unmittelbaren epistemischen Zugang“ (ebd.) zu diesen Erlebnissen, der auf der reflexiven Wahrnehmung dieser Erlebnisse beruht (vgl. DH, 130 und 198). Wenn aber sogar das bewusste Erleben von Schmerzen von einer solchen reflexiven Bezugnahme abhängt, dann gilt das wohl umso mehr

<sup>3</sup> Vgl. dazu Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*, 2003, S. 200 (§ 409).

für Erlebnistypen, die weniger intensiv und direkt erlebt werden, z.B. für Seh- und Hörerlebnisse (vgl. DH, 53-55 und 256-258). Wir können daher annehmen, dass ein Erlebnis für Meixner grundsätzlich erst dann im eigentlichen Sinn „bewusst“ ist, wenn es Gegenstand eines anderen reflexiven Erlebnisses ist (vgl. DH, 380).

Doch welchen Status haben dann diese reflexiven Erlebnisse selbst? Muss (1) ein Akt der reflexiven Wahrnehmung ( $RE_1$ ) ebenfalls bewusst vollzogen werden, damit er seine Funktion erfüllen und bewirken kann, dass wir uns eines anderen Erlebnisses, etwa einer Schmerzempfindung (SE), im vollen Sinn bewusst werden? Oder ist das (2) für  $RE_1$  nicht nötig, d.h. kann ein reflexives Erlebnis, während es uns ein anderes Erlebnis zu Bewusstsein bringt, selbst unbewusst bleiben – so wie eine Schmerzempfindung, bevor sie reflexiv wahrgenommen worden ist?

Auf die zweite Option (2) werden wir später zurückkommen (siehe § 3); vorerst gilt unsere Aufmerksamkeit der ersten Option (1). Zwei mögliche Szenarien sind hier zu berücksichtigen: (a) Wir nehmen an, dass uns jedes reflexive Erlebnis stets auf gleiche Weise bewusst wird wie ein nicht-reflexives Erlebnis (SE), auf das es bezogen ist, nämlich durch ein weiteres reflexives Erlebnis ( $RE_2$ ), welches das erste ( $RE_1$ ) zum Gegenstand hat. In diesem Fall droht uns jedoch ein *endloser Regress*, denn für  $RE_2$  gilt dann das Gleiche wie für  $RE_1$ . Unter der Voraussetzung, dass  $RE_2$  seine Funktion nur erfüllen kann, wenn es selbst bewusst vollzogen wird, wäre uns sowohl SE als auch  $RE_1$  erst dann bewusst, wenn es ein weiteres reflexives Erlebnis  $RE_3$  gäbe, das uns  $RE_2$  zu Bewusstsein bringt, für das jedoch erneut ein reflexives Erlebnis eingefordert werden müsste usw. In dieser Hinsicht wäre uns somit genau genommen kein Erlebnis jemals bewusst; oder besser: Die Regressproblematik zeigt, dass dieser Erklärungsansatz unzureichend ist, um das Phänomen „Bewusstsein“ verständlich zu machen.<sup>4</sup>

Alternativ könnten wir annehmen (b), dass uns  $RE_1$  nicht im gleichen Sinn bewusst wird wie SE. Es wäre z.B. denkbar, dass ihm der Satus der Bewusstheit intrinsisch anhaftet, dass es also bereits mit seinem Auftreten bewusst ist, ohne dass es dafür eines weiteren reflexiven Erlebnisses  $RE_2$  bedürfte. Wenn wir das aber für  $RE_1$  zugestehen, warum sollte das für ein nicht-reflexives Erlebnis wie SE nicht ebenfalls möglich sein? Und dem wird man wohl zustimmen, schließlich ist es naheliegend, dass uns alle unsere Erlebnisse – als Episoden unseres Bewusstseins (!) – bereits mit ihrem Auftreten in einem gewissen Sinn bewusst sind. Das Regressproblem stellt sich in dieser Hinsicht folglich nicht. Allerdings ist dann fraglich, inwiefern – entgegen Meixners These – reflexive Erlebnisse nötig sind, damit wir uns unserer nicht-reflexiven Erlebnisse bewusst werden (vgl. DH, 380).

<sup>4</sup> Zur hier dargestellten Regressargumentation vgl. u.a. Zahavi, D.: *Subjectivity and Selfhood*, 2005, S. 17-29.

An dieser Stelle ist jedoch Vorsicht geboten: Wenn Meixner sagt, dass wir uns eines Erlebnisses „weder explizit noch implizit bewusst“ sind, solange dieses Erlebnis nicht „reflektiert“ ist (vgl. DH, 380), dann denkt er vermutlich an einen bestimmten Begriff von Bewusstsein, der nicht mit demjenigen verwechselt werden sollte, der ein Erlebnis als Episode in unserem Bewusstsein charakterisiert. Meixner behauptet folglich nicht, dass reflexive Akte der inneren Wahrnehmung (oder Akte der Erinnerung) unseren nicht-reflexiven Erlebnissen den Status einer grundsätzlichen Bewusstheit verleihen würden, welcher ihnen ohne diese reflexive Bezugnahme abhanden käme. Insofern sich reflexive Erlebnisse auf etwas beziehen, das bereits zuvor in unserem Bewusstsein als Episode vorhanden war, ist jedes Erlebnis in diesem grundlegenden Sinn somit auch ohne reflexive Bezugnahme bewusst (vgl. DH, 380f.).<sup>5</sup> Was reflexive Erlebnisse allererst zu Bewusstsein bringen, ist vielmehr das, was das jeweils reflektierte „Erlebnis als Erlebnis“ (*experience qua experience*) oder genauer: was das mit einem Erlebnis einhergehende „Bewusstsein als Bewusstsein“ (*consciousness qua consciousness*) auszeichnet (vgl. DH, 367). Und damit hängt zusammen, dass sich ein Subjekt durch reflexive Wahrnehmung der eigenen Erlebnisse auch seiner selbst als das Subjekt bewusst wird, das die fraglichen Erlebnisse hat (*aware of [itself] as having those experiences*, vgl. DH, 380); d.h. durch reflexive Wahrnehmung erlangt das Subjekt ein Bewusstsein davon, dass ein Erlebnis *sein* Erlebnis ist (vgl. DH, 174 und 349).

### 3. Probleme mit dem Reflexionsbegriff (II)

Die soeben skizzierte Regressproblematik betrifft Meixners Position also nicht, sie holt ihn aber – wie wir gleich sehen werden – von einer anderen Seite ein. Um das zu verdeutlichen, ist es hilfreich, kurz auf eine weitere These einzugehen, die Meixner hinsichtlich des Mentalen vertritt; diese These lautet (inklusive Erläuterung):

(M<sub>3</sub>) „The inward mental life of person X, and also an individual experience of X, is private (to X) in the ontological sense because it is not, and cannot be, the inward mental life/the experience of any person other than X. This is so because person X (referring to himself/herself with the word ‚I‘) is the intrinsic and essential *subject* of every individual experience of X, and of X’s entire inward mental life: everything in that life is directly or indirectly related—related *in it*—to that life’s *subject* (is hanging from *the same hook in consciousness*, so to speak). This gives to the inward mental

<sup>5</sup> Vgl. dazu die Differenzierung verschiedener Bewusstseinsbegriffe bei Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, 2009, S. 355-376; vgl. diesbezüglich auch Zahavi, D.: *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, 2002.

life of X, and to each experience of X, its peculiar character of X-specific *subjectivity* (or *inwardness*), the character of X-ness [...]"(DH, 103)

Für uns ist hier vor allem Folgendes wichtig: Jedes Erlebnis hat einen subjektiven Aspekt, der darin besteht, dass das Erlebnis mit einem Subjekt des Erlebens verknüpft ist. Dieses Subjekt ist sozusagen der eine, gleichbleibende „Haken im Bewusstsein“, an dem jedes einzelne Erlebnis hängt (vgl. DH, 103). Und auf dieser Verknüpfung mit dem „intrinsischen“ Subjekt aller Erlebnisse beruht letztlich die „X-spezifische Subjektivität“ oder „Innerlichkeit“ (*inwardness*), die jedes unserer Erlebnisse als solches kennzeichnet und ihm den Charakter einer „Meinigkeit“ (X-ness, aus der Sicht des Subjekts) verleiht (vgl. ebd.).

Nun liegt es nahe, dass es in erster Linie diese Subjektivität (oder „Meinigkeit“) ist, dessen sich das Subjekt eines Erlebnisses „weder implizit noch explizit“ bewusst sein kann, solange dieses Erlebnis nicht „reflektiert“ ist (vgl. DH, 380), d.h. solange dieser subjektive Aspekt des Erlebnisses nicht vom Subjekt selbst zum Thema gemacht wird, indem es sich mit Hilfe eines anderen Erlebnisses reflexiv auf das zu thematisierende Erlebnis bezieht (vgl. DH, 149). Eine solche reflexive Bezugnahme allein wird allerdings nicht ausreichen, um beim Subjekt das geforderte Bewusstsein zu erzeugen, nämlich ein Bewusstsein von sich selbst. Zwar wird durch ein reflexives Erlebnis indirekt immer auch das Subjekt des reflektierten Erlebnisses thematisiert (vgl. DH, 186 [Fn. 57]). Damit sich ein Subjekt aber als dieses Subjekt des reflektierten Erlebnisses bewusst werden kann, scheint es zusätzlich erforderlich, dass sich das Subjekt des reflexiven Erlebnisses *als das Subjekt* des reflektierten Erlebnisses identifiziert. Und das impliziert, dass sich das Subjekt bereits als Subjekt des reflexiven Aktes bewusst sein muss.<sup>6</sup> Andernfalls könnte es wohl kaum feststellen, dass es *selbst* das Subjekt sowohl des reflexiven als auch des reflektierten Erlebnisses ist.<sup>7</sup>

Doch damit droht uns ein Rückfall in die zuvor erwähnte Problematik, die dieses Mal sogar in verschärfter Form auftritt: Wenn durch ein reflexives Erlebnis gewährleistet werden soll, dass sich ein Subjekt seiner selbst als Subjekt des reflektierten Erlebnisses bewusst wird, dann dürfen wir das, was durch diese reflexive Bezugnahme etabliert werden soll, für das reflexive Erlebnis nicht einfach voraussetzen. Ansonsten ist unsere Erklärung augenscheinlich *zirkulär*. Versuchen wir aber, diese Voraussetzung mit Hilfe eines weiteren reflexiven Erlebnisses (RE<sub>2</sub>) einzuholen, stehen wir erneut vor einem *endlosen Regress*: Da auch RE<sub>2</sub> ein Erlebnis

<sup>6</sup> Vgl. zu diesem Punkt auch Zahavi, D.: *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, 2003, S. 158f.

<sup>7</sup> Zum hier formulierten Gedankengang vgl. Zahavi, D.: *Subjectivity and Selfhood*, 2005, S. 27-29 und Shoemaker, S.: *Self-Reference and Self-Awareness*, 1968, S. 560-564.



ist und für alle Erlebnisse gilt, dass sie einem Subjekt nicht bewusst sind, genauso wenig wie sich das Subjekt nicht als Subjekt dieser Erlebnisse bewusst ist, solange letztere nicht „reflektiert“ sind (vgl. DH, 380), wiederholt sich das gleiche Spiel lediglich auf anderer Ebene. Wir müssten auf ein weiteres reflexives Erlebnis ( $RE_3$ ) rekurrieren, das die Subjektivität von  $RE_2$  thematisiert usw.<sup>8</sup>

Beide Alternativen sind offensichtlich unbefriedigend; denn in beiden Fällen erweist sich unsere Erklärung als unzureichend, um das verständlich zu machen, was sie erklären soll, d.i. wie sich ein Subjekt seiner selbst als das Subjekt bewusst werden kann, das ein bestimmtes Erlebnis hat. In dieser Situation mag es dann verlockend scheinen, auf die in § 2 erwähnte Option (2) zurückzugreifen. Aber lässt sich der hier erneut aufkommende Regress tatsächlich zum Stillstand bringen, indem wir annehmen, ein reflexives Erlebnis könnte selbst *unbewusst* bleiben, während es ein anderes Erlebnis (und dessen subjektiven Aspekt) durch eine reflexive Bezugnahme zu Bewusstsein bringt?

Diese Strategie scheint im gegenwärtigen Kontext gänzlich unbrauchbar. Denn wenn ein reflexives Erlebnis dem Subjekt zu Bewusstsein bringen soll, dass es selbst das Subjekt des jeweils reflektierten Erlebnisses ist, dann muss sich das Subjekt – wie wir gesehen haben – bereits im Vollzug des reflexiven Akts als Subjekt dieses reflexiven Erlebnisses bewusst sein. Andernfalls bliebe unklar, *wer* sich hier als Subjekt des reflektierten Erlebnisses erkennen soll. Da ein unbewusstes Erlebnis aber *per definitionem* nicht bewusst ist, folglich auch der subjektive Aspekt dieses Erlebnisses nicht bewusst sein kann, ist auf diesem Weg nichts gewonnen. Es fehlt weiterhin die Basis, mit der das Subjekt des reflektierten Erlebnisses identifiziert werden könnte.<sup>9</sup> Dieser Ansatz gibt uns also keine Erklärung für das Phänomen, das er uns eigentlich erklären sollte, nämlich, wie sich ein Subjekt als Subjekt eines reflektierten Erlebnisses einsichtig werden kann.

#### 4. Introspektiv-reflexives Wissen vom Subjektiven?

Gegen die bisher dargestellte Argumentation könnte man einwenden: Es kann doch kein Zweifel bestehen, dass das Subjekt eines reflexiven Erleb-

<sup>8</sup> Vgl. Zahavi, D.: *Brentano and Husserl on Self-Awareness*, 1998, S. 129-131 und Frank, M.: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstseins-Theorie*, 1991, S. 526-540. Grundlegend zu diesem Argumentationsschema vgl. zudem die Arbeiten der sog. „Heidelberger Schule“, siehe u.a. Henrich, D.: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, 1966; Cramer, K.: *Erlebnis*, 1974 und Pothast, U.: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, 1971.

<sup>9</sup> Näher zu dieser Argumentation, die vor allem gegen sog. „higher order“-Theorien des Bewusstseins gerichtet ist, vgl. Zahavi, D.: *Subjectivity and Selfhood*, 2005, S. 27-29; vgl. ferner auch Frank, M.: *Probleme mit der inneren Wahrnehmung*, 2010, S. 39-42.

nisses dasselbe Subjekt ist wie das des jeweils reflektierten Erlebnisses. Schließlich kann sich eine Reflexion oder Introspektion nur auf das beziehen, was im jeweiligen Bewusstseinsstrom enthalten ist; und innerhalb dieses Stroms hängt alles an ein und demselben „Haken“, d.i. an einem (numerisch) identischen Subjekt (vgl. DH, 103). Anders formuliert: Man kann zwar begrifflich unterscheiden zwischen einem „fungierenden Ego“ als Subjekt des reflexiven Akts und dem „Ego als Objekt“, d.h. als Subjekt des reflektierten Erlebnisses (vgl. DH, 185f.). Aber auch wenn sich die Subjektivität, die durch den reflexiven Akt thematisiert und zu Bewusstsein gebracht werden soll, in diesem Sinn von der Subjektivität unterscheidet, die sich im reflexiven Akt selbst manifestiert, dann ist das letztlich „kein Unterschied der Sache nach“ (*no real distinction*). Es handelt sich in beiden Fällen um „das gleiche Ding“ (*the same thing*), das lediglich aus zwei unterschiedlichen „kognitiven Perspektiven“ betrachtet wird (vgl. DH, 186).

Dem ist in einer Hinsicht voll und ganz zuzustimmen: Es besteht zweifellos eine Identität zwischen dem „fungierenden Ego“ (Subjekt des reflexiven Akts) und dem „Ego als Objekt“ (Subjekt des reflektierten Erlebnisses). Wenn wir allerdings mit Meixner annehmen, dass sich ein Subjekt erst reflexiv einem Erlebnis zuwenden muss, um ein Bewusstsein davon zu erlangen, dass es selbst das Subjekt ist, das dieses „reflektierte“ Erlebnis hat (vgl. DH, 380), dann mag diese Identität zwischen dem „fungierenden Ego“ (Subjekt des reflexiven Aktes) und dem „Ego als Objekt“ (Subjekt des reflektierten Erlebnisses) zwar *de facto* bestehen; und es mag auch *für uns*, die wir dem reflektierenden Subjekt bei seiner Reflexion zuschauen, keinen Grund geben, daran zu zweifeln. *Für dieses Subjekt selbst* ist das Bestehen dieser Identität jedoch vor dem Akt der Reflexion gerade fraglich. Andernfalls bedürfte es wohl kaum der Reflexion, um für das Subjekt eben dies einsichtig zu machen, dass es selbst das Subjekt des reflektierten Erlebnisses ist (vgl. DH, 130; 149 und 380). Daher ist der Unterschied zwischen dem „fungierenden Ego“ und dem „Ego als Objekt“ für dieses reflektierende Subjekt in gewisser Weise kein bloß begrifflich-perspektivischer Unterschied, sondern immer auch ein Unterschied der Sache nach (vgl. DH, 186).<sup>10</sup>

Es zeichnet sich somit ab, dass wir unsere Ausgangsfrage (siehe § 1) wohl negativ beantworten müssen: Reflexive Wahrnehmungen (bzw. Erlebnisse) scheinen nicht geeignet, um das spezifisch Geistige, also das Subjektive (siehe (M<sub>1</sub>)) an unseren Erlebnissen in den Blick zu bekommen. Denn sobald sich ein Subjekt erst vergewissern muss, dass es selbst das Subjekt eines reflektierten Erlebnisses ist, greift die oben skizzierte Argumentation (siehe § 3). Und diese Argumentation zeigt (insbesondere aufgrund ihres aporetischen Ausgangs), dass es einem Subjekt nicht

<sup>10</sup>Zu diesem Punkt – dem sog. „*de se constraint*“ – vgl. u.a. Frank, M., *Präreflexives Selbstbewusstsein*, 2015, S. 109-137.

möglich ist, seine Subjektivität bzw. sein Subjekt-sein als solches allein mittels reflexiver Wahrnehmungen zu erfassen.

Und dieser Punkt wird implizit auch von Meixner zugestanden, wenn er in Anschluss an Husserl einräumt, dass das „real seelische Ich“ (*real mental ego*), d.i. das, was wir als unsere „empirische Subjektivität“ bezeichnen können (vgl. DH, 184f.), selbst *kein* Erlebnis ist (vgl. DH, 185), nicht einmal „ein Teil oder ein reelles Moment irgendeines Erlebnisses“ (vgl. DH, 186f.).<sup>11</sup> Insofern nämlich die Gegenstände reflexiver Akte Erlebnisse sind (vgl. DH, 31-33 und 186 [Fn. 57]), scheint sich diese empirische Subjektivität gerade dem Zugriff durch derartige reflexive Akte zu entziehen. Und daran ändert sich auch nichts, wenn wir mit Meixner zwischen einem „direkten“ und einem „indirekten Gegenstand“ der Reflexion unterscheiden:

The *direct* object of a reflexion (in the reflexion) is an experience; but if an experience is reflected, so is the experience's subject, and thus becomes an *indirect* object of the reflexion. (DH, 186 [Fn. 57])

Es ist genau genommen sogar fraglich, wie das Subjekt eines Erlebnisses überhaupt der „indirekte Gegenstand“ eines reflexiven Aktes sein kann, wenn es weder „ein Teil“ noch „ein reelles Moment“ (vgl. DH, 186f.) des „direkten Gegenstands der Reflexion“, d.i. des reflektierten Erlebnisses sein kann (vgl. DH, 186 [Fn. 57]).

Dagegen könnte man aber einwenden, dass „nicht ein *reelles* Moment“ lediglich bedeutet, dass das Subjekt eines Erlebnisses kein „verdinglichter“ bzw. „objektartiger“ Aspekt eines Erlebnisses ist (vgl. DH, 187 [Fn. 58]). Als „fungierendes Ego“, d.h. als Subjekt, das das Fungierende in jedem Erlebnis ausmacht und für den Vollzug der entsprechenden Akte verantwortlich ist, ist das Subjekt gleichwohl ein wesentliches Moment, das in jedem Erlebnis mit-gegeben ist bzw. sich in jedem Erlebnis indirekt und eben *nicht* „reell“ oder „objektartig“ zu erkennen gibt (vgl. DH, 186). Jedoch ist dieser Aspekt dann bereits nicht mehr unser „real seelisches Ich“ (*real mental ego*). Was sich hier indirekt zeigt, ist vielmehr das *transzendente, reine Ich*. Und den Übergang zu dieser Form der Subjektivität charakterisiert Meixner wie folgt:

In making a distinction—though a merely conceptual one—between *the ego as object* and *the functioning ego*, 'as ideally identical pole for all objects', Husserl is, in fact, pointing away [...] from the real, or reified, mental ego to the transcendental, or pure, ego. The latter can only be *seen* in the guise of the more or less *real*, more or less *reified*, mental ego. The pure ego *as it is in itself*—*naked*, so to speak—is

<sup>11</sup>Meixner zitiert an dieser Stelle aus einer Vorlesung Husserls, siehe Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie*, 1968, S. 207f.

*experientially* (to be precise, *perceptually*) unattainable. But of course it is *not* cognitively, *not* cogitatively unattainable. It is a vanishing point—the vanishing point, in fact, of the real mental ego. (DH, 186f.)

Das transzendente oder reine Ich ist der „ideal identische Pol“ für alle Gegenstände, auf die wir in unseren Erlebnissen intentional bezogen sind<sup>12</sup> und somit auch der „ideal identische“ Bezugspunkt all unserer Erlebnisse. Es ist der eine gleichbleibende „Haken in unserem Bewusstsein“ (vgl. DH, 103), an dem jedes einzelne unserer Erlebnisse hängt. Wir können auch sagen: Es ist das Subjektive in seinem Fundieren selbst, also das, was Subjektivität oder Subjekt-sein als solches auszeichnet. Von diesem reinen Ich gilt allerdings erst recht, dass es – so wie es „an sich ist“ – für kein Erlebnis und keine Wahrnehmung jemals erreichbar ist (vgl. DH, 187). Es ist bestenfalls ein „denkbarer Fluchtpunkt“ des empirischen Ichs und all seiner Erlebnisse (vgl. ebd.), wobei die Gedanken an dieses reine Ich letztlich keinerlei Gehalt haben können (vgl. DH, 187 [Fn. 59]). In den Worten Husserls:

Bei diesen eigentümlichen Verflochtenheiten mit allen ‚seinen‘ Erlebnissen ist doch das erlebende Ich nichts, was für sich genommen und zu einem eigenen Untersuchungsobjekt gemacht werden könnte. Von seinen ‚Beziehungsweisen‘ oder ‚Verhaltensweisen‘ abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikablen Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter.<sup>13</sup>

## 5. Zwischenergebnis

Allmählich drängen sich mehr und mehr Zweifel auf. Es scheint so, als sei das, was wir unter „*Selbstbewusstsein*“ verstehen – und um nichts anderes geht es, wenn wir fragen, wie sich ein Subjekt seiner selbst als das Subjekt bewusst werden kann, das ein bestimmtes Erlebnis hat (vgl. DH, 380) – im Rahmen des von Meixner vertretenen Ansatzes unmöglich bzw. unerklärbar. Darauf könnte man zwar entgegen: Reflexive Wahrnehmungen oder Erlebnisse können und sollen gar nicht die Funktion übernehmen, unser Selbstbewusstsein zu begründen. Sie werden gemäß (M<sub>2</sub>) lediglich eingefordert, wenn es darum geht, „unmittelbares Wissen“ (*original knowledge*) über unsere Subjektivität und unseren Geist (siehe (M<sub>1</sub>)) zu erlangen (vgl. DH, 130 [Fn. 18]). Doch das scheint unsere Probleme nur zu verschärfen. Denn wenn unser Selbst bzw. unsere Subjektivität nicht „für sich“ betrachtet und „zu einem eigenen Unter-

<sup>12</sup>Vgl. noch einmal Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie*, 1968, S. 207.

<sup>13</sup>Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 2009, S. 179 (§ 80). Eben diese Stelle diskutiert Meixner in: DH, 187 [Fn. 59].

suchungsobjekt gemacht“ werden kann, dann gibt es hier offenbar nichts zu wissen. Oder zumindest scheint es dann äußerst fragwürdig, welchen Sinn die Rede von einem „Wissen“ noch haben kann, wenn das, was gewusst werden soll, keinerlei „explikabeln Inhalt“ hat und „an und für sich unbeschreiblich“ ist.

Damit sind die skeptischen Implikationen der Argumentation aus § 3 nicht mehr von der Hand zu weisen. Im gegenwärtigen Fall ist allerdings ein mögliches Gegenmittel gegen diese Skepsis nicht schwer zu finden (siehe § 2, Option [1b]): Wir verzichten einfach auf die Annahme, dass wir uns eines Erlebnisses und unserer selbst als Subjekt des Erlebnisses erst dann bewusst sein können, wenn dieses Erlebnis „reflektiert“ ist (vgl. DH, 380). Denn ohne diese Annahme scheint die (skeptische) Regress- und Zirkelargumentation ihre Angriffsfläche zu verlieren. Stattdessen nehmen wir an, dass uns unsere Erlebnisse und wir uns selbst als Subjekt dieser Erlebnisse schon *vor* jeder reflexiven Bezugnahme bewusst sind und bewusst sein können. Aber ist das wirklich eine gangbare Alternative? Für Meixner ist ein solches „präreflexives (oder nicht-reflexives)“ Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein ein Ding der Unmöglichkeit, genauso wie er glaubt, dass auch Husserl dergleichen für eine „*contradictio in adiecto*“ gehalten hätte (vgl. DH, 380). Dabei scheint er jedoch zu übersehen, dass Husserl zumindest in manchen Phasen seines Schaffens die Annahme eines solchen präreflexiven Bewusstseins – er nennt es „Urbewusstsein“ – ernsthaft in Erwägung gezogen hat:

Bewußtsein ist notwendig Bewußtsein in jeder seiner Phasen. Wie die retentionale Phase die voran liegende bewußt hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewußt [...] ohne gegenständlich zu sein. Eben dieses Urbewußtsein ist es, das in die retentionale Modifikation übergeht [...]. 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‘<sup>14</sup>,

<sup>14</sup>In der von M. Heidegger herausgegebenen Edition der Vorlesungen Husserls steht an dieser Stelle „unbewusst“ statt „urbewusst“ (wie in der hier zitierten Husserliana-Edition, siehe die nachfolgende Fußnote), vgl. Husserl, E.: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 2000, S. 107. Allerdings geht aus dem Gesamtkontext, in dem diese Passage steht, deutlich hervor, dass die Husserliana-Lesart die Richtige sein muss. Denn Husserl betont im selben Absatz, siehe S. 106 bzw. 119: „Es ist eben ein Unding, von einem ‚unbewußten‘ Inhalt zu sprechen, der

so wird die Frage nach einem weiteren gebenden Bewußtsein sinnlos.<sup>15</sup>

Husserl deutet selbst an, wie uns die Annahme eines präreflexiven Bewusstseins hier weiterbringt. Nehmen wir nämlich an, dass uns etwas vor jeder reflexiven Bezugnahme bewusst sein kann, d.h. ohne dass wir dies „zum Gegenstand“ eines zusätzlichen „Auffassungsaktes“ machen müssten, dann bedarf es an dieser Stelle keines weiteren „gebenden Bewusstseins“ mehr. Ein „Urbewusstsein“ ist bewusst, „ohne gegenständlich zu sein“, weshalb die Regress-generierende Frage nach einer weiteren Fundierung dieses Bewusstseins jeglichen Sinn verliert.

Aber damit ist ein entscheidender Punkt noch nicht geklärt: Wenn wir uns ein präreflexives Bewusstsein oder „Urbewusstsein“ nicht als einen auffassenden Akt vorstellen dürfen, der sich auf ein entsprechendes intentionales Objekt bezieht, wie kann dann auf diese Weise das Phänomen „Selbstbewusstsein“ erklärt werden?<sup>16</sup> Schließlich impliziert dies doch gerade eine reflexive Beziehung auf ein Selbst oder zumindest des Bewusstseins auf sich selbst. Um also zu sehen, wie uns die Annahme eines präreflexiven Selbstbewusstseins einen Ausweg aus unserer vermeintlichen Aporie eröffnen kann, müssen wir diesen Begriff erst noch etwas näher analysieren. Und in diesem Kontext ist es hilfreich, einen kurzen Blick auf einige Überlegungen J.-P. Sartres zu werfen, in dessen Bewusstseinstheorie der Begriff eines präreflexiven Bewusstseins oder Selbstbewusstseins eine zentrale Rolle spielt.

## 6. Präreflexives (Selbst)Bewusstsein bei Sartre (I)

Ausgangspunkt für Sartre ist zunächst die Einsicht, dass die zuvor diskutierten Regress- und Zirkelprobleme unvermeidlich sind, solange wir uns im Rahmen eines Reflexionsmodells, etwa Meixners Modell der reflexiven Wahrnehmung, bewegen.<sup>17</sup> Und dementsprechend lassen sich die wesentlichen Merkmale des präreflexiven Selbstbewusstseins vor allem in negativer Abgrenzung zu den Voraussetzungen eines solchen Reflexionsmodells angeben: In erster Linie sollten wir uns ein präreflexives Selbstbewusstsein als „nicht-setzend“ (*non-thétique*),<sup>18</sup> wir können auch

erst nachträglich bewußt würde.“

<sup>15</sup>Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1969, S. 119.

<sup>16</sup>Näher zu Husserls „Urbewusstsein“ als präreflexives Selbstbewusstsein vgl. vor allem Zahavi, D.: *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, 2003.

<sup>17</sup>Vgl. Sartre, J.-P.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 29-32 und Sartre, J.-P.: *Das Sein und das Nichts*, 2003, S. 20f., fortan abgekürzt zitiert: SN + Seite.

<sup>18</sup>Vgl. Sartre, J.-P.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 31f. und 56f.; vgl. ferner Sartre, J.-P.: *Die Transzendenz des Ego*, 1994, S. 45-48.

sagen, als „ungegenständlich“<sup>19</sup> denken, d.h. als ein Bewusstsein, das vor jeder Vergegenständlichung oder Objektivierung durch reflexive Akte gegeben ist.<sup>20</sup> Das bedeutet zum einen, dass sich ein präreflexives Selbstbewusstsein nicht selbst zum Gegenstand eines seiner intentionalen Akte macht; zum anderen dass es genauso wenig Gegenstand irgendeiner anderen, separaten Bewusstseinsepisode ist, dass es sich sogar jeder intentionalen Bezugnahme verweigert (vgl. SN, 167f.). Das präreflexive Selbstbewusstsein liegt folglich vor jeder Trennung und Unterscheidung zwischen einem Subjekt und einem Objekt; oder, wie man das auch ausdrücken kann: Es ist in gewisser Weise grundlegender als jede derartige Subjekt-Objekt-Dichotomie.<sup>21</sup>

Das nährt natürlich die Hoffnung, die drohende Regress- und Zirkelproblematik zu vermeiden. Solange nämlich noch keine Trennung zwischen Subjekt und Objekt vorliegt, muss sich ein Subjekt auch nicht darüber vergewissern, dass es selbst das Objekt ist, auf das es sich bei dieser versuchten Selbst-Erfassung bezieht; das Regress- bzw. Zirkelgenerierende Problem tritt somit gar nicht auf. Wenn wir uns dieses präreflexive Selbstbewusstsein aber als vollkommen „ungegenständlich“, also ohne jeden Gegenstandsbezug denken sollen, lässt es sich dann überhaupt noch als eine Form von Bewusstsein verstehen? Wird hier nicht das zentrale Merkmal jeden Bewusstseins preisgegeben, nämlich dessen *Intentionalität* (vgl. DH, 291),<sup>22</sup> d.h. der intentionale Bezug auf einen vom jeweiligen Bewusstsein selbst verschiedenen Gegenstand? Ist die Rede von einem „präreflexiven Selbstbewusstsein“ also doch – wie Meixner behauptet – in sich widersprüchlich (vgl. DH, 380)?

Sartre würde hier einerseits nicht widersprechen. Auch für ihn gilt, dass jedes Bewusstsein ein „Bewusstsein von etwas“ ist (vgl. SN, 19-23 und 33-37), d.h. dass es intentional auf ein Objekt bezogen ist, das nicht es selbst ist und außerhalb seiner liegt.<sup>23</sup> Andererseits würde Sartre in diesem Zusammenhang aber ebenso darauf insistieren, dass ein solches Objektbewusstsein zugleich mit einem Bewusstsein davon auftritt bzw. selbst ein Bewusstsein davon ist, dass dieses Bewusstsein-von-etwas besteht. Schließlich ist in unserem Bewusstsein „alles klar und luzide“ (*clair et lucide*), d.h. es gibt darin nichts, was nicht bewusst wäre.<sup>24</sup> Und dar-

<sup>19</sup>Vgl. Frank, M.: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie*, 1991, S. 588f. und Frank, M., *Präreflexives Selbstbewusstsein*, 2015, S. 150f.; 163-165 und 171.

<sup>20</sup>Vgl. Frank, M.: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, 2015, S. 28f. und Sartre, J.-P.: *Die Transzendenz des Ego*, 1994, S. 45f.

<sup>21</sup>Vgl. dazu Sartre, J.-P.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 33f. und ferner Frank, M.: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, 2015, S. 44-47; 69f.; 73; 141-144 und 171.

<sup>22</sup>Siehe dazu u.a. Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 2009, S. 187f. (§ 84); vgl. ferner Frank, M.: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, 2015, S. 61; 72f., 165 und 99 und Zahavi, D.: *Self-Awareness and Alterity*, 1999, S. 52-59.

<sup>23</sup>Vgl. auch Sartre, J.-P.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 31 und 55f.

<sup>24</sup>Vgl. Sartre, J.-P.: *Die Transzendenz des Ego*, 1994, S. 45f. und ferner SN, 25 sowie

um entgeht es unserem Bewusstsein in der Regel nicht, dass es selbst ein intentionales Bewusstsein-von-etwas ist (vgl. SN, 20).<sup>25</sup> Andernfalls wären wir beim Vollzug aller unserer intentionalen Akte gleichsam wie Schlafwandler, die zwar die Dinge in ihrer Umgebung wahrnehmen und ihnen bei Bedarf aus dem Weg gehen, denen dabei jedoch nicht bewusst ist, dass sie eben dies gerade tun. Aber das ist definitiv nicht der Normalfall. Denn wenn wir lesen oder Radio hören, ist uns sehr wohl bewusst, dass wir lesen oder Radio hören, auch wenn wir uns ganz im Gelesenen oder Gehörten verloren haben (vgl. SN, 21f.).<sup>26</sup>

Laut Sartre ist unser Bewusstsein also im intentionalen Bezug auf ein von ihm verschiedenes Objekt immer auch seiner selbst als dieses Bewusstsein-von-etwas bewusst; d.h. es ist *selbstbewusst* – und zwar *vor* jeder reflexiven Bezugnahme. Die entscheidende Schwierigkeit ist dann allerdings, dieses präreflexive Selbstbewusstsein gerade in seinem ungegenständlichen, nicht-setzenden Charakter zu fassen. Denn schon allein aufgrund der sprachlichen Ausdrucksform – es ist ein Bewusstsein *vom* intentionalen Objektbewusstsein – ist die Versuchung groß, diesen Selbstbezug des Bewusstseins auf sich erneut so zu verstehen, als hätte sich unser Bewusstsein selbst als ein Objekt gegenüber.

In diesem Fall würden wir aber unser *präreflexives* mit unserem *reflexiven Selbstbewusstsein* verwechseln.<sup>27</sup> Und den Unterschied zwischen diesen beiden Formen von Selbstbewusstsein können wir uns zunächst folgendermaßen verständlich machen: Ein reflexives Selbstbewusstsein ist ein setzendes, gegenständliches Bewusstsein, d.h. man hat sich hier selbst, sein eigenes Bewusstsein und Ego, als *Gegenstand* der Erkenntnis bzw. des Wissens gegenüber. Sartre bezeichnet es deshalb auch als „Selbstwissen“ (*connaissance de soi*). Und dieses reflexive Bewusstsein oder Wissen seiner selbst zeigt sich z.B. dann, wenn man sich verschämt dabei ertappt oder ertappt wird, wie man jemanden oder etwas heimlich beobachtet hat; oder auch dann, wenn man – soeben noch in die Lektüre vertieft – sein Lesen unterbricht und z.B. auf eine Nachfrage hin thematisiert, was man getan hat (vgl. SN, 21f.).<sup>28</sup>

Unser präreflexives, nicht-setzendes Selbstbewusstsein ist aber gerade nicht so zu verstehen. Wir dürfen es *nicht*, wie Sartre dies ausdrückt, „als ein neues Bewusstsein betrachten“, das neben dem intentionalen Objektbewusstsein zusätzlich vorhanden wäre und sich dann wiederum gegenständlich (intentional) auf etwas bezöge. Es ist vielmehr der „*einzig mögliche Existenzmodus für ein Bewusstsein von etwas*“ (SN, 23), also die Art und Weise, wie wir ein Bewusstsein-von-etwas haben bzw. wie wir uns (im Urteilen, Wahrnehmen, Streben usw.) intentional auf

Sartre, J.-P.: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 34.

<sup>25</sup> Vgl. zudem Sartre, J.-P.: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 30-34.

<sup>26</sup> Vgl. ferner Sartre, J.-P.: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 33.

<sup>27</sup> Vgl. vor allem Sartre, J.-P.: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 31-43.

<sup>28</sup> Vgl. zudem Sartre, J.-P.: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 33.



etwas beziehen. Und deshalb kann Sartre auch sagen, dass unser präreflexives Selbstbewusstsein in gewisser Weise eine „notwendige [...] Bedingung“ für die Möglichkeit jedes Objektbewusstseins ist (vgl. SN, 20).<sup>29</sup> Mit anderen Worten: Ein setzendes, gegenstandsbezogenes Bewusstsein-von-etwas, also auch jede Episode unseres reflexiven Selbstbewusstseins, ist wesentlich begleitet von einem nicht-setzenden Bewusstsein dieses Bewusstseins. Und letzteres lässt sich kaum von diesem intentionalen Objektbewusstsein ab- oder herauslösen, es ist nahezu identisch mit diesem (vgl. SN, 23f.). Unser präreflexives Selbstbewusstsein zeigt sich daher nicht, wenn wir uns in einem Moment der Rückbesinnung z.B. unserer soeben vollzogenen Lesetätigkeit gewahrwerden. Es macht sich nirgends anders bemerkbar als in dem Bewusstsein, das wir beim Vollzug des Lesens selbst haben.<sup>30</sup>

## 7. Präreflexives (Selbst)Bewusstsein bei Sartre (II)

Das präreflexive Selbstbewusstsein ist also ein Bewusstsein davon, dass es selbst ein Bewusstsein-von-etwas ist. Es ist somit ein Bewusstsein dieses Objektbewusstseins bzw. ein Bewusstsein *von* sich. Dieses „von“ sollten wir dabei jedoch in Klammern setzen, da der hier fragliche Bezug auf sich nicht gegenständlich gedacht werden darf (vgl. SN, 23).<sup>31</sup> Diese typographische Maßnahme kann allerdings, wie Sartre einräumt, nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass auch ein Bewusstsein (von) sich, d.h. die ungegenständliche „Anwesenheit“ des Bewusstseins „bei sich“ (als Objektbewusstsein) eine gewisse „Dualität“ oder „virtuelle Trennung“ zweier Momente impliziert (vgl. SN, 169).<sup>32</sup>

Wie ist dann aber diese „Zweieinheit“<sup>33</sup>, dieses Verhältnis von zwei unterscheidbaren, aber nur „virtuell“ trennbaren Momenten zu denken? Sartre erläutert dies unter anderem mit der Metapher eines Spiels von „Spiegelung und Spiegelndem“ (*reflet et reflétant*).<sup>34</sup> Demnach sind unser setzendes Bewusstsein-von-etwas und das nicht-setzende Bewusstsein dieses Objektbewusstseins zwar zwei unterscheidbare Momente innerhalb der Struktur unseres Bewusstseins, genauso wie sich auch eine Spiegelung vom sich Spiegelnden unterscheidet. In anderer Hinsicht sind beide Momente allerdings kaum zu trennen und nicht unabhängig voneinander denkbar. Schließlich sieht man eine Spiegelung immer nur im

<sup>29</sup> Vgl. dazu ferner Sartre, J.-P.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 31f.

<sup>30</sup> Vgl. zu den hier angesprochenen Aspekten auch Zahavi, D.: *Thinking about (Self-)Consciousness*, 2006, S. 276f. und 283.

<sup>31</sup> Vgl. dazu ferner Sartre, J.-P.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 34.

<sup>32</sup> Vgl. Sartre, J.-P.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 2015, S. 44-46 und zudem auch Frank, M.: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, 2015, S. 70f.

<sup>33</sup> Hartmann, K.: *Die Philosophie J.-P. Sartres*, 1983, S. 58.

<sup>34</sup> Eingehender zu dieser Spiegel-Metapher Sartres vgl. u.a. Hartmann, K.: *Die Philosophie J.-P. Sartres*, 1983, S. 58-64 und Seel, G.: *Sartres Dialektik*, 1971, S. 95-106.

und mit dem Spiegelnden, während ein Spiegelndes umgekehrt nur da spiegelnd sein kann, wo es etwas zu spiegeln gibt (vgl. SN, 165-169 und 325f.).<sup>35</sup> Und so ist auch jedes Bewusstsein-von-etwas wesentlich mit einem Bewusstsein dieses intentionalen Objektbewusstseins verknüpft; beide können nicht – das hebt Sartre deutlich hervor – abgetrennt voneinander existieren (vgl. SN, 19-25 und 324-328).

Droht uns mit diesem Bild dann aber nicht ein Rückfall in die Regress- und Zirkelproblematik? Manche werfen Sartre genau das vor:

Mit der Einführung einer bereits dem präreflexiven Bewusstsein inhärierenden Differenz [...] hat Sartre die Zirkelproblematik im Grunde nur von der Ebene des reflexiven auf die Ebene des präreflexiven Selbstbewusstseins verschoben. Die Probleme, die von einer reflexiven Selbstbeziehung her bekannt sind, zeigen sich nun auf der präreflexiven Ebene. So ist etwa in der Dualität des ‚reflet-reflétant‘ das eine Element das Spiegelnde, das andere das Gespiegelte. Das Spiegelnde muss, damit es selbst zum Gespiegelten wird, durch ein Spiegelndes gespiegelt werden, das es nicht selbst sein kann. Es erfordert ein Spiegelndes ‚höherer Ordnung‘, ein Spiegelndes<sub>2</sub>, ein das erste Spiegelnde Spiegelndes. Damit dieses Spiegelnde<sub>2</sub> wiederum gespiegelt werden kann, ist ein weiteres Spiegelndes<sub>3</sub> erforderlich usw. Es stellt sich also auch hier der infinite Regress ein.<sup>36</sup>

Ein Rückfall in diesen Regress ist nicht zu befürchten; denn der zitierte Gedankengang beruht auf einem Missverständnis: Wenn wir annehmen, dass das Bewusstsein als Spiegelndes durch etwas gespiegelt werden soll, das es nicht selbst ist, haben wir die präreflexive Ebene verlassen und sind ins Denkschema des Reflexionsmodells zurückgekehrt: Genauso wie sich ein reflexives Erlebnis auf ein von ihm verschiedenes, reflektiertes Erlebnis bezieht, bezieht sich hier ein Spiegelndes höherer Ordnung quasi-reflexiv auf ein Spiegelndes, das es nicht selbst ist, aber von ihm gespiegelt werden soll. Und das verfehlt die Pointe der Metapher. Denn im präreflexiven Stadium des reflet-reflétant soll das Bewusstsein ganz bei sich, die Unterscheidung zwischen Spiegelndem und Spiegelung nur eine „virtuelle Trennung“ sein (vgl. SN, 169).

Wir können Brauners Denkansatz an dieser Stelle aber sogar noch grundsätzlicher kritisieren. Die Möglichkeit, dass unser Bewusstsein als Spiegelndes selbst zum Gespiegelten wird, scheint in Sartres Metapher nämlich prinzipiell nicht vorgesehen:

<sup>35</sup>Vgl. zu diesem Aspekt auch Seel, G.: *Sartres Dialektik*, 1971, S. 95 und Frank, M.: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, 2015, S. 69-71.

<sup>36</sup>Brauner, W.: *Das präreflexive Cogito*, 2007, S. 225; vgl. zu ähnlichen Bedenken auch Frank, M.: *Sartres Vortrag Conscience de soi et connaissance de soi*, 2002, S. 259.

[D]as Bewußtsein ist Spiegelung; aber gerade als Spiegelung ist es das Reflektierende und wenn wir es als reflektierend zu erfassen versuchen, entschwindet es, und wir fallen auf die Spiegelung zurück. (SN, 167)

Dass wir unser Bewusstsein nicht „als reflektierend“ erfassen, das Spiegelnde also nicht selbst zum Gespiegelten machen können, liegt vor allem daran: Laut Sartre ist (sich) unser Bewusstsein absolut „durchsichtig“ (vgl. SN, 170).<sup>37</sup> Diese Durchsichtigkeit ist dabei einerseits erforderlich, damit unser Bewusstsein überhaupt Bewusstsein von einem außerhalb seiner existierenden Objekt sein kann. Einem in sich getrübteten Bewusstsein wäre nämlich der intentionale Blick nach außen versperrt.<sup>38</sup> Andererseits folgt gerade daraus, dass sich unser Bewusstsein als Spiegelndes jedem Spiegelungsversuch entzieht; denn was durchsichtig ist, lässt sich nun mal nicht spiegeln. Gespiegelt wird dagegen stets ein außerhalb des Bewusstseins existierendes Objekt. Und ein solches Gespiegeltes „erster Ordnung“ muss laut Sartre sogar vorhanden sein, d.h. das Bewusstsein bzw. das Spiegelnde „muss irgendeine Sache spiegeln“ (vgl. SN, 325f.). Andernfalls würde sich „das Paar ‚Spiegelung-Spiegelndes‘“ nämlich im „Nichts“ auflösen (SN, 328)<sup>39</sup>:

Durch das [...], wovon [das Bewusstsein] Bewußtsein ist, unterscheidet es sich in seinen eigenen Augen und kann es Bewußtsein (von) sich sein; ein Bewußtsein, das nicht Bewußtsein von irgendeiner Sache wäre, wäre Bewußtsein (von) nichts. (SN, 325)

Würden wir also versuchen, das Bewusstsein (von) sich bzw. das Spiegelnde „als reflektierend“ zu erfassen (SN, 167), indem wir irgendwie von der (primären) Spiegelung, d.i. dem Bewusstsein-von-etwas, absehen, würde unser Versuch erneut scheitern. Denn wenn die Spiegelung wegfällt, verschwindet mit ihr ebenso das Spiegelnde; und daher könnten wir dies auch nicht mehr zum Gespiegelten machen.

Wenn sich nun aber unser Bewusstsein als Spiegelndes nicht selbst spiegeln lässt, wie kann dann das Bewusstsein (und d.h. auch: wir selbst) „von seinem präreflexiven ‚Zustand‘ wissen“?<sup>40</sup> Sartre würde diese Frage wohl zurückweisen. Fragen wir nämlich danach, wie wir von unserem Bewusstsein in „seinem präreflexiven ‚Zustand‘“ (etwas) wissen können,

<sup>37</sup>Vgl. hierzu auch Sartre, J.-P.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 34 und ferner Frank, M.: *Sartres Vortrag Conscience de soi et connaissance de soi*, 2002, S. 254.

<sup>38</sup>Vgl. Sartre, J.-P.: *Transzendenz des Ego*, 1994, S. 45–47 und dazu auch Øverenget, E.: *Seeing the Self*, 1998, S. 147f. und 154; vgl. ferner Zahavi, D.: *Thinking about (Self-)Consciousness*, 2006, S. 283.

<sup>39</sup>Vgl. zu diesem Punkt auch Seel, G.: *Sartres Dialektik*, 1971, S. 100f.; vgl. ferner Frank, M.: *Präreflexives Selbstbewusstsein*, 2015, S. 69–71.

<sup>40</sup>Brauner, W.: *Das präreflexive Cogito*, 2007, S. 222.

verfehlen wir schon das gesuchte Phänomen.<sup>41</sup> Das Bewusstsein (von) sich darf nicht als Wissens- oder Erkenntnisrelation, nicht als „kognitive[r] Bezug von sich zu sich“ begriffen werden.<sup>42</sup> Denn so würden wir nur in die bekannte Problematik zurückfallen:

Das Bewusstsein von sich ist nicht paarig. Wenn wir den infiniten Regreß vermeiden wollen, muß es unmittelbarer und nicht kognitiver Bezug von sich zu sich sein. (SN, 21).

Heißt das dann aber, dass wir grundsätzlich nicht erfahren, nicht geistig durchringen können, was unser Bewusstsein *als* Bewusstsein auszeichnet<sup>43</sup> – etwas, das sich in ähnlicher Form schon beim Begriff des Ich angedeutet hat? Können wir mithin nichts von unserer Subjektivität und unserem Geist wissen, was umso paradoxer ist, wo es dabei doch um das geht, was wir selbst sind? Wenn das aber Sartres letztes Wort ist, was unterscheidet seine Position dann von einer (genuin) skeptischen Position, die die Möglichkeit eines solchen Wissens offen bestreitet?

## 8. Schluss

Um zu sehen, dass diese Bedenken (erneut) auf einem Missverständnis der Position Sartres beruhen, müssen wir noch einmal kurz zurückblicken: Das Motiv hinter Brauners Versuch, unser Bewusstsein in seinem „präreflexive[n] ‚Zustand‘“ als Spiegelndes zu erfassen (bzw. zu „spiegeln“),<sup>44</sup> ist ohne weiteres nachzuvollziehen. Es ist das Streben zu wissen, was unser Geist, unsere Subjektivität oder eben unser Bewusstsein als solches ist. Bei der Umsetzung fällt Brauner aber darauf zurück, dieses präreflexive Bewusstsein (von) sich wiederum „gegenständlich“ zu denken, d.h. zu einem Etwas zu machen, das erst zu „spiegeln“ ist, damit es uns als das zugänglich wird, was es ist. Und auch das ist in gewisser Weise nachvollziehbar; schließlich ist das „Gespiegelte“ in Sartres Metapher das, wovon wir ein Bewusstsein haben, was in unserem Fall ja unser Bewusstsein selbst sein soll.

Wir sollten jedoch zugleich fragen: Wie ist denn die Rede von einem „zugänglich werden“ hier zu verstehen, welche sich auch bei Meixner fin-

<sup>41</sup>Vgl. dazu vor allem Sartre, J.-P.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 1990, S. 30: „Das Bewußtsein [d.i. das präreflexive Bewusstsein (von) sich, *F.R.*], das ich vom Wissen (*savoir*) habe und das [...] für das Wissen unentbehrlich ist, ist also nicht von derselben Art wie das, was man das Wissen nennt. Das bedeutet, daß Bewußtsein (*conscience*) und Erkenntnis (*connaissance*) zwei radikal unterschiedene Phänomene sind.“

<sup>42</sup>Vgl. dazu auch Zahavi, D.: *Thinking about (Self-)Consciousness*, 2006, S. 278.

<sup>43</sup>Vgl. hierzu noch einmal DH, 367: „[W]ithout reflective experience we would have no knowledge of experience *qua* experience (that is, of consciousness *qua* consciousness) [...]“

<sup>44</sup>Vgl. erneut Brauner, W.: *Das präreflexive Cogito*, 2007, S. 222.

det (vgl. DH, 195)? Einen „Zugang“ brauchen wir doch nur dort, wo uns etwas verborgen bzw. noch nicht zugänglich ist. Aber inwiefern trifft das auf unser Bewusstsein oder unsere Subjektivität und unseren Geist zu?

Sartre betont, wie wir gesehen haben, wiederholt den engen Zusammenhang zwischen intentionalen Objektbewusstsein und dem präreflexiven Bewusstsein dieses Bewusstseins. Beide bedingen sich gegenseitig und sind kaum voneinander zu trennen. Sartre geht sogar soweit zu behaupten, dass Bewusstsein-von-etwas und nicht-setzendes Bewusstsein dieses Bewusstseins, d.i. das präreflexive Selbstbewusstsein, eigentlich „eins“ sind (vgl. SN, 23). Letzteres ist eben kein „neues Bewusstsein“. Es ist vielmehr der „*Existenzmodus*“ des jeweiligen Objektbewusstseins (vgl. ebd.). Und das haben wir zuvor auch so erläutert: Das Bewusstsein (von) sich ist die Art und Weise, wie wir uns jeweils intentional auf etwas beziehen, weshalb wir dieses präreflexive Bewusstsein nirgendwo anders finden als in dem Bewusstsein, das wir *beim Vollzug* unserer intentionalen Akte haben, z.B. beim Lesen eines Texts, Hören einer Melodie oder Sehen eines Baumes. Das bedeutet aber, dass unser präreflexives Selbstbewusstsein in jedem unserer intentionalen Akte immer schon da und gegenwärtig ist. Es ist nichts, was neben dem jeweiligen Objektbewusstsein zusätzlich gesucht werden müsste oder hinter diesem verborgen wäre; und folglich muss es nicht erst „gespiegelt“ und so kognitiv oder epistemisch „zugänglich“ gemacht werden, damit es sich als das zeigt, was es ist. Es *ist* eben dieses Objektbewusstsein selbst. Es ist der *bewusste Vollzug* der jeweiligen intentionalen Akte.

Dieses präreflexive Bewusstsein (von) sich ist also immer schon präsent, sobald Bäume gesehen, Melodien gehört, oder Texte gelesen werden. Wir könnten auch sagen: Es ist die subjektive Seite dieser intentionalen, gegenstandsbezogenen Akte. Und diese Seite ist gleichermaßen bewusst, jedoch nicht in der gleichen Weise wie die intentionalen Objekte dieser Akte. Husserl formuliert diesen Aspekt so:

Jeder Akt ist Bewußtsein von etwas, aber jeder Akt ist auch bewußt. Jedes Erlebnis ist ‚empfundenes‘, ist immanent ‚wahrgenommen‘ (inneres Bewußtsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint (wahrnehmen heißt hier nicht meinend-zugewendet-sein und erfassen). [...] 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.<sup>45</sup>

<sup>45</sup>Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1969, S. 126f.

Es sind unter anderem Passagen wie diese, die Anlass zu Interpretationen wie derjenigen Meixners geben. Demnach ist für Husserl – wie gesehen (siehe §§ 1-3) – jedes Erlebnis erst dann im eigentlichen oder „prägnanten Sinn“ bewusst, wenn es „reflektiert“ (vgl. DH, 380) oder, wie Husserl hier sagt, „immanent wahrgenommen“ ist. Und diese „immanente Wahrnehmung“ deutet Meixner dabei als ein reflexives Erlebnis, welches ein anderes Erlebnis mitsamt dessen subjektivem Aspekt durch eine reflexive, gegenständliche Bezugnahme zu Bewusstsein bringt. Diese Deutung scheint mit der oben zitierten Passage jedoch nicht ganz zusammenzupassen.<sup>46</sup> Denn dort betont Husserl explizit, dass das „innere Wahrnehmen [...] nicht im selben Sinn ein ‚Ereignis‘“ ist, wie etwa die innerlich wahrgenommenen Akte der äußeren Wahrnehmung, vor allem aber dass „immanent wahrgenommen“ als „nicht gesetzt“ zu verstehen ist, was für Husserl auch so viel wie „nicht gegenständlich“ bedeutet.<sup>47</sup> Und diese für Meixners Deutung problematische Wendung in Husserls Denken findet sich ebenso an anderen Stellen, unter anderem hier:

Apperzeption ist uns [...] der Aktcharakter, der die Empfindung gleichsam beseelt und es seinem Wesen nach macht, daß wir dieses oder jenes *Gegenständliche* wahrnehmen, z.B. diesen Baum sehen, jenes Klingeln hören, den Blütenduft riechen usw. Die Empfindungen und desgleichen die sie ‚auf-fassenden‘ oder ‚apperzipierenden‘ Akte werden hierbei *erlebt*, aber sie *erscheinen nicht gegenständlich*; sie werden *nicht* gesehen, gehört, mit irgendeinem „Sinn“ wahrgenommen. Die *Gegenstände* andererseits erscheinen, werden wahrgenommen, aber sie sind *nicht erlebt*.<sup>48</sup>

Was Husserl vorher „immanentes Wahrnehmen“ genannt hat, bezeichnet er an dieser Stelle als „Erleben“. Und er grenzt dies hier sogar explizit von einem gegenstandsbezogenen Wahrnehmen ab. Wir könnten also mit Husserl sagen: Der Vollzug unserer intentionalen Akte ist immer auch *erlebt*, d.h. er ist Teil des Erlebnisses (als Bewusstseinsepisode).<sup>49</sup> Und in dieser Hinsicht ist der Vollzug ebenso wie das intentionale Objekt, das durch das Erlebnis als Ganzes zu Bewusstsein gebracht wird, glei-

<sup>46</sup> Vermutlich spart Meixner die oben zitierte Textstelle auch deshalb in seinen Ausführungen aus. Für die von ihm in diesem Kontext herangezogenen Passagen vgl. vor allem DH, 31-33 und 375.

<sup>47</sup> Weil Husserl das „immanente Wahrnehmen“ nicht gegenständlich verstanden wissen will, wäre es vielleicht besser, da weniger missverständlich gewesen, wie er andeutet, von „innerem Bewusstsein“ zu sprechen; vgl. dazu Zahavi, D.: *Alterity and Self-Awareness*, 1999, S. 53-59 und Zahavi, D.: *Thinking about (Self-) Consciousness*, 2006, S. 279.

<sup>48</sup> Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, 2009, S. 399; vgl. dazu ebenso die in § 5 zitierte Passage aus Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1969, S. 119.

<sup>49</sup> Vgl. DH, 27 [Fn. 10] und 66 [Fn. 42]; siehe § 1 oben.

chermaßen *bewusst*, allerdings ohne – wie etwa das oben erwähnte „Urbewusstsein“ (siehe § 5) – selbst gegenständlich zu sein.

Damit ist die Nähe zu Sartres Begriff des präreflexiven Bewusstseins (von) sich aber eigentlich nicht mehr (ohne weiteres) abzustreiten. Zumindest scheint Husserl in der Idee eines solchen „präreflexiven (oder nicht-reflexiven) Selbstbewusstseins“ keineswegs eine „*contradictio in adiecto*“ gesehen zu haben (vgl. DH, 380). Es ist daher möglich, dass uns Husserl hierbei zugestimmt hätte: Ein nicht-reflexives Erlebnis (z.B. ein Urteil, eine sinnliche Wahrnehmung, eine Phantasievorstellung usw.) ist stets ein Bewusstsein von etwas, aber zugleich ein präreflexives Bewusstsein dieses Bewusstseins. Letzteres zeigt sich im Vollzug des jeweiligen intentionalen Akts, und dieser Vollzug ist als subjektiver Aspekt zugleich erlebt, also nicht-gegenständlich bewusst, weshalb es auch keines reflexiven Erlebnisses bedarf, um dieses nicht-reflexive Erlebnis *als* Erlebnis irgendwie zu Bewusstsein zu bringen. Dadurch verliert dann jedoch die zuvor diskutierte Regress- und Zirkelproblematik ihre Brisanz für uns: Ist bei einem Erlebnis gleichermaßen die subjektive Seite dieses Erlebnisses (als der Vollzug des jeweiligen intentionalen Akts) bewusst, bedarf es keines weiteren, vermittelnden Akts, um dem Subjekt des Akts einsichtig zu machen, dass es selbst das Subjekt dieses Erlebnisses (bzw. Akts) ist. Mit anderen Worten: Das Subjekt muss sich gar nicht erst als sich selbst in etwas Anderem identifizieren, um sich selbst als Subjekt bewusst zu werden. Und folglich stellt sich die Regress- und Zirkel-generierende Frage überhaupt nicht (siehe § 3).

All das heißt natürlich nicht (und soll auch nicht heißen), dass reflexive Wahrnehmungen unmöglich oder sogar verzichtbar wären. Zum einen sind sie sehr wohl nötig, wenn es darum geht, unsere Subjektivität und also auch unseren Geist (siehe (M<sub>1</sub>)) näher zu erschließen. Und das impliziert zum anderen, dass solche reflexiven Erlebnisse sehr wohl möglich sind; sie sind dies allerdings erst – wie wir abschließend festhalten können – auf Grundlage eines präreflexiven Bewusstseins bzw. Selbstbewusstseins. Wir könnten sogar sagen: Jedes reflexive Selbstwissen bezieht sich letztlich auf nichts anders als dieses präreflexive „Bewusstsein (von) Bewusstsein“, das wir daher auch als die eigentliche Dimension des Subjektiven betrachten könnten – oder, in Sartres Worten, als das, was „man wirklich Subjektivität nennen kann“ (SN, 36).

Bei aller Kritik, die in den vorangegangenen Überlegungen am Reflexionsbegriff geübt wurde, ist zum Schluss noch ein Punkt hervorzuheben: Was sich hier als problematisch erwiesen hat, ist die Annahme, dass reflexive Wahrnehmungen unser primäres Erkenntnismittel sind, um „unmittelbares Wissen“ (*original knowledge*) vom Subjektiven, Geistigen zu erwerben (vgl. DH, 130 [Fn. 18], siehe (M<sub>2</sub>)). Dieses Problem muss jedoch nicht zwangsläufig auf den Gedanken der Reflexivität als solche zurückgeführt werden. Es ist möglich, dass das eigentliche Problem darin besteht, die *Wahrnehmung* als Modell oder Vorbild für den

hier relevanten Wissenserwerb zu nehmen.<sup>50</sup> Vielleicht ist die von Meixner eher vernachlässigte Reflexion des *Denkens* (vgl. DH, 125f. und 130) weitaus eher geeignet, um in das Reich des Geistigen oder Subjektiven vorzudringen; oder, da das Bild des „Vordringens“ erneut irreführend könnte: um zu realisieren, dass wir uns als vernünftige Lebewesen immer schon in diesem Reich befinden und bewegen. Aber diese Punkte müssen andernorts diskutiert werden.

## Literatur

- Brauner, Wolfgang: *Das präreflexive Cogito. Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren*, München 2007.
- Cramer, Konrad: „*Erlebnis*.“ *Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie*, in: Gadamer, H.-G. (Hrsg.): *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn 1974, S. 573-603.
- Pothast, Ulrich: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt am Main 1971.
- Frank, Manfred: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstseins-Theorie von Kant bis Sartre*, in: Ders. (Hrsg.): *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main 1991, S. 413-599.
- Frank, Manfred: *Sartres Vortrag Conscience de soi et connaissance de soi. Eine Argumentationsskizze*, in: Linneweber-Lammerskitten, H. / Mohr, G. (Hrsgg.), *Interpretation und Argument*, Würzburg 2002, S. 247-264.
- Frank, Manfred: *Probleme mit der inneren Wahrnehmung*, in: Frank, M. / Weidtmann, N. (Hrsgg.): *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Frankfurt am Main 2010, S. 31-42.
- Frank, Manfred: *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*, Stuttgart 2015.
- Hartmann, Klaus: *Die Philosophie J.-P. Sartres. Zwei Untersuchungen zu L'être et le néant und zur Critique de la raison dialectique*, Berlin / New York 1963 (2. veränd. Aufl. 1983).
- Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: Henrich, D. / Wagner, H. (Hrsgg.): *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt am Main 1966, S. 188-232.
- Husserl, Edmund: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana Bd. IX, hrsg. v. Walter Biemel, Den Haag 1962 (2. Aufl. 1968).
- Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana Bd. X, hrsg. v. Rudolf Boehm, Den Haag 1966 (2. verb. Aufl. 1969).

<sup>50</sup>Eine aufschlussreiche Diskussion dieses Gedankens findet sich bei Rödl, S.: *Self-Consciousness*, 2007, S. 7-10.



- Husserl, Edmund: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. v. Heidegger, M., Tübingen 1928 (3. unveränd. Aufl. 2000).
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, hrsg. v. Ströker, E., Hamburg 2009.
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, hrsg. v. Ströker, E., Hamburg 2009.
- Meixner, Uwe: *Defending Husserl. A Plea in the Case of Wittgenstein and Company against Phenomenology*, Berlin / New York 2014.
- Øverenget, Einar: *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*, Dordrecht 1998.
- Rödl, Sebastian: *Self-Consciousness*, Cambridge (MA) / London, 2007.
- Sartre, Jean-Paul: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Die Seinsdimension des Subjekts*, übers. v. Fleischer, M / Schöneberg, H., Reinbeck bei Hamburg 1973 (Nachdr. 1990).
- Sartre, Jean-Paul: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*, übers. v. Aumüller, U. / König, T. / Schuppener, B., Reinbeck bei Hamburg 1994, S. 39-96.
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übers. v. Schöneberg, H. / König, T., Reinbeck bei Hamburg 1993 (9. Aufl. 2003).
- Seel, Gerhard: *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter Besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*, Bonn 1971.
- Shoemaker, Sidney: *Self-Reference and Self-Awareness*, in: *Journal of Philosophy* 65 (1968), S. 555-567.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, hrsg. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2003.
- Zahavi, Dan: *Brentano and Husserl on Self-Awareness*, in: *Etudes phénoménologiques* 14 (1998), S. 127-168.
- Zahavi, Dan: *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston 1999.
- Zahavi, Dan: *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, in: *Husserl Studies* 18 (2002), S. 51-64.
- Zahavi, Dan: *How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection*, in: *Continental Philosophy Review* 36 (2003), S. 155-176.
- Zahavi, Dan: *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, in: Welton, D. (Hrsg.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington 2003, S. 157-180.
- Zahavi, Dan: *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge (MA) 2005.
- Zahavi, Dan: *Thinking about (Self)-Consciousness: Phenomenological Perspectives*, in: Kriegel, U. / Williford, K. (Hrsgg.): *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge (MA) / London 2006, S. 273-295.
- Zahavi, Dan: *Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism*, in: *Synthese* 160 (2008), S. 355-374.