

## Einleitung: Das schwierige Problem des Selbstbewusstseins

Wir erleben uns als Selbste, als Subjekte, als Wesen, die wahrnehmen, empfinden, fühlen. Diese Selbsterfahrung soll in vorliegender Arbeit auf ein neues Fundament gestellt werden. Argumentiert wird für einen inneren Zusammenhang zwischen phänomenalem Bewusstsein, Subjektivität und dem Gefühl, ein Selbst zu sein. Insofern meine Erfahrungen subjektiv sind, so die These, fühlen sie sich stets *für mich* auf eine gewisse Art und Weise an, und insofern sie sich *für mich* auf eine gewisse Art und Weise anfühlen, gehen sie stets mit einem minimalen Selbstbewusstsein einher. Alles phänomenale Bewusstsein ist demnach wesentlich mit Selbstbewusstsein verknüpft.

Diese These stellt die klassische analytische Unterscheidung zwischen einfachem und schwierigem Problem des Bewusstseins auf den Kopf. Denn genannter Unterscheidung zufolge wird das Selbstbewusstsein in der Regel als ein vergleichsweise leicht zu lösendes Problem dem phänomenalen Bewusstsein als dem eigentlichen, dem schwierigen Problem des Bewusstseins gegenübergestellt. Ich argumentiere hingegen dafür, dass bereits im Durchleben basaler Erfahrungen ein minimales Selbstbewusstsein gegeben ist und dass ebendieses Selbstbewusstsein eine grundsätzliche Schwierigkeit für materialistische Reduktionsversuche von Phänomenalität darstellt. Was das phänomenale Bewusstsein so schwer fassbar macht, so behaupte ich, ist das Selbstbewusstsein, das aufgrund des subjektiven Charakters der Phänomenalität in all unseren Erfahrungen steckt. Dies zeige ich anhand der Auseinandersetzung mit den *Higher-order*-Theorien von Phänomenalität auf, zu denen ich auch die jüngeren selbstrepräsentationalistischen Ansätze zähle. Sie alle kommen in ihren reduktiven Erklärungen von phänomenalem Bewusstsein nicht umhin, Selbstbewusstsein anzunehmen, sind jedoch nicht in der Lage, dieses Selbstbewusstsein zu reduzieren. Denn Selbstbewusstsein lässt sich, wie ich in mehreren Variationen eines zentralen Arguments von Shoemaker, das ideengeschichtlich der kontinentalen Tradition entstammt, aufzeige, weder auf ein Netz einander repräsentierender mentaler Zustände zurückführen noch auf Repräsentationen, die ein mentaler Zustand von sich selbst hat. Die *Higher-order*-Theorien des phänomenalen Bewusstseins scheitern demnach letztlich am Problem des Selbstbewusstseins.

Während die These eines wesentlichen Zusammenhangs zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein vor dem Hintergrund der analytischen De-

batte ungewohnt erscheint, hat sie in der kontinentalen Philosophie eine lange Tradition. Alles Bewusstsein, so heißt es etwa in der Phänomenologie und bei den Vertretern der Heidelberger Schule, ist *präreflexives Selbstbewusstsein*. Selbstbewusstsein ist demnach kein Produkt von Reflexion oder Sprachlichkeit, sondern ein wesentlicher Bestandteil allen Erlebens, der diesen anspruchsvolleren kognitiven Fähigkeiten immer schon vorausgeht. In der Interpretation des behaupteten Selbstbewusstseins gehen die Meinungen der kontinentalen Philosophen jedoch auseinander. So deutet Sartre, einer der bekanntesten Theoretiker der präreflexiven Selbstvertrautheit, diese als anonyme, apersonale Dimension ohne Selbst, Subjekt und dergleichen. Präreflexives Selbstbewusstsein ist demnach nicht etwa als das Bewusstsein, das *ich* von *mir selbst* habe, zu verstehen, sondern als das Bewusstsein, das das apersonale, anonyme und selbstlose *Bewusstsein* von *sich selbst* hat. Ich zeige die Schwierigkeiten auf, zu denen diese Deutung führt und trete angesichts derselben für die Annahme eines minimalen Selbst im präreflexiven Selbstbewusstsein ein. Präreflexives Selbstbewusstsein ist folglich als das Bewusstsein, das *ich* vor aller Reflexion von *mir selbst* habe, zu verstehen, und nicht als selbstlos und anonym. In der so verstandenen präreflexiven Selbstvertrautheit findet meine Argumentation ihr Fundament und ihr Ziel. Das präreflexive Bewusstsein meiner selbst ist der Felsen, an dem sich in meinem Ansatz der Spaten zurückbiegt, der Grund, hinter den nicht zurückgegangen werden kann.

Der Schluss auf ein präreflexives Bewusstsein meiner selbst lässt sich jedoch nicht nur auf diesem Weg, durch rein philosophische Argumente, erreichen. Auch die Ergebnisse der empirischen Forschung, insbesondere der Entwicklungspsychologie, sprechen für diese Konsequenz. Wie ich im Rahmen eines kursorischen Einblicks zeige, legen zahlreiche Experimente mit Kleinkindern und Neugeborenen nahe, dass wir, schon lange bevor wir unsere reflexiven, konzeptuellen Fähigkeiten ausbilden, über ein minimales Bewusstsein unserer selbst verfügen. Selbstbewusstsein tritt folglich nicht erst mit dem Bestehen des Spiegeltests oder dem Gebrauch des erspersönlichen Pronomens auf. Stattdessen wird durch diese Fähigkeiten lediglich ein Phänomen, das zuvor schon bestanden hat, auf eine neue Entwicklungsstufe gehoben. Waren wir uns bisher nur präreflexiv unserer selbst bewusst, so erlangen wir nun zusätzlich zu dieser präreflexiven Selbstvertrautheit ein reflexives, konzeptuelles Bewusstsein von uns selbst.

Was ich durch meine Betonung der Bedeutung unseres präreflexiven Bewusstseins von uns selbst letztlich anstrebe, ist ein neuer Blick auf die Bewusstseinsproblematik. Die zugrundeliegende Struktur, die Phänomenalität, Subjektivität und das Selbst zusammenhält, soll offengelegt werden und es soll gezeigt werden, dass Selbstbewusstsein ein sehr viel umfassenderes und schwerer zu handhabendes Phänomen ist, als weithin angenommen

wird. Selbstbewusstsein ist nicht an der Peripherie, sondern im Zentrum der Bewusstseinsproblematik angesiedelt. Das Problem des phänomenalen Bewusstseins lässt sich folglich nicht ohne das Problem des Selbstbewusstseins lösen.

# Phänomenales Bewusstsein

## 1.1 Überblick: Erfahrung, *what-it's-like-ness* und *for-me-ness*

Der folgende Abschnitt dient einer ersten Eingrenzung des Gegenstands, von dem meine Untersuchung ihren Ausgang nimmt. Dieser Gegenstand ist das phänomenale Bewusstsein. Es wird jedoch nicht bei einer Untersuchung dieser Bewusstseinsform bleiben. Stattdessen wird mich die Auseinandersetzung mit den reduktionistischen *Higher-order*-Theorien im zweiten Abschnitt zu einer Diskussion von Selbstbewusstsein führen, der der dritte Abschnitt gewidmet ist. Meine Untersuchung von Phänomenalität wird also in eine Untersuchung von Selbstbewusstsein münden.

Zunächst soll jedoch in diesem ersten Abschnitt das Konzept des phänomenalen Bewusstseins geklärt werden. Annähern möchte ich mich ihm anhand der bekannten, auf Block und Chalmers zurückgehenden Unterscheidung zwischen Zugangs- beziehungsweise psychologischem Bewusstsein einerseits und phänomenalem Bewusstsein, charakterisiert mit Hilfe von Nagels *what-it's-like-ness*-Lokution, andererseits. Mit der Einführung dieser Unterscheidung soll allerdings kein Separatismus im Hinblick auf die genannten Bewusstseinsformen verteidigt werden. Ich möchte, mit anderen Worten, nicht behaupten, dass es sich bei Kognition und Erfahrung um getrennte, einander ausschließende Bereiche handelt. Die Darstellung von Blocks und Chalmers' Unterscheidung hat vielmehr einen heuristischen Zweck: Das phänomenale Bewusstsein soll in groben Zügen fassbar gemacht werden. Mit der kognitiven Phänomenologie und der phänomenalen Intentionalität werden dann auch zwei jüngere anti-separatistische Positionen präsentiert, die Phänomenalität und Kognition beziehungsweise Intentionalität miteinander verschränken. Mein Ziel dabei ist wiederum nicht die Verteidigung dieser Positionen. Stattdessen möchte ich darauf aufmerksam machen, dass der phänomenale Bereich womöglich weiter reicht, als oft angenommen wird.

Im Anschluss treffe ich eine Unterscheidung innerhalb des phänomenalen Bewusstseins, die für meine Arbeit von entscheidender Bedeutung sein wird. Es soll gezeigt werden, dass die Charakterisierung von Phänomenalität anhand der *what-it's-like-ness*, obwohl in der Debatte allgegenwärtig, unvollständig bleibt. Denn alles, was sich auf eine gewisse Art und Weise anfühlt, fühlt sich *für* jemanden auf eine gewisse Art und Weise an. Innerhalb des phänomenalen Bewusstseins lassen sich demnach zwei Aspekte unterschei-

den: der Aspekt der *what-it's-like-ness* einerseits und der Aspekt der *for-me-ness* andererseits. Und mein Fokus liegt auf der *for-me-ness* phänomenal bewusster Zustände. Aus diesem Fokus ergibt sich auch das Gewicht, das der Auseinandersetzung mit den reduktiven *Higher-order*-Theorien im zweiten Abschnitt meiner Arbeit zukommt. Denn diese Theorien lassen sich plausiblerweise als Theorien der *for-me-ness* phänomenal bewusster Zustände verstehen. So sind sie bestrebt anzugeben, was einen nicht-bewussten mentalen Zustand zu einem Zustand macht, von dem ich Bewusstsein habe, zu einem Zustand also, der sich *für mich* auf eine gewisse Art und Weise anfühlt.

Ich werde die *Higher-order*-Reduktionsversuche der *for-me-ness* im zweiten Abschnitt ausführlich kritisieren. Bevor ich dies tue, grenze ich meinen Zugang in diesem ersten Abschnitt jedoch noch von Levines und Chalmers' Reduktionismuskritik ab. Levines Einwand der Erklärungslücke und Chalmers' Unterscheidung zwischen einfachem und schwierigem Problem des Bewusstseins haben die Bewusstseinsdebatte nachhaltig geprägt. Auch in der Auseinandersetzung mit den *Higher-order*-Theorien wird regelmäßig auf diese Gedanken verwiesen. Doch das Erklärungskonzept, das Levine und Chalmers in ihrer Kritik am Reduktionismus voraussetzen, wird in der Philosophie des Geistes keineswegs allgemein geteilt. Vor allem die zentrale Rolle, die sie unserem Vorstellungsvermögen in explanatorischen Kontexten zusprechen und die sich besonders deutlich im bekannten Zombie-Szenario zeigt, ist von verschiedenen Seiten kritisiert worden. Levine und Chalmers wird vorgeworfen, dass sie reduktionistische Ansätze an einem allzu strengen Maßstab für geglücktes Erklären messen, der von vielen Reduktionisten nicht angenommen wird.

Ich schlage demgegenüber einen anderen Weg ein. Anstatt in meiner Auseinandersetzung mit den *Higher-order*-Theorien einen externen Erklärungsmaßstab anzusetzen, kritisiere ich diese Theorien intern, von innen heraus. Ich mache die Voraussetzungen deutlich, von denen sie ausgehen und zeige auf, dass diese Voraussetzungen in einem Widerspruch zu den reduktionistischen Verpflichtungen stehen, die sie eingehen. Die *Higher-order*-Theorien scheitern demnach an ihren eigenen Ansprüchen. Denn, so weise ich auf, sie nehmen in ihren Erklärungsversuchen von Phänomenalität allesamt *Selbstbewusstsein* an, ohne jedoch in der Lage zu sein, dieses Selbstbewusstsein auf höherstufige Repräsentationen zu reduzieren. Die Erklärung von Selbstbewusstsein anhand solcher höherstufiger Repräsentationen verläuft durchwegs zirkulär, sodass die *Higher-order*-Reduktion von Erfahrung misslingt. Ein Verweis auf Zombies und dergleichen ist nicht nötig, um dies aufzuzeigen.

Diese Sichtweise, wonach die eigentliche Schwierigkeit für die *Higher-order*-Theorien das Phänomen des Selbstbewusstseins darstellt, ist ungewöhnlich. Denn Selbstbewusstsein wird in der analytischen Philosophie des Geistes zumeist als ein *easy problem* angesehen, das vom phänomenalen Be-

wusstsein als dem *hard problem* des Bewusstseins klar zu unterscheiden ist. Diese Annahme werde ich im zweiten und im dritten Abschnitt meiner Arbeit grundsätzlich in Frage stellen. Ich werde argumentieren, dass das Problem des Selbstbewusstseins keineswegs leicht zu lösen ist und dass es einen wesentlichen Zusammenhang zwischen Erfahrung und Selbstbewusstsein gibt. Erfahrung, so wird meine These lauten, ist nie ohne Selbstbewusstsein.

Zunächst jedoch zur Frage nach der Charakterisierung von Phänomenalität.

## 1.2 Block und Chalmers über die zwei Arten von Bewusstsein

### 1.2.1 Block über Zugangs- und phänomenales Bewusstsein

»The concept of consciousness«, schreibt Block, »is a hybrid, or better, a mongrel concept: the word »consciousness« connotes a number of different concepts and denotes a number of different phenomena.« (Block 1995, 227) Der Ausdruck »Bewusstsein« umfasst also sowohl verschiedene Konzepte beziehungsweise Begriffe als auch verschiedene Phänomene. Die grundlegende Unterscheidung innerhalb des Bewusstseins, die Block nun trifft, ist die zwischen dem Zugangs- beziehungsweise Z-Bewusstsein (*access consciousness* beziehungsweise *A-consciousness*) einerseits und dem phänomenalen beziehungsweise P-Bewusstsein (*phenomenal consciousness* beziehungsweise *P-consciousness*) andererseits. Z-Bewusstsein wird von Block dabei folgendermaßen eingeführt:

A state is access-conscious (A-conscious) if, in virtue of one's having the state, a representation of its content is (1) . . . poised for use as a premise in reasoning, (2) poised for rational control of action, and (3) poised for rational control of speech. (Block 1995, 231)

Ein Zustand<sup>1</sup> ist laut Block demnach Z-bewusst, wenn sich mit seiner Hilfe Denken, Handeln und Sprechen rational kontrollieren lassen. Der letzten der drei genannten Bedingungen für Z-Bewusstsein – der Bedingung der

---

<sup>1</sup> Obwohl die Redeweise von Zuständen in der Philosophie des Geistes allgegenwärtig ist, ist die Reichweite dieses Ausdrucks unklar. So wird von Zuständen sowohl gesprochen, um auf Sachverhalte als auch um auf Eigenschaften oder Ereignisse zu verweisen. Meixner schreibt angesichts dessen: »... it is unclear what, exactly, *are* »states«. A look at the literature reveals that states are apparently considered properties on some occasions, events on other occasions, and states of affairs – or *something vaguely like that* – on other occasions again.« (Meixner 2004, 44) Ich übernehme diese weitläufige Verwendungsweise des Ausdrucks, verzichte also auf eine Einschränkung der Reichweite, die ihm in der Debatte zukommt.