

DIE SEMANTISCHE REDUKTION VON SUBJEKTIVITÄT
Eine kritische Auseinandersetzung mit E. Tugendhats Selbstbewußtseinstheorie.

von Jörg Disse, Freiburg

E. Tugendhat hat 1979 mit seinem Werk *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*¹ die für die sprachanalytische Philosophie Deutschlands bis heute maßgebende Theorie des Selbstbewußtseins entworfen. Inwieweit aber vermag der sprachanalytische Ansatz, der dieser Theorie zugrundeliegt, das Phänomen Selbstbewußtsein wirklich zu klären? Obwohl kritische Einwände verschiedentlich laut geworden sind, fehlt immer noch eine eingehende Auseinandersetzung mit der Frage, warum Tugendhats Selbstbewußtseinstheorie trotz des überzeugenden Aufweises der gegenseitigen Verwiesenheit von Selbst- und Weltverhältnis dem Phänomen Subjektivität am entscheidenden Punkt nicht gerecht wird. Dabei erscheint mir eine kritische Infragestellung um so wichtiger, als sich die sprachanalytische Philosophie im deutschsprachigen Raum z.T. weiterhin gebärdet, als könnte sie für sich endgültig die wahre Methode beanspruchen. Der Grenzen dieser Methode werden wir uns am besten bewußt, wenn wir uns konkret an bestimmten Einzelfragen orientieren. Gerade die Frage der Beschaffenheit menschlicher Subjektivität aber legt hier Grenzen offen dar. Zwar ist Tugendhats Selbstbewußtseinstheorie innerhalb der sprachanalytischen Philosophie nicht unumstritten, dennoch kann sie als paradigmatisch dafür angesehen werden, wie weit man dem Phänomen der Subjektivität durch »Orientierung an der Form der sprachlichen Ausdrücke« beizukommen vermag.²

Tugendhat beansprucht mit einem »Abstieg vom Ich zum ›ich‹« eine entscheidende Wende in unserem Subjektivitätsdenken herbeizuführen. Durch eine Rückführung aller epistemologischen Fragestellungen auf semantische sollen die Paradoxe der Subjektivitätstheorien der Moderne, namentlich idealistischer und transzendentalphilosophischer Prägung überwunden werden. D. Henrich – einer der wichtigsten Gegner Tugendhats in *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* – hat das Problem, das sich von der idealistischen Selbstbewußtseinstheorie her stellt, wie folgt zusammengefaßt: »Das Ich konstituiert sich erst dadurch, daß ich, mich reflexiv auf mich selbst beziehend, als Ich

denke. Noch bevor ich diesen Bezug herstelle, muß ich mich im Grunde aber schon als Ich kennen, denn nur so kann ich wissen, daß das Objekt, auf das ich mich reflexiv beziehe, ich selbst bin.«³ Während die mit diesem Zirkel verbundenen Probleme D. Henrich dazu bewegen, den »egologischen« Ansatz der idealistischen Selbstbewußtseinstheorie aufzugeben⁴, lehnt Tugendhat nicht nur das egologische Moment ab, sondern die idealistische Fragestellung überhaupt. Der von D. Henrich beschriebene Zirkel beruht nach Tugendhat auf einer radikal inadäquaten Beschreibung von Selbstbewußtsein, die sich in unnötige Paradoxe verliert, weil sie nicht die kategorialen Mittel berücksichtigt, mit denen ein Phänomen sprachlich widerspruchsfrei erklärt zu werden vermag. Statt von einer mysteriösen, hypostasierten Instanz, genannt das »Ich«, auszugehen, kann Selbstbewußtsein nur dann adäquat beschrieben werden, wenn man sich sprachanalytisch darauf beschränkt, die Verwendungsweise des Wortes »ich« in Sätzen zu erklären.

Als Prolegomena zu einer Theorie des Selbstbewußtseins ist dieser Ansatz durchaus berechtigt und hat zum besseren Verständnis von Subjektivität in mancher Hinsicht einen wichtigen Beitrag geleistet, aber zum eigentlichen Problem vermag Tugendhat nicht vorzudringen. Statt eine diskussionsfähige Lösung zu bieten, wird die fundamentale Ebene der Auseinandersetzung im Grunde übergangen. Es geht mir daher im folgenden darum, über den Aufweis gewisser Schwierigkeiten des Selbstbewußtseinsverständnisses Tugendhats die Notwendigkeit eines Wiederaufstiegs vom »ich« zum »Ich«, bzw. zu einem transzendentalen Selbst nahezulegen, d.h. auf die Unverzichtbarkeit des epistemologischen Ansatzes hinzuweisen, wobei ich mich auf die Frage des *theoretischen* Selbstbewußtseins beschränken werde. Zunächst jedoch soll in einem ersten Teil durch Zuhilfenahme des Tugendhat nahestehenden Ansatzes P.F. Strawsons der positive Aspekt dieser Selbstbewußtseinstheorie aufgezeigt werden.

I.

E. Tugendhats Analyse des Wortes »ich« beginnt mit einer Einreihung der Personalnomina unter die deiktischen Ausdrücke. Die deiktischen Ausdrücke selbst gehören zu den singulären Termini, d.h. zu einer Klasse von Ausdrücken, deren Funktion es ist, einzelne Gegenstände zu bezeichnen. Dabei bezeichnen die deiktischen Ausdrücke die einzelnen Gegenstände so, daß es von der jeweiligen Situation des Sprechers abhängt, wofür sie stehen. Die Wörter »dies« und »jenes« oder »hier« und »dort« beziehen sich nicht an sich schon auf eine bestimmte Klasse von Gegenständen, sondern stehen je nach dem Kontext, in dem sie verwendet werden, für den Gegenstand, Ort oder Zeitabschnitt, auf den gerade hingewiesen wird. Auch der deiktische Ausdruck »ich« verweist stets relativ zum Sprecher, der ihn verwendet, auf diesen Sprecher selbst. Durch das Wort »ich« bezeichnet sich der jeweilige Sprecher selbst (SuS 73).

Entscheidend ist dabei, daß die deiktischen Ausdrücke sich in Gruppen aufteilen und davon ausgegangen werden muß, daß innerhalb einer Gruppe die Verwendung eines der Ausdrücke diejenige des oder der anderen voraussetzt. Man kann das Wort »hier« nicht sinnvoll verwenden, ohne gleichzeitig zu wissen, was mit »dort« gemeint ist. Ebenso steht es mit der Verwendung des Wortes »jetzt« im Verhältnis zu »dann« oder »damals«. Die Bedeutung deiktischer Begriffe konstituiert sich in der Differenz zu den Begriffen einer gleichen Gruppe. Dies gilt auch für den Ausdruck »ich« im Verhältnis zu »du« und »er/sie«: »... es gehört konstitutiv zur Verwendung von ›ich‹, daß, wer ›ich‹ sagt, erstens weiß, daß dieselbe Person von anderen Sprechern mit ›du‹ angesprochen und mit ›sie/er‹ bezeichnet werden kann, und zweitens, daß er damit eine einzelne Person von anderen, die er mit ›sie‹ bezeichnen kann, heraushebt« (SuS 74). Hiermit macht Tugendhat deutlich, daß die Verwendung von »ich« stets das Wissen um die eigene Person in Abhebung von anderen impliziert. Die Fähigkeit, sich als »ich« zu bezeichnen, geht dem Wissen um den Anderen nicht voraus, sondern ich verstehe mich als jemand, der »ich« sagen kann, immer schon im Verhältnis zu einem Du.

Damit aber kann das mit »ich« Bezeichnete niemals die reine Innerlichkeit sein, der radikal undingliche Pol meiner intentionalen Erlebnisse. Dies zeigt vor allem die in dieselbe Richtung weisende Analyse P.F. Strawsons in *Individuals*. Nach Strawson ist das mit »ich« Bezeichnete immer eine im Raum konkret an einem bestimmten Ort anwesende *Person*. Dabei gründet auch Strawsons Personbegriff im sprachlichen Gebrauch des Wortes »ich«. Mit Sätzen wie »ich friere«, »ich denke über mein Leben nach«, »ich fühle mich traurig«, schreibe ich mir Gefühle und Gedanken zu, bezeichne ich meine Innerlichkeit. Zugleich aber schreibe ich mit Sätzen wie »ich habe zwei Hände«, »ich bin 1.81 m groß« ebenfalls *mir* körperliche Eigenschaften zu. Das Wort »ich« bezeichnet somit meine Innerlichkeit in Zusammenhang mit meinem im Raum situierbaren Körper. Eine Person ist nach Strawson ein Typ von Entitäten »derart, daß ein und demselben Individuum von diesem Typ sowohl Bewußtseinszustände als auch körperliche Eigenschaften, eine physikalische Situation etc. zugeschrieben werden können«.⁵ Sich selbst als Person Bewußtseinszustände zuschreiben kann man jedoch nur, wenn man sie auch anderen zuschreiben kann. Man kann die eigene Person nicht unabhängig von der Abgrenzung von anderen erkennen. Die gesamte Erfahrungssphäre fiel sonst in den Rahmen meiner eigenen Bewußtseinszustände und die Rede von einer Sphäre der Selbstzuschreibung im Gegensatz zu einer Sphäre der Fremdzuschreibung würde sinnlos. Wenn es ein solipsistisches Ego gäbe, das sich auf alles ausdehnte, »könnte niemals die Rede davon sein, daß man eine Erfahrung als solche einem andern Subjekt als sich selbst zuschreibt, und deshalb auch niemals davon, daß man sie sich selbst zuschreibt, niemals davon, sie überhaupt einem Subjekt zuzuschreiben. Somit ist der Begriff eines reinen individuellen Bewußtseins – des reinen Ego – ein Begriff, den es nicht geben kann, zumindest nicht als primären Begriff, mit dessen Hilfe der Begriff der Person zu erklären

oder zu analysieren wäre«. ⁶

Ich kann *mir* somit keinen Bewußtseinszustand zuschreiben, wenn ich nicht eine mir eigene Privatsphäre von derjenigen anderer abgrenzen kann. Dies setzt aber voraus, daß auch das menschliche Du stets als ein konkretes, räumliches Gegenüber begegnet, denn nur in diesem Falle kann ich auch dem anderen Bewußtseinszustände zuschreiben: »Man kann sich selber nur dann Bewußtseinszustände zuschreiben, wenn man sie anderen zuschreiben kann. Man kann sie nur dann anderen zuschreiben, wenn man andere Empfindungs-Subjekte identifizieren kann. Und man kann andere nicht identifizieren, wenn man sie *ausschließlich* als Erfahrungs-subjekte, als Träger von Bewußtseinszuständen identifizieren kann.« ⁷ Aufgrund der Komplementarität von »ich« und »du« (»er/sie«) könnte man von Tugendhat her argumentieren, ist es nicht möglich, sich selbst etwas zuzuschreiben, ja überhaupt jemandem etwas zuzuschreiben, ohne sich als konkrete Person unter anderen konkreten Personen zu erkennen.

Diese Auffassung, die bei Tugendhat nicht mit der Deutlichkeit hervorgehoben wird, wie dies bei Strawson der Fall ist, für seinen Ansatz aber genauso fundamental ist, schafft die wichtige Grundlage dafür, daß Innerlichkeit und damit Selbstbewußtsein wieder an die konkrete Person zurückgebunden werden. Es werden zugleich zwei Extreme vermieden, denn wenn bei jeder Selbstbezeichnung durch das Wort »ich« stets sowohl der eigene, situierbare Körper als auch die jeweilige Innerlichkeit mitgemeint ist, kann das mit »ich« Bezeichnete absolut gesehen weder auf ein körperloses Ego noch auf einen egolosen Körper reduziert werden. Auch Strawsons Einwände gegen die Theorie eines egolosen Körpers sind überzeugend. Der Behauptung, daß alle meine Erlebnisse lediglich einem Körper zuzuschreiben sind, so daß sie in keinerlei Weise als im Besitz eines von diesem Körper abgehobenen Subjektes betrachtet werden können, wird entgegengesetzt, daß die Zuschreibung meiner Erlebnisse zu einem Körper durch das Wort »mein« immer schon ein vom Körper verschiedenes Subjekt voraussetzt. Ich kann meine Erlebnisse überhaupt nur dann einem Körper zuschreiben, wenn ich sie schon davor als zu mir gehörig erkenne, d.h. es muß ein vom Körper unabhängiges Differenzierungskriterium zur Unterscheidung meiner Erlebnisse von anderen Erlebnissen geben. Sprachlich gesehen bedeutet dies, daß ich einen Körper niemals als meinen eigenen identifizieren kann, es sei denn ich setze die sinnvolle Verwendung des Wortes »ich« schon voraus: Mein Körper ist der Körper, mit dessen Augen *ich* sehe, durch den *ich* mich bewege, Gefühle habe usw... ⁸

Bis zu diesem Punkt kann dem von Tugendhat im Anschluß an Strawson vollzogenen Abstieg vom »Ich« zum »ich« nur zugestimmt werden. Die idealistische Subjektivitätstheorie mit ihrer Auffassung vom Ich lediglich als einer inneren Instanz hatte das konkrete Subjekt in Raum und Zeit aus den Augen verloren. Der sprachanalytische Ansatz von Tugendhat und Strawson korrigiert diese Einseitigkeit auf überzeugende Weise. Zugleich darf aber das vom Idealismus zu Recht hervorgehobene Moment einer tran-

szendentalen Subjektivität nicht übergangen werden. In Bezug auf die Widerlegung eines körperlosen Ego verweist Strawson auf den allgemeinen Grundsatz, daß »es kein Prinzip der Einheit gibt, wo kein Prinzip der Differenzierung existiert«. ⁹ D.h. in der durch die räumliche Abgrenzung gegebenen Differenzierung vom anderen Ego konstituiere ich mich als eine selbstbezogene Entität, als Person, und nur dank dieser Differenzierung bin ich fähig, mich auf mich selbst durch das Wort »ich« zu beziehen. Ergänzend zu dieser These muß aber ebenso geltend gemacht werden, daß Differenzierung nur auf der Grundlage einer vorgegebenen Einheit möglich ist, daß sich kein Bewußtsein als konkrete Entität zu erkennen vermag, ja überhaupt etwas als Entität zu erkennen, wo in der Abgrenzung von anderem nicht schon eine Identität mit sich selbst mitgesetzt ist, und zwar nicht eine vorübergehende, sondern eine kontinuierliche, eine die durchgehende Einheit der Person mit sich selbst gewährleistende Identität. Daß diese Einheit nicht im Sinne einer egologischen Selbstbewußtseinstheorie als ein Ich bezeichnet werden kann, liegt schon aus entwicklungspsychologischen Erwägungen auf der Hand, denn die Ausbildung der Wahrnehmung geht beim Menschen der Ausbildung der Ichreflexion, der Fähigkeit, sich selbst als »ich« zu bezeichnen, eindeutig voraus. Damit ist aber nicht gesagt, daß es nicht eine vor- oder quasiegologische Einheit des menschlichen Subjektes mit sich selbst gibt, ohne die im Grunde weder die Konstitution von Wahrnehmung noch diejenige eines Ego möglich ist.

Eine solche Einheit jedoch findet in der Selbstbewußtseinstheorie Tugendhats keinen Platz. Zwar gibt es ein nichtintentionales Selbstbewußtsein der inneren Zustände, weil Tugendhat der Meinung ist, daß das Verhältnis des Subjekts zu seinen inneren Zuständen nicht in Analogie zur äußeren Wahrnehmung als innere Wahrnehmung beschrieben werden kann, dieses Selbstbewußtsein hat jedoch nichts mit einer transzendentalen Einheit des Subjekts mit sich selbst zu tun. Über dieses unmittelbare Selbstbewußtsein hinaus aber wird alles Bewußtsein als propositional verstanden, als auf sprachlich als Propositionen zu formulierende Sachverhalte bezogen. Als das Sichbeziehen auf einen Sachverhalt kann das transzendente Selbstverhältnis jedoch gerade nicht angesehen werden. Indem Tugendhat seinem Ansatz die zwei Prinzipien zugrundelegt, daß 1) Selbstbewußtsein nicht intentional ist, d.h. nicht in Analogie zur äußeren Wahrnehmung als innere Wahrnehmung beschrieben werden kann, und 2) alles Bewußtsein ansonsten propositional ist, scheint es ihm zu gelingen, Selbstbewußtsein völlig ohne die Annahme nicht nur »eines besonderen, unkörperlichen Gegenstandes, genannt ›das Ich« (SuS 24), sondern auch einer nichtgegenständlichen transzendentalen Einheit des Subjektes mit sich selbst zu erklären. Anhand der nun folgenden Auseinandersetzung mit diesen beiden, vielleicht nicht kritisch genug rezipierten Grundsätzen aber kann aufgewiesen werden, daß Tugendhats rein semantische Selbstbewußtseinsanalyse zu kurz greift.

II.

Raumzeitliche Eigenschaften werden einem Gegenstand wesentlich aufgrund von äußerer Wahrnehmung zugeschrieben. Durch Beobachtung oder ein letztlich auf Beobachtung zurückführbares Wissen erkenne ich, daß jemand oder etwas der Träger dieses oder jenes Prädikats ist. Wie aber steht es mit der Zuschreibung von inneren Bewußtseinszuständen, d.h. Gefühlen, Gedanken, Vorstellungen usw.? Gewiß kann man Bewußtseinszustände anderer Menschen nicht unmittelbar beobachten, sondern nur aufgrund ihres Verhaltens in Raum und Zeit auf das Vorhandensein eines Gefühls oder Gedankens schließen. Wie aber steht es mit der Selbstzuschreibung von Bewußtseinszuständen? Meinen eigenen Schmerz oder meine Versunkenheit in Gedanken verifiziere ich nicht aufgrund der Beobachtung meines für andere sichtbaren Verhaltens. Ich dupliziere mich nicht mir selbst gegenüber zum Beobachter meines äußeren Seins, um meine inneren Zustände zu identifizieren. Gibt es daher so etwas wie innere Wahrnehmung?

E. Tugendhat spricht in Bezug auf das Verhältnis zum eigenen Innern vom Prinzip einer »epistemischen Asymmetrie« (SuS 89): Innere Zustände werden anders vom Betroffenen selbst als von anderen gewußt. Mit dieser Feststellung soll aber gerade nicht einer Theorie der inneren Wahrnehmung der Weg bereitet werden. Vielmehr äußert sich Tugendhat stets negativ-ironisch zu jeglicher Auffassung, dernach das Wissen um die inneren Zustände auf ein »in sich schauen« ein »inneres Auge« oder einen »inneren Sinn« zurückzuführen sei (SuS 16 f.). Es handle sich bei derartigen Beschreibungen lediglich um unangemessene Metaphern, welche Selbstbewußtsein nach dem Modell des Sehens zu erklären versuchen. Prädikate über innere Zustände (ϕ -Prädikate) würden sich vielmehr dadurch auszeichnen, daß im Gegensatz zu Wahrnehmungsprädikaten ein *unmittelbares Wissen* von ihnen bestehe. Sie stehen für Zustände »bei denen der, der sie hat, ein unmittelbares Wissen davon hat, daß er sie hat« (SuS 86). Tugendhats Begründung ist dabei die folgende: »Denn würden die ›ich ϕ ‹-Sätze auf innerer Beobachtung beruhen, so müßten sie entweder darauf gründen, daß man im sogenannten Inneren Gegebenheiten mit ›dies‹ identifizieren könnte, oder man müßte sich die Bezugnahme mittels ›ich‹ analog zu der mittels ›dies‹ denken können« (SuS 87).

Diese Begründung müssen wir näher betrachten. Einen Gegenstand identifiziert man, indem man ihn aufgrund von Beobachtung durch einen singulären Terminus charakterisiert und/oder durch einen deiktischen Ausdruck in Raum und Zeit situiert. Die Selbstzuschreibung innerer Zustände würde daher nur dann auf innerer Beobachtung beruhen können, wenn man sie entweder mit Bezugnahme durch »dies« zum charakterisierbaren Gegenstand einer Aussage machen kann, oder den Träger dieser Zustände mittels eines dem »dies« äquivalenten »ich« in Raum und Zeit zu situieren vermag. Die *zweite* Möglichkeit ist für Tugendhat zu Recht deshalb ausgeschlossen, weil mit der Verwendung des Wortes »ich« ein Sprecher keinerlei Identifizierung seiner selbst vor-

nimmt. Durch den singulären Terminus »dieser Mensch« in »dieser Mensch lebt seit etwa zwanzig Jahren in der Schweiz« wird der »Gegenstand« der Aussage als Mensch klassifiziert und darüberhinaus mittels »dieser« auf einen bestimmten Menschen in Raum und Zeit hingewiesen. Zwar verweise ich auch mit dem Satz »ich lebe seit etwa zwanzig Jahren in der Schweiz« durch »ich« auf mich als eine bestimmte, raumzeitliche Entität, trotzdem nehme ich im Gegensatz zu »dieser Mensch« mit »ich« keinerlei Identifizierung vor, d.h. weder beschreibe ich mich, noch verweise ich auf mich als einen in Raum und Zeit gegebenen Gegenstand. Die Identifizierung einer Person setzt immer eine Wahrnehmung dieser Person voraus. Die Aussage »ich lebe seit etwa zwanzig Jahren in der Schweiz« beruht hingegen nicht auf einer Wahrnehmung meiner selbst, sondern bezieht sich durch »ich« auf mich lediglich als wahrnehmbares und damit auf ein erst durch einen zusätzlichen Akt der Selbstwahrnehmung identifizierbares Individuum. Zwar ist die Identifizierungsfunktion des Wortes »ich« in Sätzen wie »ich habe es getan« als Antwort auf die Frage »Wer hat dies getan?« unbezweifelbar, aber ich identifiziere mich damit nicht mir selbst gegenüber, sondern signalisiere mich als identifizierbar für den, der fragt.

Wie aber steht es mit der *ersten* Möglichkeit? Im »sogenannten Innern« lassen sich nach Tugendhat aus dem Grunde keine Gegebenheiten mit »dies« bezeichnen, weil »die Entität, der in einem »ich ϕ «-Satz das Prädikat zugesprochen wird, ich bin und nicht etwas in mir« (SuS 87). Wie ist diese Aussage zu verstehen? Wenn das mit »ich« Bezeichnete immer die Person im Sinne Strawsons ist, d.h. das Subjekt als Träger von Bewußtseinszuständen mitsamt seinem dazugehörigen Körper, so ist nicht einzusehen, warum ich die inneren Zustände nicht in/an meinem Körper lokalisieren und mich somit durch den deiktischen Ausdruck »dies« auf sie beziehen können soll. Schon Kant vertritt die seltsame Ansicht, daß der Raum nicht als etwas in uns angeschaut werden könne.¹⁰ Wie läßt sich aber ein vom räumlich ausgedehnten Körper völlig unabhängiger innerer Sinn konzipieren, soweit der innere Sinn hier gerade nicht mit dem transzendentalen Selbstverhältnis gleichgesetzt werden soll? Jeder meiner Bewußtseinszustände ist stets im Verhältnis zum räumlichen Bezugssystem meines Körpers lokalisierbar. Nicht nur die Zahnschmerzen, die eindeutig nicht im Knie empfunden werden, sondern auch für das Gefühl der Freude oder selbst das Denken gibt es eine bestimmbare Beziehung zu meinem Körper.

Tugendhat geht mit seinem Ansatz nicht so weit wie Wittgenstein, der behauptet, daß es unmöglich sei, in Bezug auf innere Zustände überhaupt von einem Wissen zu sprechen: »Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer etwa im Spaß) ich wisse, daß ich Schmerzen habe. Was soll es denn heißen – außer etwa, daß ich Schmerzen habe?«¹¹ Der Einwand besteht hier zu Recht, daß immer, wenn die Aussage »ich habe Schmerzen« möglich ist, man auch sagen kann »ich weiß, daß ich Schmerzen habe«, und ein Wissen somit notwendig gegeben ist (SuS 121). Da dieses Wissen nicht auf äußerer Be-

obachtung beruht, kann es sich aber nach Tugendhats Auffassung nur um ein unmittelbares Wissen handeln. Tugendhat unterscheidet im Anschluß an Wittgenstein zwischen expressiven und kognitiven Sätzen, wobei expressive Sätze lediglich einen auf dem Verhalten gründenden Ausdruck einer Empfindung ersetzen, während ein kognitiver Satz einen Sachverhalt feststellt (SuS 123). Der Satz »ich habe Schmerzen« steht lediglich an Stelle eines Schreiens oder Stöhnens oder eines Ausrufes und ist nicht schon die Feststellung, daß ich Schmerzen habe (SuS 123). Damit hat die Aussage »ich habe Schmerzen« nicht genau dieselbe Verwendungsregel wie der entsprechende Ausruf. Tugendhat stellt fest, daß »ich habe Schmerzen« sich vom Ausruf ›au‹ dadurch unterscheidet, daß auf den ersten Ausdruck im Gegensatz zum zweiten mit ›Ja‹ oder ›Nein‹, mit ›das ist wahr‹ oder ›das ist falsch‹ geantwortet werden kann...« (SuS 130). So wenig sich das Subjekt durch »ich habe Schmerzen« identifiziert, obwohl es aufgrund eines weiteren Aktes identifizierbar wäre, so wenig ist diese Aussage eine kognitive, kann aber jederzeit zu einer kognitiven ergänzt werden, was bei einem Ausruf nicht möglich ist.

Wird die Aussage aber zu einer kognitiven ergänzt, so geschieht dies nach Tugendhat niemals aufgrund eines Wahrnehmungsaktes. Während ich eine Aussage wie »ich habe blaue Augen« dadurch verifizieren kann, daß ich etwa in einem Spiegel wahrnehme, daß ich diejenige Person bin, von der man sagen kann, »diese Person hat blaue Augen« (vgl. SuS 85), gibt es im Falle von Bewußtseinszuständen keine Verifikationsmöglichkeiten, so daß Tugendhat zu dem Schluß gelangt, »daß es für ϕ -Prädikate wesentlich ist, daß man sie sich selbst nur aus der Perspektive des ›ich‹-Sagens zusprechen kann« (SuS 131). Gibt es aber keine Verifikationsmöglichkeit eines inneren Zustandes durch Wahrnehmung, so bleibt als Alternative nur die Annahme, man wisse aus dem Grund von seinen Schmerzen, weil man ein unmittelbares Wissen davon hat, daß man Schmerzen hat. Tugendhat geht davon aus, daß nicht alles Wissen auf einen ausdrücklichen Erkenntnisakt zurückzuführen sei: »Wissen und Erkennen ist nicht dasselbe, und nicht alles Wissen braucht sich auf einen Erkenntnisakt zu stützen« (SuS 133). Es muß ein unmittelbares Wissen um meine Schmerzen postuliert werden, weil ich, »wenn ich mich in diesem Zustand befinde, gar nicht umhin kann, das zu wissen, und nicht erst etwas tun muß – wie z.B. etwas beobachten –, um es zu erkennen« (SuS 134).

Auf diese Weise führt Tugendhat aber ein unmittelbares Selbstverhältnis gerade da ein, wo es nicht hingehört. Es wird zwischen dem Verhältnis zu unserem Innern und dem zu unserem Äußern eine Differenz von unmittelbarem Wissen und vermittelnder Wahrnehmung gesetzt, die nicht gerechtfertigt ist. Was ist äußere Wahrnehmung? Ich befinde mich immer schon in einem Wahrnehmungsfeld als die Einheit all dessen, was für mich zu einem Zeitpunkt an einem gewissen Ort wahrnehmbar ist. Erst in dem Augenblick aber, wo ich meine Sinne auf einen bestimmten Ausschnitt aus diesem Wahrnehmungsfeld richte, nehme ich wirklich wahr: ich sehe eine Katze spielen, höre ein Geräusch, eine Stimme. Äußere Wahrnehmung entsteht dadurch, daß ich mich ausdrück-

lich auf etwas Bestimmtes in Raum und Zeit richte. Auf genau dieselbe Weise läßt sich aber ein inneres Wahrnehmungsvermögen bestimmen, nämlich das mit dem Körper verbundene *Gefühl*. Auch hier besteht ein Gefühlsfeld, innerhalb dessen ich mich auf eine bestimmte Empfindung richte: Ich fühle einen Schmerz im Bein oder die Wärme der Sonne auf meiner Haut. In beiden Fällen, der äußeren wie der inneren Wahrnehmung, vollziehe ich im wesentlichen denselben, wiederholbaren Akt: Ich lenke meine Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Sachverhalt in Raum und Zeit. D.h. ich kann einen Schmerz in seiner zeitlichen Entwicklung und räumlichen Ausdehnung genauso »beobachten« wie den Flug eines Vogels, auch wenn das Wort »beobachten« aufgrund der Tatsache, daß sich die Sprache primär als ein Mittel zur Verständigung über die äußere Wirklichkeit entwickelt hat, vor allem in Bezug auf Sehakte oder eventuell andere Wahrnehmungen der äußeren Sinne verwendet wird.¹² Auch die subjektive Verifizierbarkeit ist bei innerer und äußerer Wahrnehmung dieselbe: Auf einen leichten Schmerz, den ich für eine Weile verdrängt habe, kann ich meine Aufmerksamkeit jederzeit genauso zurücklenken wie auf einen sichtbaren, beharrenden Gegenstand in Raum und Zeit.

Zwar gibt es im Falle von Bewußtseinszuständen in dem Sinne eine epistemische Asymmetrie, daß meine inneren Zustände von mir anders gewußt werden als von dem, der mich von außen beobachtet, aber diese Asymmetrie ist nicht wie Tugendhat vermutet auf eine grundsätzliche Andersartigkeit von Selbstverhältnis und Gegenstandsverhältnis zurückzuführen. Nicht weil ich von seinen eigenen Zuständen nur unmittelbar wissen kann, weiß ich anders von ihnen als mein Gegenüber, sondern weil man sich auf sich selbst nur mittels innerer Wahrnehmung beziehen kann. Der Akt innerer Wahrnehmung ist nicht wesentlich verschieden von einem Akt äußerer Wahrnehmung, aber nur ich habe aufgrund innerer Wahrnehmung Zugang zu mir selbst.

III.

Mit der inneren Wahrnehmung ist aber die Ebene einer dem Subjekt Einheit gewährenden transzendentalen Subjektivität noch gar nicht erreicht. Das eigentliche Problem, das im Zentrum der neuzeitlichen Selbstbewußtseinsproblematik steht, wurde noch gar nicht berührt. Zwar integriert Tugendhat das Moment eines unmittelbaren Wissens in seine Theorie des Selbstbewußtseins, aber er setzt es nicht an der Stelle an, wo es sich den Selbstbewußtseinstheorien der Moderne wesentlich aufgedrängt hat: in Bezug auf die Frage, wie ein Subjekt verschiedene Vorstellungen oder intentionale Bewußtseinsakte als seine eigenen erkennen soll, wenn es nicht eine transzendente Einheit des Subjektes gibt, die durch alle Vorstellungen hindurch mit sich identisch bleibt, und in Bezug auf die es ein unmittelbares Selbstverhältnis geben muß. Wohl mehr im Sinne

eines Understatements bemerkt M. Frank, bei Tugendhat werde diese erkenntnistheoretische Dimension »von der semantischen eher verschluckt als durchsichtig gemacht«¹³, denn Tugendhat legt Selbstbewußtsein *ausschließlich* auf ein Verhältnis zu inneren Zuständen fest, so daß die Möglichkeit eines Selbstverhältnisses, welches die Einheit auch dieser inneren Zustände begründet, nicht einmal angedeutet wird. Einzig eine Auseinandersetzung mit dem zweiten, für Tugendhat noch grundlegenden Prinzip der Propositionalität von Bewußtsein kann die epistemologische Dimension und damit auch die Notwendigkeit einer transzendentalen, sich unmittelbar zu sich selbst verhaltenden Subjektivität verständlich machen.

Während die Philosophie das Bewußtsein bisher als ein Subjekt-Objekt-Verhältnis beschrieben habe, versucht Tugendhat aufzuweisen, daß Bewußtsein sich nicht auf isolierte Objekte bezieht, sondern auf Sachverhalte, d.h. auf komplexe Gegebenheiten, die sprachlich nur in Form von Propositionen geäußert werden können. Tugendhat verweist auf Bewußtseinsrelationen wie Wünschen, Meinen, Wissen, usw., die nicht einen sich auf einen Gegenstand als solchen beziehenden sprachlichen Ausdruck als grammatisches Objekt haben, sondern deren grammatisches Objekt immer ein nominalisierter Satz von der Form »ich weiß, daß p« ist. Nicht »ich weiß, daß Stuhl«, sondern etwa »ich weiß, daß der Stuhl eine Lehne hat« ist eine sinnvolle Aussage in Bezug auf eine intentionale Bewußtseinsrelation (SuS 18 ff.). Alles Bewußtsein wird von Tugendhat auf diese Weise als propositional verstanden, so daß auch Selbstbewußtsein nicht als Bezug auf eine für sich isolierte Subjektivität gedacht werden kann, auf ein reines Ich z.B. als ein Gegenstand an sich für mein Bewußtsein. Ich weiß nicht, daß ich, sondern z.B. daß ich 1.80 m groß bin, daß ich Zahnschmerzen haben, bzw. ganz allgemein daß ich ϕ .

Reicht dieser Ansatz aber aus, um die Annahme einer transzendentalen Subjektivität zu umgehen? Entscheidend für diese Frage ist m.E. die Frage der Propositionalität von Wahrnehmungsakten. Wenn sich Wahrnehmungsakte, d.h. sinnlich intentionale Akte als nicht propositional erweisen sollten, dann müßte auch die nicht mehr sprachanalytische, sondern epistemologische Frage nach der Instanz, welche unsere Wahrnehmungen zu einem synthetischen Ganzen zusammenfaßt, neu gestellt werden. Tatsächlich äußern sich Wahrnehmungen sprachlich meist durch Sätze wie »ich sehe eine Katze« und scheinen von daher von vornherein nicht propositional zu sein. Tugendhat allerdings versucht in den *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* aufzuweisen, daß auch sie implizit propositional sind. Er unterscheidet zwischen Bewußtseinsweisen, die 1) auf sprachlicher Ebene eine Proposition als Objekt haben, 2) solchen, die wie Lieben, Bemitleiden und Wünschen nur einen singulären Terminus als Objekt annehmen, und 3) Intentionalitäten wie Wahrnehmen, Sehen, Sich-Erinnern und Begehren, die sprachlich entweder auf einen singulären Terminus oder eine Proposition bezogen sind (EsP 98 f.). Wenn alles Bewußtsein propositional sein soll, müssen sich auch die Bewußtseinsweisen der 2. und 3. Art als letztlich propositional erweisen.

Daß aber auch Bewußtseinsweisen, die sprachlich nur einen singulären Terminus als Objekt haben, im Grunde propositional sind, begründet Tugendhat damit, daß jedes Bewußtsein von einer Intentionalität begleitet ist, die sich propositional auf die Frage der faktischen *Existenz* des Bewußtseinsgegenstandes bezieht. F. Brentano unterscheidet intentionale Beziehungen dadurch von nichtintentionalen, daß der Gegenstand einer intentionalen Beziehung nicht notwendig zu existieren braucht. Man kann z.B. etwas begehren, was nicht existiert, nicht aber sich auf etwas Nichtexistierendes setzen. Tugendhat bemerkt demgegenüber, daß nicht die mögliche Nichtexistenz des Gegenstandes das ausschlaggebende Merkmal intentionalen Bewußtseins ist, sondern daß, unabhängig davon, ob der Gegenstand wirklich existiert oder nicht, man sich nicht intentional auf einen Gegenstand zu beziehen zu vermag, ohne zumindest zu *meinen*, daß er existiert. Der intentionale Gegenstand braucht nicht objektiv zu existieren, aber jedes intentionale Bewußtsein enthält implizit zumindest ein subjektives Dafürhalten, daß es den Gegenstand gibt. Im Falle einer Wahrnehmung wird die Wirklichkeit des Gegenstandes sogar entgegen Brentanos Annahme nicht nur gemeint, sondern immer auch gewußt: »Wenn man von jemandem sagt, er sieht, hört, erkennt N, so heißt das, daß er die implizierten Sachverhalte nicht nur meint, sondern weiß« (EsP 101). Jedes intentionale Bewußtsein von N wird somit, zu Recht oder zu Unrecht, von dem propositionalen Bewußtsein begleitet, daß N existiert.

Selbst wenn ich weiß, daß N existiert, wenn ich N sehe, bleibt N allerdings das einfache Objekt meiner Wahrnehmung, da die Existenz keine wahrnehmbare Bestimmung des Gegenstandes N ist. Die Wahrnehmung an sich ist immer noch vorpropositional. Tugendhats Argumentation vermag somit die Propositionalität von Wahrnehmungsakten nicht wirklich zu begründen. Daß Wahrnehmungen, die vordergründig als an sich vorpropositional erscheinen, es im Grunde genommen *nicht* sind, läßt sich viel besser auf anderem Wege aufweisen. Auch wenn ich nicht sage »ich sehe, daß p«, sondern »ich sehe p«, z.B. »ich sehe eine Katze«, kann bei letzterer Aussage aufgrund des *kommunikativen Kontextes*, in dem sie steht, unabhängig von der Frage der Existenz des Gegenstandes dennoch auf die Propositionalität dieses Bewußtseinsaktes geschlossen werden. Wenn ich diese Aussage mache, kann ich etwa den Anderen dahin bringen wollen, zu suchen, wo diese Katze ist, oder ihm auf eine Aussage seinerseits wie etwa »ich sehe einen Hund« antworten wollen, daß ich keinen Hund sehe, sondern eine Katze. Beide Beispiele setzen voraus, daß ich mich mit dieser Aussage schon auf einen Gegenstand in Raum und Zeit beziehe, den ich als Katze bzw. Hund propositional identifiziert habe. Die dem Satz »ich sehe eine Katze« zugrundeliegende Aussage ist immer schon ein »dort ist eine Katze«, bzw. »ich sehe, daß dort eine Katze ist«. Auch ist bei der Antwort auf die Frage »Was siehst du?« durch »ich sehe eine Katze« der Gegenstand in Raum und Zeit zumeist genau situiert, weil diese Frage eine Ortsangabe oft implizit enthält (z.B. »Was siehst du dort *vor dir?*«). Selbst in einem völlig kommunikationslosen Kon-

text, etwa wenn ich irgendwo allein spazieregehe und plötzlich etwas sehe, wovon ich nicht sogleich weiß, was es ist, erkenne ich immer, im Sinne einer Art impliziten Selbstdialogs, einen Gegenstand, ein »dies«, den ich als einen Gegenstand, der so oder so beschaffen ist, identifiziere, so daß meine Wahrnehmung sich auf ein »ich sehe daß a F ist« zurückführen läßt: »Ich sehe, daß dies eine Katze ist«.

Hiermit ist nicht gesagt, daß ich Tugendhats These der Propositionalität allen Bewußtseins zustimme¹⁴, worauf es mir ankommt, ist vielmehr hervorzuheben, daß die Reduktion von Bewußtsein auf propositionales Bewußtsein nicht auf der Ebene der Aussage über eine Wahrnehmung problematisch ist, sondern erst dort, wo nach den Bedingungen der Möglichkeit von Wahrnehmung als solcher gefragt wird. In Bezug auf dieses Problem scheint mir die programmatische Forderung Tugendhats, die Frage nach dem Bewußtsein in der Frage nach dem Satzverstehen aufgehen zu lassen (EsP 103), eindeutig zu kurz zu greifen.

Die Frage nach der Konstitution von Wahrnehmungsakten ist dermaßen komplex, daß von der experimentellen Psychologie immer wieder zugestanden wird, der Mechanismus der Verwandlung von Netzhautinformationen in Sinneinheiten gebe noch viele Rätsel auf. Auch von der philosophischen Reflexion her können nur fragmentarische Beobachtungen gemacht werden. Mit Rücksicht auf die Forschungsergebnisse der kognitiven Psychologie ist aber zumindest aufweisbar, daß der sprachanalytische Ansatz nicht so verstanden werden kann, daß es der auf die Wahrnehmung bezogene Satz selbst ist, der für die Einheit einer Wahrnehmung konstitutiv ist. Als konkrete Person in Raum und Zeit stehe ich in einem komplexen, durch meine Körperbewegung sich ständig modifizierenden Wahrnehmungsfeld. Meine Aufmerksamkeit, mit der ich mich bewußt auf bestimmte Gegenstände richte, besteht zunächst, d.h. solange ich noch nichts Genaues ins Auge fasse, aus einem eher willkürlichen Springen von einem Ausschnitt dieses Wahrnehmungsfeldes zu einem anderen. Aber nicht erst, wenn ich meine Aufmerksamkeit auf etwas Bestimmtes fixiere, erfasse ich – aufgrund propositionaler Akte – einen synthetischen Sachverhalt, sondern auch unabhängig davon ist mir der Gegenstand als solcher gegenwärtig. Meine Aufmerksamkeit als bewußte Tätigkeit konstituiert nicht den Gegenstand von Grund auf, sondern bezieht sich durch vorbewußte Wahrnehmungsakte auf vom restlichen Wahrnehmungsfeld schon abgegrenzte Wahrnehmungsausschnitte. In der kognitiven Psychologie werden Wahrnehmungsakte dieser Art etwa als präattentive Prozesse von attentiver Wahrnehmung unterschieden.¹⁵ Wenn ich am Haus mir gegenüber einen Balkon sehe, ist dieses Sehen keine unmittelbar in sich fertige Wahrnehmung, die durch den bewußten, propositionalen Denkkakt völlig bestimmt ist, sondern das Resultat eines in sich differenzierten Wahrnehmungsablaufes, der auch Prozesse aufweist, die von den Intentionen des wahrnehmenden Subjektes unabhängig sind.¹⁶ Wahrnehmung ist niemals ein rein intentionales Sichbeziehen auf einen Sachverhalt. Die Annahme, einen Gegenstand nehme man allein durch die den

Gegenstand ausdrückende Proposition vermittelt wahr, wird der Komplexität der Struktur von Wahrnehmungsakten in keiner Weise gerecht.

Wichtig ist bei dieser Unterscheidung von zwei Ebenen des Wahrnehmungsprozesses, daß die präattentiven Prozesse den Gegenstand immer schon als ein komplexes *Ganzes* erfassen, so daß der analytisch-attentiven eine synthetische Wahrnehmungsaktivität vorhergeht.¹⁷ Ich sehe das Bild an der Wand als ein Ganzes, bevor ich meine Aufmerksamkeit explizit auf es richte. Die präattentive Wahrnehmung aber kann von daher schwerlich als propositional, nicht einmal als begrifflich angesehen werden.¹⁸ Eine propositionale Bezugnahme auf Wahrgenommenes ist stets die eingrenzende Bezugnahme (durch das Prädikat) auf ein bereits attentiv Eingegrenztes (das, worauf sich das Prädikat bezieht). Wenn aber die Einheit meiner Wahrnehmung – daß ich einen Gegenstand als *ein* komplexes Ganzes wahrnehme – der propositionalen Bezugnahme auf sie vorausgeht, wenn die synthetische Leistung unabhängig vom propositionalen Erkenntnisakt ist, dann muß es ein die Einheit der Wahrnehmung stiftendes Moment geben, was nur eine vorpropositionale Instanz sein kann, die mit propositionalem Selbstbewußtsein nichts mehr zu tun hat, die aber auch kein vermeintlich unmittelbares Bewußtsein innerer Zustände ist.

Tugendhat denkt zu nuanciert, als daß er es zuliebe, den sprachanalytischen Ansatz auf ein undifferenziertes Prinzip der Unhintergebarkeit von Sprache festzulegen. Daß nicht erst der sprachliche Bezug unsere perzeptive Erfahrung strukturiert, gesteht Tugendhat - in Abhebung von J. Mittelstraß - explizit zu, und zwar mit Verweis auf die behaviouristische Auffassung, dernach vorsprachliche Wahrnehmung immer schon in *Gleichartiges* gegliedert ist (vgl. EsP 202 ff.). Zu Recht wird die auf Aristoteles zurückgehende These verworfen, daß Wahrnehmung sich auf Einzelnes beziehe. Nicht erst die diskursive Vernunft strukturiert das Wahrgenommene durch die Allgemeinheit von Begriffen, sondern das Bewußtsein vom Allgemeinen hat »im Bewußtsein des Gleichartigen eine sinnliche Vorform« (EsP 203). Genausowenig kann es der Satz sein, den ich in Bezug auf eine Wahrnehmung ausspreche oder denke, der ausschließlich konstitutiv für die Einheit meiner Wahrnehmung ist. Gewiß setzt die Verwendung von Begriffen zur Bezeichnung einer synthetischen Wahrnehmung schon das Verstehen dieser Begriffe in unserem Sprachsystem, d.h. im Rahmen von ganzen Sätzen voraus, so daß es durchaus sprachbedingt ist, was ich von einem Gegenstand zu erkennen vermag. Dennoch konstituiert nicht die bewußt-kognitive Tätigkeit die Synthesis meiner Wahrnehmungen, sondern setzt diese voraus.

Damit aber kann, selbst wenn die These der Propositionalität aller Gegenstandsbezüge auf der Ebene des *ausdrücklich-bewußten* Meinens stimmen würde, die den sprachanalytischen Ansatz sprengende Frage der Einheit satzunabhängig synthetisierter Wahrnehmungen nicht einfach dahingestellt bleiben. Man kann nicht, wie Tugendhat es in den *Vorlesungen* noch sehr vorsichtig tut, einfach offenlassen, »ob und wie die Frage

nach dem Satzverständnis überstiegen werden kann in Richtung auf einen umfassenderen Verstehensbegriff, wie er von der ›Pragmatik‹ intendiert wird, oder auf einen umfassenderen Bewußtseinsbegriff, auf den die transzendentalphilosophischen Ansätze verweisen« (EsP 103). Dieser Aussage wie auch Tugendhats späterem Anspruch, das transzendentalphilosophische Selbstbewußtseinsverständnis zu überwinden, muß vielmehr entgegengesetzt werden, daß eine transzendentalphilosophisch konzipierte Einheit des Subjekts aufgrund der Unabhängigkeit der Synthesis unserer Wahrnehmungen von der auf sie bezugnehmenden Proposition unumgehbar ist. Daß ich mich auf einen Gegenstand als ein konkretes Ganzes zu beziehen vermag, setzt als Bedingung der Möglichkeit ein Vermögen der Synthesis eines komplexen Mannigfaltigen zu *einem* konkreten Gegenstand für mich voraus.¹⁹ Wenn aber nicht der Satz selbst, dann kann nur eine transzendente Einheit im Subjekt für die synthetische Beschaffenheit meiner Wahrnehmungsakte zuständig sein, ein Moment, das nicht wiederum ein intentionales Selbstverhältnis ist, sondern eine vorintentionale Einheit des Subjekts mit sich selbst als Bedingung der Möglichkeit der Einheit von Wahrnehmungsakten sowie letztendlich von intentionalen Akten überhaupt.

Dies gilt nicht nur in Bezug auf die Möglichkeit der Einheit eines einzelnen intentionalen Aktes, sondern auch in Bezug auf die Einheit des Subjekts mit sich selbst über eine Vielzahl von Akten hinweg, denn wie kann ich etwa Wahrnehmungen sinnvoll als *meine* Wahrnehmungen *identifizieren* und mich an sie als *meine* Wahrnehmungen *erinnern*, wenn es nicht ein über die einzelnen Wahrnehmungen hinausweisendes und mit sich identisch bleibendes Selbstverhältnis gibt, aufgrund dessen ich mir bewußt sein kann, daß ich es jeweils bin, der denkt, wahrnimmt, handelt usw.? Daß dies nicht ein intentionales Bewußtsein sein kann, *daß* ich denke, wahrnehme, handle usw., wissen wir spätestens seitdem Fichte den unendlichen Regressus aufgewiesen hat, in den diese Auffassung von Selbstbewußtsein führt. Damit aber bleibt auch hier nur die Annahme eines unmittelbaren, vorintentionalen Selbstverhältnisses, das alle meine Akte begleitet, auch diejenigen, mit denen ich mich durch das Wort »ich« selbst bezeichne, denn nur so ist gewährleistet, daß ich weiß, daß auch gestern mit »ich« derselbe Sprecher gemeint war wie heute: »ich selbst«. Das unmittelbare Selbstverhältnis, welches allen meinen Akten, meinen äußeren wie inneren Wahrnehmungsakten sowie auch allen anderen Akten als transzendentes Moment zugrundeliegt, ist somit kein einfachhin egologisches, sondern die Bedingung der Möglichkeit für ein sich intentional auf sich selbst beziehendes Ego. Es läßt sich zwar nicht durch Satzverstehen erklären, es ist nicht propositional, muß aber zugleich als notwendig gegeben angesehen werden.

Die Tatsache, daß von einer Analyse der Verwendung des Wortes »ich« her keinerlei Zugang zu einer solchen Einheit des Subjektes besteht, weist deutlich auf die Grenzen von Tugendhats sprachanalytischem Ansatz hin. Höchstens als Bestandteil, nicht aber als Überwindung der transzendentalphilosophischen Subjekttheorie kann die sprach-

analytische die ihr zustehende, d.h. relative Geltung beanspruchen, ohne einem subjekttheoretisch unhaltbaren Reduktionismus zu verfallen.

Anmerkungen:

¹ E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a.M. 1979 (SuS).

² E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976, S. 103 (= EsP 103).

³ D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a.M. 1967, S. 12 ff.

⁴ Siehe D. Henrich, »Selbstbewußtsein. Einleitung in eine Theorie«, in: *Hermeneutik und Dialektik*. Hans Gadamer zum 70. Geburtstag, hrsg. v. R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl, Tübingen 1970, Bd. 1, S. 268 ff.

⁵ P.F. Strawson, *Einzelnding und logisches Subjekt (Individuals)*, Stuttgart 1972, S. 130.

⁶ Ebd., S. 131 f.

⁷ Ebd., S. 129.

⁸ Vgl. ebd., S. 123 ff., sowie M. Franks auf S. Shoemaker bezogene Diskussion in: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt a.M. 1986, S. 95 ff.

⁹ Ebd., S. 132.

¹⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 37 (zitiert nach der Akademieausgabe).

¹¹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1977, § 246.

¹² Eine metaphorische Beschreibung der inneren Wirklichkeit ist immer dann gerechtfertigt, wenn dank einer bestimmbareren Entsprechung zwischen äußerer und innerer Wirklichkeit ein sich auf die äußere Wirklichkeit beziehender Begriff auf ein Inneres übertragen wird, für das es kein oder nur ein unzureichendes Wortfeld gibt. So kann das Sehen aufgrund der Gleichartigkeit des Vollzuges von innerer und äußerer Wahrnehmung durchaus metaphorisch auf Akte der inneren Wahrnehmung übertragen werden. Tugendhats Metaphernphobie gründet nicht zuletzt in einem unzureichend durchdachten Verständnis vom Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit.

¹³ M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, S. 71.

¹⁴ Vgl. hierzu die Kritiken von U. Pothast, »In assertorischen Sätzen wahrnehmen und in praktischen Sätzen überlegen, wie zu reagieren ist«, in: *Philosophische Rundschau* 28 (1981) H. 1/2, S. 26-43, und M. Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart 1991, S. 206 ff.

¹⁵ U. Neisser, *Kognitive Psychologie*, Stuttgart 1974, S. 117.

¹⁶ Siehe W. Prinz, »Wahrnehmung«, in: *Allgemeine Psychologie*, hrsg. v. H. Spada, Bern/Stuttgart/Toronto 1990, S. 110.

¹⁷ Ebd., vgl. S. 117 ff.

¹⁸ W. Prinz ersetzt den Gegensatz von präattentiv und attentiv durch denjenigen von vorselektiven Grundprozessen und selektiven Ergänzungsprozessen, weil nach ihm im Gegensatz zu Neisser auch die vorselektiven Grundprozesse schon die »Aktivierung von Bedeutungskomponenten des Wissensgedächtnisses« sind (W. Prinz, »Wahrnehmung«, S. 110), d.h. auch sie implizieren seiner Auffassung nach »namentliche Identifizierung« (S. 106). Diese Aussage bezieht sich jedoch auf das spezifische Experiment des Suchens nach bestimmten Buchstaben innerhalb von Buchstabenreihen. Beim vorselektiven Grundprozeß eines solchen Suchens werden die einzelnen Zeichen bereits »namentlich« identifiziert. Dies wird jedoch bei nichtsprachlichen Gegenständen nicht der Fall sein und kann im Falle von Kindern im vorsprachlichen Alter in keiner Weise zutreffen.

¹⁹ Ein Vermögen, das sich sogar physiologisch orten läßt und pathologisch beeinträchtigt werden kann, wie der bekannte Fall des Neurophysiologen O. Sacks, *The Man Who Mistook his Wife for a Hat*, zeigt (in: *The Man Who Mistook his Wife for a Hat*, London 1986, S. 7 ff.).