

Positionales und nicht-positionales Bewusstsein

Kenneth Williford

(Übersetzung aus dem Englischen: Alfred Dandyk)

Aus (onto)logischer Sicht lässt sich nach Sartre, ausgehend von einem positionalen Bewusstsein c eines transzendenten Objekts o , unmittelbar ableiten, dass $c \neq o$ gilt. Phänomenologisch ausgedrückt: Transzendente Objekte der Wahrnehmung und Vorstellung (usw.) werden so gegeben, dass sie nicht das Bewusstsein sind, das man von ihnen hat. Ich sehe das Blatt Papier auf dem Tisch. Es ist mir wahrnehmungsmäßig gegeben, und es ist so gegeben, dass es nicht ich selbst bin (IM, S. 3–4). Ich stelle mir einen Zentauren vor; dies lässt mich keineswegs annehmen, dass sich ein echter Zentaur im Raum befindet oder dass ich einen wahrnehme, wenn auch nur schwach (IM, S. 3–6; IPPI, S. 4–7). Der Zentaur wird meinem imaginativen Bewusstsein als ein unwirkliches (und damit auch transzendentes) Wesen gegeben und, korrelativ dazu, als etwas, das nicht mein Bewusstsein von ihm ist – das Bewusstsein ist in der Tat sehr real. Um es in der Fachsprache von B&N auszudrücken: Das Bewusstsein „transzendiert sich selbst“ hin zu Objekten und „positioniert“ dabei die Objekte als nicht das eigentliche Bewusstsein von ihnen.

Das nicht-positionale oder nicht-thetische Selbstbewusstsein hingegen „positioniert“ nichts, auch sich selbst nicht. In diesem Zusammenhang bedeutet dies, dass das Bewusstsein sich nicht selbst objektiviert; es begreift sich nicht als „transzendentes“ Objekt. Hier ist der relevante Gegensatz der zwischen Transzendenz und Immanenz. Und dies wird – in einer Weise, die Husserl, Levinas und vielen anderen Phänomenologen gemeinsam ist – im Sinne einer Identität durch Variation von Profilen (oder vielfältigen Erscheinungsweisen) definiert. (Siehe z. B. TE, S. 11–12; B&N, S. xlv–xlvii; Levinas 1995, S. 26ff.; Husserl 1982, §41.) Wenn wir um einen wahrgenommenen Baum herumgehen, sehen wir ihn (vermutlich genau dasselbe „Objekt“) aus einer Vielzahl von Blickwinkeln und Positionen. Er (der Baum) ist insofern transzendent, als er eine Identität besitzt, die sich nicht mit der Veränderung meiner jeweiligen Positionen zu ihm verändert; er transzendiert all diese Positionen und Variationen. Darüber hinaus zeigt sich seine Objektivität darin, dass wir die Perspektiven auf den Baum bis ins Unendliche (oder je nach Fall bis zum Überdruß) vervielfachen könnten. Kein einzelner Geist könnte alle möglichen Perspektiven auf den Baum erfassen. Das bedeutet im Grunde, dass das „esse“ des Baumes nicht „percepi“ ist. Es gibt, wie Sartre es ausdrückt, eine „transphänomenale“ Dimension seines Seins; es transzendiert alle seine Erscheinungsformen, auch wenn diese alle seine wohlgeordneten

Erscheinungsformen sind (B&N, S. xlvii–xlvi). Und da wir nie wissen, was wir auf der anderen Seite des Baumes sehen könnten, ist das transzendente Objekt auch mit einer gewissen Zweifelsqualität behaftet. Es könnte uns überraschen. Es könnte aus Plastik sein. Tatsächlich ist dies die Standarderklärung für Wahrnehmungsfehler in der phänomenologischen Literatur zur Wahrnehmung. Und soweit sie reicht, ist es eine gute Erklärung.

Im Gegensatz dazu ist das Bewusstsein, ohne in Unmittelbarkeit zu verfallen, sich selbst auf vorreflexive Weise auf einmal und ohne solche Profile gegeben (siehe z. B. TE, S. 22–24, 31–38). Dies ist das Kennzeichen der Immanenz. Grundsätzlich ist es kein transzendentes Objekt für sich selbst, obwohl es selbstgegenwärtig ist. Es kann nicht um sich selbst herumgehen oder sich umdrehen oder auf andere Weise die Blickwinkel vervielfachen, aus denen es sich selbst betrachtet (zumindest nicht ohne die vermittelnde und manchmal verzerrende Hilfe von Konzeptualisierung und Erinnerung). Das bedeutet, dass es sich selbst nicht „repräsentiert“. Folglich kann es sich im relevanten Sinne nicht selbst überraschen oder sich in Bezug auf sich selbst irren. Und wenn es sich in eine Reflexion verwandelt während wir das Wesentliche seiner ursprünglichen Gestalt bewahren, könnten wir einfach seinen Charakter (als Wahrnehmung, als Vorstellung usw.) zur Kenntnis nehmen, ohne Gefahr zu laufen, ihn radikal zu verzerren (darauf kommen wir noch zurück). Sobald sich jedoch die „scheinbare Gegenwart“ in eine neue „scheinbare Gegenwart“ verwandelt, ist eine Bewusstseinsphase für immer vergangen und nur noch durch Reflexion in der Erinnerung oder durch abstraktes Denken zugänglich. In dieser Hinsicht unterscheidet sie sich deutlich von dem Baum, dessen Identität (aus metaphysischer Sicht zu Recht oder zu Unrecht) wir als über Jahre hinweg stabil ansehen – nicht nur für eine Sekunde oder weniger.

Was auch immer das nicht-positionale Selbstbewusstsein sonst noch sein mag, es ist ein Selbstbewusstsein ohne solche Profile oder Facetten. Auch wenn es Komplikationen gibt, wenn wir von den Objekten der Wahrnehmung zu denen der Vorstellungskraft, der Emotion und des abstrakten Denkens übergehen, ist das Kennzeichen eines transzendenten Objekts, dass es sich selbst so offenbart, dass es im Laufe der Zeit durch Positionen, die wir zu ihm einnehmen können, in gewisser Weise enthüllt werden kann und nicht in einem einzigen Profil erschöpfend gegeben ist.

Zu sagen, dass das vorreflexive Selbstbewusstsein nicht-positionell ist, bedeutet auch, dass man darin keine bestimmte „positionierende“ Haltung einnimmt, wie man es tut, wenn man sich etwas vorstellt, wahrnimmt, Gefühle empfindet oder denkt und urteilt. Diese positionierenden Haltungen sind die Noesen, die mit verschiedenen Arten transzendenter Objekte oder Noemata korrelieren. (Die Sartre'schen „Bereiche“ dieser noematischen Korrelate sind jeweils das Irreale (Imaginäre), das Reale (Wahrnehmungsbezogene), das „Magische“ oder

„Entwertete“ (Emotionale) sowie Beziehungen und Sachverhalte, abstrakt oder konkret (der begriffliche Teil des Wissens und des reinen Denkens). Dass Sartre „positional“ und „thetisch“ im Wesentlichen in diesem husserlischen Sinne versteht, geht aus IPPI, S. 11–14 und S. 163 hervor (pace Webber 2002, S. 46–47. Siehe z. B. Husserl 1982, §§ 113–117, 122, 129).¹ Allen Formen des „Posierens“ ist gemeinsam, dass sie auf transzendente Objekte abzielen, die über Profile gegeben werden sollen (selbst wenn es sich um ein Objekt der Vorstellungskraft handelt, das nur „quasi-beobachtet“ werden kann: IPPI, S. 8–11). Doch unterschiedliche thetische oder setzende Haltungen haben unterschiedliche Arten von noematischen Korrelaten, und daher gibt es verschiedene Wege, auf denen die spezifischen Objektivitäten offenbart werden können. Die Art und Weise, wie man sich mit einem Satz auseinandersetzen muss, den man zu verstehen versucht, unterscheidet sich deutlich von der Art und Weise, wie man sich einer unangenehmen und emotional aufgeladenen Erinnerung stellt, und diese wiederum unterscheiden sich von der Art und Weise, wie man die Termiten untersucht, die man gerade unter den Fußleisten entdeckt hat. Die positionellen Merkmale dieser Handlungen sind in diesen Fällen unterschiedlich, aber ihnen allen ist gemeinsam, dass sie auf transzendente Objekte abzielen, auf die man in gewisser Weise oder andere, vielfältige Profile; und in vielen Zusammenhängen ist das für Sartre das Einzige, was zählt. Offensichtlich stellt sich das selbstbewusste Bewusstsein sich selbst nicht vorreflexiv vor, hasst oder liebt sich nicht selbst, sondern – was angesichts neuerer Diskussionen noch wichtiger ist – es nimmt sich auch nicht vorreflexiv wahr, denkt nicht über sich selbst nach, beurteilt sich nicht und thematisiert sich auch nicht. Dies ist einer von vielen Gründen, warum es bestenfalls ein vergebliches Unterfangen ist, Sartres Darstellung in eine Theorie des Denkens höherer Ordnung einzugliedern (siehe Gennaro 2002).

Das Bewusstsein widmet sich auch nicht vorreflexiv selbst oder konzentriert sich auf sich selbst. Deshalb ist die Aussage, dass vorreflexives Selbstbewusstsein marginal, peripher, lateral oder unaufmerksam ist, streng genommen nicht falsch. (Ich halte es jedoch mittlerweile für falsch zu sagen, dass es sich um eine „leere“ Intention handelt oder einer solchen gleicht, wie ich es in Williford 2006 getan habe, S. 121–122.) Es kann jedoch durchaus irreführend sein, dies zu behaupten (und wurde es auch: siehe Zahavi 1999, S. 61), denn es ist möglich, ein unaufmerksames Bewusstsein für ein Objekt zu haben, das zugleich ein positionelles Bewusstsein dafür ist; dasselbe gilt für peripheres Bewusstsein oder das Bewusstsein von Hintergrund und Figur. Man könnte also meinen, dass Gurwitsch (1985, S. 3ff.), Kriegel (2009, Kap. 5) und ich selbst (Williford 2006, S. 123–126) hätten behauptet, dass marginales, unaufmerksames oder peripheres Selbstbewusstsein genau wie das unaufmerksame (usw.) Bewusstsein transzendenter Objekte sei.² Und das ist es natürlich nicht. Das macht es jedoch nicht falsch, dass man sich etwas, das kein transzendentes Objekt ist, unaufmerksam (usw.) bewusst sein kann. Und

tatsächlich würde jeder, der Ansichten in dieser Richtung vertritt, zustimmen, dass es im vorreflexiven Selbstbewusstsein nicht darum geht, dass das Bewusstsein sich selbst beachtet oder auf sich selbst konzentriert – etwas, das man nur während der Reflexion tut. Es ist sich seiner selbst bewusst, muss sich aber nicht unbedingt auf sich selbst richten. Daher ist die Beschreibung nicht unbedingt falsch, aber sie geht nicht tief genug, da es unaufmerksames oder marginales Bewusstsein geben kann, das ebenfalls positionell ist (wie es bei all den Hintergrundgegenständen der Fall ist, die ich auf meinem Schreibtisch hinter meinem Computerbildschirm sehe). Bei nicht-positionellem Selbstbewusstsein geht es in der Tat nicht darum, sich auf sich selbst zu richten oder sich auf sich selbst zu konzentrieren, obwohl es auch vorhanden ist, wenn man diese Dinge tut. Aber lediglich darauf hinzuweisen, dass es nicht um Aufmerksamkeit oder Fokus geht, bedeutet nicht, es vollständig zu erklären oder es an den richtigen Stellen zu erfassen. In diesem Punkt haben die Kritiker (insbesondere Frank und Zahavi) sicherlich Recht. Und dementsprechend ist es streng genommen nicht korrekt, die Unterscheidung zwischen positionell und nicht-positionell auf die Unterscheidung zwischen aufmerksam und marginal zu reduzieren, wie es Morris (1992, S. 107) und Wider (1997, S. 41) offenbar tun. Dem stimme ich nun zu. Ich stimme mit Hatzimoysis (2011, S. 24–27) darin überein, dass dies nicht die richtige Art und Weise ist, Sartre zu interpretieren oder diese Unterscheidung zu treffen.

Bislang haben wir das nicht-positionale Selbstbewusstsein nur negativ charakterisiert. Es geht nicht darum, dass das Bewusstsein eine Haltung gegenüber sich selbst einnimmt, sich selbst beurteilt, wahrnimmt, geschweige denn sich selbst vorstellt, hasst oder liebt. Es geht nicht darum, dass das Bewusstsein einem transzendenten Objekt über eine Vielzahl von Profilen oder Facetten gegenübersteht. Um es in einer allgemeineren (und mehrdeutigeren) Sprache auszudrücken: Es geht also nicht um irgendeine Art von Repräsentation. Und es geht nicht um Aufmerksamkeit oder Fokus, wie gerade angemerkt. Und, so sollten wir der Klarheit halber hinzufügen, es geht auch nicht um Konzeptualisierung (vgl. Webber 2002). Sich auf diese Weise selbst präsent zu sein, bedeutet nicht, sich in irgendeiner Weise zu konzeptualisieren, und dies folgt tatsächlich aus der Verneinung, dass es sich um Wahrnehmung, Vorstellung, Denken oder Urteil handelt – jene Modalitäten des Bewusstseins, von denen man am ehesten sagen kann, dass sie auf einer bestimmten Ebene Konzepte beinhalten.

Man sollte jedoch aus dieser Ablehnung nicht den Schluss ziehen, dass es sich um eine Konzeptualisierung handelt oder dass es sich um eine nicht-konzeptuelle Repräsentation handelt, wie dieser Begriff derzeit in der anglophonen Philosophie des Geistes verwendet wird (siehe hierzu erneut Webber 2002). Vielmehr geht es hier überhaupt nicht um Repräsentation. Daher geht es weder um eine begriffliche noch um eine nicht-begriffliche

Repräsentation. Daraus folgt, wie Sartre in der Einleitung zu „B&N“ betont, dass es sich nicht um Wissen handelt (zumindest insoweit, als wir Wissen so definieren, dass es die Einnahme einer Position gegenüber einem transzendenten Objekt und eine adäquate Konzeptualisierung beinhaltet; siehe unten). Aber gibt es eine positive Charakterisierung des nicht-positionalen Selbstbewusstseins, die wir geben können? Wir können natürlich sagen, dass das Bewusstsein „sich selbst offenbart“, dass es „sich selbst gegenwärtig ist“ oder sogar, dass es „sich selbst kennt“, wie ich sagen werde. Doch diese Formulierungen fügen dem Gegebenen selbst nicht viel hinzu. Sartre erkennt die Schwierigkeit, eine tiefere Charakterisierung des nicht-positionellen Selbstbewusstseins zu geben, und schreibt in **Das Imaginäre** (IPPI, S. 14): „Es ist ein diffuses Licht, das das Bewusstsein für sich selbst ausstrahlt, oder – um Vergleiche beiseitezulassen – es ist eine undefinierbare Eigenschaft, die jedem Bewusstsein innewohnt.“

Natürlich sollte der Ausdruck „sich anhaftende Eigenschaft“ hier nicht allzu wörtlich genommen werden – vorausgesetzt, Sartres Ansichten zu diesem Thema haben sich zwischen 1940 und 1943, den Erscheinungsjahren von IPPI bzw. B&N, nicht radikal geändert. In B&N (S. liv–lv) bestreitet Sartre, dass „das nicht-thetische Bewusstsein eine Eigenschaft des positionellen Bewusstseins ist“³ und lehnt – am Beispiel einer bewussten Lustempfindung – sowohl ab, dass die Lust eine Eigenschaft des nicht-positionellen Selbstbewusstseins sei, als auch, dass Letzteres eine Eigenschaft des Ersteren sei. Unmittelbar vor diesen Ablehnungen schreibt er (B&N, S. liv, Hervorhebung von Sartre):

Dieses Selbstbewusstsein [conscience (de) soi] sollten wir nicht als ein neues Bewusstsein betrachten, sondern als die einzige Existenzweise, die für ein Bewusstsein von etwas möglich ist. So wie ein ausgedehntes Objekt gezwungen ist, in drei Dimensionen zu existieren, so können eine Intention, ein Genuss, ein Kummer nur als unmittelbares Selbstbewusstsein [conscience immédiate (d')eux-mêmes] existieren.

Wir haben also festgestellt, dass es sich um eine Art „diffuses Licht“ handelt, das von sich aus ausgestrahlt wird, und dass es insofern ein wenig einer Dimension gleicht, als die verschiedenen möglichen Bewusstseinsarten sich alle auf vorreflexive Weise ihrer selbst bewusst sein müssen – ähnlich wie ausgedehnte physische Körper, unabhängig von ihrer genauen Form, dreidimensional sein müssen. Dies sind positive Charakterisierungen, aber es handelt sich um Analogien. Und Sartre führt sie nicht weiter aus, vielleicht weil er erkannte, dass man sich einfach mit dem Phänomen selbst auseinandersetzen und, wie er sagt, „Vergleiche aufgeben“ muss.⁴ Sartre fügt jedoch in der Passage aus dem IPPI etwas hinzu, das möglicherweise hilfreich (aber potenziell rätselhaft) ist. Hier ist der Rest der oben zitierten Passage aus dem IPPI (S. 14):

Das bildgebende Bewusstsein des Objekts umfasst ... ein nicht-thetisches Bewusstsein seiner selbst. Dieses Bewusstsein, das man als transversal bezeichnen könnte, hat kein Objekt. Es setzt nichts voraus, bezieht sich auf nichts, ist kein Wissen [connaissance] ... Ein wahrnehmendes Bewusstsein erscheint sich selbst als passiv. Andererseits gibt sich ein bildendes Bewusstsein sich selbst als bildendes Bewusstsein hin, das heißt als eine Spontaneität, die das Objekt als Bild hervorbringt und bewahrt. Es ist eine Art undefinierbares Gegenstück zu der Tatsache, dass sich das Objekt als Nichts hingibt. Das Bewusstsein erscheint sich selbst als schöpferisch, ohne jedoch diesen schöpferischen Charakter als Objekt zu setzen. Dank dieser vagen und flüchtigen Eigenschaft wird das bildende Bewusstsein nicht wie ein Stück Holz gegeben, das auf dem Meer treibt, sondern wie eine Welle unter den Wellen. Es empfindet sich durch und durch als Bewusstsein und als homogen mit den anderen Bewusstseinen, die ihm vorausgegangen sind und mit denen es synthetisch vereint ist.

Sartre übernimmt den Begriff „transversal“ aus Husserls Darstellung des inneren Zeitbewusstseins (Sartres „transversale“ entspricht Husserls „quer“). In § 39 der Vorlesungen über das Zeitbewusstsein aus dem Jahr 1905, Husserl (1991/1928, S. 84–88) unterscheidet zwischen der „längsgerichteten“ oder „horizontalen“ Intentionalität (Längsintentionalität) des Flusses, die, wie Brough anmerkt, „das retentionale Bewusstsein, das die vergangenen Phasen des absoluten Bewusstseins beabsichtigt“, und die „transversale“ oder „quer verlaufende“ Intentionalität (Querintentionalität), die das „Bewusstsein der vergangenen Phasen des immanenten Objekts ... des Wahrnehmungsakts, des Gedächtnisakts, des Urteilsakts und so weiter ... [sowie] transzendente zeitliche Objekte“ (in Husserl 1991, S. liii und S. 84–88). (Lassen wir hier alle Bedenken hinsichtlich der unglücklichen Verwendung des Ausdrucks „immanente Objekte“ zur Bezeichnung von Bewusstseinsakten beiseite; es handelt sich in diesem Zusammenhang lediglich um ein missglücktes terminologisches Konstrukt.) Laut de Coorebyter meint Sartre, wenn er von „transversal“ schreibt, eigentlich die horizontale Intentionalität, die Längsintentionalität (in Sartre 2003, S. 179, Anm. 15). Ich halte dies für wahrscheinlich zutreffend. Aber eigentlich spielt es keine so große Rolle, da für Husserl und sicherlich auch für Sartre horizontale und transversale Intentionalität konkret untrennbar miteinander verbunden sind: Der Fluss manifestiert sich stets in dem einen oder anderen immanenten Akt (einer Wahrnehmung, einer Fantasie, einem Traum), der auf ein anderes transzendentes intentionales Objekt gerichtet ist, und alle derartigen Akte finden nur im Kontext des Flusses des „absoluten“ Bewusstseins und seines „diasporischen“ Bewusstseins seiner selbst statt – als etwas, das gerade so und so gewesen ist und dabei ist, so und so zu werden (IPPI, S. 74–77; B&N, S. 136, 157: „nicht-thetisches Bewusstsein des Flusses und ... thetisches Bewusstsein der Dauer“).

Ein sehr wichtiger Punkt in diesem Zusammenhang ist, dass das nicht-positionale Selbstbewusstsein für Sartre einen ähnlichen Status hat wie die Potenz, die Retention und die daraus resultierende diachrone Einheit des Bewusstseins (vgl. TE, S. 7). Dies sind in gewissem Sinne generische, unveränderliche und immanente Strukturen des Bewusstseins, doch in Sartres Radikalisierung von Husserls Spiel aus Protention und Retention sind sie auch „diasporisch“ insofern, als sie uns tatsächlich mit dem Bewusstsein in Kontakt bringen, das sich (nicht-thetisch) als in der Zeit liegend präsentiert – was das Bewusstsein gewesen ist, aber jetzt nicht mehr ist; was es wird, aber noch nicht ist (B&N, S. 109, 122). Doch was für unsere Zwecke noch wichtiger ist: Der Bewusstseinsfluss offenbart sich selbst unmittelbar und ohne dass kognitive oder wahrnehmungsbezogene Akte erforderlich wären, um ihn zu konstituieren.

Es ist natürlich richtig, dass in dem Maße, in dem Protention und Retention es uns ermöglichen, uns auf den zeitlichen Charakter transzendenter Objekte zu beziehen (Husserls „Querintentionalität“), Raum für Irrtümer besteht (und man daher sagen könnte, dass es sich um eine „Repräsentation“ handelt). Ich könnte denken, dass der Baum in der Eingangshalle der Zahnarztpraxis real ist, erwarten, dass er hart ist, aber beim Berühren feststellen, dass es sich um eine Art weichen, ekelerregenden Kunststoff handelt. Das bedeutet, dass ich mich hinsichtlich des transzendenten Objekts und, damit einhergehend, hinsichtlich des Verlaufs meiner zukünftigen Beobachterfahrung geirrt habe. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Protention an sich fehlerhaft ist oder irgendetwas falsch darstellen könnte. Für das Bewusstsein gibt es immer eine Zukunft – ein „Was es noch nicht ist, aber wird“. Und das gilt selbst dann, wenn dieses Bewusstsein unerwartet abgebrochen wird, da seine Zukunft ohnehin immer ein „Noch-Nicht“ ist und diese Zukunft, wenn sie eintritt, durchaus ein absolutes Nichts sein kann. Auf dieser Ebene ist die Potenz unfehlbar, gerade weil sie eine innere Beziehung ist, die das Bewusstsein zu sich selbst unterhält, indem es bereits in seine Zukunft „hineingreift“. Dies geschieht auf einer Ebene, die tiefer liegt als seine Projektion bestimmter zukünftiger Ereignisse. Die Antizipation einer bestimmten Zukunft, die sich vielleicht so entfaltet, wie erwartet, oder auch nicht, befindet sich bereits auf einer Ebene oder Schicht oberhalb des Flusses, obwohl sie diesen Fluss voraussetzt. Dasselbe gilt, mutatis mutandis, für die Retention. Für das Bewusstsein gibt es immer eine Vergangenheit, selbst wenn es sich um das Nichts handelt, das dem plötzlichen Entstehen des Bewusstseins vorausgeht. Und das Bewusstsein steht als solches in einer inneren Beziehung zu seiner Vergangenheit. Diese tiefere Ebene des Flusses ist es, die es uns ermöglicht, bestimmte vergangene Ereignisse, die als transzendente Objektivitäten verstanden werden, zu retentieren.

Vielleicht träume ich eine Weile von Ruhm und Ehre und denke dann ganz kurz darüber nach, was ich zu Mittag essen könnte, bevor ich durch einen Anruf unterbrochen werde – während ich die ganze Zeit eher abwesend aus dem

Fenster schaue. Mir ist bewusst, dass hier eine Abfolge von miteinander verbundenen Ereignissen stattfand, dass eine bestimmte Handlung eine gewisse Zeit dauerte, dass darauf eine andere folgte, die weniger Zeit in Anspruch nahm, und dann noch eine weitere. Es bedarf keiner Reflexion, damit sich diese Abfolge manifestiert. Und hätte die Abfolge aus ganz anderen Ereignissen bestanden (z. B. das Hören eines Summens, gefolgt vom Sehen einer Biene, gefolgt von einem Schreck vor dem Stich, gefolgt von Ausweich- und Abwehrbewegungen), würde dies den zugrunde liegenden Fluss lediglich hinsichtlich der konstituierten transzendenten Objekte verändern, nicht jedoch hinsichtlich des Flusses als solchem. Zudem bedarf es keines separaten, zweiten Aktes (oder einer zweiten Abfolge von Handlungen), damit sich der Fluss manifestiert, und auch keines weiteren, dritten Aktes (oder einer dritten Abfolge von Handlungen), damit sich der Fluss der zweiten Abfolge – der ebenfalls fließen muss – manifestiert, und so weiter (vgl. Husserl 1991, S. 88). Der Fluss benötigt sozusagen keinen weiteren Fluss. Tatsächlich bildet die Selbstoffenbarung des Flusses die Grundlage für jedes reflektierende Urteil, das ich darüber fällen möchte, oder für jeden Bericht, den ich geben könnte, sollte ich danach gefragt werden (vgl. B&N, S. liii; Zahavi 1999, S. 57).

Indem Sartre das nicht-positionale Selbstbewusstsein als Teil der „transversalen Intentionalität“ identifiziert, erinnert er uns – wie er es auch an mehreren anderen Stellen tut –, dass eine wichtige Quelle für die Idee des vorreflexiven Selbstbewusstseins für ihn Husserls Vorlesungen über das Zeitbewusstsein waren (TE, S. 6–7; SC&SK, S. 123). Wie führt die Untersuchung des Zeitbewusstseins zu der Schlussfolgerung, dass das Bewusstsein sich auf irgendeine nicht-repräsentative Weise seiner selbst bewusst sein muss? Da hier kein Platz ist, um auf die interessanten und schwierigen Details von Husserls Vorlesungen einzugehen, müssen wir uns mit dieser kleinen Skizze begnügen (vgl. Zahavi 1999, Kap. 5). Eine gegenwärtige Episode des Bewusstseins erstreckt sich rückwärts auf das, was unmittelbar zuvor geschah, und vorwärts auf das, was danach geschehen wird. Das ist bereits eine doppelte Selbstreferenz (wobei „Referenz“ hier neutral verwendet wird). Zusätzlich zu diesem grundlegenden Fluss kann eine bestimmte transzendente objektive Ereigniskette so vorweggenommen werden, dass sie in eine bestimmte Richtung verläuft (z. B. nimmt man vorweg, dass der Ball dort landen wird, und bereitet seinen Schwung entsprechend vor). Aber nehmen wir an, der Ball landet nicht dort, wo man es vorweggenommen hat (oder eine vertraute Melodie verläuft plötzlich anders als erwartet). Um überrascht zu sein, muss man im Moment der überraschenden Wendung seine vorherige Vorwegnahme neu ausrichten – wenn sie zu einem „Hier-und-Jetzt“ mit eigenen Vorwegnahmen wird. Das Bewusstsein weist stets diese dreiteilige selbstreferenzielle Struktur auf: das, was dem vorausging, das Hier-und-Jetzt, das, was bereits darauf folgt. In jedem Fall bezieht sich das „Dies“ auf die gerade stattfindende Bewusstseinsepisode selbst. Und da die Episode notwendigerweise diese dreiteilige Struktur als

inneres Verhältnis zu ihrer Vergangenheit und ihrer Zukunft enthält, reicht das Bewusstsein, indem es auf sich selbst verweist, über jede augenblicklich definierte Zeit hinaus. Dies ist eine positivere Charakterisierung des nicht-positionellen Selbstbewusstseins, aber sie ist immer noch nur relational. Das gibt uns eine Vorstellung davon, wie es im Zeitbewusstsein verwurzelt ist. Aber können wir noch mehr sagen?

Wir können hinzufügen, dass diese Passage aus IPPI deutlich macht, dass für Sartre das nicht-positionale Selbstbewusstsein auf der noetischen Seite der noetisch-noematischen Korrelation liegt (vgl. z. B. B&N, S. 204, 259, 263 und 322: „[Eigenschaften von Dingen] ... sind Korrelate nicht-thetischer Projekte, die wir selbst sind, doch sie offenbaren sich nur als Strukturen der Welt“). Um ein Beispiel aus dem Bereich der Emotionen anzuführen: Ich nehme ein schreckliches Gesicht an meinem Fenster wahr. Das Gesicht erscheint mir objektiv schrecklich (vgl. E, S. 54, 59). Es erscheint mir als etwas, vor dem man „fliehen muss“. Doch unmittelbar nachdem ich entdeckt habe, dass es sich um meinen Sohn in einer Maske handelt, könnte ich sagen: „Ich hatte schreckliche Angst“, und damit mir selbst eine bestimmte Reaktion zuschreiben (anstatt einem Objekt in der Welt eine Eigenschaft zuzuschreiben). Für Sartre beruht diese spontane, reflektierende (aber potenziell verzerrende) Art, das Ereignis zu schildern, auf der Tatsache, dass ich mir in den Momenten des blanken Schreckens nicht ausschließlich des furchterregenden Gesichts bewusst war, vor dem man fliehen muss. Meine Bewusstseinsperiode war sich selbst vorreflexiv als emotionales Bewusstsein gegeben (das heißt für ihn in diesem Fall plötzlich auf der quasi-magischen Ebene, auf der normale Kausalzusammenhänge außer Kraft gesetzt sind – obwohl nichts davon konzeptualisiert wird (E, S. 52)). Ähnlich nehme ich in der Wahrnehmung mein Wahrnehmungsbewusstsein nicht-positional als passiv wahr; in der Vorstellung nehme ich es nicht-positional als aktiv wahr. Und so weiter für andere Arten bewusster Wahrnehmung.

Tatsächlich taucht diese Art der Ausdrucksweise (das nicht-thetische oder nicht-positionale Bewusstsein des Bewusstseins „als X“) überall in „B&N“ auf und kennzeichnet das, was Sartre manchmal als unser „präontologisches“ oder „präurteilendes“ Selbstverständnis bezeichnet und worüber er zu anderen Zeiten im Sinne eines Bewusstseins spricht, das von seinen Möglichkeiten, Werten, dem Anderen, dem eigenen „ursprünglichen Projekt“ usw. „heimgesucht“ wird. (B&N, S. 35, 39, 49, 94–95, 104, 245, 273, 288, 289, 568–571). Diese Ausdrucksweise „als X“ neigt dazu, den Anschein zu erwecken, als würde das nicht-positionale Bewusstsein das positionale Bewusstsein als auf eine bestimmte Weise bestehend darstellen. Wie kann man sich schließlich Y als P bewusst sein, ohne Y in irgendeiner Weise zu kategorisieren, das heißt, ohne es auf einer bestimmten Ebene zu konzeptualisieren? Doch dies wäre offensichtlich eine völlige Fehlinterpretation von Sartre.

Eine Möglichkeit, die Jonathan Webber (2002) aufgezeigt hat, besteht darin, dass Sartre so etwas wie eine nicht-konzeptuelle Repräsentation im Sinn hat, wie sie (mehr oder weniger) in der zeitgenössischen anglophonen Philosophie des Geistes definiert wird. 5 Nach dieser Lesart würde sich ein Bewusstseinsakt beispielsweise als passiv darstellen, so wie wir angeblich einen Ball wahrnehmungsmäßig als phänomenal rot darstellen (nicht-konzeptuell erleben), gemäß externalistischen „repräsentationalistischen“ Theoretikern des Sinnesinhalts wie Harman (1990), Dretske (1995), Tye (1995, 2002) und Byrne (2001). Nach dieser Auffassung sind die Sinnesqualitäten (1) Objekte der Repräsentation (keine Inhalte im Sinne von internen Qualia oder „mentaler Farbe“) und (2) identisch mit bestimmten komplexen, relationalen, physikalischen Strukturen. Rot zu sehen bedeutet nach dieser Auffassung lediglich, eine bestimmte Reflexions-Absorptions-Eigenschaft (oder eine disjunktive Menge davon) nicht-konzeptuell zu repräsentieren, das heißt, ohne auf der betreffenden Ebene irgendwelche Konzepte einzusetzen.⁶

Lassen wir einmal die Vielzahl der Probleme beiseite, die diese Art von Theorie als Theorie des Bewusstseins sensorischer Eigenschaften aufwirft, und fragen wir uns einfach, ob sie im Fall des nicht-positionellen Selbstbewusstseins sinnvoll angewendet werden kann. Das würde bedeuten, dass sich die bewusste Episode nicht-konzeptuell selbst als etwas mit einem bestimmten Charakter darstellt (z. B. als passiv, als aktiv oder als ins Magische herabgewürdigt). Dieser Charakter würde nach dieser Theorie als ein bestimmtes (nur (scheinbar) irreduzible, nicht-relationale Eigenschaft des Bewusstseinsereignisses (so wie Rot als scheinbar irreduzible, nicht-strukturelle Eigenschaft von Bällen und Hemden usw. erscheint). Wie kommt es dann, dass es bei näherer Betrachtung so einfach ist, genau zu sagen, um welche Strukturen es sich handelt? Wir sagen Dinge wie: „Ich schaute weiter zu und traute meinen Augen nicht“, womit wir reflektierend die passive Rezeption registrieren, die mit der Wahrnehmung einhergeht; „Ich versuchte mir immer wieder vorzustellen, wie es aussehen würde, wenn ich auf dem Kopf stünde“, womit wir reflektierend die Aktivität registrieren, die mit der Vorstellungskraft verbunden ist, und so weiter. Dies unterscheidet sich deutlich von der Reflexion darüber, etwas Rotes zu sehen. Eine solche Reflexion liefert keinerlei Erkenntnisse über Lichtwellenlängen sowie Reflexions- und Absorptionsprofile der Oberflächen physikalischer Objekte.

Natürlich könnte man einfach sagen, dass dieser Fall in entscheidender Hinsicht anders ist. Er ähnelt vielleicht eher der Wahrnehmung von musikalischen Akkorden. Man kann ihnen so zuhören, dass man die Töne, aus denen sich der Akkord zusammensetzt, nicht deutlich hört. Man kann ihnen aber auch aufmerksamer zuhören, sodass man die einzelnen Töne des Akkords als eigenständige Töne wahrnehmen kann. Doch es gibt ein tieferes Problem. Wenn es sich um Repräsentation handelt, besteht die Möglichkeit von Fehlern, sogar

von radikalen Fehlern. Das würde bedeuten, dass ich meine Wahrnehmungserfahrung vorreflexiv für eine Vorstellung, einen Gedanken oder eine Emotion halten könnte. Tatsächlich könnte ich sie alle miteinander verwechseln. Ich könnte meine Episoden des Rosenduftens auch für Episoden des Fledermaushörens halten. Mit anderen Worten: Nicht nur die Handlungsart (emotiv, imaginativ usw.) müsste nicht-konzeptuell dargestellt werden, sondern auch der „intentionale Inhalt“ (um es nicht-sartreanisch auszudrücken) müsste auf diese Weise dargestellt werden. Sollen wir uns vorstellen, dass es im vorreflexiven Bewusstsein jedes begrifflichen Gedankens eine spezifische, nicht-konzeptuelle „kognitive Phänomenologie“ gibt? Eine spezifische Eigenschaft für den Inhalt jeder Art von Gedanken? Ich räume gerne ein, dass es ein bestimmtes Gefühl ist, zu denken, dass $2 + 2 = 4$ gilt, und dass sich dieses Gefühl von dem unterscheidet, das man empfindet, wenn man denkt, dass $3 + 3 = 6$ gilt; doch erscheint es mir unerwünscht, neben dem begrifflichen Gedanken an „ $2 + 2 = 4$ “ eine nicht-begriffliche (aber vorreflexive) Repräsentation davon zu postulieren. Wäre eine solche nicht-konzeptuelle Repräsentation des Aussageinhalts „ $2 + 2 = 4$ “ in gewisser Weise analog zu phänomenalem Rot? Hätte sie ein bestimmtes „Gefühl“? Das ist schwer vorstellbar, aber vielleicht nicht völlig undenkbar. Natürlich könnte der Befürworter dieser Interpretation erneut einfach sagen, dass im Falle des begrifflichen „Inhalts“ das Vehikel (z. B. Wörter, Symbole, Formalismen) auf der vorreflexiven Ebene nicht-begrifflich repräsentiert wird.⁷

Man könnte hier jedoch versuchen, so etwas wie die Strategie der „phänomenalen Konzepte“ anzuwenden.⁸ Dies würde das vorreflexive Selbstbewusstsein wieder zu einem Konzept machen, allerdings nur im Sinne von „phänomenalen Konzepten“. Phänomenale Konzepte, so lautet die These, sind Konzepte, die auf die eine oder andere Weise Exemplare oder Instanzen genau jener Art von Dingen beinhalten, für die sie stehen – sozusagen „in Anführungszeichen“. So wird beispielsweise mein (phänomenales) Konzept von Rot auf die eine oder andere Weise (über das Gedächtnis oder die Vorstellungskraft oder vielleicht einfach durch Kausalität oder Informationsübertragung) ein Beispiel für phänomenales Rot beinhalten. Auf die vorliegende Darstellung angewendet würde die Idee lauten, dass jede Bewusstseins-Episode sich selbst präreflexiv darstellt, indem sie – um die gängige Metapher zu verwenden – sich selbst in Anführungszeichen setzt (oder indem sie so etwas wie „Diagonalisierung“ anwendet). Auf diese Weise besteht keine Notwendigkeit für das Auftreten neuer Arten von Eigenschaften. Die Repräsentation der Episode reitet sozusagen auf dem Rücken der Episode selbst. Dies würde sowohl die Möglichkeit der gerade aufgezählten Fehlerarten vermeiden als auch die Notwendigkeit weiterer besonderer Eigenschaften (verstanden als Objekte nicht-konzeptueller Repräsentationen) oder weiterer spezieller Erklärungen dafür, warum diese Eigenschaften die inneren Strukturen der Eigenschaften, die sie angeblich darstellen, nicht so vollständig verbergen.

Doch die hier angewandte Strategie der phänomenalen Konzepte kommt tatsächlich der Darstellung sehr nahe, die ich für passender halte.⁹

Der hier passendere Begriff ist so etwas wie der Begriff der direkten Vertrautheit (bekannt geworden durch Russell 1996/1914). Und vergessen wir für einen Moment das rein terminologische Konstrukt, dass man normalerweise von „Wissen“ durch Vertrautheit spricht, was bereits im Widerspruch zu Sartres Behauptung zu stehen scheint, dass nicht-positionelles Selbstbewusstsein keine Frage des Wissens sei. Die Idee hier ist vielmehr in etwa folgende: Ein Wahrnehmungsakt ist beispielsweise genau ein Bewusstseinsvorgang, in dem etwas dem Bewusstsein passiv gegeben wird. Aber alle Wahrnehmungsakte sind, wie alle anderen Bewusstseinsvorgänge auch, – sagen wir es so – sich selbst unmittelbar bekannt. Dies entspricht der direkten Manifestation (an sich selbst) eines Aktes, der gerade in dieser spezifischen wahrnehmungsbezogenen Weise passiv ist. Diese wichtige Struktur des Wahrnehmungsaktes ist nach diesem Vorschlag selbstgegeben, dem Akt selbst direkt und ohne die Vermittlung von Repräsentationen oder Begriffen gegeben. Es ist nicht so, dass sich der Akt selbst als passiv darstellt. Vielmehr ist der Wahrnehmungsakt im relevanten Sinne passiv und hat zudem Kenntnis von genau dieser Struktur seiner selbst.

Diese Struktur oder Tatsache lässt sich jedoch konzeptualisieren und reflektieren. Das heißt, wir verfügen über Begriffe und Konzepte für diese Strukturen und können daher Urteile über sie fällen. Das bedeutet, um es wieder in Husserls Fachsprache auszudrücken, dass wir ein „präprädikatives“ (oder „anteprädikatives“) Erfassen der relevanten konkreten Strukturen und Beziehungen haben (siehe Husserl 1973; vgl. z. B. IPPI, S. 121). Es ist dieses Erfassen, das wir lediglich „explizieren“, wenn wir ein Urteil fällen. Ich nehme die „weiße Wand“ wahr, lange bevor ich explizit beurteilen kann, dass die Wand weiß ist. Beurteilen bedeutet lediglich, „es explizit zu machen“ (vgl. Brandom 2000, S. 8). Wenn ich der weißen Wand wahrnehmungsmäßig gegenüberstehe, bin ich mir nur implizit bewusst, „dass die Wand weiß ist“. Doch solche expliziten Urteile werden jedoch durch den Rückgriff auf vorprädikative Erfahrung bestätigt oder widerlegt. Letztere ist primär.

Das bedeutet, dass wir von dem einen zum anderen „übergehen“ können. Nach dieser Auffassung besteht „Erläuterung“ lediglich darin, die Strukturen, Ähnlichkeiten und Unterschiede sowie die Beziehungen, die dem vorprädikativ erfahrenen Bereich tatsächlich innewohnen, in Begriffe und Wörter zu übersetzen. Natürlich beeinflusst eine solche Übersetzung letztendlich die Art und Weise, wie uns solche Bereiche erscheinen, doch gibt es eine Grenze dafür, inwieweit eine fest verankerte begriffliche Filterung die Art und Weise beeinflussen kann, wie die Dinge gegeben sind. Und neue Erfahrungen können offensichtlich neue begriffliche Entwicklungen anstoßen – was nicht möglich

wäre, wenn die Wahrnehmung oder, um den vorliegenden Fall zu nennen, die Selbsterkenntnis, lediglich in das eigene aktuelle Begriffsrepertoire eingeeignet wäre (siehe Husserl 1973 und vgl. Raftopoulos 2009). Wir können aus vorprädikativer Erfahrung lernen, sei es aus dem Wahrnehmungsbewusstsein oder aus der vorreflexiven Selbsterkenntnis. Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass wir einerseits die empirischen Wissenschaften und praktischen Disziplinen (Medizin, Bauwesen, Kfz-Mechanik usw.) und andererseits die Philosophie des Geistes und die Phänomenologie lehren können. Studierende kommen nicht mit den expliziten Begriffen „wie es ist“, „Retention und Protention“ oder „Intentionalität“ zu uns, aber sie können diese sicherlich erlernen. Und sie lernen die primären Referenten dieser Begriffe und Konzepte kennen, indem sie immer wieder über ihre Erfahrung nachdenken. Das bedeutet, dass sie sich auf einer bestimmten Ebene der ihrer Erfahrung innewohnenden Strukturen bewusst waren, noch bevor sie aufgefordert wurden, durch Reflexion zu überprüfen, dass beispielsweise ihre psychischen Prozesse im Allgemeinen objektgerichtet (intentional) sind oder eine diachrone Einheit aufweisen usw. Dies unterscheidet sich im Prinzip nicht wirklich von einem Studenten der Neuroanatomie, der im Anatomielabor beim Betrachten eines Querschnitts des Rückenmarks schließlich in der Lage ist, den Unterschied zwischen dem Fasciculus gracilis und dem Fasciculus cuneatus visuell zu erkennen. Es handelt sich um einen Lernprozess, bei dem man lernt, auf Unterschiede zu achten, deren man sich zwar bewusst war, die man aber nicht für erwähnenswert hielt, und diese herausgegriffenen Strukturen mit anderen Strukturen in Verbindung zu bringen, mit denen man vielleicht besser vertraut ist.

Zusammenfassend lässt sich zu diesem Abschnitt sagen: Nicht-positionelles Selbstbewusstsein lässt sich meiner Ansicht nach am besten im Sinne von Selbstvertrautheit interpretieren. Dementsprechend ist die Behauptung, dass jede Bewusstseinsepisode sich selbst nicht-positionell bewusst ist, nichts anderes als die Behauptung, dass jede Bewusstseinsepisode mit sich selbst vertraut ist. Nicht-positionelles Selbstbewusstsein ist zudem unabhängig von Aufmerksamkeit und Fokus (und kann daher, wenn man so will, als unaufmerksam und marginal oder peripher beschrieben werden – auch wenn dies irreführend sein kann). Es handelt sich dabei weder um Urteilsvermögen, Denken, Wahrnehmung, Vorstellungskraft oder Emotion noch um irgendeine andere Form der „Repräsentation“ oder des positionellen Bewusstseins, und es geht auch nicht um die Anwendung von Begriffen (was sich deutlich von der Aussage unterscheidet, dass es sich um nicht-konzeptuelle Repräsentation handelt). Das nicht-positionale Selbstbewusstsein unterscheidet sich vom positionalen Bewusstsein von Objekten dadurch, dass im letzteren Fall bestimmte Objekte stets über Profile im Zeitverlauf gegeben sind (und daher stets zweifelhaft und nur wahrscheinlich sind), während das Bewusstsein sich selbst ohne Profile oder Facetten gegeben ist. Das Gegebensein über Profile ist das Kennzeichen der Transzendenz (Objektheit); das Gegebensein ohne sie ist

das Kennzeichen der Immanenz (Subjektivität, Innerlichkeit). Die Gegebenheit über Profile führt zudem eine gewisse Relativität in die Wahrnehmung ein, da das Profil, durch das ein Objekt gegeben ist, teilweise eine Funktion der Position des Wahrnehmenden (oder Denkenden) in mehreren Räumen ist (nicht nur im physischen Raum, obwohl dieser einem zuerst in den Sinn kommt): Von Ort X aus kann ich diese Seite des Baumes sehen; von Position Y aus die andere Seite usw. Im Gegensatz dazu ist das vorreflexive Selbstbewusstsein positionslos, facettenlos und, wie Sartre mehrfach sagt, ein Absolutes (z. B. TE, S. 8). So wie eine Möglichkeit, Gott als absolut zu bezeichnen, darin besteht, mit Spinoza zu sagen, dass Gott „causa sui“ ist – womit gemeint ist, dass Gott in Seiner Existenz von niemand anderem abhängig ist –, so ist das Bewusstsein ein „Absolutum“ in dem Sinne, dass sein Erscheinen von nichts anderem als sich selbst abhängt (zumindest phänomenologisch gesehen). Es erscheint sich selbst, aber das bedeutet nicht, dass es etwas anderes geben muss, dem es erscheint. So wie Gott sich seiner Natur nach selbst „bewirkt“, ohne dass etwas anderes dies bewirkt. Das Bewusstsein ist jedoch eher „conspectus sui“ als „causa sui“.

Wir haben zudem, einem Hinweis Sartres folgend, die wichtige Rolle hervorgehoben, die das vorreflexive Selbstbewusstsein im Zeitbewusstsein spielt. Wir waren jedoch auf der Suche nach einer wirklich positiven Charakterisierung des nicht-positionalen Selbstbewusstseins. Was können wir darüber sagen, ohne uns darauf zu beschränken, lediglich zu beschreiben, was es nicht ist, womit es in Beziehung steht oder verschiedene Analogien zu entwickeln? Auch der Begriff der Vertrautheit wird leider meist negativ charakterisiert. Sie ist keine Repräsentation. Sie beinhaltet keine begriffliche Vermittlung. Ein positiver Aspekt, den man darüber sagen kann, ist, dass sie – im klassischen Sinne – die reale Existenz ihrer Relata voraussetzt, und dies wird das einzige (onto)logische Merkmal sein, auf das wir im Folgenden zurückgreifen werden.

Wir haben außerdem hinzugefügt, dass das Bewusstsein, indem es sich selbst erkennt, sich selbst sowie (einige seiner) Strukturen und die ihm innewohnenden Ähnlichkeiten und Unterschiede „präprädikativ“ bewusst ist. Hier haben wir eine Analogie zur Husserlschen Darstellung der Wahrnehmung und des Wahrnehmungsurteils gezogen. Und sie besteht lediglich darin, das, was man bereits vor dem Urteilen oder Denken wahrgenommen hat, zu verdeutlichen (in Konzepte zu übersetzen und in den „Raum der Gründe“ einzuordnen). Und um die Wahrnehmungsurteile anderer zu bestätigen oder zu widerlegen, greifen wir stets auf die vorprädikative Ebene der Erfahrung zurück. Wir entschlüsseln sozusagen den Satz und prüfen, ob unsere vorprädikative Erfahrung damit übereinstimmt. Etwas Ähnliches gilt nach der hier angebotenen Interpretation auch für das reflektierende Urteil. Reflektierende Urteile kodieren das, womit man vorreflektiv (und vorprädikativ) vertraut war. Und um zu sehen, ob meine Erfahrung der deinen ähnelt, muss ich in der Lage sein, die Sätze zu dekodieren,

in denen du dein Urteil zum Ausdruck bringst, um festzustellen, ob – mutatis mutandis – eine Übereinstimmung besteht. Dies erfordert natürlich die Aufmerksamkeit für die Erfahrung und eine fragende Haltung, die einem vor dem Anstoß durch das Urteil des anderen möglicherweise generell gefehlt hat. In diesem Zusammenhang haben wir Sartres oft wiederholte Behauptung, dass das Bewusstsein sich selbst nicht-thetisch als P wahrnimmt (z. B. als passiv, als sich selbst transzendierend, als herabgewürdigt), dadurch verstanden, dass wir argumentierten, dass das Bewusstsein beispielsweise bei der Wahrnehmung passiv ist, sich selbst kennt und sich somit vorprädikativ seiner eigenen Passivität bewusst ist. So wie wir vom „weißen Baum“ zu „der Baum ist weiß“ gelangen, wenn wir von der vorprädikativen Wahrnehmungserfahrung zur prädikativen Erläuterung und Beurteilung auf der Grundlage dieser Erfahrung übergehen, können wir von dieser Passivität in Bezug auf die Erscheinung von X zu „Ich nehme X wahr“ gelangen, wenn wir von der vorreflexiven Erfahrung zur reflexiven Beurteilung übergehen.

Diese Darstellung wirft für den Sartre-Anhänger mehrere Fragen auf, mit denen wir uns auseinandersetzen müssen. Bedeutet sie – entgegen dem zuvor Gesagten –, dass das Bewusstsein sich selbst wahrnimmt und sich somit selbst schon auf der vorreflexiven Ebene als transzendentes Objekt behandelt? Und selbst wenn nicht: Steht sie dann nicht dennoch im Widerspruch zur vermeintlichen Widerlegung des „Mythos des Gegebenen“? Vielleicht kann sich das Bewusstsein ohne den Einsatz von Begriffen ebenso wenig selbst gegeben sein, wie die physische Welt ihm ohne diese Begriffe gegeben sein kann. Bedeutet dies, entgegen Sartres Behauptung in der Einleitung zu „B&N“, dass das Bewusstsein sich selbst bereits vor der Reflexion erkennt? Bietet es uns tatsächlich eine Möglichkeit, unreine und reine Reflexion zu unterscheiden, ohne dass Letztere einfach in vorreflexives Selbstbewusstsein zerfällt? Und wenn das Bewusstsein sich selbst auf die angedeutete Weise erkennt, wie wirkt sich dies dann auf Sartres berüchtigte Behauptung aus, dass das Bewusstsein, gerade weil es sich selbst gegenwärtig ist, nicht mit sich selbst übereinstimmt? Gibt es einen Weg, das Projekt von „B&N“ zu retten, den „Ursprung der Negation“ wiederherzustellen, ohne zu behaupten, dass das Bewusstsein buchstäblich nicht es selbst ist? Im Folgenden gehe ich kurz auf jede dieser komplexen Fragen ein.

(Aus: Kenneth Williford, Degrees of self-presence; in: Pre-Reflective Consciousness, Routledge)

