

„Selbstgefühl“

Gefühlte Selbstvertrautheit in der Theorie existenzieller Gefühle und der Heidelberger Schule des Selbstbewusstseins

Abstract

Das vorliegende Dissertationsprojekt verfolgt das Anliegen, einen Begriff von gefühlter Selbstvertrautheit („Selbstgefühl“) zu entwickeln, der an die aktuelle Debatte anschlussfähig ist. In der Vergangenheit war der Begriff „Selbstgefühl“ weit verbreitet (z.B. in der Frühromantik, Frank 2002), heute ist er sowohl in der Philosophie der Emotionen als auch in der Debatte um Selbstbewusstsein mehrheitlich in Vergessenheit geraten (Slaby 2012a).

Ich baue in meinem Vorhaben auf eine bestimmte Theorie der Affektivität, die Theorie existenzieller Gefühle, und eine bestimmte Theorie des Selbstbewusstseins, die Heidelberger Schule des Selbstbewusstseins, auf. Im Rahmen einer produktiven Zusammenschau dieser beiden Ansätze soll untersucht werden, welche Rolle ein Gefühl für Selbstvertrautheit spielen kann.

Einleitung

„*Gnōthi seautón – Erkenne dich selbst!*“ ist eine seit alters her bekannte Forderung der Philosophie. In der Geschichte der Philosophie ist dieser auf den ersten Blick so trivial klingende Imperativ vielfach problematisiert worden: Was ist mit diesem „selbst“ gemeint, das da erkannt werden soll? Ein „wahres Ich“, ein „authentisches Selbst“, eine „Seelensubstanz“? Und kann es „erkannt“ werden, so wie ein epistemischer Gegenstand in der Welt erkannt wird? Ist die Vorstellung einer Reflexionsbewegung auf ein „Inneres“ dem, was da erkannt werden soll, angemessen?

Diese Arbeit möchte aus einer Perspektive an diese alten Problemstellungen herangehen, die in der Tradition nur selten explizit in den Fokus genommen wurde: Mich interessiert, welche Rolle ein Gefühl für Selbsterkenntnis spielen könnte. Möglicherweise wäre es letztlich „Selbstgefühl“, auf das die Forderung des Orakels von Delphi abzielt, weil es den Kern unserer Vertrautheit mit uns selbst ausmacht.

1. Stand der Forschung und eigene Forschungsziele

1.1 Stand von Wissenschaft und Forschung

a) Philosophie der Emotionen

Das Hauptinteresse der Philosophie der Emotionen, die sich seit einigen Jahrzehnten einer bemerkenswerten Konjunktur erfreuen darf, richtet sich auf Phänomene wie Furcht, Ärger, Scham, etc., die als kurzfristige, objektbezogene Episoden verstanden werden.¹ Es finden sich zahlreiche Versuche, gemeinsame Merkmale von Emotionen zu definieren. Exemplarisch und skizzenhaft kann hier eine Auflistung von Elster (1999) angeführt werden: Emotionen zeichnen sich demnach durch ein jeweils einzigartiges, phänomenales „Quale“ („what it is like“), ihr plötzliches Erscheinen, ihre Passivität, ihre kurze Dauer, ihren kognitiven Gehalt, ihr intentionales Objekt, ihre Verbundenheit mit körperlicher Erregung, ihren körperlichen Ausdruck, mit ihnen verbundene Handlungstendenzen sowie ihre spezifische Valenz (Schmerz- bzw. Lustempfinden) aus. Während traditionell von zwei Grundströmungen, den kognitivistischen (z.B. Ben-Ze'ev 2000; Nussbaum 2001; sowie der frühe Solomon 1973) und stärker an William James und Carl Lange orientierte, auf körperliche Faktoren fokussierende Positionen (z.B. Damasio 1994; Prinz 2004) die Rede war, verstehen sich jüngere Ansätze oft als synthetische Theorien, die kognitive und körperliche Aspekte gleichermaßen berücksichtigen (De Sousa 1987; Döring 2009; Goldie 2002; Roberts 2003). Daran anschließend gibt es eine angeregte

¹ In der Literatur ist noch keine einheitliche Terminologie zur Unterscheidung von „Emotion“ und „Gefühl“ gefunden. Unter „Emotionen“ sollen hier die primären Forschungsgegenstände der Philosophie der Emotionen verstanden werden, die sich unter anderem durch ihren aktualen Objektbezug auszeichnen (z.B. die momentane Furcht vor dem Bären). „Gefühl“ bzw. „Feeling“ betont in der Literatur zumeist den phänomenalen „Quale“-Charakter („what it is like“). Es verweist auf ein breiteres Verständnis menschlicher Affektivität, wie die unten vorgestellte Theorie „existenzieller Gefühle“ beispielhaft zeigt.

Diskussion um die Rolle von Emotionen in der Wahrnehmung von Werten (Deonna und Teroni 2012; Helm 2001; Scherer 2005; Tappolet 2000).

Grundsätzlich besteht weitgehender Konsens darüber, dass Emotionen beide „directions of fit“² gleichermaßen adressieren (Döring 2009). Sie sagen uns etwas über die Welt (mind-to-world direction of fit) und über uns selbst, als Ausdruck unserer Ziele, Wünsche und Begierden (world-to-mind direction of fit). Die Furcht vor dem Bären weist nicht nur auf dessen Gefährlichkeit hin, sondern auch auf die eigene Verletzlichkeit und den Wunsch, zu überleben. Man spricht in diesem Zusammenhang auch vom gleichzeitigen Welt- und Selbstbezug von Emotionen (Slaby 2008).

Die Fokussierung der aktuellen Debatte auf kurzfristige, objektbezogene Emotionen führt jedoch dazu, dass andere Dimensionen der Affektivität weniger Beachtung finden. Während es eine beständig wachsende Literatur zu Emotionen wie Ärger, Furcht oder Scham gibt, werden andere affektive Phänomene wie Stimmungen, Hintergrundgefühle, aber auch körperliche Empfindungen wie Hunger oder Müdigkeit nur selten ins Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt.³ In diesem Zusammenhang macht die Theorie existenzieller Gefühle ein interessantes Angebot, fundamentale Aspekte menschlicher Affektivität zu begreifen.

Theorie existenzieller Gefühle

Die Theorie existenzieller Gefühle nimmt eine Sonderstellung innerhalb der Philosophie der Emotionen ein, weil sie ihren Fokus dezidiert nicht auf kurzfristige, objektbezogene Emotionen legt, sondern die Grundgestimmtheit unseres Daseins in den Blick nimmt, die jedes konkrete Erlebnis affektiv durchdringt. Matthew Ratcliffe (2005; 2008) hat in den letzten Jahren den Begriff des „existential feeling“ geprägt. Jan Slaby und Achim Stephan (Slaby 2008; 2011; 2012a; 2012b; Slaby und Stephan 2008; Stephan 2012) haben seine Überlegungen aufgegriffen und teilweise in eigene Richtungen weiterentwickelt.⁴

Mit „existentiellem Gefühl“ ist ein eigener Typus menschlicher Affektivität gemeint, nämlich jener affektive Grundton, der unser Dasein immer schon mitbegleitet. Es handelt sich dabei explizit nicht um bloße Stimmungen, wie Ratcliffe (2008, S. 55f.) betont. Existenzielle Gefühle schließen einen breiteren Bereich menschlicher Affektivität ein.⁵ Das jeweilige existentielle Gefühl manifestiert einen Modus des In-der-Welt-Seins, es situiert uns auf eine ganz bestimmte Weise in der Welt. Insofern wir in der Welt sind, sind wir schon auf eine bestimmte Weise affektiv auf sie bezogen, wir fühlen uns in ihr mächtig/ohnmächtig, daheim/fremd, etc. Ratcliffe (2008) konnte anhand zahlreicher, empirischer Befunde aus Psychologie und Psychiatrie (z.B. Studien zur Erlebniswelt von depressiven Personen) zeigen,

² Gemeinhin wird G.E.M. Anscombe als Urheberin dieses Konzepts angegeben.

³ Ich beziehe mich hier auf die z.B. von Slaby (2008) vorgeschlagene Dreiteilung affektiver Phänomene in Emotionen, Hintergrundgefühle (bzw. Stimmungen) und Empfindungen.

⁴ Slaby verwendet manchmal statt dem Begriff „existential feelings“ das deutsche Wort „Hintergrundgefühle“. Er stellt sich jedoch explizit in die Tradition Ratcliffes und grenzt sich von Damasio (1994) alternativem Konzept der „background emotions“ ab (Slaby 2008, Kap. 7). Während letztere vor allem auf körperliche Zustände wie Müdigkeit oder Hunger zurückgehen, wird bei ersteren der intentionale Charakter und damit deren Weltbezogenheit stärker betont.

⁵ So scheint es z.B. unpassend, im Fall eines existenziellen Gefühls von „Daheimsein“ oder „Dazugehören“ von einer Stimmung zu sprechen.

dass existenzielle Gefühle sowohl unsere Wahrnehmungen der Welt als auch unsere Einschätzungen bezüglich möglicher Handlungsoptionen prägen. Das jeweilige existenzielle Gefühl formt also den Möglichkeitsraum, in dem wir uns selbst und die Welt erschließen.

Das existenzielle Gefühl ist als körperliches zu verstehen. Wir sind als körperliche Wesen immer schon „in Berührung“ mit der Welt. Jederzeit fühlen wir uns selbst auch als körperlich existierend.⁶

Existenzielle Gefühle sind prä-propositional, also zunächst nicht als konkreter Gedankeninhalt fassbar. Sie stellen eine Hintergrundfolie dar, auf der sich konkrete mentale Inhalte manifestieren. Jede Erfahrung, die wir machen, ist durchdrungen von Affektivität, verstanden als bestimmter Modus des In-der-Welt-Seins. Die grundsätzlich prä-propositionale Struktur der existenziellen Gefühle verhindert jedoch nicht einen nachträglichen verbalen Ausdrucksversuch, der z.B. in Form eines Narrativs erfolgen kann (Ratcliffe im Erscheinen).

Kurzfristige, objektbezogene Emotionen stehen in einem ständigen Wechselspiel mit der fundamentalen Ebene der existenziellen Gefühle. Jan Slaby (2008, Kap. 7) spricht von einer „wechselseitigen Transformationsdynamik“. Das jeweilige existenzielle Gefühl durchtönt unser Erleben umfassend und prägt so unsere Disposition zu jeweils bestimmten Emotionen. Nur innerhalb dieser Prästrukturierung der Erfahrung können konkrete Einzelemotionen auftreten. Wer grundsätzlich depressiv gestimmt ist, wird zu einem anderen Muster an Emotionen neigen als jemand, der von einem existenziellen Gefühl der Fröhlichkeit getragen ist. Auf der anderen Seite trägt jede Emotion ihren Teil dazu bei, die allgemeine existenzielle Gestimmtheit zu konstituieren und zu verändern. Wenn der „existenziell Fröhliche“ binnen kurzer Zeit mit einer Vielzahl an bedrückenden Situationen konfrontiert wird und darauf mit entsprechenden negativen Emotionen reagiert, wird sich tendenziell auch seine existenzielle Gefühlslage verschlechtern.

Insgesamt greift die Theorie existenzieller Gefühle in vielen Punkten den Begriff der „Befindlichkeit“ des frühen Martin Heideggers (2006 [1927]; 2010 [1929/30]) auf. Er versteht Befindlichkeit als Existenzial und räumt damit der menschlichen Affektivität eine fundamentale Rolle ein. Allerdings bleibt Heideggers Konzeption in manchen Aspekten weniger differenziert, so unterscheidet er z.B. noch nicht explizit zwischen kurzfristigen, objektbezogenen Emotionen und existenziellen Gefühlen.⁷ Die Theorie existenzieller Gefühle leistet also einen Beitrag, einen zentralen Gedanken Heideggers in zeitgemäßer Form für die aktuelle Debatte fruchtbar zu machen.

Über diese Überlegungen hinaus findet sich in der Literatur (z.B. Schmid 2012; Zahavi 2005) bisweilen die These, dass Heideggers Analysen zur Affektivität aufs Engste mit seiner Konzeption von Selbstbewusstsein verbunden sind. Dasein als In-der-Welt-Sein ist qua Befindlichkeit immer schon

⁶ Ich verzichte hier zunächst auf die in v.a. phänomenologischen Kreisen verbreitete terminologische Unterscheidung zwischen Leib und Körper, weil sie die vorrangige Aufgabe dieses Textes, einen allgemeinen und knappen Überblick über das Forschungsvorhaben zu bieten, unnötig komplizieren würde.

⁷ Seine Unterscheidung zwischen existenzieller Angst und objektbezogener Furcht könnte allerdings als Anhaltspunkt in diese Richtung gelesen werden (Heidegger 2006 [1927], §30 bzw. §40)

gestimmt. In der Befindlichkeit ist es vor sich selbst gestellt, in all seiner Bedingtheit und Endlichkeit (bei Heidegger: „Geworfenheit“). Die Tatsache, dass ich bin, dass ich existiere, ist mir nach Heidegger prä-reflexiv immer schon erschlossen, und zwar gerade durch die affektive Dimension meines Daseins, durch meine Befindlichkeit.

Diese Verbindung von Fragen der Affektivität mit Fragen des Selbstbewusstseins ist in den heutigen Debatten weitgehend verlorengegangen. Die Theorie existenzieller Gefühle stellt die fundamentale Rolle von Affektivität in unserem Weltbezug ins Zentrum ihrer Überlegungen. Jede Bezugnahme auf Welt ist demnach von Affektivität durchzogen und insofern „gestimmt“. Demgegenüber wurden die Konsequenzen dieser Theorie für den Begriff des Selbstbewusstseins bis dato nicht in der Tiefe analysiert.⁸ Daher macht es Sinn, im vorliegenden Dissertationsvorhaben einen erneuten Brückenschlag zu versuchen. Meine Hypothese ist, dass die Heidelberger Schule des Selbstbewusstseins hier hilfreich sein kann.

b) Philosophie des Selbstbewusstseins

Die Philosophie des Selbstbewusstseins hat eine lange Tradition in der Geschichte der Philosophie, z.B. im neuzeitlichen Denken des René Descartes oder in der Subjektphilosophie des Deutschen Idealismus. Im 20. Jahrhundert ist der Subjektbegriff durch nachhaltige Kritik von unterschiedlichsten Seiten in die Defensive gedrängt worden. Die Debatte ist jedoch in den letzten Jahrzehnten vor allem im analytischen Umfeld wieder erstarkt. Die entsprechende Literatur hat mittlerweile einen enormen Umfang erreicht, sodass ich mich im Folgenden auf einige, in der aktuellen Diskussion breit geteilte Punkte konzentriere.

Während in der Tradition eher ein egologisches Verständnis von Selbstbewusstsein vorherrschend war (das Bewusstsein des als Träger von mentalen Zuständen begriffenen Selbst, z.B. bei René Descartes, Johann Gottlieb Fichte), scheinen heute nicht-egologische Ansätze (als Selbstbewusstsein mentaler Zustände ohne bestimmten Träger, traditionell z.B. bei David Hume, Franz Brentano) breiter vertreten zu sein. Außerdem lassen sich Zweistufenmodelle (eine höhere Instanz von Bewusstsein macht eine niedere Instanz bewusst, z.B. Carruthers 2000; Gennaro 2008; Rosenthal 1986; 2004) von Einstufenmodellen (mentale Zustände sind sich selbst wesentlich bewusst, z.B. Kriegel 2009; Kriegel und Williford 2006; Shoemaker 1968; 1984; 1996; Zahavi 1999; 2005) unterscheiden.

Als besonderes Merkmal des Selbstbewusstseins gilt z.B. die Immunität gegenüber Fehlidentifikation (Shoemaker 1968): Ein Sprecher kann sich in der Identifikation des Subjekts seiner Ich-Aussage nicht irren. Wenn er den Satz „Ich sehe einen Bären“ ausspricht, ist es unmöglich, dass er sich darin irrt, wer mit „Ich“ gemeint ist. Die genaue Reichweite und Beschaffenheit dieses Sachverhalts ist allerdings noch umstritten (Frank 2012, Kap. 2). Außerdem scheint Selbstbewusstsein „de se“-Bewusstsein zu erfordern, also Bewusstsein von sich als von sich. Ein Bewusstsein von sich nur der Sache nach („de re“) ist unzulänglich (Castañeda 1999; Chisholm 1981; Frank 2012; Lewis 1979; Perry 1979). Ein häufig zitiertes Beispiel (hier nach Frank 2012, S. 99) handelt von Ernst Mach, der in den Bus steigt und mit dem Satz „Was steigt doch da für ein herabgekommener Schulmeister ein!“ vermeintlich einen fremden Mann, in

⁸ Ein kurzer Aufsatz von Slaby und Stephan (2008) weist in diese Richtung.

Wahrheit aber sein eigenes Spiegelbild beschreibt. Der Sache nach entspricht seine Aussage der Wahrheit. Es ist Ernst Mach aber nicht bekannt, dass es sich bei dem korrekt beschriebenen Mann um ihn selbst handelt, also kann nicht von Selbstbewusstsein gesprochen werden.

Häufig wird mehr oder weniger explizit das Phänomen des Selbstbewusstseins vom Selbstwissen unterschieden.⁹ Selbstbewusstsein meint dann tendenziell die unmittelbare, oft nicht-egologische Vertrautheit mit mentalen Zuständen im Bewusstseinsstrom, während Selbstwissen die reflexive, propositionale Erkenntnis derselben beschreibt. In der Diskussion um Selbstwissen stehen neben vielen Fragen des Selbstbewusstseins auch weiter greifende epistemologische Fragen wie z.B. seine Auszeichnung gegenüber klassischem Objekt- oder Weltwissen zur Debatte. Dretske und Evans (Dretske 1994; 1999; Evans 1982) sehen z.B. Selbstwissen (vor allem bezüglich eigener Überzeugungen) als durch Beobachtung der Welt generiert. Nicht-epistemologische Zugänge schlagen vor, Selbstwissen auch als Selbstbestimmung zu verstehen (Moran 2001), indem der dynamische und gestaltbare Charakter eigener mentaler Zustände betont wird.

Eine zeitgenössische Strömung, die den Begriff des prä-reflexiven Selbstbewusstseins sowohl in historischer als auch in systematischer Analyse zur Entfaltung gebracht hat, ist die Heidelberger Schule des Selbstbewusstseins. Während Heideggers oft implizite Überlegungen zum prä-reflexiven Selbstbewusstsein in der aktuellen Diskussion nur eine untergeordnete Rolle spielen, werden die zentralen Gedanken Dieter Henrichs und Manfred Franks immer noch kontrovers diskutiert (z.B. in Zahavi 1999).¹⁰

Heidelberger Schule des Selbstbewusstseins

In den letzten Jahrzehnten haben Dieter Henrich, Manfred Frank, Ulrich Poohast und Konrad Cramer eine Theorie des Selbstbewusstseins entwickelt, die die unmittelbare, nicht-gegenständliche, prä-reflexive Vertrautheit des Subjekts mit sich selbst beschreibt. Dieter Henrich konnte in frühen Schriften (Henrich 1967; 1970; 2007 [zuerst unveröffentlicht 1971]) vor allem im Anschluss an Johann Gottlieb Fichte und Jean-Paul Sartre zeigen, dass reflexive Theorien des Selbstbewusstseins (bzw. Zweistufenmodelle) entweder einem Zirkelschluss unterliegen oder in einen infiniten Regress münden. Wenn Selbstbewusstsein durch das Bewusstsein höherer Stufe (b2) eines Bewusstseins niedriger Stufe (b1) entstehen soll, braucht es entweder ein Bewusstsein noch höherer Stufe (b3), um wiederum das Bewusstsein b2 bewusst zu machen (usw. ad infinitum) oder Selbstbewusstsein müsste schon im Bewusstsein (b1 und b2) vorausgesetzt sein, um die Reflexion zu ermöglichen (Zirkelschluss). Um einen angemessenen Begriff des Selbstbewusstseins zu fassen, muss dieser also nach Henrich prä-reflexiv und unmittelbar gedacht werden.

⁹ z.B. in Frank (2012, Kap. 6) „Selbstbewusstsein“ und „Selbsterkenntnis“ oder in Zahavi (2005) „experiential self“ und „narrative self“

¹⁰ Vgl. auch Ernst Tugendhats (1979) ausführliche, kritische Auseinandersetzung, die möglicherweise den Begriff „Heidelberger Schule“ zuallererst geprägt hat. Sein Begriff des Selbstbewusstseins ist allerdings in sprachanalytischer Tradition als Verhältnis zwischen einer Person und einer Proposition konzipiert und damit für mein Projekt einer vorsprachlichen Selbstvertrautheit vor allem im Sinne einer kritischen Kontextualisierung interessant (vgl. die diesbezügliche Kontroversen z.B. in Frank 2012; Henrich 1989).

In weiterer Folge wurde Henrichs Gedanke weiter ausformuliert und teilweise ergänzt. Neben den frühen, fundierenden Schriften (Cramer 1974; Frank 1969; Pothast 1971) finden sich auch spätere, teilweise nachjustierende Texte (Frank 1986; 1991; 2002; 2012; Henrich 1982; 1999; 2007).

Relativ unabhängig von der Philosophie der Emotionen hat Manfred Frank (2002) kürzlich den heute fast vergessenen, in der Frühromantik weit verbreiteten Begriff des „Selbstgefühls“ in einer historisch-systematischen Analyse in Beziehung zu aktuellen Debatten des Selbstbewusstseins gesetzt. Aufbauend auf die Überlegungen der Heidelberger Schule fragt er, inwiefern wir die Gewissheit unserer „nackten“ Existenz (des bloßen „Dass“ unseres Existierens) als durch ein Gefühl gestiftet verstehen können.

Aufmerksamkeit verdient auch die Arbeit Ulrich Pothasts, der in zwei Büchern (Pothast 1988; Pothast 1998) versucht hat, Implikationen der Heidelberger Schule des Selbstbewusstseins auf die praktische Philosophie aufzuzeigen. Er entwickelt eine Begrifflichkeit des „Spürens“, die uns Zugang zu unserem „Innengrund“ bieten soll.

Die explizite, begriffliche Fassung von „Selbstgefühl“ und von prä-reflexivem Selbstbewusstsein zeichnet die Heidelberger Schule innerhalb der aktuellen Philosophie des Selbstbewusstseins aus.¹¹ Damit ist die Möglichkeit einer Verbindung mit Fragen der Affektivität eröffnet, was diesen Ansatz für mein Dissertationsprojekt interessant macht.

1.2. Einbettung in die aktuelle Forschung

Mein Dissertationsprojekt schließt unmittelbar an die Philosophie der Emotionen und die Philosophie des Selbstbewusstseins an und greift insbesondere die Theorie existenzieller Gefühle und die Heidelberger Schule des Selbstbewusstseins als zentrale Bezugspunkte heraus.

2. Ziele und Arbeitsprogramm

2.1. Wissenschaftliche Arbeitsziele der Dissertation

Vorrangiges Ziel der Arbeit ist es, die heute oftmals getrennt voneinander diskutierten Thematiken des Selbstbewusstseins und der Affektivität wieder zu verbinden, um einen zeitgemäßen Begriff von gefühlter Selbstvertrautheit (Selbstgefühl) zu entwickeln. Dazu sollen die Theorie existenzieller Gefühle und die Heidelberger Schule des Selbstbewusstseins kritisch kontextualisiert und aufeinander bezogen werden, um

¹¹ Zeitgenössische, phänomenologisch orientierte Theorien wie z.B. von Zahavi und Gallagher (Gallagher und Zahavi 2008; Zahavi 1999; 2005) stehen der Heidelberger Schule zwar inhaltlich in vielen Punkten nahe, verzichten aber auf eine explizite Fassung existenzieller Affektivität, die in diesem Projekt im Vordergrund stehen soll. Die breit rezipierte Theorie Antonio Damasio (z.B. 1994; 1999) zeigt zwar die starken Wechselwirkungen von Affektivität und Bewusstsein auf, wendet zur begrifflichen Fassung des Selbstbewusstseins aber ein Reflexionsmodell an.

neue Aspekte der affektiven Dimension unserer Selbstvertrautheit aufzuzeigen. Konkret lassen sich die Forschungsfragen dieses Projekts wie folgt formulieren:

Hauptfrage: Welcher Begriff von gefühlter Selbstvertrautheit (Selbstgefühl) lässt sich aus der Theorie existenzieller Gefühle und der Heidelberger Schule des Selbstbewusstseins gewinnen?

Die Theorie existenzieller Gefühle liefert einen Begriff der fundamentalen Affektivität unseres Daseins in der Welt, nimmt aber nur wenig expliziten Bezug auf Fragen des Selbstbewusstseins. Die Heidelberger Schule des Selbstbewusstseins könnte hier befruchtend wirken, um einen zeitgemäßen Begriff von gefühlter Selbstvertrautheit (Selbstgefühl) zu entwickeln. Ihr selbst wurde wiederum vorgeworfen, ihren Begriff des prä-reflexiven Selbstbewusstseins rein negativ zu bestimmen und damit inhaltlich „leer“ zu bleiben (Frank 2012, S. 24). Mithilfe der Theorie existenzieller Gefühle scheint es möglich zu sein, einen primären, affektiven, inhaltlich bestimmten Modus des Daseins in der Welt schon auf der Ebene des prä-reflexiven Selbstbewusstseins zu verorten.¹²

An den beiden genannten, theoretischen Hauptankerpunkten für dieses Projekt lassen sich grundsätzliche Gemeinsamkeiten aufweisen, was eine gute Grundlage für die vorgeschlagene, vertiefende Analyse darstellt:

Sowohl die Heidelberger Schule als auch die Theorie existenzieller Gefühle gehen von einem prä-reflexiven, unmittelbaren Gewahrsein aus. Noch vor jedem begrifflich-ordnenden Verstehen von Selbst und Welt ist uns die bloße Existenz derselben schon unmittelbar erschlossen.

Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas, wie wir seit Franz Brentano wissen. Im Verständnis der Heidelberger Schule wird Selbstbewusstsein als Aspekt des Bewusstseins gedacht. Henrich et al. haben gezeigt, dass in jedem konkreten Objektbewusstsein auch immer schon Selbstbewusstsein liegt. Wann immer jemand einen Gegenstand in der Welt wahrnimmt, ist ihm gleichzeitig bewusst, dass er es ist, der diesen Gegenstand wahrnimmt. Es gibt weder reines Gegenstandsbewusstsein noch reines Selbstbewusstsein, die beiden kommen immer als zwei Seiten desselben Bewusstseinsphänomens vor.

Auch das existenzielle Gefühl weist immer zugleich Selbst- und Weltbezug auf. Am Phänomen des Berührens kann das anschaulich gemacht werden. Im Sitzen auf dem Sessel fühlt man zugleich den Sessel und sich selbst im Sessel sitzend. Das existenzielle Gefühl lässt uns auf einer tieferen Ebene spüren, wie es ist, in der Welt zu sein, ohne Fokussierung auf ein konkretes Objekt. Das existenzielle Gefühl betrifft gleichermaßen die Welt als Ganzes und uns selbst in ihr. Man fühlt sich selbst z.B. „mächtig“ oder „ohnmächtig“ in der Welt, die Welt erscheint dementsprechend z.B. als „freudig gestaltbar“ oder „unheimlich bedrohlich“, noch bevor man auf konkrete Gegenstände aufmerksam wird.

Neben dieser Hauptfrage sollen die zwei folgenden Nebenfragen behandelt werden:

¹² Nebenbei muss bemerkt werden, dass die Heidelberger Schule des Selbstbewusstseins bis dato im Umfeld der analytischen Philosophie nur sehr eingeschränkt rezipiert wurde (vgl. Franks diesbezügliche Klagen in Frank 2012, S. 15f.). Die durch mein Dissertationsprojekt zu leistende Anbindung an die sehr lebendige Philosophie der Emotionen kann möglicherweise die Anschlussfähigkeit befördern.

Nebenfrage 1: Inwiefern lassen sich existenzielle Gefühle als „Brückenschlag“ zwischen Fragen des prä-reflexiven Selbstbewusstseins und des reflexiven Selbstwissens verstehen?

Wie oben gezeigt, ist in der Philosophie des Selbstbewusstseins das Verhältnis von prä-reflexivem Selbstbewusstsein und reflexivem Selbstwissen heute noch weitgehend umstritten. Es ist noch unklar, ob überhaupt bzw. wie letzteres auf ersteres aufbaut oder auf es rückführbar ist. Möglicherweise lässt sich mit dem zu entwickelnden Begriff der gefühlten Selbstvertrautheit (Selbstgefühl) zeigen, dass die Theorie existenzieller Gefühle hier einen Beitrag zum Brückenschlag leisten kann.

Die Heidelberger Theorie des Selbstbewusstseins setzt am tiefsten Punkt unserer Selbstvertrautheit an, an der unmittelbaren Gewissheit, dass ich existiere. Die Theorie existenzieller Gefühle könnte als darauf aufbauend verstanden werden und das „Wie“, den Modus, des Existierens näher beschreiben. Möglicherweise lässt sich konsistent denken, dass das prä-reflexive Selbstbewusstsein uns die unmittelbare Gewissheit unserer „nackten“ Existenz gibt und das jeweilige existenzielle Gefühl dieses „Das“ mit konkreten Modi des In-der-Welt-Seins ausfüllt, uns also das primäre „Wie“ des Daseins gibt. So könnten existenzielle Gefühle als Brücke vom prä-reflexiven, nicht propositionalen Selbstbewusstsein zum reflexiven, propositionalen Selbstwissen fungieren. Deren primäres „Wie“ des Daseins ist grundsätzlich einer narrativen Strukturierung gegenüber offen (Ratcliffe im Erscheinen).

Nebenfrage 2: Inwiefern ist die Kritik der Heidelberger Schule an Heideggers Subjektivitätskonzeption gerechtfertigt?

In den Texten der Heidelberger Schule finden sich gelegentlich Bezüge zum frühen Martin Heidegger (z.B. Frank 2012, S. 30f.; Henrich 1970, S. 281f.), die ihm vorwerfen, er sei nicht über das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins hinausgekommen. Es wird in dieser Untersuchung als Nebenfrage auch zu prüfen sein, inwieweit diese Kritik Heidegger gerecht wird. Es ist bekannt, dass Heidegger eine entschiedene Abkehr von der klassischen Subjektphilosophie angestrebt hat. Gerade deswegen erscheinen seine Überlegungen zu Fragen des Selbstbewusstseins häufig nur implizit in den Texten, und werden vor allem in Perspektive auf die von ihm jeweils fokussierten Hauptprobleme behandelt (Heidegger 1975 [1927]; 1998 [1934]; 2006 [1927]; 2010 [1929/30]). Seine Konzeption des Daseins als In-der-Welt-Sein, dessen Erschlossenheit auf den Existenzialien Befindlichkeit, Verstehen und Rede beruht, rechtfertigt im Hinblick auf die hier vorrangig zu behandelnden Fragen der gefühlten Selbstvertrautheit (Selbstgefühl) zumindest eine genauere Prüfung der Kritik der Heidelberger Schule.

2.2. Darstellung der geplanten Methoden

Das Forschungsprojekt ist grundsätzlich als produktive Zusammenschau zweier heute weitgehend unverbundener Theoriestränge angelegt. Mithilfe einer genauen Rekonstruktion sowohl der Theorie existenzieller Gefühle als auch der Heidelberger Schule des Selbstbewusstseins sowie der kritischen

Bezugnahme auf den jeweiligen Theoriekontext soll eine gegenseitige Befruchtung ermöglicht und die Beantwortung der oben genannten Forschungsfragen erreicht werden.

Die historischen Bezugspunkte der beiden Ankerpunkte weisen Unterschiede auf. Die Heidelberger Schule stützt sich auf den deutschen Idealismus und insbesondere Johann Gottlieb Fichte, bezieht aber eine Fülle von anderen Theoriesträngen wie bspw. die sprachanalytischen Philosophie und Jean-Paul Sartre mit ein. Die Theorie existenzieller Gefühle steht demgegenüber prononcierter in der phänomenologischen Tradition und nimmt deren Gründerväter (neben Edmund Husserl und Jean-Paul Sartre vor allem Martin Heidegger und Maurice Merlau-Ponty) als zentrale Bezugspunkte. Diese Arbeit möchte aber nicht primär historisch, sondern inhaltlich-systematisch vorgehen. So scheint es möglich, mit den unterschiedlichen historischen Wurzeln pragmatisch und erkenntnisorientiert umzugehen.

Diese Arbeit wird von Prof. Hans Bernhard Schmid betreut und ist vom Doktoratsbeirat für Philosophie genehmigt.

Vorläufiges Literaturverzeichnis

- Ben-Ze'ev, A. (2000) 'The Subtlety of Emotions.' Cambridge: MIT Press.
- Carruthers, P. (2000) 'Phenomenal Consciousness. A Naturalistic Theory.' Cambridge: Cambridge University Press.
- Castañeda, H.-N. (1999) 'The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness.' Bloomington: Indiana University Press.
- Chisholm, R. (1981) 'The First Person. An Essay on Reference and Intentionality.' Brighton: The Harvester Press.
- Cramer, K. (1974) 'Erlebnis'. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie.' In H.-G. Gadamer (Hrsg.) *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*: 537-603. Bonn: Bouvier.
- Damasio, A. (1994) 'Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain.' New York: Putnam.
- Damasio, A. (1999) 'The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness.' New York: Harcourt Brace.
- De Sousa, R. (1987) 'The Rationality of Emotion.' Cambridge: MIT Press.
- Deonna, J. & Teroni, F. (2012) 'The Emotions: A Philosophical Introduction.' London & New York: Routledge.
- Döring, S. (2009) 'Philosophie der Gefühle.' Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dretske, F. (1994) 'Introspection.' *Proceedings of the Aristotelian Society*, 94, 263-278.
- Dretske, F. (1999) 'The Mind's Awareness of Itself.' *Philosophical Studies*, 95, 103-124.
- Elster, J. (1999) 'Strong Feelings.' Cambridge: MIT Press.
- Evans, G. (1982) 'The Varieties of Reference.' Oxford: Oxford University Press.
- Frank, M. (1969) 'Die Philosophie des sogenannten magischen Idealismus.' *Euphorion*, 63, 88-116.
- Frank, M. (1986) 'Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'postmodernen' Toterklärung.' Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, M. (1991) 'Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität.' Stuttgart: reclam.
- Frank, M. (2002) 'Selbstgefühl.' Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, M. (2012) 'Ansichten der Subjektivität.' Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008) 'The Phenomenological Mind.' London: Routledge.
- Gennaro, R. (2008) 'Representationalism, Peripheral Awareness, and the Transparency of Experience.' *Philosophical Studies*, 139:1, 39-56.
- Goldie, P. (2002) 'The Emotions: A Philosophical Exploration.' Oxford: Clarendon Press.
- Heidegger, M. (1975 [1927]) 'Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung im Sommersemester 1927.' Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998 [1934]) 'Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Freiburger Vorlesung im Sommersemester 1934.' Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2006 [1927]) 'Sein und Zeit.' Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2010 [1929/30]) 'Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit. Freiburger Vorlesung im Wintersemester 1929/30.' Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Helm, B. (2001) 'Emotional Reason. Deliberation, Motivation, and the Nature of Value.' Cambridge: Cambridge University Press.
- Henrich, D. (1967) 'Fichtes ursprüngliche Einsicht.' In D. Henrich & H. Wagner (Hrsg.) *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*: 188-233. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Henrich, D. (1970) 'Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie.' In R. Bubner, K. Cramer & R. Wiehl (Hrsg.) *Hermeneutik und Dialektik. Band I*: 257-284. Tübingen: Mohr.
- Henrich, D. (1982) 'Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie.' Stuttgart: reclam.
- Henrich, D. (1989) 'Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein.' In C. Bellut & U. Müller-Scholl (Hrsg.) *Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik*: 93-132. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Henrich, D. (1999) 'Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik.' Stuttgart: reclam.
- Henrich, D. (2007) 'Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität.' Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henrich, D. (2007 [zuerst unveröffentlicht 1971]) 'Selbstsein und Bewusstsein.' *e-Journal Philosophie der Psychologie*, 8, 1-19.
- Kriegel, U. (2009) 'Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory.' Oxford: Oxford University Press.
- Kriegel, U. & Williford, K. (2006) 'Self-Representational Approaches to Consciousness.' Cambridge: MIT Press.
- Lewis, D. (1979) 'Attitudes De Dicto and De Se.' *Philosophical Review*, 88, 513-543.
- Moran, R. (2001) 'Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge.' Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. (2001) 'Upheavals of Thought.' Cambridge: Cambridge University Press.
- Perry, J. (1979) 'The Problem of the Essential Indexical.' *Nous*, 13, 3-21.
- Pothast, U. (1971) 'Über einige Fragen der Selbstbeziehung.' Frankfurt am Main: Klostermann.
- Pothast, U. (1988) 'Philosophisches Buch. Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein.' Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pothast, U. (1998) 'Lebendige Vernünftigkeit. Zur Vorbereitung eines menschenangemessenen Konzepts.' Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Prinz, J. (2004) 'Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion.' Oxford: Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. (2005) 'The Feeling of Being.' *Journal of Consciousness Studies*, 12:8-10, 45-63.
- Ratcliffe, M. (2008) 'Feelings of Being.' Oxford: Oxford University Press.

- Ratcliffe, M. (im Erscheinen) 'Existential Feeling and Narrative.' In T. Breyer & O. Müller (Hrsg.) *Funktionen des Lebendigen*. Berlin: de Gruyter.
- Roberts, R. (2003) 'Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology.' Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, D. M. (1986) 'Two Concepts of Consciousness.' *Philosophical Studies*, 94, 329-359.
- Rosenthal, D. M. (2004) 'Being Conscious of Ourselves.' *The Monist*, 87, 159-181.
- Scherer, K. R. (2005) 'What are emotions? And how can they be measured?' *Social Science Information*, 44:4, 695-729.
- Schmid, H. B. (2012) 'Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft.' Freiburg/München: Karl Alber.
- Shoemaker, S. (1968) 'Self-Reference and Self-Awareness.' *The Journal of Philosophy*, 65:19, 555-567.
- Shoemaker, S. (1984) 'Identity, Cause, and Mind. Philosophical Essays.' Cambridge: Cambridge University Press.
- Shoemaker, S. (1996) 'The First Person Perspective and Other Essays.' Cambridge: Cambridge University Press.
- Slaby, J. (2008) 'Gefühl und Weltbezug: Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existentialistischen Konzeption von Personalität.' Paderborn: mentis.
- Slaby, J. (2011) 'Affektive Intentionalität - Hintergrundgefühle, Möglichkeitsräume, Handlungsorientierung.' In J. Slaby, A. Stephan, H. Walter & S. Walter (Hrsg.) *Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion der menschlichen Gefühle*. Paderborn: mentis.
- Slaby, J. (2012a) 'Affective Self-Construal and the Sense of Ability.' *Emotion Review*, 4:2, 151-156.
- Slaby, J. (2012b) 'Emotional Rationality and Feelings of Being.' In J. Fingerhut & S. Marienberg (Hrsg.) *Feelings of Being Alive*: 55-78. Berlin: De Gruyter.
- Slaby, J. & Stephan, A. (2008) 'Affective Intentionality and Self-Consciousness.' *Consciousness and Cognition*, 17:2, 506-513.
- Solomon, R. C. (1973) 'Emotions and Choice.' *The Review of Metaphysics*, 27:1, 20-41.
- Stephan, A. (2012) 'Emotions, Existential Feelings, and Their Regulation.' *Emotion Review*, 4:2, 157-162.
- Tappolet, C. (2000) 'Emotions et Valeurs.' Paris: Presses Universitaires de France.
- Tugendhat, E. (1979) 'Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung.' Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Zahavi, D. (1999) 'Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation.' Evanston: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2005) 'Subjectivity and Selfhood.' Cambridge: MIT Press.