

Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*

I. Selten erregen ernste philosophische Bücher öffentliche Skandale. Eines von ihnen war Sartres philosophisches Hauptwerk. Gewiss haben philosophische Werke immer wieder Anlass zu Einspruch, ja Verfolgung durch Staat oder Religionsgemeinschaften gegeben. Ein eindrucksvolles Beispiel ist Spinozas *Ethik*. Doch haben Einsprüche dieser Art selten oder nie die bürgerliche Öffentlichkeit erfasst. Öffentlich hingegen muss man den Aufruhr nennen, den Sartre mit *L'être et le néant* erregte. Er war groß - groß jedenfalls, wenn man in Rechnung stellt, dass der Zweite Weltkrieg in seine scheußliche Endphase ging und dass auch in friedlicheren Zeiten die Menschen Wichtigeres zu tun haben, als Philosophie zu lesen. Erstaunlich war die Wirkung dieses Buchs aber auch, wenn man den letzten Aspekt isoliert: die Tatsache, dass der Autor ein Philosoph war und dass Umfang und argumentative Komplexität des Werks ein breites Verständnis von vornherein ausschlossen. Robert Musil hat ein Schlüsselkapitel seines *Mann[s] ohne Eigenschaften* überschrieben: "Ein Kapitel, das jeder überschlagen kann, der von der Beschäftigung mit Gedanken keine besondere Meinung hat."¹ Obwohl kaum gelesen, konnte Sartre doch nicht verhindern, dass einzelne Theoriestücke seines Buchs allerorten, meist äußerst missgünstig, beschworen wurden. Begünstigt wurde solche Neugier durch das Missverständnis von Sartres schriftstellerischer Brillanz, bewährt in mehreren Prosatexten und Essays. So glaubten viele, sich ein Urteil anmaßen zu können, die schwerlich mehr von dem Werk gekannt haben als den Titel und vier, fünf theorieillustrierende Passagen: vom Menschen, der gewandt in die Rolle eines Kellners schlüpft; vom Möglichkeitstaumel des Spielers,

¹ *Gesammelte Werke*, hg. von Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978, 111 (ff.).

der wahrnimmt, dass nichts ihn zu spielen zwingt, nichts aber auch ihn daran hindert und der vor diesem Nichts Angst bekommt; vom unwahrhaftig verliebten Paar; vom Blick des Anderen oder vom Tod, der nie wirklich 'meiner' werden kann. Ich sollte noch erwähnen, dass Sartres Werk in Deutschland günstigere Aufnahme fand als in Frankreich, galt doch der Autor als die entnazifizierte, urbanisierte und demokratisierte Alternative zur erdrückenden Tradition Heideggers, zu der sich Sartre übrigens gegen mehrere Polemiken offen bekannt hat.¹ So schrieb er:

"Heidegger, dites-vous, est membre du parti national-socialiste, donc sa philosophie doit être nazi." Ce n'est pas cela: Heidegger n'a pas de caractère, voilà la vérité; oserez-vous en conclure que sa philosophie est une apologie de la lâcheté? Ne savez-vous pas qu'il arrive aux hommes de n'être pas à la hauteur de leurs œuvres? Et condamnerez-vous *Le Contrat social* parce que Rousseau a exposé ses enfants? Et puis qu'importe Heidegger? Si nous découvrons notre propre pensée à propos de celle d'un autre philosophe, si nous demandons à celui-ci des techniques et des méthodes susceptibles de nous faire accéder à de nouveaux problèmes, cela veut-il dire que nous épousons toutes ses théories? [...] Nous avons vu les résultats déplorables de l'autarcie économique: ne tombons pas dans l'autarcie intellectuelle (*E* 654).

L'être et le néant erschien am 25. Juni 1943 in der Bibliothèque des Idées der Editions Gallimard. Eine Neuauflage zu Kriegsende trug eine Binde mit der von Sartre gewählten Aufschrift: "Ce qui compte dans un vase, c'est le vide du milieu" (*E* 86). Das Buch ist Simone de Beauvoir gewidmet ("Au Castor" meint nämlich nicht, wie vermutet wurde: 'dem Zwillingbruder von Pollux', also etwa Camus, sondern 'dem Biber', wie Sartre seine Freundin wegen der lautlichen Ähnlichkeit von 'Beauvoir' mit 'Beaver' scherzhaft zu nennen pflegte).

¹ Besonders prominent ist Sartres Artikel *A propos de l'existentialisme: Mise au point* in der Zeitschrift *Action*, n° 17, vom 29. Dez. 1944, 11; wiederabgedruckt in *E* 653-658.

L'Être et le Néant ist die Krönung von Forschungen, die Sartre seit 1933 angestellt hatte. Das erklärt die unglaublich kurze Zeit, die er zur eigentlichen Niederschrift des 724 Seiten umfassenden Werks benötigte: ganze zwei Jahre. Seitdem wir, neben den phänomenologischen Frühschriften¹ auch Sartres lange verschollen geglaubten Kriegstagebücher² kennen, liegt die Entstehungsgeschichte weit geöffnet vor unseren Augen. Als 'drollig' hatte Sartre gleich den Kriegsbeginn erlebt. Am 20. Oktober 39 notiert er: "Contre *quoi* nous battons-nous? Contre le nazisme? mais depuis un an un fascisme larvé règne en France" (152 f.). Die Gefangenschaft im Lager Stalag 12 D bei Trier gab ihm seit dem Juli 1940 (und bevor ihm im März 1941 die Entlassung mit gefälschten Papieren gelang) kuriose Gelegenheit, tiefer ins Deutsche einzudringen, mit dem er schon 1933/34 während eines Husserl-Studien gewidmetem Aufenthalts am *Institut Français* in Berlin leidlich vertraut geworden war.³ Hitlers *Mein Kampf* wollte der Lagerkommandant dem kultivierten Franzosen nicht als Übungsbuch lassen – aus Scham vor dem Inhalt. So musste sich Sartre mit Rosenbergs *Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts* begnügen – und mit der Lektüre des Hauptwerks eines anderen Nationalsozialisten: Heideggers *Sein und Zeit*, bei dessen Übersetzung ihm der deutschkundige Priester und Mitgefangene Marius Perrin beistand.⁴

¹ Es handelt sich um *L'imagination*, Paris: Alcan, 1936; *La Transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*, in: *Recherches philosophiques*, n° 6, 1936-1937, 85-123; *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris: Hermann, 1939; *L'imaginaire., psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris: Gallimard, 1940.

² *Carnets de la drôle de guerre*. Septembre 1939 à Mars 1940. Nouvelle édition, augmentée d'un carnet inédit. Texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris: Gallimard, 1995.

³ Man sollte nicht vergessen, dass die Schweizers, und Sartres eigene Mutter, als Elsässer zuhause auch deutsch sprachen.

⁴ Vgl. dessen Augenzeugenbericht *Avec Sartre au Stalag 12 D*, Paris: Opera Mundi, 1980, bes. das IV. Kapitel ("Lecture de Heidegger – et de Rosenberg").

Da wir gerade über Sartres Quellen sprechen: Während seines Studiums an der *École Normale* hatte Sartre eine Art Lehrbuch mit ausgewählten Texten der Philosophie-Geschichte benutzen müssen, in dem sich fast alle Äußerungen Hegels finden, die Sartre in *EN* zitiert.¹ Hegel, Husserl und Heidegger sind drei Hauptinspirationsquellen des Werks (vgl. 288 ff.), neben dem erwartbaren Pensum eines Normalien: den altgriechischen Klassikern, ein wenig Augustin und mittelalterliche Scholastik sowie Descartes, Leibniz, Spinoza, Hume, Kant, Bergson und Freud. Dazu kamen in den 30er Jahren intensive Studien der Psychologie, besonders von James, Janet, Lewin, Spaier und der Gestalttheorie.

Sagen wir mit der gebotenen Knappheit: Von Hegel übernimmt Sartre die Methode der dialektischen Fortbestimmung von Begriffen,² die bei ihrem ersten Auftreten konzeptuell noch unterentwickelt waren, hier: des Seins und des Bewusstseins (der begrifflichen Fortbestimmung des informationsärmeren Begriffs Nichts). Von Husserl lässt sich Sartre auf den Weg der genauen Phänomenanalyse bringen, in der er es zu großer Meisterschaft bringen wird, aber auch zur Überzeugung, dass der Grundsatz 'Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein *von* etwas' keine idealistische Deutung duldet, so, als sei alles, wovon ich Bewusstsein habe, *im* Bewusstsein enthalten (Sartre spricht spöttisch von einer Verdauungsphilosophie, die nach der Devise verfähre: "Connaître, c'est manger des yeux").¹ Und vom frühen Heidegger lässt sich Sartre die Einsicht vermitteln, dass die Frage nach dem Sein – das er allerdings im Gegensatz zu Heidegger nicht als Wahrheit oder Ver-

¹ Nach einer Auskunft des verstorbenen großen Sartre-Kenners und -Übersetzers Traugott König.

² Wie das geschieht, ist detailliert gezeigt in der bis heute besten deutschsprachigen Arbeit über (vor allem) *EN*: Gerhard Seel, *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*, Bonn: Bouvier, 1971.

ständigkeit versteht - aus der Verfassung desjenigen Wesens aufgeklärt werden muss, das sie stellt: dem Seienden, "dem es in seinem Sein um sein Sein geht", dem 'Dasein':²

Formule que nous pourrions introduire dans un langage heideggerien, en signalant tout de même que Heidegger le dit de l'homme et non pas de la conscience, sous la même forme: l'homme, dot-il (et nous dirons la conscience non-thétique), est un être dont la caractéristique d'être est qu'il est en soon être question de son être: formule un peu compliquée. mais qu'on très bien comprendre (CC 96; vgl. die Parallelfomulierung in EN 29).

Die Seinsfrage ist also aus einer Analyse der Grundstrukturen desjenige Wesens zu entwickeln, dessen Natur es ist, sie zu stellen. Deren elementarste ist das reflexive und/oder sorgende Sich-zu-sich-, also Zum-eigenen-Sein-Verhalten. Sartre bleibt - gegenüber dem postmodernen Heidegger - in gewollt cartesianischer Modernität beim Begriff des Sujekts bzw. des Bewusstseins. Sogar fundamentalistische Ansprüche knüpft er an den Ausgang vom *Ich denke*: Wäre nicht wenigstens eine Überzeugung gewisslich wahr, so bräche das Gebäude aller übrigen zusammen.³ Freilich, das Sein, zu dem sich das *Cogito* verhält, ist die bare Existenz, nicht jene übermächtige schicksalhafte und unsere Entwürfe entmündigende Macht des Heideggerschen Spätwerks.⁴

¹ *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in: *Situations I. Essais critiques*, Paris: Gallimard, 1947, 29-32.

² *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1967, 12 (passim).

³ "Toute théorie qui prend l'homme en dehors de ce moment où il s'atteint lui-même est d'abord une théorie qui supprime la vérité, car, en dehors de ce *cogito* cartésien, tous les objets sont seulement probables, et une doctrine de probabilités, qui n'est pas suspendue à une vérité, s'effondre dans le néant [...]" (*L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1970, 64). Ganz ähnlich, wenn auch ausgeführt, findet sich dieser in EN zurücktretende Gedanke in CC 49 f. (5.), 52 f.

⁴ ["T]out rapport rétrograde à l'Être, ou toute ouverture à l'Être qui suppose f'Être à la fois derrière et devant l'ouverture comme conditionnant l'ouverture, ça me paraît une alénation" (m Gespräch mit Pierre Verstaeten *L'écrivain et sa langue*, in: *Situations, IX: mélanges*, Paris: Gallimard, 1972, 52).

Auch darum übersetzt Sartre Heideggers Wendung 'dem es in seinem Sein um sein Sein geht' charakteristisch durch 'dem in seinem Sein sein Sein in Frage steht' (oder 'das, in seinem Sein, die Frage nach seinem Sein stellt'). Für Sartre entspringt also die Seinsfrage selbst aus einer ontologischen Fraglichkeit des Wesens, dessen Natur es ist, sie sich zu stellen. Anders gesagt: Der Mensch – oder das ungenständliche Selbstbewusstsein – ist nicht einfach, was es ist; er/es stellt sein Sein in Frage (CC 66 u.). So sind alle seine Bewusstseinszustände Anfechtungen ihres Seins, das vom Bewusstsein in einer (wie wir sehen werden) freiheitsermöglichenden Distanz gehalten wird. Das ist der Grund, warum Sartre Heideggers Charakterisierung des Daseins als eines "Wesen[s] der Ferne"¹ so gut gefiel. Wie Heidegger sagt er: Wir *sind* nicht einfach, was wir sind (und 'Sein' meint hier nur 'Was-Sein' oder 'Wesen')² - wir *haben* unser Sein zu sein.¹

II. Beginnen wir ganz altfränkisch mit einer Verständigung über Titel und Untertitel des mächtigen Werks. Für die Ausstellung von "Sein und Nichts" wurde Sartre früh verspottet. Karikaturen zeigten ihn als scheeläugigen Hamlet, der einen Totenschädel in der Hand balanciert und sich die Frage "Sein oder Nichtsein" stellt. Sartre meint aber einen ontologischen Urgegensatz, wie ihn die alten Griechen, etwa Parmenides aus Elea, im Sinne gehabt hatten. Ontologie ist die Theorie (der *λογος*) vom Sein des Seienden (griechisch *οντως ον*); und hier meint 'Sein' einfach 'Wesen': *was* 'seiend' - als die elementarste oder Grundbestimmung aller Wirklichkeit - in den verschiedenen Zusammenhängen seines Vorkommens je-

¹ Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt/M.: Klostermann, 51965, 54.

² "L'essence, c'est tout ce que la réalité humaine saisit d'elle-même comme *ayant été*" (EN 72 u.). "Sans doute, tout ce qu'on peut dire que je suis, je ne le suis pas" (l. c., 161).

weils meint. Warum gerade 'seiend' und nicht eine andere Bestimmung? Weil, wie Aristoteles - der Erfinder wo nicht des Worts, so doch der Sache der Ontologie - betont (*Metaphysik* VII, 3), von allem nur Denkbaren gesagt werden kann, dass es in irgendeinem Sinne *ist*. Ontologie ist darum die gründlichst/grundlegendst ansetzende Wissenschaft, weil sie nicht wie die Einzelwissenschaften nur einen Bereich von Seienden (Mineralogen die Steine, Philologen die Texte usw.), sondern das 'Sein des Seienden' selbst zum Gegenstand der Untersuchung macht. Nach Parmenides und Sartre wären die ontologischen Größen, auf die sich alle Wirklichkeit in letzter Instanz zurückführen lässt, $\tau\omicron\ \epsilon\omicron\upsilon\upsilon$ bzw. $\tau\omicron\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ einerseits, $\tau\omicron\ \mu\eta\ \epsilon\omicron\upsilon\upsilon$ bzw. $\tau\omicron\ \mu\eta\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ andererseits. Schon Parmenides war der Meinung, dass das Nichtsein kein möglicher Gegenstand des anschauenden Geistes ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), dass es eben radikal nicht *sei*. Da es aber doch in einem anderen Sinne irgendwie *ist* (z. B. als Gegenstand von Sartres Hauptwerk), war eine terminologische Differenzierung vonnöten, für die die deutsche Sprache kein Äquivalent bietet, wohl aber die französische. Die Griechen unterschieden nämlich das, was nur nicht *ist*, aber sein könnte ($\mu\eta\ \omicron\upsilon$), von dem, was in keiner Hinsicht und überhaupt *nicht ist* ($\omicron\upsilon\kappa\ \omicron\upsilon$). Ein Beispiel, das Schelling gibt (SW I/10, 284): Von einem, der einen Mord vorhatte, ihn aber irgendwarum nicht ausführte (also nicht zur Wirklichkeit kommen ließ), von dem würde es auf Griechisch heißen: $\mu\eta\ \epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon$, er hat es nur nicht *getan*. Von einem, der nicht einmal die Möglichkeit zum Mord ins Auge fasste, von dem würde man sagen: $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon$, er hat es schlechterdings *nicht* (und in keinem Sinne, nicht einmal der Möglichkeit nach) *getan*. Dem entspricht - wie vor Sartre (EN 65, vgl.

¹ Zur Rede vom Zu-sein-Haben vgl. vor allem den Abschnitt über die Vergangenheit: EN 157 im Zusammenhang: Ich *bin* nicht meine Vergangenheit im Sinne eines mit mir (teil)identischen Wesens; ich

51) wieder schon Schelling behauptet hatte (SW I/10. 284 f.) - der französische Gegensatz des *néant* und des *rien*. Wir sehen jetzt, dass wir den Titelausdruck *néant* französisch denken müssen. Das gelingt leichter, wenn wir die dialektische Fortbestimmung des Begriffs 'néant' zu dem des leeren, gegenstandslos-durchsichtigen und einseitig aufs Sein bezogenen Bewusstseins als schon vollzogen unterstellen. Die Seinsweise des Bewusstseins (als eines relativ Nicht-Seienden oder $\mu\eta\ \text{ov}$) verlangt nämlich zweierlei: den negativen Bezug aufs Sein (*néant d'être*), ohne den es sich in gar nichts (*rien, \text{ouk ov}*) auflösen würde, und eine innere Durchsichtigkeit und Leere, die Sartre auch Substanzlosigkeit nennt, und die es radikal vom Seinstyp des *être en-soi* unterscheidet, ohne dass es darum gar nicht bestünde. Es besteht als ein intentional aufs An-sich-Sein bezogenes Bewusstsein oder Für-sich-Sein. 'Das Bewusstsein ist sich selbst durchsichtig' meint gerade dies, dass alles, was sich ihm gegenständlich präsentiert, ein Sein *außer ihm* haben oder ein *être en-soi* vorstellen muss. Hätte das Bewusstsein einen Inhalt, so würde der wie eine 'undurchsichtige Klinge' in es hineinfahren und es verdunkeln (TE 23). Sartre fügt hinzu, dass das Bewusstsein durch das Opfer eines eigenständigen Seins diesen Gegenstandbezug überhaupt erst schafft. Es streicht sich gleichsam selbst als Kandidat/Prätendent aufs An-sich-Sein durch, um als Erkennen von An-sich-Seiendem zu überleben. Darum nennt Sartre es auch ein 'néant d'être': ein Sein-eigenes-Sein-Verneinen – wieder in Schellings Nachfolge, der das ungegenständliche Subjekt 'das Nichts seiner selbst' genannt hatte (Pos. Ph. 423). Mit sich selbst muss das Bewusstsein also, wenn es überhaupt besteht (und das wissen wir aus cartesianischer Evidenz), ungegenständlich ver-

traut sein; es ist überhaupt kein Gegenstand neben anderen, sondern allen Gegenständen gegenüber das, was ihnen zur Einsichtigkeit verhilft.

Bevor wir diese komplizierte Beziehung heller beleuchten, sollten wir erst noch einen Blick auf den Untertitel von Sartres Werk tun. Dass und warum es sich als Ontologie verstehe, wissen wir nun. Warum als *phänomenologische* Ontologie?

Mit der Einführung des Begriffs 'Phänomen', sagt Sartre, sei es der zeitgenössischen Phänomenologie gelungen, alle möglichen Dualismen hinter sich zu bringen: so die von Sein und Bloß-Erscheinen, von Innen und Außen, von Akt und Potentia, von Kraft und Auswirkung usw. Wir machen uns einfach klar, dass 'Sein' keinen Sinn für uns hat, wenn es da nichts gibt, das sich zur Erscheinung bringt. Vom Genie (als der Potentia einer Person) merken wir nur das, was ans Licht kommt, also die Werke. Vom Tugendhaften wissen wir, dass es das nicht gibt, ausser wenn man es tut. Die Kraft kennen wir nur durch die Auswirkungen – so z.B. den elektrischen Strom z.B. durch die Elektrolyse oder noch einfacher: durchs Funktionieren des Eisschranks oder das Brennen der Glühbirne. Die angeblich unergründliche Innerlichkeit eines Subjekts kennen wir nur an seinem Stil (am Stil seines Lebens, seines Geschmacks, seiner Rede, seines Betragens usw.). Damit scheint das Seins-Thema –durch die Ankündigung einer Ontologie in Aussicht gestellt – harmonisch im Projekt einer Phänomenologie aufzugehen. Sartre spricht sogar von einem neuen "Monismus des Phänomens" (11).

Aber dann taucht unversehens ein neuer Dualismus auf: der von Wesen (als Synthesis der Erscheinungen zu einem konzeptualisierten Ganzen) und Einze-

lerscheinungen: ähnlich dem kantischen Unterschied zwischen dem Mannigfaltigen der Einzelercheinungen und der im Objekt vereinigten und begriffenen Synthesis derselben. Das Wesen ist, wie Sartre sagt, 'die synthetische Einheit der Manifestationen' eines Dinges; und die Instanz, die diese Einheit zuerkennt und feststellt, ist der Begriff. Die Erscheinungs-Mannigfaltigkeit, die über einen Begriff zur Einheit versammelt wird, heißt Objekt. Aber: 'wer Objekt sagt, sagt wahrscheinlich' (CC 51; vgl. 64). Denn nie habe ich *alle* Aspekte (Husserl nannte sie Abschattungen) vor meinem geistigen oder sinnlichen Auge versammelt. Ein Objekt ist immer reicher als die Totalität aller Eindrücke, die ich über es im Laufe einer Wahrnehmung (ja im Laufe eines Lebens) registrieren kann. Sartre spricht von einer wahren 'Unerschöpflichkeit (inépuisabilité)' der Erscheinungen eines Dings (EN 14), von der echten 'Transzendenz' eines Objekts (l. c. und 24). Diese Transzendenz rückt den vermeinten Gegenstand außer der Reichweite des Subjekts: er ist eben mehr als die subjektiven Empfindungen, auf die der Empirismus à la Berkeley und Hume ihn reduzieren will (l. c. und 27 f.) Und so entsteht ein Dualismus des Unendlichen und des Endlichen. Ihn anerkennen heißt: den Primat der Erscheinung ans Sein zuzurückzugeben. Denn was könnte uns drastischer davon überzeugen, dass die Wirklichkeit nicht in Daten unseres Bewusstseins aufgeht, als der unerschöpflich reiche Informationsnachschub, mit dem sie die Fassungskraft unseres Geistes überfordert (24)?

Nun gilt: Wer 'Erscheinung' sagt (sie sei einzeln oder synthetisch über einen Begriff zu einem einheitlichen Wesen vereinigt), sagt: *Erscheinung-für-ein-Subjekt*. Damit ist die auf Seiten des Phänomens vermutete Selbständigkeit in unversehener Dialektik auf die Seite des Subjekts übersprungen, von dessen Existenz

sie abhängt. Gibt es kein Subjekt - d. h. hat das Subjekt kein selbständiges *Sein* -, so gibt es auch kein Phänomen.

Es kommt aber noch schlimmer: Unter den vielen Phänomenen (oder Erscheinungen) gibt es ein besonderes: das Phänomen 'Sein'. Es ist das 'esse apparens' (nach scholastischem Wortgebrauch): also das Sein, insofern es selbst erscheint. *Erschiene* es nicht, wie könnten wir dann von ihm sprechen? So muss der Seins-Erscheinung ein Bewusstseins-Zustand entsprechen: Während Heidegger das Sein in den sogenannten 'Existenzialien' zur Erscheinung gelangen lässt (das sind vor allem das Verstehen und die Sorge), macht es Sartre Spass, dem lesenden Bildungsbürger den Appetit zu verderben: Das Sein erscheint in den Gefühlen - und Gefühle sind Bewusstseinsmodi - des Ekels und der Langeweile. Ich muss hier nicht darüber handeln, wieso Sartre gerade an diese beiden Gefühle denkt (vergessen Sie nicht, dass er das Sein, anders als Heidegger, als die nackte, bare, rechtfertigungs- und sinnlose Existenz denkt: als das, was vom Subjekt nicht verdaut werden und also erbrochen werden muss).¹ Nehmen wir an, es gebe ein Bewusstsein, in dem das Sein-selbst sich zur Erscheinung bringt, denn nur darum geht es hier (nicht darum, ob Sie vielleicht ein anderes Gefühl als Erscheinungsstätte des Seins vorschlagen möchten). Jetzt stehen wir an der ersten Weichenstellung des Sartreschen Hauptwerks. Sartre sagt nämlich, *das erscheinende Sein setze das Sein der Erscheinung* (oder *das esse apparens setze das esse subsistens*) voraus. So scheinen wir bei unserer "Suche nach dem Sein" (EN 9, 11) jetzt

¹ Dies Gefühl ist beschrieben in der berühmten Szene aus *La nausée*. Sartres Vorbild ist die phänomenologische Analyse *Der Ekel* von Aurel Kolnai im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Zehnter Band, Halle: Niemeyer: 1929, 515-569) – dem von Husserl herausgegebenen Jahrbuch, in dem auch seine *Ideen*, I. Band, und Heideggers *Sein und Zeit* erschienen waren: also im wichtigsten Organ der phänomenologischen Schule, das Sartre in Berlin gründlich studiert hat. Der über-

an die Subjektivität verwiesen, in der alles Erscheinen gründet. Aber wie könnte ausgerechnet das Subjekt - mit seiner wesentlichen Eigenschaft des Selbstbewusstseins - der Ort sein, an dem sich das Sein in seiner Selbständigkeit, d. h. Unabhängigkeit von irgend einem anderen als sich, verbirgt?

Zunächst ein Wort über Sartres Auffassung vom 'Sein'. Es ist Grund allen Erscheinens, aber erscheint selbst nicht (*EN* 15, 58 f.). Auch lässt es sich nicht in einer Reihe stetiger Ableitungen vom Wesen (als geordneter Reihe von Erscheinungen) her gewinnen; denn es ist mit dem Wesen 'nicht von gleicher Art' (l. c.). Es ist überhaupt keine Eigenschaft (*quidditas*) irgendeines Objekts, sondern macht, dass es Objekte und Eigenschaften überhaupt *gibt*. Ich kann die Eigenschaften eines Dings verändern – z.B. indem ich ein beschriebenes Papier durchstreiche, neu beschreibe, ausradiere, zerschnipsele oder verbrenne. Seine Existenz habe ich damit nicht berührt. Das Sein ist überhaupt gar nicht etwas, über das ich Macht bekomme, wenn ich mich an seinen Eigenschaften vergreife. Es ist, wie Kant gesagt hat, "kein reales Prädikat" (*KrV* A 598 = B 626). 'Es ist nicht real' meint: Es gehört gar nicht unter die Bestimmungen, die ich von einer *res*, von einem Gegenstand, aussage. Denn aussagen kann ich von etwas nur, *was* dieses Etwas ist: also sein Wesen, nicht, *ob* es ist (*quodditas*). Das Sein – als transzendente Bedingung alles Erscheinens – ist 'an' oder 'in sich' (*en-soi*), womit Sartre vor allem meint: nicht für uns. Es ist 1. selbstständig (*esse subsistens*), d. h. bedarf keines anderen zu seinem Bestehen (32), 2. nur mit sich selbst identisch ohne alle Binnendifferenzierung von der Art eines reflexiven Sich-zu-sich-Verhaltens, wie sie fürs Bewusstsein charak-

haupt bemerkenswerte Aufsatz berührt auch und gerade den ästhetisch-literarischen Aspekt des Phänomens.

teristisch ist (33). Da alle Bestimmung aus Negation entsteht,¹ gilt 3., dass das An-sich-Sein unbestimmt oder bestimmungsindifferent ist: "Il est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être" (34). 4. ist das En-soi durch Aktualität ausgezeichnet: "[L'être en-soi] ne peut être ni dérivé du possible, ni ramené au nécessaire" (34): es ist wirklich ("en acte") und kontingent, wobei 'kontingent' meint: nicht durch eine Potenz oder einen Grund mit einer Art 'Notwendigkeit' geadelt. Kurz: das An-sich-Seiende ist dem Bewusstsein in allen Merkmalen kontradiktorisch entgegengesetzt: Es ist von sich erfüllt, reine Position/Positivität, fugenloses Zusammenfallen-mit-sich-selbst, lautere Unbewusstheit und Bestimmungsunabhängigkeit. Und ausgerechnet das durch solche negativen oder Anti-Eigenschaften charakterisierte Sein an-sich sollte in der sich selbst durchsichtigen Subjektivität seinen Ort haben?

Hier setzt nun Sartre seinen berühmten und, wie man urteilen muss, genialen 'ontologischen Beweis' an. Anders als der seiner Vorläufer Anselm von Canterbury oder Descartes (EN 16) ist seine Absicht der Nachweis, dass das im Subjekt vermutete Sein nicht sein eigenes ist, dass das Bewusstsein sich vielmehr erfasst als *gerichtet auf und getragen durch* ("portée sur") ein Sein, das nicht es selbst ist (28 u.). Von diesem Sein - dem einzigen, dem Sein schlechthin oder *en-soi* - wird es passiv gewesen ("il est été" [58]). Ohne auf dem Granitsockel des massiven Seins aufzuruhen, würde das nichtige Bewusstsein sich in ein "*rien total*"², ein oujk o[n, auflösen. Das Deutsche kennt kein Passivum von 'sein'; doch hatte schon Schelling auf die mittelhochdeutsche Wurzel 'wesen' zurückgegriffen und von einem

¹ Spinozas *omnis determinatio est negatio* (EN 511 sowie das ganze Kapitel "De la détermination comme négation", 228 ff.).

² Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, 238.

'transitiven Sein' gesprochen, von dem das davon Ergriffene *gewesen wird* oder - aktivisch ausgedrückt - das das von ihm Erfasste gleichsam 'akkusativisch' durchwaltet (SW I/7, 205, Anm. 1; II/3, 217 ff.; II/1, 293; von "transitivem Sein" spricht auch Sartre in *EN* 158 o.").

Ich reduziere den 'ontologischen Beweis' zunächst (1.) aufs nackte Argument (*EN* 16 ff.; *CC* 51, 5.) und suche in einem zweiten Schritt (2.), seine subjekttheoretischen Voraussetzungen einzuholen.

1. a) Das Fassen des Gedankens "cogito" impliziert Existenzbewusstsein.

b) Das *Cogito* ist sich präreflexiv durchsichtig.

c) Zur Durchsichtigkeit gehört Einsicht in seine Substanzlosigkeit (*TE* 23) ('Nichtigkeit'). ('Nichtig' meint hier also nicht *inexistent*, sondern nur *nicht gegenständlich existierend*, so wie *nichts* ja nicht die Negation von *sein*, sondern von *etwas* ist. Der Umfang des Ausdrucks 'existent' ist also weiter als der von 'gegenständlich'.)

d) Aus a und c folgt, dass das Sein des Bewusstseins nicht sein eigenes Sein sein kann, dass es vielmehr parasitär auf einem Sein aufruht, das nicht es selbst ist, aber auf das es vorstellend gerichtet ist (*EN* 28 u.; *CC* 57 u. ff).

Der Beweis lässt sich auch allgemeiner führen: Eine 1. These besagt: *'Es gibt Erscheinungen (und das sind immer Erscheinungen für ein Subjekt)'*; eine 2. These:

'Man kann das Sein (von Erscheinungen) nicht auf ihr Erscheinen (also nicht auf ihr Von-einem-Subjekt-vorgestellt-Werden) reduzieren.' Das letztere tun zu können, hatte der Bischof Berkeley mit seiner berühmten Formel 'esse est percipi' geglaubt. Sartre zeigt nun, dass bei Selbstanwendung dieser Formel ein infiniter ontologischer Regress entstehen würde: Denn das *percipi* kann das Sein nur dann fundieren, wenn das *percipiens* selbst existiert. Aber wie sollte es existieren, wenn es seinerseits in Abhängigkeit von einem weiteren *percipi* existierte, welches das Sein letztlich - *per absurdum* - aufs Nichts begründete (EN 16 ff.)? (Entsprechendes gilt natürlich fürs Sein des Cogito. Es kann sich letztinstanzlich nur aufs Sein selbst gründen, nicht auf ein Sich-Erscheinen.) Daraus folgt der vielzitierte (und von Heidegger im *Humanismusbrief* attackierte)¹ "Primat der Existenz vor der Essenz" (21, 23; CC 67). Er leuchtet sofort ein, wenn man 'Essenz' mit 'Wesen' bzw. mit 'Erscheinung' übersetzt.

Sartres (wie Colin MacGinn ihn genannt hat)² 'knochenharter' Externalismus, der Bewusstsein ontologisch vom Sein abhängig macht, impliziert keinen Reduktionismus. Bewusstsein hängt epistemisch nicht vom Sein ab, sondern 'nichtet' es (d. h., verleiht ihm seinen Sinn *via negationis*, indem es sich bestimmt, das Sein auf vielerlei Art *nicht* zu sein, mit ihm nicht zusammenzufallen). Traditionell gesprochen: Das An-sich ist *Seinsgrund* (*causa*

¹ Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*. Mit einem Brief über den 'Humanismus', Bern: Francke, 1947, 72 ff.

² In *Mental Content* (Oxford:Blackwell 1989, 22, Anm. 31) schreibt er: "Sartre distinguishes the for-itself (consciousness), which is characterized by 'nothingness', from the in-itself, which consists essentially in substantial objects. The nothingness of intentional consciousness, as Sartre understands it, makes consciousness a radically different kind of 'being' from the world of objects; in effect, he is an anti-substantialist about the mind. His view is, indeed, strongly analogous to relationalism about space, since he conceives mental states as nothing (n. b.) over and above intentional relations to things in the world. Sartre is probably the most extreme externalist in philosophy, and his anti-substantiona-

realis, causa essendi) des Cogito, das Cogito ist *Erkenntnisgrund (causa idealis, causa cognoscendi)* des Seins. Noch anders gesagt: Das Sein verhilft dem Bewusstsein zu seinem prekären Bestand als eines *néant d'être*; aber das Bewusstsein verleiht dem Sein einen Sinn und verhilft ihm zum Erscheinen.

2. Jetzt muss die oben angekündigte bewusstseinstheoretische Voraussetzung eingeholt werden. Warum kommt denn das präreflexive Selbstbewusstsein überhaupt als Seins-Kandidat in Frage? Zunächst ist das Attribut 'präreflexiv' zu klären. Sartre meint, dass das Bewusstsein nicht auf dem Wege einer reflexiven Selbstthematisierung mit sich bekannt wird, sondern es, aller Reflexion zuvor, schon ist. Die Reflexion ist eine besondere Weise des gegenständlichen Bewusstseins. Sartre nennt es, in Abgrenzung vom Ausdruck 'conscience', durchgängig 'connaissance'. In der 'connaissance' ist eines Objekt und ein anderes Subjekt. Und genau eine solche Subjekt-Objekt-Trennung findet im Bewusstsein nicht statt (EN 19 o.; CC 63). Darum schreibt Sartre die Genetiv-Präposition 'de' im Ausdruck für das präreflexive *Cogito*: 'conscience (de) soi', in Klammern (EN 20; CC 62). Bewusstsein tritt nicht als Paar eines mit noch einem auf ("La conscience de soi n'est pas couple" [EN 19]). Seine Selbstdurchsichtigkeit und apodiktische Selbstkenntnis hat auch darum mit seiner Ungegenständlichkeit zu tun, weil – wie wir uns erinnern –, 'wer Objekt sagt, wahrscheinlich sagt' (CC 51, 6.). Im Selbstbewusstsein ist aber die Totalität des Gehaltes im Nu erschöpfend erfasst, keine Abschattung bleibt späterer Entdeckung vorbehalten.¹ Kurz: Bewusstsein

lism stems directly from his externalism; consciousness is characterized by Nothingness precisely because its essence is to be directed onto things in the world."

¹ Die bloße Wahrscheinlichkeit des Objekt-Gewahrens hängt damit zusammen, dass mir immer auf der Objekt-Seite etwas fehlt, das ich durch jenen *passage à la limite* ideal ergänzen muss. Darum ist keine Objekt-Wahrnehmung adäquat, geschweige apodiktisch. Aber genau diese beiden Charakteristika gelten fürs Subjekt- (oder Selbst-) Bewusstsein: Es ist sich apodiktisch und adäquat gegeben, wo-

scheint darum selbständig zu sein, weil es sein Sein nicht außer sich hat, sich nicht gegenständlich (von sich) distanziert. Darin genau besteht seine anfängliche Aussicht, die Kandidatur um den Seinsposten für sich zu entscheiden:¹ Der Gehalt eines unmittelbaren Bewusstseins lässt sich von seinem lauterem Bestehen (Sein) nicht abtrennen. Ich *habe* genau dann Lust, wenn es mir so *scheint* (oder wenn wenn mir so *zumute ist*), als hätte ich sie:

Il n'a a *pas* [...] *d'abord* une conscience qui recevrait *ensuite* une affection "plaisir", comme une eau qu'on colore, qu'il n'y a d'abord un plaisir (inconscient ou psychologique) qui recevrait ensuite la qualité de conscient, comme un faisceau de lumière, Il y a un être indivisible, indissoluble - non point une substance soutenant ses qualités comme des moindre êtres, mais un être qui est existence de part en part, Le Plaisir est l'être de la conscience (de) soi et la conscience (de) soi est la loi d'être du plaisir (EN 21; CC '64 f.).

Da das Seinsmoment im Bewusstsein also unmittelbar das der Vertrautheit mit sich bringt, sind die Regresse und Zirkel vermieden, die sich ergäben, wenn man das Selbstbewusstsein als einen Sonderfall des Erkennens, also als intentionales Bezogensein auf einen Gegenstand, behandelte, der in diesem besonderen Fall es selbst wäre. In der Tat sagt Sartre, das Problem des infiniten Regress stelle sich "in parallelen Termini für das Sein wie für das Erkennen;" darum bringe "die Lösung des einen Problems die des anderes mit sich".² So wie die Formel *esse est percipi* die Einlösung des Seins des *percipiens ad calendas graecas* verschieben muss, so würde ein nach dem Modell der Intention geformtes Selbstbewusstsein erst am

bei 'adäquat' heißt: im Nu in allen seinen Aspekten. Allein darum schon könnte Selbstbewusstsein kein Objekt-Bewusstsein sein; und allein darum schon könnte das Subjekt keinen Inhalt haben (oder vielmehr: jeder Inhalt muss ihm *äußerlich* bleiben: auf der Gegenstands-Seite fern von ihm bleiben). Sartre sagt gelegentlich: jedes Objekt sei "un centre d'opacité pour la conscience": "il faudrait un procès infini pour inventorier le contenu total d'une chose"(EN 18). Das Subjekt ist nicht durch Opazität, sondern durch Durchsichtigkeit ausgezeichnet; es kann keinen seiner Aspekte 'ignorieren' (l.c.): es ist mit sich schlechterdings vertraut. Wobei 'mit sich' eben meint: nicht mit seinen Inhalten auf der Gegenstands-Seite - und dazu zählt Sartre auch alles 'Psychische', so wie etwa die Psychoanalyse es untersucht. Dieses Bezogensein auf ein Außer-ihm nennt Sartre des Bewusstseins Transzendenz oder auch - mit Husserl - Intentionalität.

¹ "[...] il suffit qu'il y ait conscience pour qu'il y ait être, à la différence de la connaissance. Car, il ne suffit pas qu'il y ait connaissance pour qu'il y ait être" (CC 64).

² CC 61, 4. Abschn.; 62, 2. Abschn.; EN 19.

Sankt-Nimmerleins-Tag eintreten. Denn wenn ich mich reflexiv auf mich zurückbiege, kann ich das, was ich da finde, als Bewusstsein und als *mein* Bewusstsein nur finden, wenn es zuvor schon als solches bestanden hat. Unmöglich kann, was die Reflexion findet, zuvor unbewusst gewesen und durch die aufmerkende Zuwendung erst bewusst geworden sein. Sonst würde die Reflexion das Phänomen nicht ausleuchten, sondern [mit Putz und Stiel] erschaffen – eine Situation, die Reflexion von Hirnwäsche ununterscheidbar machte. Kurz: Sartre glaubt, der Falle des Reflexionsmodells von Selbstbewusstsein durch denselben Zug zu entkommen, der die Existenz, das subsistente Sein des Selbstbewusstseins, sicherstellt. Das Seinsmoment hängt in ihm vollkommen an der präreflexiven Selbstdurchsichtigkeit; beide bilden eine "individuelle Ganzheit", eine Leibnizsche [fensterlose] Monade (TE 23, 26 o.)

III. Spätestens hier stellt sich nun ein Problem: Auch das präreflexive *Cogito* wird nur in Wendungen artikuliert, die ein Reflexivpronomen verwenden. Reflexivität ist aber nicht einfach 'Zusammenfall' der Relate, sondern öffnet eine - bewusstermöglichende - Distanz (oder eine Loskoppelung von sich: 'décalage' [CC 63, 67 f.]). Sartre spricht von dem hier vorgestellten 'Seins-Typus' auch (wie wir sahen: Heideggerianisierend) als von der 'Ek-sistenz': einem Aus-sich-Herausstehen, einem Sein-Sein-von-sich-auf-Distanz-Halten (50). Nicht nur Bewusstsein wird durch diesen Selbst-Abstand ermöglicht, sondern auch Freiheit. Denn frei ist ein Seiendes, dessen Seinsweise es ist, aufgrund eines Seins, das es nicht gewählt hat, sein Wesen (oder Wie-Sein) zu erschaffen. So hatte es schon Schelling gesehen, der Freiheit als die Unabhängigkeit des Wesens vom Dass verstanden, ja der von des Subjekts "Freiheit gegen das eigene Sein" gesprochen hatte

(Pos. Ph. 443). Auch sagt er; *"Der Mensch muss von seinem Seyn sich losreissen, um ein freies Seyn anzufangen. [...] Sich von sich selbst befreien, ist die Aufgabe aller Bildung."*¹ Das ist genau Sartres Vorstellung: Das Bewusstsein *ist* nichts anderes als die Wahl seines Was-Seins aufgrund eines vorgängigen Dass. Dieses Freisein ist das Einzige, das nicht in seiner Wahl steht. Zu ihm ist es 'verurteilt'.²

Wie aber vermeidet Sartre den Widerspruch zur vorher aufgestellten These, Selbstbewusstsein sei keine Relation von etwas zu noch etwas, kein Subjekt-Objekt-Gegensatz finde in ihm statt?

Die französische Sprache kennt zur Bezeichnung dessen, was im Deutschen einfach (und äquivok) 'reflektieren' heißt, zwei verschiedene Ausdrücke: *réfléchir* und *réfléter*. Um den genannten Widerspruch zu vermeiden, wird die Reflexivität des *Cogito* durch 'reflet reflétant' bezeichnet (zu übersetzen etwa durch: 'Schein und Widerschein'). Mit *réfléchir* meint Sartre: explizit (erkennend) auf sich (ein schon vertrautes Bewusstsein) zurückkommen. Warum widerspricht die Formel vom sich selbst spiegelnden Reflex nicht der These, dass im *Cogito* kein Subjekt-Objekt-Abstand auftritt? Sartre scheint zu meinen, dass auch im Spiel von Schein und Widerschein kein wirkliches Objekt auftritt: "Car le Pour-soi a l'existence d'une apparence couplée avec un témoin d'un reflet qui renvoie à un reflétant sans qu'il y ait aucun objet dont le reflet serait reflet" (EN 167).³ Das *Pour-soi* ist keine

¹ In *Philosophie der Offenbarung 1841/42* (= Paulus-Nachschrift), hg. und eingel. von Manfred Frank, 3., neu durchges. und korrigierte Aufl., Frankfurt/M. 1993, 170; vgl. weitere Zitate in Einl., 66 f.

² Hauptbelegstellen für diese Überzeugung sind EN 121 ff. ["La facticité du pour-soi"], 558 f., 561 ff. ["facticité de la liberté"].

³ Eine parallele Stelle in EN 221: "Le reflétant n'est que pour refléter le reflet et le reflet n'est reflet qu'en tant qu'il renvoie au reflétant. Ainsi, les deux termes ébauchés de la dyade pointent l'un vers l'autre et chacun engage son être dans l'être de l'autre. Mais si le reflétant n'est rien d'autre que reflétant de ce reflet et si le reflet ne peut se caractériser que par son *'être-pour* se refléter dans ce reflé-

'Substanz', sondern eine 'bloße Form' (vgl. CC 70). Dennoch hat es einen Gehalt, der das Repräsentat des Objekts *im* Bewusstsein ist,¹ der aber wegen des Bewusstseins Nichtigkeit wie ein Geist durch seine Mauern geht. Das Bewusstsein *refe-riert* ja (aufgrund des im 'ontologischen Beweises' Aufgezeigten) erst dann, wenn es intentional bezogen ist auf ein Objekt, das *nicht es selbst* ist (und das mehr ist als sein Gehalt). Die Objekte existieren also unabhängig vom *Cogito*. Von ihnen ist das Bewusstsein ganz geschieden; ein feiner 'Riss' (EN 120) zieht sich indes durch sein eigenes Inneres und verhindert es am Zusammenfall mit sich selbst. Wir erinnern uns: Die Quasi-Eigenschaft der strikten Identität hatte Sartre an den Seins-Typ des *En-soi* vergeben. Er kann sie also nicht wieder aufgreifen, wenn er nun den Seins-Typ des *Être pour-soi* als ein Sich-zu-sich-Verhalten-im-Rahmen-einer-Einheit² charakterisieren will (EN 116 ff.). Auch von einer 'nur angedeuteten' (118) oder 'wenigstens virtuellen' (119) Dualität spricht Sartre. In ihr 'unterscheiden sich' Gehalt und Gehaltsbewusstsein (also etwa Lust und Lust-Bewusstsein) nicht: "Chacun des termes renvoie à l'autre et passe dans l'autre, et pourtant chaque terme est différent de l'autre" (117 u.). Es lassen sich sogar zwei Momente unterscheiden: Die Lust als *Seinsmoment* des Bewusstseins und ein *formales* Moment, das Sartre 'das Gesetz des Seins der Lust' nennt: offenbar die *Bewusstseinskomponente* (EN 21 u.). So wird später (126) das 'néant néantisé' vom 'pouvoir néantisant' unterschieden: jenes wäre sozusagen das Objekt-Moment, dieses die Sub-

tant', les deux termes de la quasi-dyade, accotant l'un contre l'autre leurs deux néants, s'anéantissent complètement. Il faut donc que le reflétant reflète *quelque chose* pour que l'ensemble ne s'effondre pas dans le rien."

¹ Dass Sartre mentale Gehalte von außerbewussten Referenten wirklich unterscheidet, dafür gibt es mehrere Belege im Text. Z. B. CC 62: "Dass jedes Bewusstsein Bewusstsein von etwas ist, bedeutet, dass das Objekt nicht als Gehalt im Bewusstsein, sondern als intentionaler Gegenstand außerhalb des Bewusstseins ist." Intentionales Bewusstsein ist also nicht Gehalts-Bewusstsein.

² Vgl. etwa die schroffe Engführung (unter Vermeidung der Ausdrücke 'Zusammenfall' oder 'Identität') in der Formulierung "cette séparation de soi, comme l'unité de la conscience" (CC 68, 4. Abschn.; vgl. auch 5. Abschn.).

jektseite des Selbstbewusstseins. Am Ende dieser Ausdifferenzierung steht die berühmte (111 und 116 zuerst auftauchende) Formel, das Bewusstsein sei nicht, was es sei, und sei, was es nicht sei. Im Widerspiel beider geschieht eine Selbstbestimmung ("cette détermination de soi par soi" [22]). Drastisch ausgedrückt: Das Bewusstsein wählt frei, *als was* (unter welchem Inhalt) es existieren möchte: ob als Lust oder als Schmerz¹ – denn die gläserne Selbstdurchsichtigkeit des *Cogito* schließt Fremdeinwirkung aus. So nichtet das Bewusstsein sein eigenes Sein, aber in der Weise, darauf bewusst *als auf seinen* immanenten Inhalt bezogen zu bleiben: als das, was es selbst nicht ist (oder: als das, was es sich bestimmt, selbst nicht zu sein) und wovon es apodiktisches Bewusstsein hat. Es ist dies prekäre Sichselbst-in-Abrede-Stellen ("contestation en elle-même" [CC 68]), das Sartres berühmter Veranschaulichung am Beispiel der *mauvaise foi* vorschwebt.

Das Beispiel will zeigen, wie das Bewusstsein sich über sich täuschen kann, ohne zu Freuds verdinglichender Annahme eines Unbewussten greifen zu müssen, die Sartre verächtlich eine freiheitslähmende Mythologie nennt. In der Selbsttäuschung prätendiert das Bewusstsein, etwas über sich zu glauben, von dem es doch wissen können sollte, dass es diesen Glauben über sich eben *nicht* hat. Man könnte ihm dann aufs Gesicht zu sagen: 'Das glaubst du doch wohl selber nicht!' Diese 'Schlechtgläubigkeit' heißt im Französischen 'mauvaise foi' (EN 85 ff.) und wird durch das deutsche 'Unaufrichtigkeit' ganz unangemessen moralisierend übersetzt. Wenn Sartre pauschal die Psychoanalyse ablehnt, so leugnet er - wohl bemerkt - nicht die psychischen oder behavioralen Phänomene, aufgrund deren

¹ Ein drastischer Beleg für diese Auffassung findet sich in CC 66: "Lorsqu'il s'agit d'une réalité qui décide d'elle-même de ce qu'elle est, puisque la conscience de plaisir décide du degré, de la nature du plaisir, précisément parce que le plaisir n'est rien d'autre que la conscience qu'on en prend, il se trouve

Freud die Hypothese eines Unbewussten aufgestellt worden war. Die Analyse der 'mauvaise foi' stellt sich vor als Alternative zur Erklärung von Phänomenen wie Verdrängung und Verleugnung. Eine ganze 'existentielle Psychoanalyse' (die Sartre merkwürdigerweise an den Schluss seines Buches gesetzt hat) knüpft hieran an.

Hier ist zunächst die Illustration des Phänomens. Sartre erzählt uns die Geschichte eines Paares, eines Manns und einer Frau, die in einem Park spazieren gehen. Beide haben den Kopf voller sublimer Gedanken und entzücken sich an den Blumenrabatten, am Duft der Linden, an einem herrlichen Konzert, das sie gehört haben, an allem Romantischen und Lyrischen, das in der Luft liegt. Nur *ein* Inhalt wird von ihrem Bewusstsein ausgeschlossen oder einfach nicht realisiert: die Verliebtheit oder das aufkommende Begehren. So geht es eine Weile, aber nun ergreift der Mann die Hand der Frau, nehmen wir an: sanft und kaum merklich. Und sie bestimmt nun ihr Bewusstsein, diese Veränderung einfach nicht zu registrieren, obwohl ihr Herz stärker schlägt und sie größere Mühe hat, den romantischen Diskurs mit scheinbarer Unbefangenheit fortzusetzen. Die Hand löst sich in ihrem Geist von ihrem Körper ab, es ist nicht die ihre, sie ruht wie ein Stück Materie bedeutungslos in einem anderen sie anonym umschließenden Material usw. Kurz: diese Frau glaubt selbst nicht, was sie sich da zu glauben einredet. Sie praktiziert die Einstellung der 'mauvaise foi'.

Wie stets bei Sartre ist das Beispiel schlagend. Es erklärt eine Verdrängungs-Leistung (eine in diesem Stadium wahrscheinlich harmlose, wir tun dergleichen dauernd und überall) nicht aus einem magisch wirkenden Unbewussten, sondern

évidemment que la conscience décide à chaque instant d'elle-même par sa simple structure d'être de ce qu'elle est."

eben aus der Autonomie des Bewusstseins, wie wir sie gerade kennengelernt hatten. Die *mauvaise foi* ist das Werk einer Strategie des Bewusstseins, das eine ihm aktuell schwer verkraftbare Intention sich entschließt, aus sich auszugliedern. Aber gerade dieser Ausgliederungs-Versuch ist strategisch. Er käme gar nicht zustande, bestünde nicht ein sich selbst durchsichtiges Bewusstsein der Situation, auf die das Bewusstsein sinnvoll – ich meine: auf eine gewisse Weise zweckmäßig – reagiert. Anders gesagt: damit dieses angeblich unbewusste (oder vorbewusste) Welt Ding mich ängstigen oder verstören konnte, musste ich es zuvor als eines schon kennen, mit dem ich ein unliebsames oder meine Selbstdeutung bedrohendes Erlebnis verbinde. So weit reicht die Erklärungs-Kraft von Sartres These. dass das Bewusstsein immer sich selbst transparent ist.

Zugleich aber hat er eine Antwort auf die Frage, wie es gleichwohl einen ungeliebten Gehalt in Abrede stellen kann. Und darauf haben wir die Antwort schon gegeben. Dass im Falle der *mauvaise foi* innerhalb einer und derselben Person eine Rollenaufteilung stattfindet (in eine Täuschende und eine durch sich selbst Getäuschte), hat seinen – wie Sartre sagt – Seinsgrund darin, dass das Bewusstsein wesentlich nicht ist, was es ist, und ist, was es nicht ist (111; CC 71). So nimmt die uns bekannte Formel 'die Existenz geht dem Wesen voraus' – angewandt aufs prä-reflexive *Cogito* – nun die folgende [ebenfalls nicht mehr überraschende] Wendung an:

L'examen de la conscience non-thétique révèle un certain type d'être que nous nommerons: existence. L'existence est distance à soi, décalage. L'existant est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. Il se "néantise". Il n'est pas coïncidence avec soi, mais il est *pour-soi* (CC 50, 2.).

Die berühmte Formel hat Sartre von Hegel aus der *Enzyklopädie* (§ 256) übernommen. Wie Hegel setzt er sie ein, um die Zeitlichkeit, freilich nicht der Natur,

sondern des *Pour-soi*, zu erklären. Das Bewusstseinsleben des *Cogito* ist ja nicht instantan, wie Descartes oder Kant es annahmen.¹ Sartre sagt: "Le cogito, instantané, ne peut fonder la temporalité" (CC 49, 2.). Vielmehr ist das *Pour-soi* immer schon über sich hinaus bei einem Sein, von dem her es sich ankündigen lässt, *was* es sein wird (oder von dem es sein Selbstverständnis bezieht), so wie es sich motivieren lässt von einem Sein her, das ihm eine Reihe ungewählter Bestimmungen schon vorgibt. Durch das Sich-voraus wird dem Subjekt eine Zukunft, durch das Mitschleppen einer schon bedeutungsgeschwängerten Tradition eine Vergangenheit geliefert ("je me trouve engagé dans un monde déjà signifiant et qui me réfléchit des significations que je n'y ai pas mises" [EN 592]). Sartre zeigt übrigens scharfsinnig, dass Motivation nicht Nezesitation/kausale Nötigung meint (EN 63 im Kontext; 511 ff.). So haben wir Vergangenheit zwar im Modus des 'Sie-zu-sein-Habens'; aber wir können uns nie auf sie herausreden, so, als ob nicht *wir* es wären, die im Vorgriff auf die Zukunft über ihren Sinn entschieden. Dies einerseits von der Verangenheit Motiviert- und andererseits von ihr nicht Konditioniertsein nennt Sartre auch *situation* (633 ff.) – ein Schlüsselbegriff seines Schriftstellertums. Auch die Zeit - deren Analyse zu den Meisterleistungen von EN gehört und deren Subtilität und Erfahrungssättigung ich jederzeit den Vorzug vor der Heideggerschen geben würde – hat mithin die Struktur des Selbstbewusstseins: Sie trennt, aber im Rahmen einer konstituenten Einheit, die das Getrennte wieder zusammenfügt ("Si donc le temps est séparation, du moins est-il une séparation d'un type spécial: une division qui réunit" [EN 176 f.; vgl. 181]). Das zeitlich sich 'ent-werfende' Subjekt aber strebt nach einer Vereinigung der Aus-

¹ Freilich wäre auch diese Behauptung zu modifizieren. Sartre geht von einem "noyau instantané de cet être", nämlich des Bewusstseins aus (EN 111; vgl. 84). Dessen bloss virtueller Gegensatz (119) wird in der Zeit nur aktualisiert, so dass die Momente, die vorher *nur begrifflich* getrennt waren, nun auch

einanderklaffenden, die Sartre Gott oder den höchsten Wert nennt (vgl. vor allem *EN* 127 ff., bes. 133 f., 136 u.; *CC* 71 ff., bes. 75). Sie bildet das unwirkliche einheitsstiftende Dritte, dessen ontologischer Statuts dem einer kantischen regulativen Idee ähnelt. Diese Idee muss dem *Pour-soi* vorschweben, damit es sich als verfehlte Strukturganzheit "en-soi pour-soi" (*CC* 75) fassen kann. Aber wir kennen Sartres herbe Entzauberung der hier ansetzen wollenden romantischen Hoffnung: Der Mensch richte sich zugrunde, damit Gott entsteht: Gott sei aber eine begriffliche Unmöglichkeit, ein gedanklicher Selbstwiderspruch ("l'idée de Dieu est contradictoire"). So sei der Mensch wie Christi Kreuzgang (passion): ein Selbstopfer, allerdings ohne Sinn (inutile) (708). Anderswo: "La réalité humaine [...] est donc par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur" (134 o.).

IV. Ein weiterer Trumpf von *EN* ist Sartres Theorie des Anderen. Er sagt 'autrui', was am ehesten durch 'anderswer' übersetzt werden sollte – in Abgrenzung von den modischen Mystifikationen des 'großen Anderen' seit Lacan und Lévinas. In seinem Vortrag vor der Société Française de philosophie (vom Juni 1947) zählt Sartre unter den Vorzügen seiner Theorie gegenüber der Descartesschen auch die auf, die 'Klippe des Solipsismus' sicher umschiffen zu können (*CC* 49, 5.; vgl. *EN* 277). Meine Kenntnis von anderswem habe apodiktische Gewissheit und sei nicht eine begründete, auf Einfühlung beruhende Folgerung/Inferenz wie bei Husserl.

Si l'existence d'autrui n'est pas un pur mythe, c'est qu'il y a quelque chose comme un *cogito* en ce qui la concerne. Au plus profond de moi-même, je dois trouver des *raisons de croire* à autrui, mais à autrui lui-même comme n'étant pas moi. Une

realiter auseinandertreten. Zu Sartre Zeit-Philosophie vgl. Manfred Frank, *Zeitbewusstsein*, Pfullingen: Neske, 1991, bes. 67 ff.

description de la conscience pré-réflexive ne révélera pas un *objet-autrui*, car celui qui dot "objet" dit probable. Autrui doit être certain ou disparaître (CC 60, 6.).

Gerade darum - betont Sartre - beruht meine Kenntnis von anderswem nicht auf einer Erkenntnis *a priori*. Sie beruht gar nicht auf einer gegenständlichen Erkenntnis, sondern auf einem in meinem unmittelbaren Selbstbewusstsein besiegelten Vertrautsein. Gleichwohl ist sie kontingent. Anderswer *könnte* auch *nicht* sein. Nun *ist* er aber, und ich weiß das aus apodiktischer Gewissheit, wie meine eigene Existenz.

Modisch ist heute, was ich gelegentlich einen 'apriorischen Intersubjektivismus' genannt habe. Es ist die Überzeugung vom logischen Vorrang des 'Mitseins' vor dem Selbstsein. [Danach habe ich Bewusstsein von mir erst, wenn ich – zum Beispiel – die Regel gelernt habe, nach der andere mich durch 'er/sie' oder 'du' ansprechen.] Große Teile der analytischen Philosophie seit Wittgenstein, noch Habermas oder Tugendhat, haben diese Position vertreten.¹ Ihr Vorbild ist Hegels Theorie von Herr und Knecht. Danach wird ein Wesen sich *als seiner selbst* erst dadurch bewusst, dass ihm ein anderes Subjekt in Objektposition präsentiert wird/gegenüber tritt.² Eine andere Formulierung Hegels (aus der Nürnberger *Philosophischen Propädeutik*), die Sartre anführt (EN 293), lautet: "Das Selbstbewusstsein ist sich nach [dieser] seiner wesentlichen Allgemeinheit nur real, insofern es

¹ Vgl. Manfred Frank, *Subjektivität und Intersubjektivität*, in: ders., *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Reclam, 1991, 410-477; ders., *Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Einwände aus Sartrescher Inspiration*, in: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, hg. von Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst, Frankfurt a. M. 1993, ²1995 (ZeitSchriften Fischer), 273-289.

² Ein "Selbstbewusstsein" ist nach Hegel stets nur "für ein Selbstbewusstsein". Es wird also prinzipiell nur auf dem Wege über eine reflexive "Verdoppelung" erreicht, ja ist, wie Hegel sagt, überhaupt nur "durch ein *anderes* Bewusstsein mit sich vermittelt" (*Phänomenologie des Geistes*, hg. von Joh. Hoffmeister, Hamburg : Meiner, 1952, 140, 141, 146.). Das Sein des Anderen geht mithin der Erkenntnis des eigenen Selbst voraus. Auch wenn es in der Folge des Anerkennungskampfes *als* Objekt negiert wird, ist es seine *Objektivität*, aus deren Zusammenbruch das Subjekt seine Selbstheit erfährt.

seinen Widerschein in anderen weiß (ich weiß, dass andere mich als sich selbst wissen)".¹

Niemand hat diesem Erklärungsversuch bis heute so kraftvoll widersprochen wie Sartre (EN 291 ff.). Wir können uns denken, warum: Wer der erstpörsönlichen Perspektive des *Cogito* die zweit- oder drittpörsönliche vorschaltet, begeht gerade den Fehler, Selbstbewusstsein – nun im sozialen Feld – nach dem zirkulären Reflexionsmodell erklären zu wollen. Aber, sagt Sartre, ohne gemeinsames Maß kann ich den Objekt-Anderen gar nicht in ein Subjekt überführen (299). Doch selbst wenn ich über dies Kriterium verfügte, wäre Hegels Erklärung absurd: *Mein* Selbstbewusstsein ist doch nicht Bewusstsein von anderswem [Mach im Bus]. Ebenso uneinleuchtend ist Hegels Alternative, wonach wir beide in die überindividuelle Identität des 'allgemeinen Selbstbewusstseins' einziehen. Selbstbewusstsein ist nichts Allgemeines, sondern je meines.

So bleibt der vorweggenommene Schluss, dass eine überzeugende Theorie der Existenz von anderswem bei der Evidenz und Innerlichkeit des *Cogito* ansetzen muss (300). Dort oder nirgends muss er sich als unbestreitbares, aber gleichwohl kontingentes empirisches Faktum finden lassen.² Erlebnistypen wie Scham oder

¹ G. W. F. Hegel, *Theorie-Werkausgabe*, hg. von Karl Markus Michel und Eva Moldenhauer, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970, Bd. 4, 122, § 39.

² Das könnte selbstwidersprüchlich klingen. Aber Gewissheit, die in Unmittelbarkeit einer Kenntnis entspringt, muss nicht eine apriorische Vernunftwahrheit sein. So haben schon Kant (*KrV* B 422 f.) und vor ihm Leibniz unser eigenes Selbstbewusstsein für eine empirische, mithin kontingente Tatsachenwahrheit erklärt, die gleichwohl evident sei (*Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Paris: Garnier-Flammarion, 1966, Livre IV, Chapitre IX, 383 f.).

Stolz sind es, die gleichzeitig apodiktisch gewiss und doch als Kenntnis fremder Subjektivität zu deuten sind.¹

Die Scham präsentiert sich als nicht-setzendes (Selbst-)Bewusstsein (von) Scham, also als ein subjektives Erlebnis mit derselben cartesianischen Gewissheit wie Lust oder Glaube - also wie Zustände, die keine wesentlich intersubjektive Deutung verlangen (EN 275-277, 310 ff.). Die Scham hat ihnen gegenüber das Eigentümliche, dass sie nicht nur selbstreflexiv ist (ich schäme mich *meiner*), sondern wesentlich auf einem Selbstverständnis beruht, von dem es ganz sinnlos wäre zu sagen, es könne sich auch dann einstellen, wenn ich mir nicht *jemandes* bewusst bin, *vor dem* ich mich meiner schäme (auch die Scham vor mir selbst setzt die Verinnerlichung eines generalisierten Fremdsubjekts - eines Über-Ichs - voraus). So stoßen wir auf die 'Gegenwart von anderswem vor meinem Bewusstsein' (EN 276) - ohne die Möglichkeit, hinsichtlich seiner eine Husserlsche *epoché* zu üben. Ich bin - im Falle der Scham, aber auch der moralischen Entrüstung - bis ins Mark meines *Cogito* betroffen,² kann mich also ohne Selbstausslöschung vor der Gewissheit fremder, ebenso transzendentaler Sehepunkte, wie ich einer bin, nicht schützen.

¹ Reinhard Brandt schrieb mir im Anschluss an meinen Vortrag, "dass Sartres Nachweis der Wirklichkeit anderer Personen durch die Affekte von Stolz und Demut durch Hume gewissermaßen spiegelbildlich antizipiert wird; im II. Buch des *Treatise of Human Nature* strukturiert er die indirekten *passions* im Schema von *pride, humility, love* und *hatred*. Sie setzen jeweils ein Ich (-Wissen, -Gefühl) voraus; im I. Buch hatte sich ja kein Ich finden lassen, jetzt ist es da. Bei Sartre wird, wie Sie es darstellten, in diesem Zusammenhang nicht nach dem Ich, sondern dem Anderen gesucht."

² Peter Strawson hat die Unabweislichkeit oder den Realitätsgehalt moralischer Erfahrungen übrigens ganz ähnlich wie Sartre analysiert. In einem berühmten Aufsatz von 1962 (Neudruck in *Freedom and Resentment*, London 1974) hat er am Beispiel der Entrüstung, mit der wir auf Kränkungen durch andere reagieren, sehr plausibel gemacht, dass wir die Handlung des anderen hier nicht bloß - wie im Falle von Wut oder Erschrecken - als schlimm oder als fürchterlich, sondern als moralisch empörend empfinden und so die Realität des Moralischen schon immer erfahren haben, bevor wir sie in der Fol-

Sartre zeigt ganz überzeugend, dass der Realismus hinsichtlich der Existenz fremder Subjekte keineswegs in einer günstigeren Situation sich befindet als der Idealismus. Der Realismus kann nicht erklären, aufgrund welcher Kenntnis wir einem fremden Körper ein Selbstbewusstsein zuschreiben (er hat das Problem, dass eine *De-re-* ohne logical gap nicht in eine *De-se-*Einstellung zu verwandeln ist: vgl. *EN* 279). Und der Idealismus, das Selbstbewusstsein entweder als überindividuell erklären zu müssen (dann sieht man nicht mehr, wie sich das meine von dem des andern unterscheidet) oder auf einen Analogie-Schluss aus dem eigenen Erlebnis gründen zu müssen (vgl. z. B. Kant, *KrV* A 359 f.). Kurz: das Einsichtigkeits-Zentrum des fremden subjektiven Systems bleibt mir epistemisch unzugänglich; es ist dem meinen weder gleichartig, noch ist es kausal mit ihm verbunden. Prinzipiell könnte es bestehen, ohne dass ich davon wüsste - *et vice versa*. So verwandelt sich anderswer in eine regulative Idee, ein Seiendes-als-ob. Das ist aber ist eine haltlose Abstraktion; denn anderswer, der mich beschämt, ist nicht ein fragliches Objekt, sondern ein Nicht-Gegenstand, auf dessen Existenz eine cartesianische Garantie ruht (*EN* 283).

In *L'être et le néant* hat Sartre den agonalen und ungeselligen Zug wechselseitiger Freiheits-Verdinglichung karikatural überbetont: Jedes Subjekt kann seine Subjektivität nur behaupten, indem es die durch anderswen erlittene Vergegenständlichung durch Vergegenständlichung des anderen kompensiert. So entsteht ein Kampf um die Behauptung des eigenen Subjekt-sein-Könnens in der intermonadischen Welt. Aber dieser unfreundliche Aspekt von Sartres Konzeption der Intersubjektivität (der es ihm in den 40er und 50er Jahren so schwer, ja unmöglich

ge vielleicht problematisieren. Ebenso haben wir im Ressentiment die Existenz anderer als moralischer Personen immer schon anerkannt.

macht, eine Moral der Solidarität zu begründen) hat keinen Einfluss auf seine Überzeugung, dass der Andere ebenso gewiss ist wie ich selbst - er setzt diese Überzeugung vielmehr voraus. Im Übrigen haben wir die schriftstellerische Strategie in Rechnung zu stellen, den Bürger durch ein ungefälliges Selbstbild zu erschrecken.

Später – vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus – hat Sartre einen neuen und eigenen Anlauf zur Lösung gesucht. Sie geht aus von der Beobachtung, dass anderswer nicht eine Negation des *En-soi*, sondern meines *Pour-soi* ist: ich bin *nicht* das einzige Subjekt in der Welt ('ich bin nicht Paul'), andere negieren meine Freiheit und beschränken meinen Handlungsradius. Was mich von ihnen trennt, ist nicht der Abstand zweier Körper, auch nicht so etwas wie der Abstand von Leib und Seele, sondern die Unvereinbarkeit zweier Bewusstseinszentren, deren keines das andere in sich aufnehmen kann. In diesem Zusammenhang taucht erstmals die Idee des 'tiers à médier', des vermittelnden Dritten auf, der Sartre in der *Critique de la raison dialectique* als Schlüssel zum Verständnis eines Gruppen-Wir dienen wird: Nur ein Dritter könnte sehen, was zwei sich entgegengesetzte Subjekte in Wahrheit gemein haben (EN 286 f.). So ist der 'tiers à médier' eine säkularisierte Leibnizsche Zentral-Monade, die jedem Einzelsubjekt auf einsichtige Weise den Überschritt zum Wir der Kooperation ermöglicht. In Äußerungen des späten Interviews *L'espoir maintenant* wird die Präsenz von anderswem in meinem eigenen Bewusstsein dann zögernd um die moralische Dimension erweitert: anderswer ist nicht der kalte Blick, der mich verdinglicht, sondern wird vernommen als Stimme der Verpflichtung: Gehört anderswer zur Innerlichkeit meines Bewusstseins und ist dies durch radikale Freiheit ausge-

zeichnet, so muss sich die Dimension der Verantwortung um die der Verbindlichkeit erweitern¹ - ich gebe zu, dass das vage bleibt.

V. 'Klassisch' nennt man Werke von einem zeitlosen Belang für das, was Hegel 'die wahrhaften Interessen des menschlichen Geistes' nannte.² Würde ich aufgefordert zu sagen, was ich von Sartres Hauptwerk für abgeholten, was für brandaktuell, ja dringender Erinnerung würdig/bedürftig ansehe, so würde ich aufs Negativ-Konto vor allem schreiben Sartres merkwürdiges Desinteresse am Phänomen der Wahrheit. Nicht, als komme der Ausdruck nicht oft bei ihm vor; nicht, als habe er sein Gewicht unterschätzt. Aber Sartre neigt zur Vernachlässigung von Problemen der Logik und der formalen Semantik - und das ist zweifellos einer der Hauptgründe, warum das weltweit erfolgreichste philosophische Unternehmen der Gegenwart, die analytische Philosophie, mit Sartre – dem Bewusstseins-Freak – wenig anfangen kann/konnte. Auf Heidegger anspielend,³ nennt er die Wahrheit ein Werk der Freiheit – so, als habe die menschliche Subjektivität sie erzeugt.⁴ Heidegger aber hatte Wahrheit mit 'Erschlossenheit' gleichgesetzt, und was er hatte sagen wollen, ist, dass im Wahrsein alle Bedeutungen von 'sein'⁵ zusammenlaufen.⁶ Diese These ließ sich, wie Tugendhats Beispiel zeigt,¹ sprachanalytisch be-

¹ Jean-Paul Sartre, *L'espoir maintenant...*, in: *Le nouvel observateur*, N^o 800 du 10 au 16 mars 1980, 59.

² Z. B. in der *Ästhetik*, mit einem einführenden Essay von Georg Lukács hg. von Friedrich Bassenge, Berlin-Ost: Aufbau Verlag, 1955, 56 f.

³ Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1954, 13 (ff.).

⁴ Charakteristisch etwa in dem berühmten Aufsatz über *La liberté cartésienne*, in: *Situations I*, l. c., 292 oder 296 ("vette tâche redoutable, notre tâche, par excellence: faire qu'une vérité existe dans le monde, faire que le monde soit vrai").

⁵ Als da sind: Sein ist kein reales Prädikat, Sein ist existentia oder essentia, res extensa oder res cogitans, Kopula, endlich wahrheit. ('Identität' bleibt bei Heidegger unbeachtet.)

⁶ Am explizitesten und deutlichsten in der Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1927 über *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt/M. Klostermann, 1975, Viertes Kapitel (252 ff., bes. 311 ff.). Zur Kritik an Heideggers Nicht-Unterscheidung von Verständlichkeit und Wahrheit vgl. in Kürze Ernst Tugendhat, *Heideggers Idee von Wahrheit*, in: *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, hg. von Gunnar Skirbekk, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, 431-338.

erben; denn auch die Sprachanalyse begründet die Überlegenheit ihres Ansatzes damit, dass Philosophie weder als Ontologie noch als Subjektphilosophie, sagen wir grob: weder als Theorie des *En-soi* noch des *Pour-soi*, in ihr Ziel kommt, sondern erst mit der Frage nach den universellen Strukturen des Verstehens (von Sinn und Geltung).

Andererseits hat die analytische Philosophie längst aufgehört, sich als *sprachanalytisch* zu verstehen. Der vormals berühmte *linguistic turn* ist einem *Turn Away From Language* gewichen.² Während in Alteuropa ein 'theoretischer Antihumanismus' (mit Interesse vor allem an Nietzsche, Heidegger und dem sogenannten Poststrukturalismus) seinen Revolver entschert, wenn er das Wort 'Subjekt' hört, hat sich die führende Philosophie der Neuen Welt enthusiastisch der von Sartre gestellten Frage nach der Struktur von Subjektivität und Selbstbewusstsein wiederangenommen – in einem Ausmaß, dass ein einzelne(r) Forscher(in) die explosiv/proliferierende, hoch differenzierte Literatur kaum mehr überblicken, geschweige verfolgen kann.³ Aber nicht nur thematisch hat sich Sartre (*de facto*, wenn auch nicht überall erkanntermaßen) durchgesetzt. Seine Überzeugung, dass kognitiv höherstufige Leistungen wie das Selbstwissen logisch wie ontisch auf

¹ Vor allem seine Martin Heidegger gewidmeten *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975. Vgl. allerdings Tugendhats späteren und radikalen Widerruf seiner Überzeugung, dass hierbei von Heidegger irgend etwas zu lernen gewesen sei, in: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, 13 f., verweisend auf den ebd. (S. 108-135) abgedruckten Aufsatz *Heideggers Seinsfrage* (1991).

² Vgl. meinen Beitrag (*The Subject v. Language. Mental Familiarity and Epistemic Self-Ascription*) in: *Common Knowledge*, Volume 4, Number 2, Fall 1995, 30-50. Er diente als Basis für eine im diesem Heft ausgetragene Diskussion ("Symposion"), die "A Turn Away from 'Language?'" überschrieben war. Vgl. auch meinen populären Artikel *Welchen Nutzen bringt uns die analytische Philosophie?*, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 518, 46. Jahrgang, Mai 1992, 415-425.

³ Vgl. Manfred Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Reclam, 1991. Der Titel übernimmt absichtlich den von Sartres Vortrag vor der französischen Philosophie-Vereinigung. Wichtige Texte der analytischen Selbstbewusstseins-Diskussion sind, mit Kommentar, versammelt in: *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, hg. von

einem unmittelbaren 'Mit-sich-Vertrautsein' aufzufrühen und dass dieses nicht als gegenständlich-reflexives Wissen-von[-sich] analysiert werden kann, ist eine Grundüberzeugung der *Philosophy of Mind* geworden: von Sydney Shoemaker bis John Perry, von Robert Nozick bis Tyler Burge;¹ manche – wie Hector-Neri Castañeda, berufen sich dabei auf Sartre.

Freilich, von Sartres brutalem Dualismus werden wir uns eher distanzieren wollen, obwohl Dualismen auch heute – und wieder in der analytischen Philosophie - durchaus salonfähig sind.² Wir werden auch kritisch anmerken wollen, dass Sartre der Spontaneität des Bewusstseins zuviel zumutet: Jede Qualifikation geht auf sein Konto; denn vom bestimmungsunabhängigen *Etre en-soi* lässt sich keinerlei Beitrag zur Differenzierung unserer Welt erwarten: eine extrem unrealistische und mit Sartres übrigem Realismus schwer verträgliche These.¹ Tatsächlich erwägt er in einem Diskussionsbeitrag zu seinem Vortrag vor der Französischen Philosophie-Gesellschaft zur Erklärung gewisser Regelmäßigkeiten in unserem Verhalten eine Mitwirkung der Natur: "Il faudrait découvrir pourquoi, dans ce monde de la conscience, il y a, malgré tout, l'esquisse d'une nature" (CC 91). – Schließlich scheint Sartre auch die Spannung zwischen den Thesen, Selbstbewusstsein sei eine unmittelbare Einheit, und es sei durch einen Riss von sich getrennt, nicht wirklich behoben zu haben. Aber wir können verstehen, warum er diese Inkonse-

Manfred Frank, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994. Zur angelsächsischen Explosion des Subjekt-Themas Dieter Henrich "Philosophische Kolumne" *Inflation in Subjektivität?*, in: *Merkur* Nr. 586, 1997, 46-54.

¹ Vgl. zur Kurzinformation über den Diskussionsstand meinen Beitrag zur Habermas-Festschrift (er spielt ein weiteres Mal bewusst auf Sartres Grundüberzeugung an) *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis oder einige Schwierigkeiten bei der Reduktion von Subjektivität*, in: Klaus Günther u. Lutz Wingert (Hgg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001, 217-242.

² Ich verweise *pars pro toto* auf David J. Chalmers' bedeutende Arbeit *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press. New York-Oxford 1996.

quenz der Entscheidung für die eine oder die andere Position vorgezogen hat: Wäre Selbstbewusstsein sich nicht unmittelbar zugänglich, müssten wir mit den Zirkeln und Regressen des Reflexionsmodells kämpfen. Wäre es nicht durch ein *né-ant* von sich getrennt, könnten wir die Strukturen der Freiheit, der Unwahrhaftigkeit, der Selbsttäuschung und vor allem der Zeitlichkeit nicht erklären. Vieles spricht für Hegels Überzeugung, dass Subjektivität Identität *und* Differenz gleichzeitig in Anspruch nimmt - nur fehlt uns ein Modell, das diese Doppelforderung über ihre *Prima-facie*-Plausibilität hinaus wirklich einsichtig macht.²

Sartre jedenfalls, im vollen Bewusstsein dieser Schwierigkeiten, hat eindrucksvoll für einen theoretischen Humanismus - mit dem Begriff des Subjekts im Zentrum - optiert. An ihm hängt auch eine unausgeführte moralische Intuition: Gäbe es keine in der Ungegenständlichkeit des Subjekts verkörpertes Versprechen auf Menschenwürde, so bliebe der kategorische Imperativ uneinlösbar in der Formulierung, wonach ich Personen nie nur als Mittel, sondern immer auch als Zwecke behandeln soll.³ Manchen scheint das im postmodernen Zeitalter nicht so wichtig. In der Tat: Soviel wir wissen, kümmert sich der Weltlauf nicht um die Zirkelfreiheit von Bewusstseins-Modellen oder die Innerlichkeit von Subjekten. Aber hier genau unterscheiden sich unsere Interessen: Wenn es dem Weltlauf gleichgültig ist,

¹ Freilich hat Gerhard Seel in *Sartres Dialektik* (l. c.) gezeigt, dass Sartre nicht umhin kommt, der Zeitlichkeit eine außermentale Realität einzuräumen.

² Vgl. das IX. Kapitel in Manfred Frank, *Zeitbewusstsein*, l. c., 110 ff. sowie ders., *Identität und Subjektivität*, in *SelbsteBewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Reclam 1991, 79-157.

³ "[Ce]tte théorie est la seule à donner une dignité à l'homme, c'est la seule qui n'en fasse pas un objet L'*existentialisme est un humanisme*, 65).

was aus den Subjekten wird (oder ob einige Lebewesen sich für Subjekte halten), so kann *uns* das nicht egal sein. Daran erinnert uns Sartres *L'être et le néant*.¹

¹ Die Schlusssätze von *Qu'est-ce que la littérature?*, in: *Situations , II*, Paris: Gallimard, 1948, 316: "Bien sûr, tout cela n'est pas si important: le monde peut bien se passer de littérature. Mais il peut se passer de l'homme encore mieux."

Siglenverzeichnis

- CC** *Conscience de soi et connaissance de soi. Communication faite devant la Société française de Philosophie, séance du 2 juin 1947, in: Bulletin de la Société Française de Philosophie, XLII^e année. n^o 3, avril-juin 1948, 49-91 (wiederabgedruckt in Manfred Frank [Hg.], *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 367-411)*
- E** Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris: Gallimard 1970. (Die Bibliographie ist ergänzt und aktualisiert durch dieselben Autoren in einer Sondernummer *Sartre von Obliques*, n^o 18-19, 1979. dirigé par Michel Sicard, Paris 331 ff.)
- EN** Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1943
- Pos. Ph.** Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Grundlegung der Positiven Philosophie. Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, hg. und kommentiert von Horst Fuhrmans, Torino: Bottega d'Erasmus, 1972
- SW** Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, I. Abtheilung Bde. 1-10; II. Abtheilung Bde. 1-4, Stuttgart: Cotta, 1856-1861 (die Ziffern verweisen auf Abteilung, Band und Seite, also zum Beispiel: I/6, 195 f.)
- TE** Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendice par Sylvie Le Bon, Paris: Vrin, 1978

Zeit und Selbst

I. Vorlesung

Wir haben das dritte ‚Grundproblem‘ der Phänomenologie, die Zeit (oder eher: das *Zeitbewusstsein*) schon berührt, als wir uns mit den Mängeln von Husserls Theorie des Selbstbewusstseins auseinandergesetzt haben. Damals ging es uns darum zu zeigen, dass zwei Probleme, auf die Husserl in seinen frühen Vorlesungen über die Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins gestoßen ist, zugleich Grenzen seines Modells von Selbstbewusstsein aufdecken; ja, dass ein Problem hängt engstens mit dem anderen zusammen.

Beginnen wir mit seiner Theorie, wonach der Kern der drei Varietäten von ‚Bewusstsein‘ Selbstbewusstsein sei – neben ‚Bewusstsein‘ als Erlebniskomplexion und Bewusstsein als Intentionalität. Und Selbstbewusstsein – Husserl spricht von ‚innerer Wahrnehmung‘ – sei gegenüber gewöhnlichem Bewusstsein ausgezeichnet durch *adäquate* Kenntnis seines eigenen psychologischen Vorliegens *und* seines Gehalts. (Erklären!) Etwas ist adäquat gegeben, wenn es sich nicht, wie ein Objekt, abschattet, sondern dem Bewusstsein Merkmal um Merkmal so darbietet, wie es an ihm selbst zusammengesetzt ist. Wir haben in der adäquaten inneren Wahrnehmung also gleichsam eine 1 : 1-Abbildung (unseres Bewusstseins, denn das ist ja der ‚Gegenstand‘ der inneren Wahrnehmung), die darum zu Recht ‚angemessen‘ heißen darf.

Wie nun, wenn das Bewusstsein fließt? Der Gedanke steckt eigentlich in der ersten (von Husserl vorgeschlagenen) Bestimmung des Bewusstseins, wonach es eine ‚Erlebniskomplexion‘ darstelle. Denn ‚Erlebniskomplexion‘ meint ja, dass das Be-

wusstsein durch mehrere Zustände nach einander geht und sich in diesem Strom dennoch nicht verliert. Die Phasen kleben irgendwie aneinander, obwohl es – wie wir wissen – kein synthetisches Ich als ihren Träger gibt, der ihnen seine unveränderbare Einheit mitteilte/aufdrückte. Man sollte denken, dass die Einheit des in der Zeit fließenden Bewusstseins auf unsicheren Beinen steht und dass der Gedanke eines adäquaten Bewusstseins vom Bewusstseinsstrom Schaden nimmt.

Und so ist es auch. Schon David Hume hatte zu Beginn des 18. Jahrhunderts im Namen des Zeitflusses, in dem sich unsere Wahrnehmungserlebnisse abspielen, die Möglichkeit eines mit sich identischen Selbst bestritten. Er hatte zwar im Appendix zu seinem Hauptwerk Schwierigkeiten eingestanden, in die seine Theorie gerät, wenn er jedes Wahrnehmungserlebnis ausschließlich durch ‚distinctness‘ zu seinen Nachbar-Erlebnissen auszeichnet und ihre Verknüpfung für das Werk der Einbildungskraft erklärte. Eingebildete Synthesen *sind* eben keine, und darum zog er die radikale Konsequenz des Skeptikers.

Nicht so Husserl. Zwar ging er (außer von Bolzanos *Wissenschaftslehre*) von Studien über den britischen Empirismus aus. Und zweifellos ist ihm das Problem der Zerhacktheit des Bewusstseins durch den Zeitfluss zuerst durch seine Hume-Lektüre bewusst geworden. Husserl konnte sich aber im Verlauf seines Nachdenkens überzeugen, dass Hume mit seiner Annahme, die Erlebnisereignisse dissoziierten sich als „distinct existences“ im Zeitfluss, einen gravierenden Denkfehler begeht. Wenn nämlich, wie Hume annimmt, mein Bewusstsein ganz gar an einem instantanen Bewusstseinsereignis klebt, dann müsste es ja abreißen wie ein Seil, wenn das vergangene Bewusstseinsereignis nicht mehr da – nicht mehr präsent – ist, d. h. wenn

es kein Bewusstseins-Kontinuum zwischen der vergangenen und der Jetzt-Phase gäbe, so, dass ich von der eben vergangenen urteilen kann: ‚Sie *ist* nicht mehr (gegenwärtig).‘ Kurz, ich würde dann nicht einmal mehr wissen, *dass* das vergangene Erlebnis *nicht mehr da* ist, denn mit seinem Abgerücktsein in die Vergangenheit hätte sich auch mein *Bewusstsein* von ihm verabschiedet. (Auf diesen Denkfehler der Humeschen und ähnlicher Zeittheorien komme ich später noch zurück.)

Es gibt aber vor allem Theorien, die den gerade komplementären Fehler machen: Sie betonen die Kontinuität des Bewusstseinsstroms so stark, dass sie nicht mehr einsichtig machen können, wie die Zeit ihre Trennungs-Arbeit vollbringen kann. Manche unter ihnen gehen so weit, die Kontinuität des Zeitflusses aus einer Einheit zu erklären, die selbst gar keinen Zeitcharakter hat oder die als außerzeitlich gedacht wird. Unter seinen Zeitgenossen nennt Husserl als Kronzeugen für eine solche Auffassung Lotze (ich komme gleich daraus zurück). Aber Kant wäre eine ebenso schlagendes Beispiel aus der klassischen Philosophie.

Kant hält die Zeit für eine (apriorische) Form unseres Anschauungsvermögens. Da er Dualist ist und dem Denkvermögen ein ganz anderes Prinzip als die Sinnlichkeit zuweist – das Selbstbewusstsein, wie es sich ausspricht in dem berühmten ‚Ich denke‘ –, kommt er in die Situation, das Selbstbewusstsein aus dem Zeitfluss herauslösen zu müssen. So ist er davon überzeugt (*KrV* A 90/1), dass wir zeitlich gegliederte Anschauungen haben können ohne alles Selbstbewusstsein, das heißt: ohne den Gedanken ‚Ich denke‘ ins Spiel zu bringen. Wir können auf der anderen Seite Gedanken produzieren, die anschauungsleer, also auch zeitlos sind.

Kants Fall ist für unseren Gegenstand besonders lehrreich; und einer der Hauptvertreter der modernen Zeitphilosophie (Martin Heidegger) hat Kants zwiespältigem Verhältnis zur Thema 'Zeit' ein ganzes Buch gewidmet (*Kant und das Problem der Metaphysik*, vierte, erweiterte Auflage, Frankfurt/M.: Klostermann, 1973; vgl. auch die §§ 22 ff. des Marburger Kollegs über *Logik*, Gesamtausgabe Bd. 21, Frankfurt/M.: Klostermann, 1976). Aus der rigiden Arbeitsteilung zwischen Sinnlichkeit und Verstand scheint ja zu folgen, dass Selbstbewusstsein (als Prinzip des Verstandes) ganz aus dem Bezug auf Zeit ausgenommen ist. Anders gesagt: Selbstbewusstsein, als gründend in einem unsinnlichen Erkenntnisstamm, ist unzeitlich verfasst. Kant konnte sich gar nicht vorstellen, wie es anders seine berühmte Vereinigungsleistung *am* Sinnlich-Zeitlichen vollziehen könnte, wenn es selbst zeitlich und mithin in eine Abfolge von *vorher-* und *nachher-*Momenten differenziert wäre. Dann aber ergibt sich ein anderes Problem, das er in seinem berühmten und berüchtigt-dunklen Schematismus-Kapitel notdürftig zu lösen suchte (auf dies Kapitel bezieht sich vor allem Heideggers Kant-Destruktion). Wenn nämlich das Selbstbewusstsein unzeitlich (oder gar ewig) wäre, würde unverständlich, kraft welchen Mediums es mit dem Zeitlichen korrespondieren kann. Entweder müsste es selbst in sich zeitlich verfasst sein oder aber die Zeit bei der Berührung mit sich selbst sozusagen verewigen. Zwischen diesen zwei Möglichkeiten, die aber für den kantischen Dualismus gleich schädlich wären, scheint es keinen Mittelweg zu geben. Also muss Kant – nach Heideggers Meinung – das erste Horn des Dilemmas wählen: Das Selbstbewusstsein muss sich, um mit der Zeit zu korrespondieren, verzeitlichen. So drückt Kant das, wohlbemerkt, nicht aus; aber das ist die Konsequenz, der er nach Heideggers Meinung nicht entrinnt.

Der Deutsche Idealismus hat zur Zeit keine prinzipiell freundlichere Einstellung als Kant. Der sogenannte absolute Geist fasst zwar auch seine Zeit in sich (oder in Gedanken); bei dieser Fassung verschwindet aber die Zeit im Begriff, sie wird darin aufgehoben. Bei Fichte und Schelling sind die Verhältnisse komplizierter (gerade Schelling hat großartige Einsichten über die Zeit-Struktur gehabt, freilich zu seinen Lebzeiten nicht publiziert). Aber einen wirklichen Fortschritt hat das Thema 'Zeitbewusstsein' in der Frühromantik erlebt. Zwei Neuerungen charakterisieren das frühromantische Paradigma:¹ Erstens ist der kantische Dualismus in einem neuen Monismus überwunden; zweitens wird Selbstbewusstsein nicht mehr wie bei Kant und Fichte (und auf andere Weise wieder bei Hegel) als Prinzip oder oberster Grundsatz der Philosophie gedacht. Die Relation, in der ein selbstbewusstes Wesen zu sich selbst steht, wird vielmehr für etwas Abkünftiges gehalten: für eine bloße relative Einheit, die die absolute zu ihrer Voraussetzung hat (paradigmatisch Hölderlins Skizze *Urtheil und Seyn*; der Beginn von Novalis' *Fichte-Studien*). Was, um zu existieren, ein anderes voraussetzt, kommt gleichsam zu spät, um Ansprüche auf den Charakter eines Un-bedingten, eines Prinzips, geltend machen zu können. ‚Zu spät‘ ist ein Zeitadverb; und sein Gebrauch kann uns lehren, dass ein Wesen, welches unter einer absoluten Voraussetzung existiert, in der Zeit existiert. Es hat, wie Schelling das formuliert, sein Sein nicht in sich, sondern in einem anderen, das sie abermals wieder nicht in sich hat, sondern in einem anderen, usw. Genau das ist die Struktur der Zeit, die einen Organismus aus Zukunft-Gegenwart-Vergangenheit bildet so, dass keine Phase ein selbstgenügsames Bestehen-in-sich hat, sondern etwas voraussetzt und von etwas Kommenden ihrerseits aus ihrer Position verdrängt wird. Novalis hat über die Etymologie von 'Voraussetzen' spekuliert und sich ge-

¹ Ich habe es ausführlich vorgestellt in meiner Einführung in die frühromantische Ästhetik, Ffm. 1989.

fragt, ob einem Wesen, das nur unter einer heteronomen Voraussetzung existieren kann, nicht auch etwas nach-gesetzt werden müsse (Novalis, *Schriften*, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart 1960 ff., [zit.: NS], Bd. III, 199, Nr. 282 und II, 591, Nr. 284):

Ich muss *allem* etwas absolutes *Voraussd*enken – voraussetzen – Nicht auch *Nachdenken*, *Nachsetzen*? *Vorurtheil*. *Vorsatz*. *Vorempfindung*. *Vorbild*. *Vor Fantasie*. *Project*.

Novalis war es auch, der zuerst auf die "bedeutungsvolle Etymologie des Wortes" 'Existenz' aufmerksam gemacht hat. Zeitlich verfasste Bewusstseine ek-sistieren, d.h. sie haben (wie Novalis sagt) "ein Seyn außer dem Seyn im Seyn" (l.c., II, 106, Nr. 2). Anders: zeitlich ist, was sein Sein nicht in sich, sondern in einem anderen hat, für das die gleiche Bedingung gilt. Oder auch: zeitlich ist, was die Möglichkeit seines Seins (sein Wesen) nie adäquat in seiner Wirklichkeit ausdrücken kann. So löst sich die vermeintliche Instantaneität oder gar Ewigkeit des Selbst auf zugunsten einer Kontinuität von Momenten, die die undarstellbare Einheit als einen Vergangenheits-Zukunfts-Organismus verzeitlichen. Die Zeit ist nicht mehr (nur) Thema des Bewusstseins, sie dringt ein in dasselbe und zersetzt es in einen Fluß.

Die romantische Zeitspekulation hat in der modernen Philosophie wirkungsgeschichtlich keine Rolle gespielt; sie war weitgehend unbekannt. Dem Gedanken, dass die Zeit das Bewusstsein selbst durchsetzt und zersetzt, hat erst Husserl in seinen Göttinger Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1904/5) zum Durchbruch verholfen. Das ist erstaunlich, war doch Husserl ein besonders eminentes Beispiel für die Präsenz-Fixierung, die Heidegger der europäischen Philosophie vorwarf, und geht es ihm doch allenthalben um ideale Objektivitäten, Ausklammerung der Existenz, ja der Welt selbst und Konzentration auf reine

'selbstgegebene' Bewusstseinsbefunde. Im § 81 des Ersten Buchs der Ideen, überschrieben "Die phänomenologische Zeit und das Zeitbewusstsein" finden wir folgendes überraschende Eingeständnis:

Zeit ist übrigens, wie aus den später nachfolgenden Untersuchungen hervorgehen wird, ein Titel für eine völlig **a b g e s c h l o s s e n e P r o b l e m s p h ä r e** und eine solche von ausnehmender Schwierigkeit. Es wird sich zeigen, dass unsere bisherige Darstellung gewissermaßen eine ganze Dimension verschwiegen hat und notwendig verschwiegen musste, um unverwirrt zu erhalten, was zunächst allein in phänomenologischer / Einstellung sichtig ist, und was unangesehen der neuen Dimension ein geschlossenes Untersuchungsgebiet ausmacht. Das transzendente "Absolute", das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat.

Zum Glück können wir das Rätsel des Zeitbewusstseins in unseren vorbereitenden Analysen außer Spiel lassen, ohne ihre Strenge zu gefährden (Husserliana III, 197 f.).

Hier gibt Husserl also selbst zu, seine "phänomenologische Fundamentalbetrachtung" habe "eine ganze Dimension verschwiegen". Welche? Sie suchte ein "absolutes Sein" zu begründen und glaubte, dies dort gefunden zu haben, wo fast alle moderne Philosophie es suchte, im "Bewusstsein" (vgl., *Ideen I*, § 49). Alle mögliche 'hyletischen' und anderen Materien fielen Stück um Stück unter den Hieben der berühmten phänomenologischen Reduktion (oder $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$) – doch die fundamentalste Dimension ließ sie stillschweigend beiseite. Und welchen Grund gibt Husserl dafür an? Dass die Betrachtung die Dimension jener "Urquelle" "verschwiegen hat und notwendig verschwiegen musste, um unverwirrt zu erhalten, was zunächst allein in phänomenologischer Einstellung sichtig ist". Dieser Verwirrung müssen wir uns im Verlauf unserer Überlegungen aussetzen. Wir stoßen dabei auf einen Bezirk, den Husserl noch fundamentaler oder noch absoluter nennt als das Fundament oder als das Absolutum, für das er in der cartesianischen Tradition das Be-

wusstsein hielt. Nur ist das noch fundamentalere Fundament, auf das er nun stößt und an dessen Härte sich sein spekulativer Spaten umbiegt, selbst nicht ein anderes als Bewusstsein, sondern selbst Bewusstsein. Das Aufregende an seinen Göttinger Vorlesungen und Nachträgen zu ihnen aus den Jahren 1906-1917 ist dies, dass er die Zeitlichkeit *ins* Bewusstsein selbst einführt. Zeit ist nicht länger nur *Thema* des Bewusstseins; das Bewusstsein, das Zeit zum Thema machen will, dauert selbst – das Bewusstsein von Zeit ist selbst zeitlich. Und daraus (unter anderem) hat Peter Bieri (in seiner ausgezeichneten Doktorarbeit über *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972) auf die Realität der Zeit geschlossen.¹

Kommen wir, bevor wir Husserls gedanklichen Ausgangspunkt in seinem unmittelbaren zeitgenössischen Kontext verorten, noch einmal kurz auf Husserls Grundproblem und auf die Intuition zurück, die ihm zu seiner Lösung verhalf. Das Grundproblem war, dass die Auffassung der Zeit als einer radikalen Phasentrennung das Bewusstsein mit zerhackt, also Zeitbewusstsein unverständlich macht. Die Alternative, die Zeit aus dem Bewusstsein herauszunehmen, begeht nur den komplementären Fehler. Es galt also, die Zeit als ein Kontinuum zu denken, das ihre trennende und ihre vereinigende Kraft zusammenbringt.

¹ Husserls Überlegungen zum Thema des Zeitbewusstseins sind im X. Band der *Husserliana* publiziert (1966). (Inzwischen sind im Nachlass noch Husserls Bernauer Aufzeichnungen aufgetaucht, die ich hier unbeachtet lasse, weil sie auf die Husserl folgende phänomenologische Bewegung natürlicherweise keinen Einfluss hatten.) Rudolf Boehm, der Herausgeber der X. Bandes, hat die nachgelassenen handschriftlichen Originale unter dem Titel "Ergänzende Texte zur Darstellung der Problementwicklung" im Teil B (137 ff.) zugänglich gemacht. Husserl selbst hatte zu Lebzeiten Edith Stein mit der Sichtung und Lesbar-Machung derselben beauftragt; und was sie, durch Neu-Zusammenfügung, stilistische Verbesserungen und zahlreiche redaktionelle Eingriffe aus den Originalen gemacht hat, liegt uns vor in den (1928 von Martin Heidegger im IX. Band des *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung* erstmals edierten) *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Ihnen sind angefügt die oft ungleich wertvolleren "Nachträge und Ergänzungen" - die sogenannten "Beilagen" (99-134) - aus Husserls eigener Feder. Die folgenden Zitate beziehen sich, sofern und solange nichts anderes vermerkt ist, auf diese Ausgabe.

Wir wissen schon aus einer früheren Vorlesung, wie Husserl sich so etwas vorstellt: Sein Ausgangsgedanke (den er, wie wir sehen werden, von Brentano übernimmt lässt sich beschreiben: Das Absinken des Jetzt-Bewusstseins in die unmittelbare Vergangenheit darf nicht als ein Abreißen des Bewusstseins, sondern muss gleichsam als ein immer schwächer werdendes und irgendwann abreißendes Nachhallen des Jüngstvergangenen im Gegenwartsbewusstsein verstanden werden. Die nachhallende Bewusstsein nennt er (mit John Locke) ‚Retention‘. Die Retention gehört gleichsam zum Gegenwartsbewusstsein mit unscharfen Grenzen noch mit dazu, so wie der Schweif zu einem Kometen dazugehört, und reißt erst dann wirklich von meinem gegenwärtigen Zugriff ab, wenn die fehlbare Erinnerung nach ihr ausholt, die sich bei der Wiedervergegenwärtigung eines Erlebnisses täuschen kann, weil das Wiedervergegenwärtigte ja wirklich *nicht mehr da, nicht mehr präsent* ist (und damit auch keinen kausalen Einfluss mehr auf meine Wahrnehmung ausübt); während das Retinierte noch so zum Gegenwartsbewusstsein dazugehört, dass es an seiner Gewissheit teilhat.

Immerhin: Die Zeitlichkeit des Bewusstseinsstroms ist eine ernste Herausforderung an das Prinzip der Husserlschen Philosophie: die ‚lebendige Gegenwart‘ (erklären?). Gegenwart bleibt nicht stehen. Das Bewusstsein ist flusshaft organisiert und verliert sich im Unbekannten; damit entgleitet es der lebendigen Gegenwart und bringt die Gehalte der Phänomenologie – einige ideale Gegenstände wie die logisch-mathematischen vielleicht ausgenommen – um ihre ‚leibhaftige Selbstgegebenheit‘, d. h. um ihre cartesianische Evidenz. Nicht alles – so lautet die Konsequenz –, was sich im Bewusstseinsleben ereignet, ist völlig gewiss. Und das liegt – noch einmal – an der engen Bindung, die bei Husserl der Gedanke der Gewissheit mit

dem der Gegenwärtigkeit unterhält. Ein zeitlich fließendes Bewusstsein lässt sich jedenfalls nicht mehr *adäquat* erfassen, weil es sich wie ein innerweltlicher Gegenstand in Phasen abschattet. (Erklären!)

II.

Die Analyse des Zeitbewusstseins, klagt Husserl zu Beginn seiner *Vorlesungen über die Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ist "ein uraltes Kreuz der deskriptiven Psychologie und der Erkenntnistheorie". Wir sind hier, gesteht er, nicht furchtbar viel weitergekommen seit den *Confessiones* des Augustinus, Kap. 14-28 des XI. Buches. "Noch heute mag man mit Augustinus sagen: *Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*" (l. c., cap. 14).

Gleich in der "Einleitung" gibt Husserl unübersehbar an, dass er in Bezug auf die Zeit eine transzendentalphilosophische Perspektive beziehen wird: Wie kann sich zeitliche Objektivität in dem und aus dem subjektiven *Zeitbewusstsein* konstituieren? Um "das rein subjektive Zeitbewusstsein, den phänomenologischen Gehalt der Zeiterlebnisse" ist ihm allein zu tun (4).

Um sich dieser Dimension zu bemächtigen, muss vollzogen werden, was dann später 'phänomenologische Reduktion' oder *εποχή* heißen wird. In den Zeit-Vorlesungen ist vom phänomenologischen Ausschluss alles welthaft Empirischen die Rede, wie es der Wahrnehmung im Auffassungscharakter (er heißt auch 'Apperzeption') sich erschließt. Die phänomenologische Analyse geht nicht auf die objektive Weltzeit, wie sie mit dem Chronometer meßbar ist, "sondern [auf die] erscheinende Zeit, erscheinende Dauer als solche. Das aber sind absolute Gegebenheiten, deren Bezweiflung sinnlos wäre" (5). "Die *i m m a n e n t e Z e i t* des Bewusstseinsverlaufs" wird in cartesianischer Evidenz und in völliger Adäquatheit erlebt. Sie, als "die eigentliche Erfahrung, die intuitive und letztlich adäquate", ist

es, die "die Richtmaße der Erfahrungsbewertung hergibt" (9). (Wir werden später sehen, dass Husserl diese These hinsichtlich des Selbstbewusstseins modifizieren muss; dieses ist apodiktisch, aber nicht adäquat, also nicht in allen seinen Aspekten 'selbstgegeben'.)

Die erfahrene oder (dem Bewusstsein transzendente) Zeit entspringt also in der erlebten. Erlebt oder "empfunden" heißt ein „p r i m i t i v e r“, 'leibhaft gegebener' (9) Inhalt des Bewusstseins, der erst danach von der "Auffassung" in ein Objektives verwandelt und in ein Bewusstseins-Transzendentes entfremdet wird (7). Alles Objektive bietet sich einer Unendlichkeit von Perspektiven und Anschauungen, es wird nie adäquat gegeben. Dagegen sind "die gegebenen primären Inhalte" des Bewusstseins in cartesianischer Adäquation 'selbstgegeben'. (Diesen Punkt muss Husserl, wie wir vorweggenommen haben, revidieren: Denn die Einführung der Zeit ins Bewusstsein bringt das Bewusstsein gerade um seine Selbstgegebenheit und damit um seine Adäquation.) Beide Bereiche – die der weltlichen Objekte und die der Bewusstseinsbefunde – sind ontologisch verschieden, wie es etwa Propositionen (als linguistische oder abstrakte Entitäten) von Sachen oder realen Sachlagen sind. Reduziert auf die primitiven Bewusstseinsgegebenheiten (oder Erlebnisse) wird der objektive Raum zum Gesichtsfeld mit seinen Verhältnissen des Nebeneinander, Übereinander, Ineinander, geschlossenen Linien, die ein Stück des Feldes umgrenzen usw.

Aber das sind nicht die objektiv-räumlichen Verhältnisse. Es hat gar keinen Sinn, etwa zu sagen, ein Punkt des Gesichtsfeldes sei 1 Meter entfernt von der Ecke dieses Tisches hier oder sei neben, über ihm usw. Ebenso wenig hat natürlich auch die Dingerscheinung eine Raumstelle und irgendwelche räumlichen Verhältnisse: die Haus-Erscheinung ist / nicht neben, über dem Haus, 1 Meter von ihm entfernt usw. (5 f.).

Beide Ebenen der Betrachtung zu verwechseln, hieße eine μεταβασις εις αλλο γενοσ zu tun (erklären!), in der Erlebtheiten und Erscheinungen zu Bestandteilen der realen Welt gemacht werden, so etwa (*per analogiam*), als stieße man bei Sonntagnachmittags-Ausflügen auf Propositionen, singuläre Termini oder Prädikate statt auf butterblumen- und wiesenschaumkrautübersäte Wiesen, grasende Kühe, unsere Nachbarin Frau X und viel Grün und Blau. Das Gesichtsfeld findet sich nicht in der Natur.

So verhält es sich auch mit dem Verhältnis der Gegebenheit der objektiven und der erlebten Zeit. Jene werden in dieser allererst 'fundiert', und an sich gibt es im "ursprüngliche[n] Zeitfeld" nicht mehr als im Gesichtsfeld objektive Daten. "Das erlebte Jetzt ist, in sich genommen, nicht ein Punkt der objektiven Zeit usw." (6). Die Ordnung der Erlebnisse ist nicht einfach ein- oder übertragbar in die 'objective map' des realen Raums oder der unendlichen Weltzeit. Bei dieser Übertragung verlöre sie den irreduzibel subjektiven Aspekt, in dem gerade die Adäquatheit und cartesianische Evidenz des Erlebnisses haftet: dass es in ihm nicht mehr Sein als Erscheinen gibt, dass es für das Bewusstsein ganz das ist, was es sein kann. (Auf der Unterscheidung des - wie er das Verhältnis terminologisch fasst - in äußerer und des in innerer Wahrnehmung Gegebenen hatte schon Husserls Lehrer Franz Brentano bestanden: Mein Zahnweh ist nicht im objektiven Raum - etwa meinem Kiefer - und die Migräne nicht "an der einen oder anderen Schläfe" lokalisiert [*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Dritter Band, hg. von Oskar Kraus, Hamburg: Meiner, 1928, Nachdruck 1974, 16]. Ob das so ist, darüber kann man natürlich streiten. Die meisten heutigen Geist-Philosophen - z. B. Michael Tye - neigen dazu, das Zahnweh im Zahn zu lokalisieren, und nicht in einer Welt purer Idealitäten.)

So muss man streng scheiden zwischen, sagen wir, "rot"-empfunden und rot-wahrgenommen. Letzteres ist eine "objektive Qualität", messbar nach seiner Lichtfrequenz usw. Das erlebte "rot" dagegen ist keine physische Entität, es spielt im Gesichtsfeld, nicht im Raum. Erst durch vergegenständlichende "Auffassung" wird "rot" zu Rot (6).

Im gleichen Sinne ist auch ein "empfundenes" von einem wahrgenommenen Zeitlichen zu unterscheiden (7). Ersteres kann adäquat und evident erfasst werden, 'so wie es erlebt ist' - noch bevor es "eine Objektivität im empirischen Sinne" wird (8). Die Erlebnisphänomenologie trennt sich von der Erkenntnisphänomenologie, indem sie sich entschieden auf der Seite des Subjektiven situiert. Subjektiv sind zwei auf ein Stück Kreide gerichtete Blicke zwei Erlebnisse, obwohl wir (vielleicht) sagen werden, die Kreide sei objektiv dieselbe geblieben. Dauer im Gegenstande schließt also Wechsel im Phänomen nicht aus (wobei 'Phänomen' heißt: ein Gegenstand, so wie er einem Bewusstsein ursprünglich erscheint).

Phänomenologisch gesprochen: die Objektivität konstituiert sich eben nicht in den "primären" Inhalten, sondern in den Auffassungscharakteren und in den zu den Wesen dieser Charaktere gehörigen Gesetzmäßigkeiten. Das voll zu durchschauen und zum klaren Verständnis zu bringen, ist eben Erkenntnisphänomenologie (8).

Die Zeitphänomenologie fragt nach dem Ursprung der Zeit (und das heißt: nach ihrem Wesen). Dabei wendet sie sich ans primäre Zeiterleben in den vorapperzeptiven oder vor-wahrnehmungsmäßigen Modi des Bewusstseins. So trennt sie sich vom naturgesetzlichen Erklären der Psychologie, die sich an Abläufen in empirischen Personen oder psychophysischen Subjekten orientiert. Statt "d a s A p r i o r i d e r Z e i t" aus an-sich-bestehenden Gesetzmäßigkeiten herzuleiten, sollen diese aus dem Z e i t b e w u s s t s e i n erklärt werden. So erbt die Phäno-

menologie die transzendentalphilosophische Grundorientierung, noch in Überbietung der neukantianischen *Démarche*, die immerhin einige Gesetze für *a priori* und bewusstseinsimmanent hielt. Für Husserl gibt es keine Gesetze des Bewusstseins, sondern Bewusstsein von Gesetzen. Gesetze gehören unter die Transzendenzen, von denen Bewusstsein besteht, die aber nicht mystisch hinterrücks Bewusstsein determinieren.

Ihren Ausgangspunkt nehmen die Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins in Brentanos Lehre vom Ursprung der Zeit. Husserl stützt sich auf Vorlesungs-Äußerungen Brentanos (4), die damals unpubliziert waren (vgl. seither *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, hg. von Oskar Kraus, Hamburg: Meiner 1924, letzter Nachdruck 1973, 221 ff. ["Von der Einheit des Bewusstseins"]; Bd. II, 1925, Nachdruck 1971, 220 ff., 256 ff.; Bd. III, 1928, Nachdruck 1974, 37 -52., 82 ff., 98 ff., 111 ff. sowie die *Philosophischen Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg: Meiner, 1976). In Brentanos Lehre steckt schon die eigentliche Einsicht Husserls – Husserl wird kritisierend hinzufügen: in psychologischer Einstellung/Entstellung. Es ist die: "Wenn wir etwas sehen, hören oder überhaupt wahrnehmen, so geschieht es regelmäßig, daß das Wahrgenommene eine Zeitlang uns gegenwärtig bleibt, aber nicht ohne sich zu modifizieren" (10). Brentano nennt dies Sich-Anheften der ins Irreale (im Sinne von: nicht mehr Wahrgenommene) abgesunkenen Primärerinnerungen ans wahrnehmende Jetzt-Bewusstsein "ursprüngliche Assoziation", in späteren Texten auch "Proterästhesie".

Brentanos Lehre klingt schlicht und unerheblich – dabei hat sie die Diskussion ums Zeitbewusstsein geradezu revolutioniert. Das macht man sich leichter klar, wenn

man sie mit Vorläuferpositionen von Hume bis Mill vergleicht. Hume hatte – wir sahen es in der letzten Vorlesung – geglaubt (und die empiristische Tradition ist ihm da weit gehend gefolgt), die bloße Abfolge von 'ideas' sei schon eine hinreichende Bedingung für unser Bewusstsein von Zeit. McTaggart hat das nach 'früher'- 'später' gegliederte Zeitbewusstsein als B-Reihe bezeichnet, im Gegensatz zur A-Reihe, die nach Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit artikuliert ist. Humes These lautet also, B-Relationen erklären Zeitbewusstsein. Im *Treatise* (ed. Selby-Bigge, Oxford 1965, 36 f.) ist zu lesen:

The idea of time is not derived from a particular impression mixed up with others, and plainly distinguishable from them, but arises altogether from the manner in which impressions appear to the mind, without making one of the number. [...] [Time], since it appears not as a primary distinct impression, can plainly be nothing but different ideas, or impressions, [...] disposed in a certain manner, that is, succeeding each other.

Das ist offenbar unrichtig, weil zu kurz gedacht. Denn zwar ist Empfindungswechsel eine notwendige Bedingung für Bewusstsein, weil wir vermutlich gar keines hätten, wenn wir immer nur denselben Inhalt bewusst hätten – gemäß dem (früher, nämlich im Zusammenhang mit der Bewusstseins-Auffassung des Neutralen Monismus, schon diskutierten) berühmten Hobbes-Wort: "Semper idem sentire et non sentire ad idem recidunt" (*Opera philosophica*, Vol. I, London 1829, Pars IV, Caput XXV). Wir bedürfen also des 'Datennachschubs', um überhaupt distinktives Bewusstsein zu haben. Aber es könnte ja immer noch sein, wie Bieri bemerkt, dass die Empfindungen die Qualität von Bewusstsein nur eine Zeitlang behielten und gleich danach, wenn die nächste auftritt, wieder verlören (Bieri, 207). "Man wird deshalb als eine weitere Bedingung folgern müssen, / dass die Daten die Qualität 'bewusst' einige Zeit beibehalten, was schon Locke als 'retention' bezeichnete und als 'keeping the idea which is brought into [the mind], for some time actually in

view' definierte" (l.c., 207 f.; das Locke-Zitat aus dem *Essay* [...], ed. J. W. Yolton, London 1967, Vol. I, Book II, chpt. X).

Eben das macht nun Brentano gegen die empiristische Erklärung von Zeitbewusstsein aus einer nach B-Relationen geordneten Mannigfaltigkeit von bewussten Daten geltend. Husserl referiert seinen Lehrer wie folgt:

Wenn z. B. eine Melodie erklingt, so verschwindet der einzelne Ton nicht völlig mit dem Aufhören des Reizes bzw. der ihn erregenden Nervenbewegung. Wenn der neue Ton erklingt, ist der vorangegangene nicht spurlos verschwunden, sonst wären wir ja auch unfähig, die Verhältnisse aufeinanderfolgender Töne zu bemerken, wir hätten in jedem Augenblick einen Ton, ev. in der Zwischenzeit zwischen dem Anschlagen zweier Töne eine leere Pause, niemals aber die Vorstellung einer Melodie. Andererseits hat es mit dem Verbleiben der Tonvorstellungen im Bewußtsein nicht sein Bewenden. Würden sie unmodifiziert [durch Vergangenheitsprädikate] bleiben, dann hätten wir statt einer Melodie einen Akkord gleichzeitiger Töne oder vielmehr ein disharmonisches Tongewirr, wie wir es erhalten würden, wenn wir alle Töne, soweit sie bereits erklingen sind, gleichzeitig anschlugen. Erst dadurch, dass jene eigentümliche [vergangenheitliche] Modifikation eintritt, dass jede Tonempfindung, nachdem der erzeugende Reiz verschwunden ist, aus sich selbst heraus eine ähnliche und mit einer Zeitbestimmtheit versehene Vorstellung erweckt, und dass diese zeitliche Bestimmtheit sich fortgesetzt ändert, kann es zur Vorstellung einer Melodie kommen, in welcher die einzelnen Töne ihre bestimmten Plätze und ihre bestimmten Zeitmaße haben (11).

Kurz: Nicht nur der Wechsel von Erlebnissen, sondern das Aufbewahrtsein eines jeden als gerade eben vergangen in einer kontinuierlichen Reihe von Vorstellungen, deren jede die jüngstvergangene irgendwie *als* nicht mehr bestehend (und mithin auch als nicht mehr reell) festhält, kann Zeitbewusstsein erklären.

Der Ursprung der Zeitvorstellungen ist also *nicht* die Artikulation der Vorstellungen nach früher und später, wie Hume (und heute John Mellor) wollten. Die Psychologen in seiner Nachfolge, meint Brentano, haben die subjektive und die objektive Zeit vermischt, also die reale mit der (im Bewusstsein) dargestellten Zeit oder, wieder in anderen Worten, die Sukzession der Empfindungen mit der Emp-

findung von Sukzession verwechselt (11). Aber "Dauer der Empfindung und Empfindung der Dauer ist zweierlei. Und ebenso ist es bei der Sukzession. Sukzession von Empfindungen und Empfindung der Sukzession ist nicht dasselbe" (12). Das mag Husserl außer bei Brentano auch bei William James (dem Erfinder der Rede vom ‚Bewusstseinsstrom‘) gelernt haben, der gesagt hatte:

Between the mind's own changes *being* successive, and *knowing their own succession*, lies as broad a chasm as between the object and subject of any case of cognition in the world. A succession of feelings, in and of itself, is not a feeling of succession. [...] And since, to our successive feelings, a feeling of their own succession is added, that must be treated as an additional fact requiring its own special elucidation (*The Principles of Psychology*, New York 1950, 628 f.).

Schließlich, fügt Husserl an, wäre es ja denkbar, "dass unsere Empfindungen dauerten oder aufeinander folgten, ohne dass wir doch das geringste davon wüssten, weil unsere Vorstellungen nicht das mindeste von zeitlicher Bestimmtheit in sich trügen" (12).

Und aus dieser Konstruktion kann man nun das, was Husserl deskriptiv festgehalten hatte, als erklärendes Moment ableiten: Nicht nur müssen Daten sich inhaltlich verändern und einige Zeit bewusst bleiben; es muss auch eine Veränderung *in ihrer Darstellung* [nach früher und später] stattfinden (Bieri, 208).

Und dazu wiederum ist erfordert als Bedingung, was Franz Brentano nannte "die Einheit des Bewusstseins" (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I. c., Bd. I, bes. 231 ff.).

Würde es sich nämlich um eine Abfolge von Daten handeln, die zwar bewusst sind, zwischen denen es aber keinen wie immer gearteten Zusammenhang gäbe [eine Art von atomarem Momentbewusstsein oder von erkenntnistheoretischem Pointillismus unverbundener bewusster Punkte], so wäre ihre Darstellung als A-Reihe aus zwei Gründen nicht möglich: Erstens ist Bewusstsein von A-Bestimmungen immer Relationsbewusstsein, und Gegebenheiten, die nicht in Relationen zueinander *stehen*, können sich auch nicht als Relata [in Einheit aufeinander bezogen] *darstellen*. Und da zweitens [...] nicht nur eine realiter bestehende Verschiedenheit von Daten erforderlich ist, diese sich vielmehr auch als verschiedene darstellen müssen, gilt das Argument aus der Relationalität [der kontinuierlichen Verbundenheit] von Bewusstsein bereits für diese erste Bedingung (Bieri, 208).

Die Struktur dieser Einheit mag immer dieselbe sein, selbst wenn sie bezüglich der vereinigten Daten als eine stets verschiedene sich präsentiert. Darin sah Franz Brentano den Grund für den eigentümlichen Einheitssinn des strömenden Bewusstseins, der einen ganz anderen Charakter haben muss als die Einheit eines Einzeldings in Raum und Zeit (einschließlich einer Strawsonschen "Person"). Die Einheit des Bewusstseins besteht nämlich nur, sofern die es aufbauenden Daten ihrerseits bewusst sind (was für *individuals* ja nicht gilt); die Identitätsrelation fußt hier verwirrend auf der Relation des Wissens. Das hat zu Paradoxie-Befürchtungen geführt: Um eine Folge von Daten zu erfahren, müssen die Daten eine nach der anderen auftreten und abtreten (nach der B-Reihe); würden sie indes völlig aus dem Bewusstsein verschwinden, so bestünde kein Bewusstsein von der Einheit des Flusses. So müssen die Daten also doch auch, unerachtet ihrer Sukzessivität, in einer Art Gleichzeitigkeit zusammengehalten sein (A. O. Lovejoy, *The Problem of Time in Recent French Philosophy*, in: *The Philosophical Review*, 21, 1912, 331; Bieri, 209 Anm. 21. Bieri meint, die Auflösung dieser Antinomie liege auf der Hand: "Es handelt sich um eine *reale* Gleichzeitigkeit und eine *dargestellte* Sukzession"[l. c.]).

Brentano sah die Auflösung der Antinomie darin, dass Veränderungen der Daten und Bewusstseinsseinheit dialektisch sich fordernde Wechselbestimmungen sind. Ohne Bewusstsein von Einheit hat der Wechsel kein Richtmaß (er wäre dem Bewusstsein unfühlbar); umgekehrt kann aber nur ein vergangenheitlich modiziertes Bewusstsein als fortbestehend (kontinuierlich) erlebt werden. Fehlte diese Modifikation, hätten wir entweder gar keine Empfindung (das alte Bewusstseinsdatum währte einfach fort und bliebe, mangels Datennachschubs, unempfindlich: *semper idem sentire...*), oder der Faden des Bewusstseins risse zwischen je zwei sukzedie-

renden Empfindungen ab, so dass wir zwar immer etwas erlebten, es aber als völlig gedächtnislose Wesen nicht nach früher-später ordnen könnten. Noch eine dritte Möglichkeit muss ausgeschlossen werden: die, dass bei Sukzessionen zwischen Erlebnissen das jeweils abgelöste einfach *unmodifiziert* fortbestünde. Dazu sagt Husserl:

Würden im Falle einer Sukzession von Tönen die früheren, so wie sie waren, sich forterhalten, während zugleich neue und neue erklingen, dann hätten wir eine gleichzeitige Summe von Tönen, aber keine Sukzession von Tönen in unserer Vorstellung. Gegenüber dem Fall, dass alle diese Töne zugleich erklingen, bestände kein Unterschied. Oder ein anderes Beispiel: Würde im Fall einer Bewegung der bewegte Körper in seiner jeweiligen Lage unverändert im / Bewusstsein festgehalten, dann erschiene uns der durchlaufene Raum kontinuierlich erfüllt, aber wir hätten nicht die Vorstellung einer Bewegung. Erst dadurch kommt es zur Vorstellung der Sukzession, dass die frühere Empfindung nicht unverändert im Bewusstsein verharrt, sondern sich in eigentümlicher Weise modifiziert, und zwar von Moment zu Moment fortgesetzt modifiziert. Sie erhält beim Übergang in die Phantasie [die Brentano gleichsetzt mit der primären Erinnerung, weil beide die Bewusstseinsinhalte irrealisieren: Phantasiertes und Erinnerungtes haben gemein, dass sie keine Wahrnehmungsgegenstände sind] den sich stetig verändernden zeitlichen Charakter, von Moment zu Moment erscheint so der Inhalt mehr und mehr zurückgeschoben. Diese Modifikation ist aber nicht mehr Sache der Empfindung, sie wird nicht durch den Reiz bewirkt. Der Reiz erzeugt den gegenwärtigen Empfindungsinhalt. Verschwindet der Reiz, so verschwindet auch die Empfindung. Aber die Empfindung wird nun selbst schöpferisch: sie erzeugt sich eine inhaltlich gleiche oder nahezu gleiche und durch den zeitlichen Charakter bereicherte Phantasievorstellung. Diese Vorstellung weckt wieder eine sich stetig an sie angliedernde neue usf. Diese stetige Anknüpfung einer zeitlich modifizierten Vorstellung an die gegebene nennt Brentano "ursprüngliche Assoziation". In der Konsequenz seiner Theorie kommt Brentano dazu, die Wahrnehmung von Sukzession und Veränderung zu leugnen. Wir glauben eine Melodie zu hören, also auch eben Vergangenes noch zu hören, indessen ist dies nur Schein, der von der Lebhaftigkeit der ursprünglichen Assoziation herrührt (12 f.).

Husserl referiert sodann kurz, was Brentano über die zukunftserschließende Bewusstseinsstellung der "Erwartung" sagt (und dass die Vorstellung von der Unendlichkeit der Zeit natürlich begriffsvermittelt, nicht ursprünglich-wahrgenommen sei), um sich dann einem Zug zuzuwenden, der einige Aufmerksamkeit verdient: Zeitprädikate, meint Brentano, sind so unreal, wie Kant es von dem der Existenz gesagt hatte. Ein lautes *c* auf der Bratsche gestrichen ist ebenso ein *c* oder dasselbe *c*

wie das leise, das jetzt auf der Gitarre gezupft wird. Dagegen ist das gewesenerinnerte (oder erwartete) *c kein c* mehr (oder noch *kein c*). "Die modifizierenden Zeitprädikate sind nach Brentano irreal, real ist nur die [wahrnehmungsabgestützte] Bestimmung des Jetzt" (14). Zeitprädikate erweitern den deskriptiven Bestand der Bewusstseinsinhalte mithin gar nicht, sie versehen sie lediglich mit Setzungs- oder Nichtungscharakteren (wobei für Brentano wie für Kant die fragliche Prämisse gilt, Existieren sei gleich Wahrgenommenwerden [vgl. *KrV* B 272/3]).

In Brentanos Theorie der "ursprünglichen Assoziation" ist der Kerngedanke der Husserlschen Zeitbewusstseinstheorie schon voll ausgebildet; und seine Kritik an Brentano erscheint zum Teil als künstlich. Es ist, als ob Husserl sich absichtlich blind stellte, um die Originalität von Brentanos Entdeckung in seine eigene Scheuer einzufahren. Zunächst wird Brentano vorgehalten, dass er die phänomenologische Existenz- und Weltausklammerung nicht vollziehe, mit transzendenten Voraussetzungen der Realwissenschaft Psychologie arbeite, von Reizen und kausalen Zusammenhängen spreche und auch die Assoziation zu einem "Gesetz" (was ja wohl meint: einem *Naturgesetz*) erkläre (15). "Dergleichen gehört ins Gebiet der Psychologie und interessiert uns hier nicht."

Ferner beanstandet Husserl Brentanos Gleichsetzung der ursprünglichen Assoziation mit der Phantasie. Wenn alles entgegenwärtige, aber im Gedächtnis aufbewahrte Bewusstsein Phantasie wäre, könnte man zwischen Zeitwahrnehmung und Zeitphantasie ja gar nicht mehr unterscheiden (oder nur der Jetzt-Punkt würde eigentlich wahrgenommen). Anders gesagt: der Unterschied würde eingeebnet zwischen der aktuellen Wahrnehmung einer Sukzession und dem Sich-Erinnern oder dem

bloßen Phantasieren einer voreinst wahrgenommenen. Wäre schon der Rattenschwanz der ursprünglichen Assoziationen imaginär, so wäre die erinnerte Reproduktion desselben die Phantasie einer Phantasie (16): "Hier stoßen wir auf ungelöste Schwierigkeiten der Brentano'schen Theorie, die die Richtigkeit seiner Analyse des / originären Zeitbewusstseins in Frage stellen" (16 f.).

Dann hat Brentano – meint Husserl – auch nicht klar unterschieden zwischen Bewusstseinsakten, -inhalten und den (transzendenten) Gegenständen derselben. Zeitcharaktere finden sich ja nicht nur – wie Brentano anzunehmen scheint – in den sogenannten primären Inhalten (etwa der Tonwahrnehmung), sondern auch in den Akten selbst und an ihren Gegenständen (17).

Ernster ist schließlich der Einwand des Instantaneismus oder der "Momentaneität" des Bewusstseins. Da Sartres Gleichnis von den Stubenfliegen, die, unterwegs zur Zukunft, sich an den Fensterscheiben der Gegenwart die Nase platt drücken, ohne herauszugelangen, Husserls eigene Zeittheorie zu treffen glaubte, ist es interessant zu sehen, dass Husserl eben diesen Vorwurf an Brentano und – wie wir gleich sehen werden – noch an eine Reihe anderer Zeitbewusstseinstheoretiker gerichtet hatte. Husserl kritisiert, dass Brentanos Rede von der assoziativen 'Erneuerung' des vergangenen Tons schlecht oder gar nicht erklärt, dass der Ton ja wirklich *vergangen* ist. Nach Brentano wird er aber in der ursprünglichen Assoziation so retiniert, dass er Bestandteil des Jetzt-Bewusstseins selbst ist. Das Jetzt-Bewusstsein gliche einem gewaltigen Lagerhaus, in dem beständig Daten abgestellt und aufbewahrt werden, die zwar mit der Zettel 'vergangen' versehen, aber doch alle (jetzt) 'da' sind. 'Vergangen' nennen wir aber doch gerade, was jetzt *nicht* mehr im Bewusstsein ist

(und das meinte Brentano ja auch, wenn er sagte, Vergangenes sei irrealisierte, in Phantasie aufbewahrte Aktualität). Vergangenes kann aber doch nicht zugleich jetzt sein, d. h. im Bewusstsein fortdauern, soll nicht das von Bieri und Lovejoy beschworene Paradox eintreten, das Husserl so formuliert:

Was sind denn die jetzt erlebten Momente der ursprünglichen Assoziation? Sind sie etwa selbst Zeiten? Dann kommen wir auf den Widerspruch: all diese Momente sind jetzt da, sind im selben Gegenstandsbewusstsein {Gegenwartsbewusstsein?} beschlossen, sind also gleichzeitig. Und doch schließt das Nacheinander der Zeit das Zugleich aus. Sind sie etwa nicht die zeitlichen Momente selbst, sondern vielmehr Temporalzeichen? Aber damit haben wir zunächst nur ein neues Wort, das Bewusstsein der Zeit ist noch nicht analysiert, es ist noch nicht klar gemacht, wie Bewusstsein von einer Vergangenheit sich aufgrund solcher Zeichen konstituiert, in welchem Sinn, in welcher Art, durch welche Auffassungen diese erlebten Momente anders fungieren als die Qualitätsmomente, und so fungieren, dass eben Beziehung des Bewusstseins, das ein Jetzt sein soll, auf ein Nicht-Jetzt zustande kommt (18).

Gewiss gibt Brentano an, das Vergangene sei ja eben ent-wirklicht und damit entgegenwärtigt. Aber Gegenwart ist nicht einfach gleich Wirklichkeit, und Vergangenes ist eben nicht unwirklich, sondern nur nicht *jetzt* wirklich – auch (Sartre wird sagen: nur) Vergangenes *existiert*. Kurz: "Die Frage, wie Zeitbewusstsein möglich und zu verstehen ist, bleibt [auch nach Brentano] ungelöst" (19).

Die Brentanosche Theorie, meint Husserl, sei nur eine unter vielen im ausgehenden 19. Jahrhundert, welche das Phänomen der Zeitlichkeit nach dem Modell der wandernden Blase eines 'je jetzt' auf sie gerichteten Blicks konzipiert habe. Der Psychologe W. Stern hatte mit Blick auf diese Ansicht als vom "Dogma von der Momentanität eines Bewusstseinsganzen" gesprochen (zit. bei Husserl, l. c., 20). Es meint die Überzeugung, dass wir nie wirklich aus dem Jetzt-Bewusstsein heraustreten, nie eigentlich in Vergangenheit und Zukunft leben, sondern die letzteren aus dem mitwandernden Glasgehäuse einer beweglichen Gegenwart aus anvisieren. Schon Herbart und Lotze hatten sich die Bewusstseinsseinheit, die die Sukzession der in

ihr durchlaufenen Daten übersteht, nur dadurch erklären können, dass diese Daten "durchaus *gleichzeitige* Objekte eines beziehenden Wissen sind, welches völlig unteilbar sie in einem einzigen und unteilbaren Akte zusammenfaßt" (19, von mir kursiviert). Husserl gibt damit verkürzt einen Passus wieder, der sich in Hermann Lotzes *Metaphysik*[...], Leipzig 1879, S. 294 ungekürzt so liest:

Wenn die Vorstellung des späteren b in der Tat nur auf die des früheren a folgte, so wäre zwar ein Wechsel der Vorstellungen vorhanden, aber noch keine Vorstellung dieses Wechsels; es würde ein Zeitverlauf da sein, aber noch für Niemanden der Schein [die Selbstdarstellung] eines solchen. Damit diese Vergleichung stattfinde, in welcher b *a l s* das spätere gewußt wird, ist es doch wieder nötig, dass die beiden Vorstellungen a und b die durchaus gleichzeitigen *Objekte* eines beziehenden Wissens sind, welches völlig unteilbar sie in einem einzigen unteilbaren Akte zusammenfaßt (von mir kursiviert [M.F.]).

Die richtige Einsicht in die Unmöglichkeit, Zeitbewusstsein (als Bewusstsein von B-Relationen) zu haben, wenn Bewusstsein ganz in der Folge aufginge, wird im Dogma von der Momentaneität des Bewusstseins (fast) ins gegenteilige Extrem übersteigert. Stern selbst glaubt an eine aus sukzedierenden Einzelwahrnehmungen kontinuierlich sich aufbauende Generierung des Gesamtaktes (21) – aber das ist eine ziemlich dunkle Ansicht, die Husserl in den Manuskripten, so wie Edith Stein sie ediert hat, nicht mehr wirklich diskutiert. Ein Bruch durchzieht die Argumentation.

III

Bevor er positiv seine eigene "tiefere Analyse" der in Frage stehenden Phänomene beginnt (23), gibt Husserl einige terminologische Präzisierungen. Er schlägt vor, zu unterscheiden zwischen transzendenten Zeitobjekten (dauernden Gegenständen oder wechselnden Ereignissen) und den immanenten Gegebenheiten des phänomenologisch isolierten Bewusstseins, das ebenfalls fließt. Jene gründen in diesen, meint Husserl – aber welche Instanz vereinigt diese Bewusstseinsdaten in einem Jetztmoment? Sodann: worin konstituiert sich "die Zeit selbst" (22), die immanenten und transzendenten Zeitobjekten gemein ist? Die Trennung beider ist schwer durchführbar, weil wir ja die evidente Erfahrung haben, dass das Wahrnehmen zeitlich erstreckter Objekte selbst in der Zeit stattfindet, also selbst dauert (l. c.): *Wahrnehmung der Dauer dauert selbst*. Zieht man sich von den transzendenten Objekten auf die Sphäre der reinen Immanenz zurück, so stößt man nicht auf Unzeitliches, sondern eben auf die "phänomenologische Zeitlichkeit", die als ihr 'unaufhebbares Wesen' allen Erlebnissen eignet (22 u.).

Unter "Zeitobjekten im speziellen Sinn" (im Original gesperrt) versteht Husserl Inhalte des Bewusstseins, "die nicht nur Einheiten *in der Zeit* sind, sondern die Zeitextension auch *in sich [selbst]* enthalten" (23, von mir kursiviert). Ich kann den gehörten Ton als dunkelgestrichenes *c* objektivieren oder auch als "den Ton in seiner Dauer". Nur letzterer ist ein Zeitobjekt im speziellen Husserlschen Sinne. In einer bestimmten Zeitspanne können Wahrnehmungsinhalte wechseln, und doch eine bestimmte Ganzheit ausmachen (z. B. eine Melodie). Achte ich nur auf das

Nacheinander der Töne, so scheint sich die Zeitlichkeit *in* diesem Nacheinander darzustellen. In Wahrheit hat ja aber schon jeder einzelne Ton, um wahrnehmbar zu sein, eine gewisse minimale Dauer oder zeitliche Extension. Auch er selbst, ganz gleich, welchen anderen er ablöst oder von welchem anderen er seinerseits abgelöst wird, hat in sich

beim Forttönen [...] ein immer neues Jetzt, und das jeweilig vorangehende wandelt sich in ein Vergangenes. Also höre ich jeweils nur die aktuelle Phase des Tones, und die Objektivität des ganzen dauernden Tones konstituiert sich in einem Aktkontinuum, das zu einem Teil Erinnerung, zu einem kleinsten, punktuellen Teil Wahrnehmung und zu einem weiteren Teil Erwartung ist. das scheint auf Brentanos Lehre zurückzuführen. Hier muss nun eine tiefere Analyse einsetzen (23).

Dieser Einsatz geschieht im § 8 (nach Edith Steins Manuskript-Anordnung), und zwar zunächst in Gestalt einer präzisen phänomenologischen Deskription eines solchen immanenten Zeitobjekts. Wie in den ganzen 'Vorlesungen' orientiert sich Husserl am Beispiel des Tons, den er ein "hyletisches Datum" (24) nennt (von griechisch *ὕλη*, Stoff, Materie). (Die Theorie der Hyle ist näher entwickelt im ersten Band der *Ideen* und gehört zu den dunklen Punkten des Husserlschen Denkens; sagen wir: mit ihr sei bezeichnet der auch nach der phänomenologischen Ausschaltung aller Transzendenz nicht zu tilgende stoffliche Erdenrest, der etwa eine Empfindung von einer Phantasie unterscheidet.)

Der Ton, entspringend in einem Jetzt- oder Quell-Punkt, erfüllt eine gewisse Dauer, die ihm Identität über den Wechsel der Zeit hin verbürgt und ihn zu einem einigen Ereignis (in Abhebung von anderen Tonereignissen) werden lässt. Wie ist das möglich, da ja trotzdem Zeit verfließt und alles Innerzeitliche wenigstens durch Relationen des Früher-Später skandiert und differenziert wird? Durch das, was Husserl in Anlehnung an Locke "Retention" nennt. Retention ist nicht "Wiedererinnerung", die ein entgegenwärtiges Bewusstseinserebnis nachträglich gleichsam mit Putz und

Stiel "neu erzeugt" (25). Retention heißt das Nachhallen der unmittelbar verfloßenen Phasen des Tonkontinuums im aktuellen Bewusstsein selbst: dieses hält noch im Bewusstsein fest, was die Stelle der jeweils vorangegangenen Phase geräumt hat. So ist in der Retention festgehalten, was zwar nicht mehr aktuell erklingt, darum aber nicht - wie Brentano es nannte - bloß phantasiert und gleichsam vom Erleben ausgeschlossen ist. Das Retinierte ist nicht unbewusst, sondern als Gewesenes "noch" bewusst (24); die fixierende Reflexion kann es vor sich stellen und bleibend machen, so wie die reproduktive Erinnerung es im Zustand definitiver Entgegenwärtigung/Ungegenwärtigkeit ganz neu erschaffen kann als vormals gewesen seiend. Retention ist Teil des Jetzt-Bewusstseins in seiner gleitenden Dauer (das Jetzt gleicht ja einer gleitenden Blase in einer sanft geneigten Wasserwaage: es bleibt je Jetzt und wandert doch von der einen auf die andere Seite: anfangs war 'jetzt' die erste, schließlich ist 'jetzt' die Schlussphase des erklingenden Tons). Metaphern wie die des nachhallenden Tons oder des Kiels, den ein Boot hinter sich nachzieht und der jetzt noch sichtbar ist an Stellen, die das Schiff dennoch schon verlassen hat, drängen sich auf.

Husserl fügt an dieser Stelle noch eine methodisch-terminologische Differenzierung ein: Die phänomenologische Deskription kann in zwei Richtungen erfolgen: Sie kann 1. das in Immanenz dem Bewusstsein erscheinende Zeitobjekt in allerlei evidenten Aussagen charakterisieren (dass es jetzt daure, teilweise verfloßen sei, von immer neuen Jetzt-Phasen verdrängt werde usw.); und sie kann 2. die verschiedenen Bewusstseinsweisen (-modi) thematisieren: das Wie des Gegebenseins des Objekts fürs Bewusstsein. So entspricht dem Jetzt die (volle, eigentliche) Wahrnehmung, dem Eben-Verfloßenen die Retention, dem reproduzierten Verfloßenen

die Erinnerung, die ihren Gegenstand in Leerintention anvisiert (sie wird nicht mehr durch anschauliche Gegenwart 'erfüllt'). Je stärker sich die Jetzt-Phase aus dem erfüllten Bewusstsein entfernt, je undeutlicher und dunkler wird dieses - der Vergleich mit dem Unschärfwerden ferner Gegenstände im Raum drängt sich auf (25/6).

Zu unterscheiden ist also das immanente Objekt in seiner Dauer von demselben Objekt in der Vielfalt der Weisen, in denen es sich dem Bewusstsein präsentiert. Husserl sagt: Die Erscheinung selbst vom vielfältigen Wie des Gegebenseins (welches dem entspricht, was Husserl später die Abschattungen des Objekts nennen wird). In der ersten Hinsichtnahme erscheint das immanente Zeitobjekt als dauernd, also auch als 'Eines (und dasselbe', unerachtet der differenzierenden Macht der Zeit); in der zweiten als "immer wieder ein anderes" (27). Husserl schließt:

Offenbar müssen wir die Rede von der "Intentionalität" als doppelsinnig erkennen, je nachdem wir die Beziehung der Erscheinung auf das Erscheinende im Auge haben oder die Beziehung des Bewusstseins einerseits auf das "Erscheinende im Wie", andererseits auf das Erscheinende schlechthin (l.c.).

Die Rede vom 'Erscheinen' ist zweideutig in Husserls Vorlesungen (auf die "Beschwerden", die er damit in seiner Göttinger Zeit hatte, reflektiert er ausdrücklich S. 288 f.). Einerseits dient der Ausdruck als deutsche Übersetzung von 'Phänomen' und somit als Namengeber der Phänomenologie. Andererseits meint er die Darstellungsweise der transzendenten Objekte. Darum schlägt Husserl im § 10 vor, "die Rede von 'Erscheinungen' lieber zu vermeiden" (27). Denn die immanenten Zeitobjekte

sind "Erscheinungen" in einem ganz anderen Sinne. Wir sprechen hier von "Ablaufphänomenen" oder besser noch von "Modis der zeitlichen Orientierung", und hinsichtlich der immanenten Objekte selbst von ihren "Ablaufcharakteren" (z.B. Jetzt, Vergangene) (l. c.).

Die Ablaufsphänomene, präzisiert Husserl, sind kontinuierlich in Wandlung, einzelne Stücke können aus dem Fluss nicht anders als abstraktiv herausgelöst werden; dann aber zeigt sich, dass alle Phasen individuell, d. h. identisch nicht zweimal vorkommend, sind. Ihr Modus ist das Entspringen "sozusagen in einem Quellpunkt" (28). Aber was da entspringt, ist nicht einfach ein Kontinuum (ein jäh ertönder Pfiff in seiner Einheit als immanentes Zeitobjekt); sondern jede Phase des Flusses ist selbst ein Kontinuum, "und eine stetig sich erweiternde, eine Kontinuität von Vergangenheiten" (l. c.). Nicht nur heften sich – gleichsam in der Horizontale des Verfließens – an jede Phase kontinuierlich andere; die in die Vergangenheit abgesunkenen Erlebnisse kontinuierieren sich ebenfalls, sozusagen vertikal. Da sie jedoch die Vergangenheitszustände vormaliger Jetzt-Punkte sind, deren Ablauf in der Horizontale kontinuierlich sich fortsetzt, werden auch die herabgesunkenen Zeitpunkte auf einer tieferen Ebene gleichsam in die Horizontale mitgerissen und bilden so eine schräg abfallende Gerade, wie es Husserls Zeitdiagramm illustriert.¹

Indem immer ein neues Jetzt auftritt, wandelt sich das Jetzt in ein Verganzen, und dabei rückt die ganze Ablaufskontinuität der Vergangenheiten des vorangegangenen Punktes "herunter", gleichmäßig in die Tiefe der Vergangenheit. In unserer Figur illustriert die stetige Reihe der Ordinaten die Ablaufsmodi des dauernden Objekts. Sie wachsen von A (einem Punkt) an bis zu einer bestimmten Strecke, die das letzte Jetzt zum Endpunkt hat. Dann hebt die Reihe der Ablaufsmodi an, die kein Jetzt (dieser Dauer) mehr enthalten, die Dauer ist nicht mehr aktuelle, sondern vergangene und stetig / tiefer in die Vergangenheit sinkende. Die Figur gibt also ein vollständiges Bild der Doppelkontinuität der Ablaufsmodi (28 f.).

¹ Auch Brentano gibt im III. Band seiner Psychologie vom empirischen Standpunkt ein dem Husserlschen nicht unähnliches Diagramm dessen, was er die "Proterästhesen" nennt. Darunter versteht er das Bewusstsein der sukzessiven zeitlichen Ordnung. Die Figur veranschaulicht das im Jetzt-Bewusstsein Mitgehabtsein der vergangenheitlich modifizierten jüngstverflossenen und kontinuierlich gereihten Vorstellungen, die alle (in gefächerten Zeitmodis) dasselbe Intentionalobjekt thematisieren.



Mit dieser Schematisierung kann man vermutlich fürs erste zufrieden sein. Sie scheint den Ablauf des Zeitbewusstseins angemessen, nämlich so zu beschreiben, dass die früher kritisch angemerkten Schwächen anderer Modelle in ihr vermieden sind. Sehen wir zu, ob dieser Eindruck fortbesteht für den Kommentar, den Husserl dem Diagramm anfügt und in welchem die metaphysischen Hintergrundannahmen ans Licht kommen, die bei seiner Anfertigung heimlich am Werk waren.

Es geht hier um das Kernstück seiner Theorie: das Verhältnis des als "Urimpression" ausgezeichneten Jetzt- oder Quell-Punkts der Reihe zu den "retentionale[n] Modifikationen" (§ 11 mit Beilage I, 99 ff. und Nr. 50, 324 ff., vor allem 326/7). Was

Husserls Theorie in diesem Detail erklären will, ist etwas, woran frühere Zeit-Theorie (und nach Husserls Meinung sogar die Brentanosche) generell gescheitert ist, nämlich wie das Fortdauern und Sich-Pepetuieren von Bewusstsein 'over time' denkbar sei, wenn doch zugleich gilt, dass de-präsentifizierte Bewusstseinsinhalte nicht (mehr) sind. Anders gesagt: wie kann Nicht-Seiendes aktuell festgehalten werden auf eine Weise, die von der expliziten Wieder-Erinnerung bzw. der Beschwörung durch die Phantasie (als Imaginäres) unterschieden werden kann?

Darauf will die Annahme der retentionalen Modifikation der Urimpression eine Antwort sein. Sie beschreibt die Kontinuität des Bewusstseinsstroms als ein Fortwähren von Erlebnisinhalten auch jenseits ihres Wahrgenommenseins. 'Wahrnehmung' ist ja der Modus, in dem – in der Urimpression – aktuell sinnliche Inhalte präsentiert werden (Wahrnehmungen sind stets Urimpressionen [vgl. z.B. 33 "Wahrnehmung bzw. Urimpression"]). Ist das buchstäblich der Fall, so versteht sich, dass des-aktualisierte Inhalte keine Wahrnehmungsgegenstände mehr sein könnten. Dennoch entspricht es einem 'evidenten' (§ 13, S. 33) deskriptiven Befund, dass "Bewußtsein v o m e b e n G e w e s e n e n" (32) nicht Bewusstsein von Nichtseiendem (und also Unbewusstsein) ist. Vielmehr gilt, wie Husserl ganz treffend sagt: "Der Ton ist noch da, ist noch empfunden, aber im bloßen Nachhall" (31). Dies 'noch da' sichert ihm mithin, seiner Des-aktualisierung unerachtet, eine Art von Aktualität zu, für die freilich die Rede vom Nachhall eine eher irreführende Metapher ist: Ist nämlich der Ton wirklich vergangen, so bildet er eben keinen Wahrnehmungsinhalt mehr für aktuelles Bewusstsein und klingt oder hallt in diesem mithin auch nicht mehr nach. Vergangensein ist nicht: Schwächer-geworden-Sein, sondern wirklich: nicht mehr sein, aufgehört haben. Mithin ist der retinierte Ton (oder die

retinierte Tonphase) "im retentionalen Bewußtsein nicht reell vorhanden", sei's auch in noch so abgeschwächter Form (31): ein schwacher Gehörseindruck ist eben immer noch eine Wahrnehmung, und die Retention ist ein nicht-observationelles Bewusstseinsdatum. Darum muss sie vom Nachhall, vom Ohrenklingen oder von solchen Eindrücken unterschieden werden, die wie Phosphene (erklären!) oder komplementär gefärbte Bilder von sehr hellen Objekten auf der Retina verharren und uns beim Augenschließen noch eine Weile quasi-perzeptiv präsent bleiben.

Husserl sagt:

Die Vergangenheitsanschauung selbst kann nicht Verbildlichung sein. Sie ist ein originäres Bewußtsein. Es soll natürlich nicht geleugnet werden, daß es Nachklänge gibt. Aber wo wir sie erkennen und unterscheiden, da können wir bald konstatieren, daß sie nicht etwa zur Retention als solcher gehören, sondern zur Wahrnehmung. Der Nachklang des Geigtones ist eben ein schwacher gegenwärtiger Geigenton, und ist von der Retention des eben gewesenen lauten Tones schlechthin verschieden. Das Nachklingen selbst, die Nachbilder überhaupt, die von den stärkeren Empfindungsgegebenheiten zurückbleiben, haben mit dem Wesen der Retention gar nichts zu tun, geschweige denn, daß sie notwendig ihm zuzurechnen wären (32).

Obwohl also die Retention weder Phantasie-Einbildung noch geschwächte Jetzt-Wahrnehmung ist, sagt Husserl doch, sie sei "selbst wieder ein Jetzt, ein aktuell Daseiendes. Während sie selbst aktuell ist (aber nicht aktueller Ton), ist sie Retention v o n gewesenem Ton. Ein Strahl der Meinung kann sich auf das Jetzt richten: auf die Retention, er kann sich aber auch auf das retentionale Bewußte richten: auf den vergangenen Ton" (29). War das aber nicht gerade der Vorwurf, den Husserl an Brentano gerichtet hatte, dass er nämlich das Eben-Vergangene als ein zwar irrealisiertes und mit dem Etikett 'vergangen' beklebtes, aber doch im Jetzt-Bewusstsein mitgeschlepptes Bewusstseinsdatum sich vorstelle? Etwa wie einen Fluss oder einen Gletscher, der im Grunde allerlei Material abhobelt oder abschleift und dann *realiter* mit sich führt als Geschiebe oder Geröll? Oder wie einen großen Tresor, der alles, was je in ihn geriet, in modifizierter Form tatsächlich immer in sich behält?

Ist das aber deskriptiv ausgewiesen, dass die Retention je jetzt statthat? Und wenn sie es wäre: könnten wir sie dann noch, in Husserls Terminologie, von der Wahrnehmung unterscheiden, deren Charakter es doch sein soll, 'den jeweiligen Tonpunkt als selbstgegenwärtig, als jetzt leibhaft dastehend' zu präsentieren (325 f., Nr. 50; zur Gegenwärtigkeit der Wahrnehmung siehe auch die §§ 16 und 17)?

Bieri hat das bestritten. Die Retention, sagt er, stellt sich keineswegs als 'jetzt' dar; sondern sie tut das erst nachträglich im Lichte der Reflexion oder der Wiedererinnerung, die als Bewusstseinsakte natürlich je jetzt erfolgen. Das Erinnerte erscheint dann als vergangen, der Erinnerungsakt aber als aktuell erfolgend. Das scheint Husserl selbst irgendwie zu sehen, wenn er notiert: "Wohl [...] gehört es zum Wesen der Zeitanschauung, dass sie in jedem Punkt ihrer Dauer (die wir reflektiv zum Gegenstand machen können) Bewußtsein v o m e b e n G e w e s e n e n ist, und nicht bloß Bewußtsein vom Jetztpunkt des als dauernd erscheinenden Gegenständlichen" (32). Soll das Bewusstsein vom Jetzt verschieden sein vom retentionalen Bewusstsein, so muss das letztere einen Vergangenheitsindex tragen, also eben *nicht* jetzt stattfinden (sonst *wäre* es Jetzt-Bewusstsein und von der Wahrnehmung ununterschieden: Wir werden noch sehen, dass Husserls Theorie an dieser Stelle noch aus anderen Gründen an Grenzen stößt). Kurz: Retention als 'primäre' ist von 'sekundärer Erinnerung' gerade darin unterschieden, dass sie, um Kenntnis von sich zu haben, nicht aus einem Jetzt-Punkt nachträglich auf sich zurückzukommen und sich gleichsam allererst aus dem Nichts des Vergessens wiederzuerschaffen hat. Andererseits: Wie soll ich Bewusstsein von Vergangenen haben (sei's auch ein eben erst Vergangenes), wenn Bewusstsein fest an die Gegenwart – das, was Husserl sein

Prinzip, die 'lebendige Gegenwart' nennt – gebunden ist? Gewiss kann ich Bewusstsein *von* Vergangenen haben; das Bewusstsein selbst ist dann gegenwärtig ('die Wiedererinnerung [ist] selbst gegenwärtig' [36]), aber das Bewusste ist vergangen. Soll aber der Retention selbst und als solcher ein Bewusstseinsmodus zukommen (und als Prämisse gelten, alles Bewusstsein geschehe in 'lebendiger Gegenwart'), dann kann es nur der des Jetztbewusstseins sein, wodurch ihr Vergangenheitscharakter unerklärlich und umso einleuchtender Sartres Vorwurf wird, in Husserls Zeittheorie stoße das Bewusstsein wie Stubenfliegen mit der Nase ans Glas einer unverrückbaren Gegenwart, die, wie eine gläserne Tauchstation auf dem Grunde eines Flusses, zwar ein Vorher und Nachher sehe, selbst aber nicht mitwandere (Vgl. *L'être et le néant* [hinfert zit.: EN], Paris 1943, 152 und 145). (Es sei denn – und wir werden noch sehen, dass Husserl tatsächlich in diese Richtung tendiert –, man nehme die Retention gleichsam als 'unmittelbares' Objekt des Jetztbewusstseins, wodurch der strukturelle Unterschied zwischen Retention als '*unmittelbarer* Erinnerung' und reflexiver-rememorativer Wiedervergegenwärtigung [also mittelbarer Erinnerung] und mit ihr der im § 13 behauptete cartesianische Evidenzcharakter der Retention dahinfiele...)

Aber selbst wenn wir zugäben, dass uns vermittels der Reflexion die Retention als gegenwärtig erscheint, entrinnen wir nicht folgendem Zirkel. In der Beilage IX – überschrieben "Urbewusstsein und Möglichkeit der Reflexion" (118-120) – wird dargetan, dass die Retention die Ermöglichungsbedingung von Reflexion als Selbstvergegenständlichung von Bewusstsein (und ebenso von Wiedererinnerung) sei. Beilage XII präzisiert, dass, worauf die Reflexion "in einem attentionalen Modus" sich richte, um es ans Licht zu heben, 'vorher schon unbevorzugt da gewesen

sein muss' ('das neu Erfasste war – so heißt es – schon da'). Ist das der Fall, so entsteht folgender Zirkel: Die Reflexion konstituiert den Jetzt-Charakter der Retention; aber die Reflexion ist ihrerseits erst in der Retention fundiert, die also als ein Jetzt-Ereignis erst erschiene in der retrospektive der reflexiven Zuwendung, die aber jene voraussetzt als 'schon zuvor gewesen seiend'. Alsdann müsste – soll die Reflexion das Ursprungsphänomen reproduzieren, und nicht verfälschen – ja schon die Retention 'jetzt' gewesen sein, wodurch sie sich nicht mehr eindeutig von der Wahrnehmung/Urimpression abgrenzen könnte.

Freilich entspricht Bieris Einwand, nicht die Retention selbst, sondern erst die sie auffassende und vergegenständlichende Reflexion geschehe jetzt, nicht Husserls Text. Nach dessen Auffassung ist ja jedes in die unmittelbare Vergangenheit abgesunkene Bewusstseinsereignis nicht nur in dieser unmittelbaren Vergangenheit retiniert. Es bleibt dem Jetzt-Bewusstsein präsent dadurch, dass der Kometenschweif der retinierten vergangenen Zeitpunkte seinerseits in einer Retention gespeichert ist, die ein Bestandteil des Jetzt-Bewusstseins ist (und im Zeitdiagramm als die aus den Gegenwartspunkten vertikal absinkende Gerade [Abszisse] symbolisiert wird). Retention ist ein Bewusstsein, "eine intentionale Beziehung [...] von Bewusstseinsphase auf Bewusstseinsphase"; sie ist nicht "Beziehung [...] auf ein konstituiertes Zeitobjekt", auf den retinierten Inhalt als solchen (333). Insofern gilt für Husserl: Zwar gibt es auch vergangenes Bewusstsein von vergangenem Bewusstsein; dies ist dem Bewusstsein aber nur aus der jeweils gegenwarts nächsten Retention bekannt, in der alle abgesunkenen Phasen gleichsam als entgegenwärtigt gespeichert sind. Gewiss entsteht bei dieser Konstruktion erst recht die Frage, wie sich dann die Wahrnehmung, aus der Husserl das Jetzt entspringen lässt, von demjenigen aktuel-

len Jetzt unterscheidet, das die jeweils letzte Retention ist (326) – da die Retention ja eben *nicht* Wahrnehmung ist. (Demnach kann Wahrnehmung nicht Jetzt-Bewusstsein konstituieren.)

Den Zirkel in der Beschreibung der Retention als Veränderung und als jetzt geschehend sieht Bieri aber noch übertroffen durch den infiniten Regress in Husserls Theorie, wonach Zeitbewusstsein ja selbst konstituiert sei. So sagt es Husserl selbst, z. B. in der VI. Beilage: "Wir kommen bei dieser Auffassung also [...] auf die Frage nach *dem* Zeitbewußtsein, in dem sich die Zeit des Zeitbewusstseins der Ton-Erscheinungen konstituiert" (114, von mir kursiviert). Dazu Bieri:

[...] wenn einerseits die Darstellung unserer bewußten Daten als A-Reihe selber zeitliche Bestimmungen trägt, und andererseits auf die Annahme, sie unterliege einer realen Zeit, verzichtet werden und die These gelten soll, dass alle solchen Bestimmungen nur durch Subjektivität Konstituiertes seien, so muß man einen weiteren Bereich der Konstitution annehmen, der die Zeit des Zeitbewußtseins konstituiert. Da es sich bei ihm jedenfalls um nichts prinzipiell von den ersten Darstellungsweisen Verschiedenes handeln kann, so werden auch diese zweiten wieder zeitlich geordnet sein, was laut These nur durch eine Konstitution dritter Stufe möglich ist, von der dasselbe wie von der ersten und zweiten gilt, usw. Es ist dieses, mit jeder transzendentalen Position zwangsläufig auftretende Problem gewesen, das Husserls sonst mindestens konsistente Theorie an ihrer wichtigsten Stelle, der Interpretation von Subjektivität aus dem Zeitbewußtsein, in einen Widerspruch führte (Bieri, 195).

Von ihm wird noch die Rede sein, wenn das Zeitbewusstsein (die strömende Subjektivität) zugleich als Veränderungen durchlaufend und als zeitlos bezeichnet wird. Aber eine Variante dieses infiniten Regresses, der (reale) Zeit aus Vor-Realem, aber selbst schon Zeitlichem ableiten will, findet sich schon in der Jetzt-Charakter-Auszeichnung der Retention, die doch gerade nicht das Wahrnehmungs-Jetzt, sondern das 'soeben Vergangenen' konstituieren soll. Wäre die Gegenwart der Retention selbst konstituiert, sagt Bieri, so würde die für die A-Reihe grundlegende Zeitstruktur abermals nach Retention, Urimpression und Protention gegliedert gedacht wer-

den müssen; „ihre Retention wäre dann aber wieder ein 'aktuelles Jetzt des Bewusstseins', das der These gemäß seinerseits konstituiert sein müßte, usw.“ (Bieri, 194).

Husserl selbst hat sehr wohl gesehen, dass in der Annahme einer unendlichen 'retentionalen Verschachtelung' (328) ('an jede dieser Retentionen schließt sich so eine Kontinuität von retentionalen Abwandlungen an, und diese Kontinuität ist selbst wieder ein Punkt der Aktualität, der sich retentional abschattet'[29]) die Gefahr eines 'einfachen unendlichen Regresses' angelegt ist (l. c., 114 f., 126 f., 327, 333). Er hielt sie für gebannt durch eine Erklärung, die doch selbst zirkulär ist:

Das führt auf keinen unendlichen Regreß dadurch, dass jede [primäre] Erinnerung in sich selbst kontinuierliche Modifikation ist, die sozusagen in Form einer Abschattungsreihe das Erbe der ganzen vorangegangenen Entwicklung in sich trägt. Es ist nicht so, daß bloß in der Längsrichtung des Flusses jede frühere Erinnerung durch eine neue ersetzt ist, sei es auch stetig; sondern jede spätere [Primär-] Erinnerung ist nicht nur kontinuierliche Modifikation, hervorgegangen aus der Urempfindung, sondern kontinuierliche Modifikation aller früheren stetigen Modifikationen desselben Einsatzpunktes, d. h. sie ist selbst, dieser Erinnerungspunkt, ein Kontinuum (327, vgl. die von Edith Stein überarbeitete Formulierung im § 11, S. 29 f.).

Wir haben hier also nach Husserls Vorstellung mit zwei Dimensionen zu tun: einer, die sich durchs Bild einer horizontal sich ausdehnenden (und stetig retinierenden) Linie, und einer anderen, die sich durch ein von dieser Linie auf jedem Punkt vertikal nach unten abzweigende andere illustrieren läßt. (Die letztere gerät dann gleichsam in die vektorielle Abbrift der schräg fallenden Geraden, der dritten Linie des Zeitdiagramms, die illustrieren möchte, dass die Vertikalbewegung von der Horizontalen ihrerseits wieder erfasst und in die Diagonale gerissen/abgelenkt wird.) Kann dies Schema zeigen, dass die Gefahr eines infiniten Regresses gebannt ist?

Gewiss nicht. Die Formulierung, dass "da [...] Unendlichkeiten ineinander geschachtelt [seien], und unendlich viele Male" (328), ist eher eine besonders hilfloser Ausdruck desselben als ein ernst zu nehmender Versuch seiner Auflösung. In der handschriftlichen Aufzeichnung Nr. 50 (entstanden gegen Ende 1908 oder später [324]) kann man sehr gut verfolgen, wie sich Husserl in immer neuen Anläufen mit stets variierten ähnlichen Formulierungen Mut zuspricht, der drohende Regress sei jetzt gebannt. Warum? Weil nicht nur das Urdatum retentional vergegenwärtigt werde, sondern jede Retention zugleich Retention aller vorangegangenen Retentionen sei: "Die [primäre] Erinnerung, die ich jetzt an den Einsatzpunkt des Tones habe, ist eine Einheit der Erinnerung, zu der auch die Erinnerungen an die Erinnerungen, die ich soeben an dieselbe Tonphase hatte, gehören" (327). Die Retention ist intentional immer (noch) auf die (z. B. akustische) Urempfindung gerichtet: diese ist ihr Thema. Unthematisch erfasst sie aber mit die Kette von Retentionen, in welchen ein ehemaliges Jetzt-Datum 'heruntergesunken' ist. So ist t^3 dreifach modifizierte Retention von t^0 (dem Einsatzpunkt des Tones), und zwar so, dass t^3 die in t^2 erfahrene Retention t^1 von t^0 seinerseits retiniert. Dabei knüpft t^3 einerseits (horizontal) an die Urimpression selbst an (und insofern gilt die Rede von der *unendlichen* Verschachtelung der Retentionen nicht: das Retinieren muss ein Ende haben: ihr letztes Intentionum darf nicht abermals Retention, sondern muss die Urimpression sein); andererseits bewahrt das ihm korrelierte Bewusstsein, vertikal, Erinnerungsspuren der vorangegangenen Retentionsphasen auf (die ihrerseits schon Kometenschwänze erinnerter Retentionen abzüglich der jeweils letzten in sich gespeichert hatten). So habe ich 'zugleich' Bewusstsein des verflössenen Ausgangstons und – über die Erinnerung aller Erinnerungen – der ganzen Tonreihe in ihrem Verfließen (331, vgl. die

beiden Diagramme S. 330/1). Aber das – so erwägt Husserl selbstkritisch – erhellt nicht unbedingt aus der gegebenen Darstellung. Die Schwierigkeit ist, ob in dem behaupteten 'zugleich' von retinierter Urimpression und Retentions-Retention(en) nicht am Ende der Unterschied zwischen erinnerter Tonreihe und Erinnerungsbewusstsein (als solchem) gänzlich untergeht (332).

Droht hier nicht der unendliche Regreß? Um das Bewusstsein der Tonfolge zu haben, muß ich das Bewußtsein der Folge der Erinnerungskontinua (der Ordinaten) haben. Muss ich nicht, um dies zu haben, wieder eine zweite Zeichnung machen, und so *in infinitum* (l. c.)?

Das Problem, wenn ich recht sehe, kann so beschrieben werden: Nehmen wir an, die Theorie der retentionalen Modifikation erkläre unser Bewusstsein vom Absinken und vom Aufbewahrtsein der Urimpression in einer aktuellen primären Erinnerung. Erklärt sie auch unsere Kenntnis vom Fluß, den Datennachschub 'immer neuer Jetzt-Punkte' auf der Ordinate der Wahrnehmungen bzw. Urimpressionen ('immer Neues setzt sich vorne an'; "die Konstitution der retentionalen Einheit [...] fügt immer Neues hinzu" [82/3])? Husserl fragt: "Habe ich nun jemals Wahrnehmung vom Fluß" (333)?

Folgender Widerspruch taucht hier auf: Das letztkonstituierende Zeitbewusstsein ist selbst auch objektiv im Wandel; dann fragt sich, wie es das wissen könne, ohne "daß wir die Zeichnung ins Unendliche wiederholen müßten" (333). Oder es ist selbst wandellos, dann fragt sich, wie es Konstitutionsgrund des Wandels sein könne. Husserl schreibt einerseits:

Oder besser: **Der Fluß des Bewußtseins ist zwar selbst wieder Aufeinanderfolge, aber erfüllt von selbst die Bedingungen der Möglichkeit des Bewußtseins der Folge.** Eine Empfindungsreihe, die keine Erinnerungsreihe ist, kann aber nur dadurch als zeitliche Folge bewusst werden, dass sie in angegebener Weise Erinnerungsreihen begründet. An die Empfindung muss die primäre Erinnerung als ein

Neues anschließen, damit das Bewusstsein von ihr nicht / verloren gehe, damit sich die Dauer des Empfindungsinhalts und zeitlicher Gegenstände, etwa Empfindungsveränderung (reale Veränderung) soll konstituieren können. Dagegen, was den Fluß der Erinnerung anlangt, so braucht sich an die neu eintretende Erinnerung nichts weiter anzuschließen, weil sie in sich die "Erinnerung" der vorgängigen Erinnerung impliziert (Retention). (332/3)

So wäre die Rede vom Zeitfluß nur eine Metapher, entlehnt aus der Rede übers Konstituierte – selbst ist er unzeitlich.

Liegt eine Absurdität darin, dass der Zeitfluß wie eine objektive Bewegung angesehen wird? Ja! Andererseits ist doch Erinnerung etwas, das selbst sein Jetzt hat, und dasselbe Jetzt etwa wie ein Ton. Nein. Da steckt der Grundfehler. Der Fluß der Bewusstseinsmodi ist kein Vorgang, das Jetzt-Bewußtsein ist nicht selbst jetzt. Das mit dem Jetzt-Bewusstsein "zusammen" Seiende der Retention ist nicht "jetzt", ist nicht gleichzeitig mit dem Jetzt, was vielmehr keinen Sinn gibt:

Der Fehler wird schon gemacht, wenn man die Retention in bezug auf die früheren Bewusstseinsphasen als Erinnerung bezeichnet. Erinnerung ist ein Ausdruck, der immer nur Beziehung hat auf eine konstituiertes Zeitobjekt; Retention aber ein Ausdruck, der verwendbar ist, um die intentionale Beziehung (eine grundverschiedene) von Bewußtseinsphase auf Bewußtseinsphase zu bezeichnen, wobei Bewußtseinsphasen und Bewußtseinskontinuitäten selbst nicht wieder angesehen werden dürfen als [reflexiv erfasste] Zeitobjekte.

Also Empfindung, wenn damit das [aktive] Bewußtsein verstanden wird (nicht das [vergegenständlichte] immanente dauernde Rot, Ton etc., also das Empfundene), ebenso Retention, Wiedererinnerung, Wahrnehmung etc, ist unzeitlich, nämlich nichts in der immanenten Zeit. (Inwiefern es objektivierbar ist in der Natur, in der "objektiven Zeit", ist eine eigene Frage.)

Das sind höchst wichtige Sachen, vielleicht die wichtigsten der ganzen Phänomenologie (333 f.).

Die jetzt behauptete Unzeitlichkeit der Retentionskette steht in offensichtlichem Widerspruch zur Annahme, nicht nur das vom Zeitbewusstsein Erfasste (die immanenten Zeitobjekte), sondern das erfassende Bewusstsein selbst sei im Wandel begriffen. Hatte Husserl doch früher als "evident" ausgegeben, "daß die Wahrnehmung eines zeitlichen Objekts selbst Zeitlichkeit hat, dass Wahrnehmung der Dauer selbst Dauer der Wahrnehmung voraussetzt" (22). Dann aber sieht man nicht mehr, wie er selbst dem von ihm ebenfalls früher an Brentanos Theorie aufgewiesenen "Widerspruch" entgeht, der sich so artikuliert: "alle diese Momente sind jetzt

da, sind im selben GegenstandsBewusstsein [GegenwartsBewusstsein?] beschlos-
sen, sind also gleichzeitig. Und doch schließt das Nacheinander der Zeit das Zu-
gleich aus" (18).

Alles hängt also daran, welche Bewusstseinsart Husserl dem Erfassen des absoluten
Zeitflusses zuordnet. Ist Bewusstsein prinzipiell Bewusstsein von etwas (von ihm
Verschiedenem) und gilt ferner, dass in der Selbstanwendung dieses Gesetzes das
"Gesetz der [retentionalen] Modifikation" waltet, so könnte sich Bewusstsein je-
weils nur als ein jüngst verflossenes gewahren. Dem widerspricht die Behauptung,
dass "diese Erinnerung selbst wieder ein Jetzt" sei (326) – wenn auch, wie eine spä-
tere Bleistift-Randbemerkung präzisiert, "nicht Jetzt im selben Sinn, und nicht bei-
des gleichartig zeitlich" (326, Anm. 5). Ist nämlich dieses Jetzt der 'lebendigen Ge-
genwart' überhaupt ein mögliches Bewusstseinsdatum, dann kann die Bewusst-
seinstheorie nicht richtig sein, wonach Bewusstsein sich erst bildet, wenn ein ande-
res Bewusstsein sich retentional seiner besinnt (und die Reflexion gründet nach
Husserl ja ihrerseits in der Retention). Jetzt ist der infinite Regress wirklich unab-
wendbar: Zeitbewusstsein gründet in der Eigenschaft des Bewusstseins, stets Be-
wusstsein *von* etwas zu sein, das damit in der Position eines (Quasi-)Objekts er-
scheint. Gilt ferner, dass Vergegenständlichung Retention und mithin zeitlichen
Wechsel zwischen t^1 und t^2 voraussetzt, so ist die Instantaneität der 'lebendigen
Gegenwart' auf eine Weise untergraben, die die These von der Zeitlosigkeit des
Flusses (als absoluter Subjektivität) ruiniert. Vergangenes gründet in einem Jetzt,
das aber, um sich als Jetzt zu erfassen retiniert sein muss – dann aber ist es kein
Jetzt mehr und bedarf eines Bewusstseins, das seinerseits, um sich als Jetzt zu erfas-

sen, ins unmittelbare Vergangene abgesunken sein muss, und so *ad infinitum*. Das Jetzt wird zu einem theoretisch Unerklärlichen.

IV

Husserls Dilemma hat folgenden Aufriss: Einerseits löst sich jede Wahrnehmung (deren Zeitmodus das Jetzt ist) "nach der phänomenologischen Reduktion [wieder] in einen solchen Fluß auf" (Beilage VI, 111), d.h. muss abermals betrachtet werden als in sich differenziert nach Protention, Jetztbewusstsein und Retention (also nach der A-Reihe). Dann wäre Zeit in dem Sinne real, dass noch die phänomenologische Reduktion das Verfließen des archimedischen Orts, als welchen Husserl die 'lebendige Gegenwart' in Anschlag bringt, nicht stoppen kann: die Wahrnehmung konstituiert nicht nur Dauer, sie dauert selbst. Andererseits macht es offenbar keinen Sinn zu sagen, die Zeit daure selbst, wenn etwas zeitlich doch nur ist in der Zeit (das vom Zeitfluß Konstituierte ist zeitlich, nicht dieser selbst). So kommt Husserl zu der auf den ersten Blick paradoxen Formulierung, "das Bewusstsein, in das sich all das auflöst", sei selbst nicht "wieder ein Zeitliches" (l. c.). "Das sich im präempirischen Zeitverlauf ausbreitende Einheitsbewußtsein" (122) sei selbst *nicht* zeitlich.

Der Zeitfluß des Tönens ist Zeit, ausgefüllte konkrete Zeit, aber dieser Fluß hat keine Zeit, er ist nicht in der Zeit. Der Ton aber ist in der Zeit, er dauert, er verändert sich. Er ist als Identisches im Wechsel "substantiell" eins. Aber wie die Zeit präempirische, phänomenologische Zeit, so ist die Substanz, von der hier die Rede ist, präempirische, präphänomenale Substanz (124/5, Beilage XI).

Diese Unzeitlichkeit des letzten konstituierenden Grundes des Zeitbewusstseins bewog Husserl dann, schon in dem ergänzenden Text Nr. 50 (von etwa Ende 1908), deutlicher in den §§ 34 ff. der von Edith Stein bearbeiteten Manuskripte, dem letzten konstituierenden Bewusstsein Absolutheit zuzusprechen und mit der Subjektivität gleichzusetzen.

Der Grund dafür wird einsichtig, wenn man sich klar macht, dass der Rede von einer unzeitlichen Verfassung des konstituierenden Zeitflusses ein *Bewusstseinsmo-*

dus zugesprochen werden können muss. Für ihn aber darf nicht länger gelten, was sonst für Husserls Phänomenologie eine weithin unbefragte Voraussetzung ist, nämlich dass er die Struktur des intentionalen Gerichtetseins auf (ein von ihm Verschiedenes) besitze. Soll die 'lebendige Gegenwart', die als der selbst unbewegte Beweger die "Empfindungsveränderung (reale Veränderung) soll konstituieren können" (333), nicht ihrerseits Gegenstand einer Retention sein – und die hatte Husserl ja unzweideutig als "intentionale Beziehung" (l. c.) ausgezeichnet –, so muss ihr ein Bewusstsein zugeordnet werden, das selbst nicht mehr die entzweien- de und vor-stellende Struktur der Intention (Intendierendes-Intendiertes) hat. Dies müsste die Subjektivität sein, die auch darum 'absolut' heißen dürfte, weil in ihr alle Relationalität ans Ende kommt.

"Dieses absolute, a l l e r Konstitution vorausliegende Bewußtsein soll nun zu- nächst etwas näher erörtert werden" (§ 35, 73). Von ihm gilt, wie wir sahen, dass hinsichtlich seiner "von einer Zeit [...] nicht mehr gesprochen werden [kann]" (§ 38, 78). Als 'letztes konstituierendes Bewusstsein' (l.c.) ist es weder in der objektiven Zeit der Weltbegebenheiten situierbar noch immanentes Objekt "in der präempiri- schen Zeit" (73). Auf es ist die Kategorie des In-der-Zeit-Sein sinnvoll gar nicht an- zuwenden. Das Gewesen, das Jetzt und das Sogleich sind in der Zeit; von der Zeit selbst kann das nicht behauptet werden. Es wäre, wie wenn man sich etwa von ei- nem innerzeitlichen Punkt (etwa einer fernen Zukunft) das Ende der Zeit und den Anbruch der Ewigkeit erhoffen wollte: ein Fehlschluss, den Schelling oft verspottet, aber auch zuerst gründlich analysiert hat. Die Zeit selbst endet nicht so, wie etwas in ihr endet. Und ebensowenig, meint Husserl, hat es Sinn, sie selbst mit dem Zeit- index 'jetzt' zu versehen. Ihre fließende Gegenwärtigkeit hat also 'einen anderen

Sinn' als die innerzeitliche Gegenwart (326, Anm. 5). Endlich ergibt es auch keinen Sinn, dem Zeitfluss eine Bewegungsgeschwindigkeit zuzuordnen: Dinge dauern kurz oder lang, wechseln rasch oder gemächlich *in* der Zeit – nicht sie selbst. Nicht nur gibt es hinsichtlich ihrer selbst kein Objekt (auch kein präempirisch-immanentes), das sich veränderte; es ist auch abwegig, die leere Form einer Zeitphase sich als irgendwie ausgebreitet im Zeitfluss vorzustellen. Zeitmodi haben keine innerzeitliche Extension, sie messen nur diejenige innerzeitlicher Inhalte. "Es ist also sinnlos, hier etwas finden zu wollen, was in einer Dauer sich einmal nicht verändert" (74). Selbst die Metapher vom Fluss ist eigentlich aus der Objektwelt übernommen; im konstitutiven Souterrain der immanenten Zeit fließt aber im buchstäblichen Sinne gar nichts (kein Objekt) – denn es ist "nichts da, das sich verändert, und darum kann auch von etwas, das dauert, sinnvoll keine Rede sein" (74).

Wir können nicht anders sagen als: Dieser Fluß ist etwas, das wir *n a c h d e m K o n s t i t u i e r t e n* nennen, aber es ist nichts zeitlich "Objektives". Es ist die *a b s o l u t e S u b j e k t i v i t ä t* und hat die absoluten Eigenschaften *i m B i l d e* als "Fluß" zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, "Jetzt" Entspringenden usw. Im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. Für all das fehlen uns Namen (§ 36, 75).

Das Bild verwickelt Husserl in seiner Konsequenz erneut in den Regress (wie soll ein Unzeitliches in einem Zeitlichen, der mit dem Index der Gegenwart versehenen Urimpression, entspringen?). Sehen wir aber, statt diese Konsequenz gleich zu entfalten, wie Husserl strebt, sie aufzuhalten.

Die individuellen Objekte der transzendenten (oder objektiven) Innerzeitlichkeit und die immanenten Objekte der präempirischen Zeit (die immanenten Inhalte in ihren Abschattungen, die Husserl "Erscheinungen" nennt [76]) - die alle sind 'in der Zeit konstituiert' (74 f.). Sie sind es, insofern sie nur überhaupt Objekte, und das heißt: Vorgestellte *für* ein vorstellendes Bewusstsein sind. Das vorstellende (letzt-

konstituierende) Bewusstsein könnte dann nur um den Preis eines erneuten unendlichen Regresses selbst wieder ein Vorgestelltes sein (denn dann müsste es abermals ein es vorstellendes Bewusstsein geben, das von einem Bewusstsein vorgestellt wird, das von einem Bewusstsein vorgestellt wird, usw.). So drängt sich die Formel von der *absoluten* Subjektivität auf, wobei 'absolut' hier zunächst nur die regressstoppende, das Modell der zweistelligen Vorstellung überwindende Hinsicht anzeigt. Wie Husserl sie in aporetischen Ansätzen zu realisieren gedenkt, belegen vor allem die Beilagen VI, IX und XII. Bevor ich mich ihnen zuwende, zitiere ich Peter Bieris Résumé des Husserlschen Dilemmas:

[...] wenn einerseits die Darstellung unserer bewussten Daten als A-Reihe selber zeitliche Bestimmungen trägt, und andererseits auf die Annahme, sie unterliege einer realen Zeit, verzichtet werden und die These gelten soll, dass alle solchen Bestimmungen nur durch Subjektivität Konstituiertes seien, so muss man einen weiteren Bereich der Konstitution annehmen, der die Zeit des Zeitbewusstseins konstituiert. Da es sich bei ihm jedenfalls um nichts prinzipiell von den ersten Darstellungsweisen Verschiedenes handeln kann, so werden auch diese zweiten wieder zeitlich geordnet sein, was laut These nur durch eine Konstitution dritter Stufe möglich ist, von der dasselbe wie von der ersten und zweiten gilt, usw. (Bieri, 195).

Genau das führe Husserls 'transzendente Position' "an ihrer wichtigsten Stelle, der Interpretation von Subjektivität als solcher aus dem Zeitbewusstsein, in einen Widerspruch" (l.c.). *Einserseits* nämlich soll die Zeit als transzendental konstituierende Subjektivität selbst nicht "in der Zeit" sein (ihre Flußnatur und Phasenhaftigkeit wären bloß, wie Husserl im § 36 nahelegt, *des façons de parler*, also nichts zeitlich Objektives). *Andererseits* – hier ist vor allem die VI. Beilage (S. 111) von Belang – ist das Bewusstsein, in das sich nach der phänomenologischen Reduktion jede zeitliche Erscheinung auflöst, selbst nicht "wieder ein Zeitliches" und mithin nicht ebenso Objekt einer Wahrnehmung wie das Objekt der Urimpression (alsdann muss Husserl - wie wir sagten - erklären, wie Bewusstsein nicht-gegenständlich gedacht werden könnte). Wäre nämlich, sagt Husserl in der erwähn-

ten Beilage, das letztkonstituierende Bewusstsein "wieder ein Zeitliches", so bräche der infinite Regress offen aus – aber das tut er in der Tat, wenn nämlich Husserl gleichzeitig annimmt, das Bewusstsein *von* Zeit verlaufe selbst wirklich *in* der Zeit (332, als reale "Aufeinanderfolge"). *Drittens* aber ist die 'lebendige Gegenwart' noch aus der Zukunft bedroht. Auch die 'Protentionen' genannten unmittelbaren Zukunfts-Erwartungen sollen nach Husserl je jetzt erfolgen (§ 24). Damit sie jedoch nicht leer bleiben, sondern Neues und Anderes in die verfließenden Inhalte der immanenten Zeit mischen, damit also die Rede sein könne von 'einem immer neuen Jetzt' (29, 326), muss der Datennachschub aus der Zukunft real sein. Er muss selbst in einer zeitlich organisierten Struktur sich abwickeln. Und wie wäre das möglich, wenn die ihrerseits aus einem selbst zeitlosen Bewusstsein konstituiert wäre? Schon Derrida hatte in *La voix et le phénomène* und in *La forme et le vouloir-dire* Husserls Rede von jenem merkwürdigen 'Parallelismus' von Transzendentelem und Erscheinungshaftem zu der Konsequenz getrieben, zuzugeben, dass sich der Realitätsnachweis des "Konstituierten" unvermeidlich übertragen wird auf die Einsicht in die Realität auch des Konstituierenden, mithin die transzendente Subjektivität als absoluten Fluss selbst: Zeitbewusstsein, zunächst als Ermöglichungsbedingung wirklicher Erfahrung veranschlagt, "erweist sich ihrerseits als Bedingung der Möglichkeit gerade dieser Bedingung". Derrida nennt sie "ultra-transzendental". Das ist auch Bieris Konsequenz (181, 203 f. Anm., 216 ff):

(a) Wenn Zeit nicht mehr ist als unsere Art, die Realität zu erfahren, so muss man, wie wir gesehen haben, schließen, dass die erfahrende Subjektivität etwas Unzeitliches ist. Ist das der Fall, so ergibt sich der Realitätsbehauptung der Zeit gegenüber zwangsläufig die Frage, wie denn die Kenntnisnahme einer realen Zeit durch ein unzeitliches Subjekt denkbar sein soll. Die Argumentation dagegen, Zeiterfahrung als Erfahrung einer realen Zeit zu verstehen, ist dann überzeugend.

(b) Umgekehrt führt die Unverständlichkeit einer solchen Kenntnisnahme zu der transzendentalen Position und der aus ihr folgenden Annahme eines unzeitlichen

Subjekts, die ihrerseits wieder die Frage nach der Möglichkeit dieser Kenntnisnahme mit sich bringt (Bieri, 216).

Die Alternativinterpretation, die dieses Modell [das zirkuläre, wonach Zeiterfahrung unter Annahme einer realen Zeit als Kenntnisnahme oder selbst zeitlose Stiftung dieser realen Zeit verstanden werden müsste] hier auszuschalten vermag, ergibt sich erstens aus der oben begründeten methodischen Maxime, die Formulierung von Zeitbewusstsein als eine Mannigfaltigkeit von bewussten Daten, die sich nach Bestimmungen geordnet darstellen, und zweitens aus dem Ergebnis, dass diese Daten nach realen B-Relationen geordnet gedacht werden müssen. Zeiterfahrung kann jetzt versuchsweise als ein durch die reale Zeistruktur bestimmter Ereigniszusammenhang definiert werden, der diese Eigentümlichkeit hat, die zeitliche Ordnung, in der er steht, selber darstellen zu können. [...] Die reale Zeit als B-Reihe stellt sich in den bewussten Ereignissen, die sie ordnet, *durch* A-Bestimmungen dar, und dies ist möglich, da diese jene als ihr Konstruktionsprinzip implizieren (Bieri, 217).

Aber ist diese *realistische* Auflösung des Zirkels ihrerseits plausibel? Es bleibt doch in Peter Bieris Konstruktion ein irgendwie mystischer Übergang vom Realen/Unbewussten zum Bewussten. Gewiss hat Husserl Schwierigkeiten, den umgekehrten Schritt zu tun (und wir werden gleich genauer sehen, warum). Daraus folgt freilich nicht, dass das Problem durch Umkehrung der Beweislast beseitigt wird. Die Rede von der A-Reihe als bewusster Darstellung - sozusagen als Reflexion oder Zum-Bewusstsein-Kommen - der B-Reihe (219) klingt gar Hegelisch - nicht minder die von der "Subjektivität als Selbstdarstellung realer Zeit" (221). Das kann entweder (trivialerweise) meinen, das innere Zeitbewusstsein spiegele die Realität der Zeit wider (und hat dann mit allen Aporien des Realismus zu kämpfen); oder es meint, dass sich die reale Zeit selbst zum Bewusstsein ihrer (freilich umstrukturiert zur A-Reihe) durcharbeitet (und dann muss dieser Übergang epistemisch transparent gemacht und nicht aus Gründen der realistischen Parteinahme methodisch nur postuliert werden). Husserl selbst hat Bieris Formulierung mit einer nicht minder mystischen vorgearbeitet. Im § 39 spricht er von einer "Selbsterscheinung des Flusses". Die Formel meine, dass der Fluss nicht nur *ist*, sondern dies sein 'präphomenales, präimmanentes Zeitlichsein' notwendig auch dem Bewusstsein enthülle. Der Fluss

müsse "selbst notwendig im Fließen *erfassbar* sein" (83, von mir kursiviert), und zwar, da es nicht neben dem Fluß noch einen zweiten gibt, so, dass er 'sich in sich selbst konstituiert'. "Das Konstituierende und das Konstituierte decken sich" (l. c.). Das aber ist nur möglich, wenn es ein Bewusstsein gibt, dem das Zeitbewusstsein nicht

selbst wieder Objekt ist. [Denn] wenn ich es zum Objekt mache, so hat es selbst wieder eine Zeitstelle, und wenn ich ihm von Moment zu Moment folge, so hat es eine Zeitausbreitung. [Dennoch:] Daran ist kein Zweifel, dass solche Wahrnehmung [vom Fluß als solchem] besteht (113, Beilage VI).

Die in diesen und ähnlichen Gedankenexperimenten dunkel sich andeutende Intuition aufzuklären, wird möglich, wenn man einmal den Blick richtet auf das Husserls Phänomenologie insgesamt zugrundeliegende Bewusstseinsmodell. Auf ihm basieren nämlich der Zirkel und die Regresse in allen ihren Spielarten. Darum darf man hoffen, ihnen zu entrinnen, wenn man – Husserls eigenen aporetischen Rasonnements aus dem Nachlaß folgend – das gegenständliche Bewusstseinsmodell durch ein anderes ersetzt, das übrigens schon Brentanos Zeitlehre zugrundelag (die sich erneut auch von hier her gegen Husserls Kritik zu verteidigen weiß).

Ich gehe noch einmal von die Bedeutung des Prädikats 'absolut' zurück. Semantisch ist es das Gegenstück zu 'relativ', 'beziehungsweise daseiend', d.h. nur seiend, sofern noch ein anderes ist, auf das es bezogen ist. So stellt sich Husserl das intentionale Bewusstsein vor, und so auch alles, was in der Zeit ist. Angewandt aufs Zeitlichsein, hatte Schelling die Relativität des menschlichen Bewusstseins diese Form annehmen sehen:

Ein Nicht-Wesen sucht in dem andern seine Realität, die es an sich nicht hat, es sucht sie in einem andern, welches selbst keine hat, und sie gleichfalls wieder in einem andern sucht. Dieses unendliche Anhängen der Dinge aneinander [...] ist also selbst nur Zeugniß gleichsam und der Ausdruck der Eitelkeit, der sie unterworfen

sind, und des Zurückstrebens in die Einheit, von der sie losgerissen sind, und in der alles allein Wahrheit hat (SW I/6, 195 f.; vgl. I/4, 397).

Aber kaum haben wir, an Husserl uns anlehnend, den Schluss gezogen, dass alles Innerzeitliche in diesem Sinn nicht-absolut und die Zeit, als nicht-innerzeitlich, also irgendwie absolut sei, kommt uns folgende Frage: Um nicht nur absolut (irrelativ), sondern absolute *Subjektivität* zu sein, muss dem unzeitlichen Zeitfluss irgendwie eine Form von (selbst irrelativem) Bewusstsein zugeordnet werden können. Von welcher Art könnte dieses sein? Ich zitiere noch einmal - ganz - die entsprechende Formulierung aus der VI. Beilage:

Das Bewußtsein, in das sich all das auflöst, kann ich aber nicht selbst wieder wahrnehmen. Denn dieses neue Wahrgenommene wäre wieder ein Zeitliches, das zurückweist auf ein konstituierendes Bewußtsein ebensolcher Art, und so *in infinitum*. Es erhebt sich also die Frage, wie ich von dem konstituierenden Fluß Kenntnis habe (111).

Dieses Problem stellt sich überhaupt nur, weil Husserl Subjektivität nach dem *Modell der Reflexion* denkt: Ein intentionales Erlebnis (oder – später – auch: die alle Erlebnisse tragende Egoität) biegt sich auf sich selbst zurück und macht sich zu seinem/ihrem intentionalen Gegenstand. (Dem entspricht die mehrfach angeführte Formulierung aus dem Nachtrag Nr. 50, die Retention sei intentionale Beziehung zwar nicht auf ein immanentes Zeitobjekt, aber auf eine verflossene Bewusstseinsphase.) Nur wenn man Selbstbewusstsein *so* denkt, kann sich aber das von Husserl ständig beschworene Dilemma des unendlichen Regresses überhaupt stellen.

Dass Husserl sich in den Netzen seines gegenständlichen Bewusstseinsmodells verding, zeigt sich besonders deutlich in seiner Theorie von der doppelten Intentionalität (80 ff.). Ein Bewusstseinsstrahl sollte danach, vermittelt durch die Kette der Retentionen, auf die Urimpression(en) gerichtet sein; ein anderer sollte 'den Blick rich-

ten a u f den Fluß' (80). Beide Richtungen werden auch als 'Quer-' und als 'Längsintentionalität' unterschieden (82). Durch die eine soll das Innerzeitliche, durch die andere die "präphänomenale, präimmanente Zeitlichkeit" als solche Thema werden (83). Gewiss ist einleuchtend, dass die Retention(enkette) intentional heißen darf, weil sie ja letztlich auf das Urdatum gerichtet bleibt. Verräterisch aber ist, dass Husserl auch die "Selbsterscheinung des Flusses" – die innere Erschlossenheit des letzten zeitkonstituierenden Bewusstseins für sich selbst – nach dem Modell der Intentionalität auslegt, wonach ein Intendierendes auf ein Intendiertes gerichtet ist, das – außer im Falle der Reflexion – gewöhnlich nicht es selbst ist. Hier aber soll eine präphänomenale Selbsterscheinung epistemisch verständlich gemacht werden. Dafür ist die Intentionalität sicher kein geeigneter Explikationskandidat. Er bedroht vielmehr den nach dem doppelten Intentionalitätsmodell ausgelegten Bewusstseinsfluss mit einem massiven *circulus in probando*.

Er besteht – genauer beschrieben – darin, dass jeder intentionale Akt eine gewisse Dauer hat (also in der Zeit ist), dass eben dies aber nicht für den absoluten Zeitfluss selbst gelten soll: Er ist *nicht* in der Zeit, hat also keine Dauer. Wenn es nun Bewusstsein von etwas nur als Intention (und d. h. *in* der Zeit) geben kann, dann folgt, dass ein als Selbst-Thematisierung gedachter Zeitfluss entweder nicht absolut sein oder nicht intendiert werden könnte. Ist er absolut, so dauert er nicht und überfordert die Möglichkeiten des notwendig nur episodisch auftretenden intentionalen Bewusstseins; lässt er sich intentional thematisieren, so ist er endlich (d. h. erfüllt nur eine gewisse begrenzte Dauer) und ist also nicht absolut.

Nun betont Husserl, es unterliege "keinem Zweifel, daß solche Wahrnehmung [nämlich des absoluten Zeitflusses diesseits der Dauer] besteht" (113). Ist das aber der Fall, muss der Widerspruch in den theoretischen Mitteln liegen, die das Phänomen in Anschlag bringen. Das heißt: das Modell des Bewusstseins *von* etwas (also die Intentionalität) scheint auf das Selbstbewusstsein des absoluten Flusses keine Anwendung zu finden.

Gleichwohl hält Husserl an der Analogie von Fremd- und Selbstbewusstsein fest. Selbstbewusstsein ist ein Sonderfall des Bewusstseins von etwas, wobei das 'etwas' in diesem besonderen Fall eben es selbst - in gegenständlicher Beziehung - sein soll. Zwei Momente sind ausgrenzbar: es selbst als Subjekt und es selbst als Objekt des Akts. Ein solches Bewusstsein könnte aus den eben angeführten Gründen unmöglich absolut heißen (auch dann nicht, wenn – wie Husserl in der V. Logischen Untersuchung erwog – in der 'inneren Wahrnehmung' völlige Deckung des Bewussten und des Bewusstseins gegeben wäre). Darum muss Husserl besorgt sein, das absolute Selbstbewusstsein des Zeitflusses anders denn als eine auf sich selbst gerichtete Intention (d. h. als Reflexion) zu denken. Denn wäre der Fluss das Objekt einer ihn thematisierenden Intention, so hätte er – nach dem Gesetz des Parallelismus zwischen Empfindung und Empfundemem – auch nur die "Zeitausbreitung", d.h. "die Dauer" eben dieser Intention (113): er entstünde und verginge mit dieser und wäre endlich und relativ.

Diese Schwierigkeit im Bewusstseinskonzept seiner Phänomenologie treibt Husserl nun zu einer merkwürdigen Konsequenz: Einerseits kann er sich ein ein-stelliges Selbstbewusstsein nicht denken (denn dann hinge die Intentionalität, die immer als

Bewusstseinsstrahl auf ein dem Bewusstsein Transzendentes gerichtet ist, von einem selbst nicht Intentionalen ab, wie Zeit von Zeitlosigkeit, wäre also nicht ursprünglich). Andererseits kann er in diesem besonderen Fall auch nicht zugeben, dass das Bewusstsein des absoluten Zeitflusses das Ergebnis einer Selbstreflexion des Flusses sei, denn dann hätte der Fluß immer nur die Dauer des ihn thematisierenden Bewusstseinsstrahls (er bliebe koextensiv mit der ihn bezeugenden Bewusstseinsperiode).

Zwischen der Skylla des einseitigen und der Charybdis des reflexiv-zweistelligen Bewusstseins erwägt Husserl in tastenden Formulierungen das Modell eines Bewusstseins, das in geheimnisvoller Weise zwischen beiden die Mitte hielte: er nennt es bald ein 'inneres' oder 'nicht-gesetztes' (oder 'nicht selbst wieder innerlich wahrgenommenes') Bewusstsein (126/7, Beilage XII), bald ein 'implizites Intendieren', eine 'vor-reflektive Zuwendung zum präphänomenalen Sein der Erlebnisse' oder ein 'nicht vergegenständlichendes Meinen' (129) usw. Es heißt auch, man dürfe "dieses Urbewußtsein, oder wie man es sonst nennen will, nicht als einen auffassenden [reflexiven] Akt mißverstehen" (Beilage IX, 119).

Diese Ausdrücke haben gemein (und darin liegt ihre Funktion), dass sie eine Möglichkeit von Selbstwahrnehmung in den Blick bringen wollen, die *einerseits* unterschieden wäre von der intentionalen und setzenden Bezugnahme auf ein Objekt (in diesem Sinn darf sie 'vor-reflektiv' heißen); *andererseits* kann Husserl sich aber auch nicht vorstellen, dass es ein Bewusstsein geben könne, in dem der Subjekt- und der Objekt-Pol einfach zusammenfallen: denn jedes Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas ihm Transzendenten (vgl. z.B. 126 unten). Ein Bewusstsein, dem die-

ses transzendente *Etwas* als Zielpunkt entzogen wäre, wäre im Nu auch Bewusstsein von nichts, also gar kein Bewusstsein mehr.

Um ein solches unmittelbares Intendieren handelt sich's aber bei der Retention, also dem Bewusstsein, das ich, jeweils jetzt, von der jüngstvergangenen Phase meines inneren Bewusstseinsflusses habe. In der Tat kann ich dieses – eben darum 'unmittelbar' genannte – Bewusstsein ja deutlich unterscheiden von der Erinnerung oder "Reproduktion". Die Erinnerung thematisiert ausdrücklich und gleichsam vergegenständlichend ein vergangenes Akt-Erlebnis. Nicht so die Retention: Sie hält im Gegenwarts-Bewusstsein selbst ein soeben vergangenes Bewusstsein fest, ohne dieses vergangene Bewusstsein reflexiv zu vergegenständlichen.

Damit glaubt Husserl, eine Erklärung für das Bewusstsein des Zeitflusses als solchen gefunden zu haben. Die absolute Subjektivität des Flusses konstituiere sich demnach weder in der Instantaneität einer zeitlosen und nicht-bezüglichen Vertrautheit noch auch in einer ausdrücklichen Intention, sondern gleichsam auf dem Wege einer Kontaktinfektion der Retentionen, deren jeweils gegenwartsnächste der vorletzten ihr Zeitlichsein mitteilte, und so in infinitum:

Indem jede Phase die voranliegende retentional bewußt hat, beschließt sie in einer Kette von mittelbaren Intentionen die gesamte Reihe der abgelaufenen Retentionen in sich: eben dadurch konstituieren sich die Dauereinheiten, die durch die Vertikalreihen des Zeitdiagramms wiedergegeben werden, und die die Objekte der rückschauenden Akte sind. In diesen Akten kommt mit der konstituierenden Einheit (z.B. dem dauernd retentional erhaltenen unveränderten Ton) die Reihe der konstituierenden Phasen zur Gegebenheit. Der Retention verdanken wir also, dass das Bewusstsein zum Objekt gemacht werden kann (Beilage IX, 118/9).

Die diesem Zitat zugrundeliegende Vorstellung ist klar: In jedem Gegenwartsbewusstsein ist auf vorreflektive Weise (Husserl spricht etwas ratlos von 'mittelbaren Intentionen') Bewusstsein der jüngstvergangenen Phase aufbewahrt, in dieser

abermals Bewusstsein der jüngst vorvergangenen Phase und so stetig weiter. So entsteht Bewusstsein des Flusses als ganzen im Rahmen einer unabgeschlossenen und kontinuierlichen Bewegung, deren Ende nur der Tod sein könnte.

Indessen gibt es eine wesentliche Schwierigkeit in diesem Erklärungsversuch - und Husserl hat sie gesehen. Ich will sie wie folgt erläutern: Wenn das Bewusstsein des Flusses sich einspielte im Übergang des Gegenwarts-Bewusstseins zum retentionalen Bewusstsein, dann könnte es Zeitbewusstsein immer nur als Bewusstsein der unmittelbaren Vergangenheit geben. Das ist aber offensichtlich nicht der Fall: wir haben im Gegenteil Bewusstsein auch von unserer Gegenwart und müssen – *per absurdum* zu sprechen – nicht erst warten, bis das "Urbewusstsein" zur Retention geworden ist. Wäre das nämlich der Fall, so würden wir von der Retention gar nicht beurteilen können, dass sie *jüngstvergangen* ist, denn dazu bedürften wir des Oppositionsbegriffes der Gegenwart (vgl. vor allem 119, 2. Abschn.). Von diesem Gegenwärtigen aber meint Husserl offensichtlich, dass Bewusstsein von ihm erst besteht, wenn es auch 'quasi-intentional' von ihm besteht, und das heißt: wenn es zum Objekt einer zwar angeblich nicht reflexiven, aber doch wohl zwei-stelligen Thematisierung durch das Urbewusstsein geworden ist.

Zöge man diese Konsequenz wirklich, so verlöre man die Möglichkeit, die Evidenz des ego cogito in der lebendigen Selbstgegenwart zu fundieren - denn eben diese Gegenwart wäre als ein Bewusstseinsbestand bedroht. Da eine solche Konsequenz verheerend wäre für die Rechtfertigung einer transzendentalen Phänomenologie als 'Urwissenschaft', muss Husserl ein Faktum in Anspruch nehmen, an dessen Erklärung seine theoretischen Mittel offensichtlich versagen: ein instantanes Selbstbe-

wusstsein des Jetzt, also ein Bewusstsein seiner selbst ohne Rückgriff auf das zweistellige Modell der 'inneren Wahrnehmung' (mit seiner unvermeidlichen Verdoppelung in Wahrnehmender-Wahrgenommenes, begleitendes-begleitetes Bewusstsein usw.) - kurz ohne allen Rekurs aufs Reflexionsmodell. In der Tat sieht sich Husserl in diese Richtung getrieben. In der IX. Beilage notiert er:

Man kann nun die Frage aufwerfen: Wie steht es mit der Anfangsphase eines sich konstituierenden Erlebnisses? Kommt sie auch nur aufgrund der Retention zur Gegebenheit, und würde sie "unbewußt" sein, wenn sich keine Retention daran schlosse? Darauf ist zu sagen: Zum Objekt werden kann die Anfangsphase nur *n a c h* ihrem Ablauf auf dem angegebenen Wege, durch Retention und Reflexion (bzw. Reproduktion). Aber wäre sie *n u r* durch die Retention bewusst, so bliebe es unverstündlich, was ihr die Auszeichnung als "Jetzt" verleiht. Sie könnte allenfalls negativ unterschieden werden von ihren Modifikationen als diejenige Phase, die keine voranliegende mehr retentional bewusst macht; aber sie ist ja Bewußtseinsmäßig durchaus positiv charakterisiert. Es ist eben ein Unding, von einem "unbewussten" Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewusst würde. Bewusstsein ist notwendig *B e w u ß t s e i n* in jeder seiner Phasen. Wie die retentionale Phase die voranliegende bewusst hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewusst - und zwar in der eigentümlichen Form des "jetzt" - ohne gegenständlich zu sein. Eben dieses UrBewusstsein ist es, das in die retentionale Modifikation übergeht - die dann Retention von ihm selbst und dem in ihm originär bewussten Datum ist, da beide untrennbar eins sind -: wäre es nicht vorhanden, so wäre auch keine Retention denkbar; Retention eines unbewussten Inhalts ist unmöglich (119).

Der zitierte Passus gibt einmal mehr Aufschluss über Husserls wunderbare Lernbereitschaft und Phänomentreue. Er stößt hier auf ein Phänomen, dessen Lösung den theoretischen Apparat seiner Erkenntnistheorie überfordert.¹ Husserl muss das, was er nun das "UrBewusstsein" nennt, als ein der konstituierten Zeitlichkeit darin Vorgängiges auffassen, dass sein Jetzt im Nu (nicht-intentional) ergriffen und erst dann und erst darum als Jüngstverflossenes von der Retention aufgenommen werden kann. Ein solches Bewusstsein ist nicht gegenständlich; und es ist nicht unbe-

¹ Klaus Held hat in seiner Arbeit *Lebendige Gegenwart [...]*, Den Haag 1966, gezeigt, dass Husserl in unveröffentlichten Manuskripten aus dem Nachlass später wirklich die Konsequenz gezogen hat, die gewöhnlich und zu Recht mit Sartres Namen assoziiert wird. Er bestimmt das 'letztfungierende Ich' – im Gegensatz zur Spontaneität des setzenden Bewusstseins – als 'urpassiv' (97 ff.); im Gegensatz zum intentionalen Bewusstsein von sich als 'präreflexiv' (104 ff.); gegenüber der Innerzeitlichkeit des theti-

wusst. Wäre es letzteres, so müsste die Retention ins Retinierte etwas einmischen, das im Phänomen selbst nicht gegeben war. So würde sie das Phänomen nicht – vergangenheitlich modifiziert – aufnehmen, sondern verfälschen und inhaltlich verändern. Dennoch kann sich Husserl zu den Konsequenzen seiner Einsicht nicht verstehen. Dass er sich auf das präreflexive GegenwartsBewusstsein im Grunde als ein der Reflexion analoges Verhältnis vorstellt, zeigt der Vergleich, den er anstellt:

Wie die retentionale Phase die voranliegende bewusst hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewusst [...], ohne gegenständlich zu sein (l. c.).

Hier wird ja eine Parallele behauptet zwischen dem (zwar 'ungegenständlich' genannten, aber der Struktur nach deutlich relationalen) Verweis einer Retention auf die vorangegangene und dem instantanen Selbstbewusstsein des Urdatums. Nun kann man in der Beziehung einer Retention auf die ihr vorangehende sehr gut zwei Glieder unterscheiden: die erste und die zweite Retention. Anders im Falle des Urdatums: hier darf es, um die strikte Instantaneität des Urbewusstseins nicht zu gefährden, nicht zwei Bewusstseine geben, deren eines das andere thematisierte. Husserl glaubt sich offenbar beruhigt durch den Zusatz, dass in beiden Fällen das Bewusstsein seinen Gegenstand nicht vergegenständliche, und das betont er in den "Beilagen" zu den Zeitbewusstseins-Vorlesungen immer wieder:

Man darf nur dieses Urbewußtsein, diese Urauffassung, oder wie man es sonst nennen will, nicht als einen auffassenden Akt mißverstehen. Abgesehen davon, dass es eine evident falsche Beschreibung der Sachlage wäre, würde man sich dadurch in unlösbare Schwierigkeiten verwickeln. Sagt man: jeder Inhalt kommt nur zum Bewusstsein durch einen darauf gerichteten Auffassungsakt, so erhebt sich sofort die Frage nach dem Bewusstsein, in dem dieser Auffassungsakt, der doch selbst ein Inhalt ist, bewusst wird, und der unendliche Regreß ist unvermeidlich. Ist aber jeder "Inhalt" in sich selbst und notwendig "urbewußt", so wird die Frage nach einem weiteren gebenden Bewußtsein sinnlos (119).

schen Bewusstseins als 'vorzeitlich' (112 ff.) und hinsichtlich der Personalität des 'transzendentalen Ich' als 'anonym' (118 ff.).

Gewiss wird *sie* sinnlos - schwierig aber wird auch die Erklärung, wie ein in sich völlig irrelational verfasstes (rein instantanes) Bewusstsein je Teile von sich als vergangen oder künftig kennen (und überhaupt in Phasen zerlegen) sollte. Die Skylla ist der zeitflusslähmende Momentanismus, die Charybdis die zerreißende Realität der Zeit mit der Konsequenz, GegenwartsBewusstsein und Einheit des Zeitbewusstseins unverständlich zu machen. An dies Dilemma wird konstruktiv Sartres Zeit-Theorie anschließen.

Resümieren wir vorderhand: Husserl beschwört im letzten Zitat die klassische Schwierigkeit jeder Bewusstseinstheorie, die Selbstbewusstsein für ein thetisches Bewusstsein von Bewusstsein (also für Reflexion) hält. Müßte Bewusstsein von Bewusstsein analog zum Bewusstsein *von* etwas gedacht werden, träte ins Licht des Bewusstseins immer nur der jeweils thematisierte, sagen wir: der Objekt-Pol. Um den thematisierenden, sagen wir: den Subjekt-Pol als solchen bewusst zu machen, bedürfte es einer erneuten Reflexion, deren Subjekt-Stelle wieder unbewusst bliebe, und so in infinitum. Nun *gibt* es Selbstbewusstsein, also muss die Reflexionstheorie falsch oder unangemessen sein. Husserl geht in "Beilage IX" so weit, diese Konsequenz zuzugestehen – aber er kommt nicht so weit, sich vom Modell der Reflexivität des Bewusstseins überhaupt zu verabschieden, wie das sein Lehrer Brentano in gewisser Weise schon vorgeführt hatte (in den *Logischen Untersuchungen* bezieht er dafür Husserls Kritik). Offensichtlich unterstellt er so etwas wie eine noetische oder bloß *virtuelle* Zwiespältigkeit (und mithin Zeitlichkeit) des Urbewusstseins, die die Bedingung wäre einer (weltlichen oder *aktuellen*) Reflexion. "Wenn nun auch nicht *in infinitum* Reflexion geübt wird", sagt er, "und überhaupt keine Reflexion nötig ist, so muss doch dasjenige gegeben sein, was diese Reflexion

möglich macht und, wie es scheint, prinzipiell wenigstens *in infinitum* möglich macht, Und da liegt das Problem" (Beilage VI, 115). Wie sollte aber Reflexion möglich gemacht werden, wenn das, was sie möglich macht, die Anlage einer zukünftigen (zeitstiftenden) Spaltung oder Verdoppelung nicht schon keimhaft in sich trüge?

Jeder Akt ist Bewußtsein von etwas, aber jeder Akt ist auch [selbst und seinerseits] bewusst. Jedes Erlebnis ist "empfunden", ist immanent "wahrgenommen" (inneres Bewußtsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint (wahrnehmen heißt hier nicht meinend-zugewendet-sein und erfassen). Jeder Akt kann reproduziert werden, zu jedem "inne/ren" Bewußtsein vom Akt als Wahrnehmen gehört ein mögliches reproduktives Bewußtsein, eine mögliche Wiedererinnerung z.B. Freilich scheint das auf einen unendlichen Regreß zurückzuführen. Denn ist nun nicht wieder das innere Bewußtsein, das Wahrnehmen vom Akt (vom Urteilen, vom äußeren Wahrnehmen, vom Sich-freuen usw.) ein Akt und daher selbst wieder innerlich wahrgenommen usw.? Dagegen ist zu sagen: Jedes "Erlebnis" im prägnanten Sinn ist innerlich wahrgenommen. Aber das innere Wahrnehmen ist nicht im selben Sinn ein "Erlebnis". Es ist nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen (Beilage XII, 126 f.).

Die Frage ist hier also: ist das nicht-setzende Selbstbewusstsein irgendwie ein Analogon des setzenden, d. h. des seinen Gegenstand vor sich hinstellenden und thematisierenden Bewusstsein? Und die Antwort: ja und und nein. Ja: Husserl hält es erstens für die Ermöglichungsbedingung der reflexiven Rückvergegenwärtigung (und wegen des allseits beobachteten transzendental-empirischen Parallelismus muss das Transzendente selbst die Spur reflexiver Verdopplung tragen) und zweitens für ein zwar inneres, aber gleichwohl für ein "Wahrnehmen" (Wahrnehmen ist aber immer Wahrnehmen *von* etwas, auch im Fall der Selbstwahrnehmung). Nein: Husserl sieht ganz genau, dass der unendliche Regress nicht aufzuhalten wäre, wenn das nicht-setzende Selbstbewusstsein ein Fall von Intention wäre. Darum wählt er die Formulierung: "Hinter diesem Wahrnehmen steht nicht wieder ein Wahrnehmen, als ob dieser Fluß selbst wieder eine Einheit in einem Flusse wäre" (127).

Soll aber die letztere Beobachtung in ihr Recht eingesetzt werden, müssten konsequent alle Spuren getilgt werden, die die Beziehung zwischen dem UrBewusstsein und ihm selbst, aber auch zwischen ihm und seiner unmittelbaren Vergangenheit als eine Angelegenheit der "inneren Reflexion" (128) zeichnen. Gleichwohl gibt Husserl das "innere Bewusstsein" – also das jedem "setzenden Meinen" eingelagerte nicht-setzende Selbstbewusstsein dieses Meinens *von* etwas (Brentanos 'sekundäres Bewusstsein') – durch eine Formulierung wieder, in der *zwei* Elemente einander zur Seite stehen, nämlich durch " $W_1(A)$ ". In dieser Formel bedeutet A "irgendeinen Akt, der im inneren Bewusstsein bewusst ist (sich in ihm konstituiert hat)". W_1 hingegen bedeutet "das innere Bewusstsein" von A. Demnach wäre das komplexe Phänomen des Selbstbewusstseins so zu beschreiben: Es gibt den intentionalen Akt (Brentanos 'primäres Bewusstsein') – z. B. ein Sich-Freuen-auf..., ein Etwas-sehen, ein Denken-an... usw. –, und dieser Akt ist eine Einheit *im* Zeitfluss, von Protentionen und Retentionen umflossen. Damit dieser Akt nicht seine Retention abwarten muss, um selbst bewusst zu werden (als gegenwärtig erfolgend), ist ihm eingepägt ein inneres Wahrnehmen, das aber nicht selbst wieder ein Akt ist, sondern ein nicht-setzendes Vertrautsein des Aktes mit sich. Kurzum: Es gibt im Bewusstsein zwei Pole: den Akt und das Bewusstsein des Aktes. Genau darin aber liegt die bleibende Schwierigkeit der Husserlschen Zeitbewusstseins-Theorie, dass sie die behauptete Einheit des Phänomens durch eine Zweiheit von Momenten zu artikulieren gezwungen ist. Mit der Anzeige dieser Schwierigkeit ist nicht schon die Meinung verbunden, sie habe kein *fundamentum in re*. Vielmehr spricht vieles dafür, die gleichzeitige Einheit und Artikuliertheit des Zeitbewusstseins unter Zuflucht

zur alten dialektischen Formel von der Einheit von Einheit und Differenz anzugehen.

Wenn Husserl sagt, dass das der Reflexion Gegebene sich darbiete als "schon da" gewesen seiend (130), so behauptet das Präreflexive der Reflexion gegenüber eine Art Vorzeitigkeit, die in setzendes Bewusstsein nicht eingeholt werden kann. Andererseits ist das Reflexions-Bewusstsein selbst "wiederum ein innerlich Bewusstes" (127), also instantan zu dem präreflexiven Bewusstsein, worauf es in der Reflexion ausdrücklich sich richtet. Dieser Zeit-Abstand lässt sich sehr schwer begreifen, wenn man zugleich auf der Einheit der Seinsweisen von Bewusstsein besteht: Das, was *in* der Reflexion Bewusstsein stiftet, kann kein anderes Bewusstsein sein, als es das ist, von dem die Reflexion Bewusstsein hat. Doch gerade das behauptet Husserl, wenn er das innere Wahrnehmen von dem Akt als dem Objekt des ersteren unterscheidet.

So prägt sich in Husserls Selbstbewusstsein eine innere Artikulation, der Keim einer Differenz ein. Diese erklärt vielleicht in der Folge, warum Bewusstsein nicht instantan, sondern eben zeitlich gegliedert ist; aber sie lässt die Einheit des Bewusstseins zu dem werden, was Husserl sonst (z.B. in den *Ideen*) gern 'eine Idee im kantischen Sinne' nennt: einem regulativen, nicht konstitutiven Prinzip des Bewusstseins, das die faktisch waltende Einheit schon darum nicht befriedigend erklären kann. Offenbar ist Zeitbewusstsein ein Phänomen, das sowohl präreflexiv-instantanes wie reflexiv-artikulierte Bewusstsein als Erklärungsgrund nötig hat. Jenes käme für die Einheit, dieses für die zeitliche Gliederung auf. Ist doch die Zeit, wie Sartre sagt, "une séparation d'un type spécial: une division qui réunit" (EN 177).

V

Husserls Zeitbewusstseinstheorie ist der Brentanoschen offenbar tiefer verpflichtet, als sie es selbst anzeigt. Die wesentlichen Elemente der Husserlschen Theorie finden sich schon im dritten (weit gehend auf späten Diktaten des erblindeten Philosophen beruhenden) Band der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* und resümieren offenbar früher unternommene Studien. Wie Husserl ist auch Brentano davon überzeugt, dass das Bewusstsein (auch das konstituierende Zeitbewusstsein) nie aus der Dimension des Jetzt heraustritt, ja dass das 'innere Bewusstsein' 'keine spezifisch zeitliche Bestimmtheit' aufweist (101). Anders als Husserl macht es ihm aber keine Schwierigkeit, dieses Jetzt – oder besser: die eigentümliche Zeitindifferenz des letzten konstituierenden Bewusstseins – zirkelfrei zu explizieren; ist er doch davon überzeugt, dass es nicht-intentionales, nämlich prä-reflexives Bewusstsein gibt. Es wohnt allem intentionalen Gerichtetsein von Bewusstsein auf ein primäres Objekt als ein ungegenständliches Selbstbewusstsein immer und notwendig ein, so, dass alles thetische Bewusstsein von... nicht-thetisches Selbstbewusstsein voraussetzt. Gewiss war es ungeschickt, dem so gegen die Vergegenständlichung durch die Intention abgesetzten Selbstbewusstsein dennoch ein Objekt – das 'sekundäre Objekt' – zuzuordnen – aber das kann als eine Unachtsamkeit der Brentanoschen Terminologie entschuldigt werden. Das innere oder sekundäre Bewusstsein ist sich in Evidenz erschlossen; und von ihm gilt, dass es – als gar nicht betroffen von der Innerzeitlichkeit der primären oder intentionalen Gegenstände – nicht durch Zeitbestimmungen charakterisiert werden kann. Brentano schreibt:

Die evidente innere Wahrnehmung sagt mir nur, dass ich **g e g e n w ä r t i g** einen Ton als gegenwärtig, einen anderen als vergangen, einen dritten als länger vergangen empfinde, sie sagt mir aber nicht, dass ich den, welchen ich jetzt als vergangen empfinde, früher und in **z e i t l i c h n ä c h s t e r N ä h e** als **g e g e n / w ä r t i g** empfunden habe (50 f.).

Das Vergangen-, Jetzt- oder Zukünftigsein fallen also in den Skopus der vom inneren Bewusstsein erschlossenen Vorstellungen - selbst steht sich das innere Bewusstsein aber nicht so im Blick, wie das der Fall ist beim primären Objekt der Vorstellung (eben darum wäre es besser gewesen, Brentano hätte dem inneren Bewusstsein gar kein Objekt zugeordnet und es auch nicht als 'innere *Wahrnehmung*' oder als 'sekundäres Bewusstsein' bezeichnet). Was indes durch dies Herausnehmen des inneren Bewusstseins aus dem Skopus der gegenstandsbezogenen Vorstellungen erreicht ist, ist gerade das, woran Husserls Theorie scheitert: die Einsichtigkeit des Bewusstseins der lebendigen Gegenwart. Brentanos Zeitbewusstseinstheorie meidet nicht nur de facto alle Fährnisse des unendlichen Regresses. Sie reflektiert auch ausdrücklich auf diese ihre Leistung (l. c., S. 50 f. mit Anmerkung).

Alles Sehen, sagt Brentano, 'auch das vergangen Sehen', erscheinen gegenwärtig.

Wäre das nicht so,

würde [vielmehr] auch das Gesehenhaben erscheinen, so wäre dies wieder mit einem bestimmten Temporalmodus ausgestattet und ginge auf Primäres in verschiedenen Vergangenheitsmodis. Auch würde, wie ein Gesehenhaben, auch ein sich an das Gesehenhaben sich Erinnerthaben [sic!] erscheinen usw. ins Unendliche. Man käme zu unendlich vielen Dimensionen. Davon zeigt die Erfahrung nicht das mindeste. Wir bemerken also innerlich nur den gegenwärtigen Zeitpunkt.

Die Evidenz der inneren Wahrnehmung ist also ganz auf die Gegenwart beschränkt. Ja, dies gilt von der inneren Empfindung überhaupt. Sie sagt mir nichts, als dass ich jetzt diese Ästhesen samt einer kontinuierlichen Proterästhesen von physischen Phänomenen habe [unter 'Proterästhesen' versteht Brentano die retentionalen Modifikationen der ursprünglichen gegenstandsgerichteten Vorstellung(en)]. Würde sie selbst auch von einer inneren Proterästhesen begleitet sein, so ist leicht nachweisbar, dass dies zu einer unendlichen Komplikation führen würde. Hätte doch auch ihr Objekt eine Proterästhesen und diese ebenso eine involviert und sofort ins Unendliche, so daß es geradezu zu einer Art Kontinuum von unendlich vielen Dimensionen käme.

Also: die retentionale Abschattung muss ein Ende haben erstens im 'physischen Phänomen', an das sie in kontinuierlichen Modifikationen anknüpft (vgl. 45), zweitens im 'inneren Bewusstsein'. Wäre dieses (das allein mit Evidenz ausgestattete, alles Bewusstsein-*von...* konstituierende) abermals Gegenstand retentionaler Vergewärtigungen, so könnte Bewusstsein vom Jetzt überhaupt nie jetzt zustandekommen und mit seinem Fehlen auch der Rede vom 'jüngstvergangenen Bewusstsein', vom 'vergangen Sehen' usw., kein Sinn verliehen werden. Das Jetzt des inneren (präreflexiven) Bewusstseins hat aber nach Brentano zum Objekt nicht das nach der A-Reihe artikulierte Innerzeitliche (Physische), sondern die intentionale Vorstellung selbst. Und die erscheint ihm stets aus einem unverrückbaren Jetztpunkt, wie immer deren Gegenstände "in verschiedenen Vergangenheitsmodis" sich abschatten und vom Gegenwärtigen abdriften. Evident gewahrt wird allein in 'lebendiger Gegenwart': das Bewusste wandelt sich in der Zeit, nicht das Bewusstsein *vom* in der Zeit sich Wandelnden. Dies ist sich vielmehr prä-reflexiv – im Nu – auch völlig erschlossen; es gibt in ihm nicht mehr Sein als Bewusstsein.

Ist so nun zwar Husserls unendlicher Regress abgeschnitten, so muss man sich doch fragen, ob Brentanos Zeitbewusstseinstheorie deren Präsenzfixiertheit nicht noch steigert. Ist mit cartesianischer Evidenz nur die lebendige Gegenwart bekannt, so wird unklar, wie im Feld des primären Bewusstseins überhaupt Kenntnis von Vergangenen und Zukünftigem aufkommen kann. Das evidente Bewusstsein bietet dazu keine Handhabe; und wenn es konstitutiv sein soll für das *modo obliquo* Gewahrte – wenn, mit anderen Worten, das sekundäre Bewusstsein der Erkenntnisgrund des primären, seine transzendente Bedingung sein soll –, dann entsteht die Frage, woher es die dazu nötigen Informationen beziehen soll (das innere Bewusst-

sein kann sie ihm nicht liefern).

An diesen Notstand knüpft Sartres Zeitbewusstseins-Theorie an. Sie teilt mit Brentano die Überzeugung, dass das 'letzte konstituierende Bewusstsein' präreflexiv und im Nu mit sich bekannt ist, sieht aber mit Husserl die Notwendigkeit, den innerzeitlichen Wechsel aus einer Differenz abzuleiten, deren Keim sich ebenfalls im Bewusstsein aufzeigen lassen muss. Anders würde ihre Kritik an Husserls Präsenzfixiertheit ja ohne Alternative bleiben.

Diese Kritik lässt sich eine Wegstrecke weit durch Heideggers in *Sein und Zeit* entwickelte Ontologie der Zeitlichkeit inspirieren. Dieser Ontologie, meint Sartre, komme das Verdienst zu, die Gegenwartsfixiertheit der ganzen neueren Philosophie von Descartes bis Husserl korrigiert zu haben. Statt von einem sich selbst a priori gegenwärtigen und selbstbewussten Subjekt auszugehen, bringe sie die 'réalité humaine' (das sogenannte *Dasein*) als radikal ek-statisch in Anschlag. Dasein sei nicht vorgängig mit sich bekannt, sondern gewinne die Kenntnis, in der es sich hält, aus dem Widerschein, den seine Entwürfe an den Gegenständen der Welt zurücklassen und "reluzent" auf es zurückstrahlen (*Gesamtausgabe* Bd. 24, Frankfurt/M.: Klostermann. 1975, 226 f.; *Sein und Zeit*, Tübingen ⁹1967, 21). In dieser Beschreibung ist die Struktur von Dasein nur entfaltet, die zusammengezogen schon in der wiederkehrenden Formel steckt, Dasein sei dasjenige Seiende, dem es in seinem Sein um sein Sein geht. Dies Aus-sich-heraus-Stehen des Daseins beim Sein der Dinge nimmt Heidegger für eine erste Anzeige der Zeitlichkeit des Daseins, das sich aus den Fernen des Entwurfs (der Zukunft) anzeigen lässt, was es mit ihm jeweils für eine Bewandnis hat. Und darin folgt ihm Sartre zunächst.

Es war, bemerkt er, ein entscheidender Schritt über die Gegenwartszentriertheit eines Denkens am Leitfaden des cartesianischen *cogito* hinaus. Denn "le cogito, instantané, ne peut fonder la temporalité" (*Conscience de soi et connaissance de soi* [zit.: CC], in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Bd. 42, 1948, 49-91, hier: 49). Die These von der ek-statischen Zirkularität des aus der Zukunft seines Entwurfs auf sich selbst (als vergangenes) zurückkommenden Daseins ist jedoch ihrerseits nicht nur zu radikal; sie arbeitet auch mit unklaren Prämissen. Zunächst ist uneinsichtig, was ein ekstatisches Dasein veranlassen sollte, überhaupt auf sich zurückzukommen (worin die in ihm waltende Einheit fundiert sei): ist doch die Zeit eine 'organisierte Struktur': eine Trennung im Skopus einer Einheit (EN 150, 176 f.). Zwar stoßen sich bei Heidegger die Stubenfliegen nicht länger mehr die Nasen platt am Fenster der Gegenwart, ohne in die Zukunft dringen zu können (l. c., 145, 152 f.); dafür hat man aber wenig Hoffnung, sie nach ihrer 'évasion' je wieder zu Gesicht zu bekommen: sie sind der Gegenwart ein für allemal, mithin gar zu gründlich, entkommen. Sodann: Was soll die Rede vom Entwurf (und vom Verstehen) für einen Sinn haben, wenn ihm das Bewusstsein abgesprochen wird und dieses sich erst einstellen soll im Widerschein der Dinge? Diese Herleitung von Bewusstsein aus vorgängig nicht Bewusstem bewegt sich in den bekannten Zirkeln. Dazu bemerkt Sartre hellichtig (ich gebe den ganzen Passus ungekürzt):

Une étude de la réalité humaine doit commencer par le cogito. Mais le "Je pense" cartésien est conçu dans une perspective instantanéiste de la temporalité. Peut-on trouver au sein du cogito un moyen de transcender cette instantanéité? Si la réalité humaine se limitait à l'être du Je pense, elle n'aurait qu'une vérité d'instant. Et il est bien vrai qu'elle est chez Descartes une totalité instantanée, puisqu'elle n'élève, par elle-même, aucune prétention sur l'avenir, puisqu'il faut un acte de "création" continuée pour la faire passer d'un instant à l'autre. Mais peut-on même concevoir une vérité de l'instant? Et le cogito n'en/gage-t-il pas à sa manière le passé et l'avenir? Heidegger est tellement persuadé que le "Je pense" de Husserl est un piège aux alouettes fascinant et engluant, qu'il a totalement évité le recours à la conscience

dans sa description du Dasein. Son but est de le montrer immédiatement comme *souci*, c'est-à-dire comme s'échappant à soi dans le projet de soi vers les possibilités qu'il *est*. C'est ce projet de soi hors de soi qu'il nomme la "compréhension" (*Verstehen*) et qui lui permet d'établir la réalité-humaine comme étant "révélatante-révélee". Mais cette tentative pour montrer *d'abord* l'échappement à soi du Dasein va rencontrer à son tour des difficultés insurmontables: on ne peut pas supprimer *d'abord* la dimension "conscience", fût-ce pour la rétablir ensuite. La compréhension n'a de sens que si elle est conscience de compréhension. Ma possibilité ne peut exister comme *ma* possibilité que si c'est ma conscience qui s'échappe à soi vers elle. Sinon tout le système de l'être et de ses possibilités tombera dans l'inconscient, c'est-à-dire dans l'en-soi. Nous voilà rejetés vers le cogito. Il faut en partir (EN 127/8).

Etwas früher, zu Beginn des II. Teils übers Für-sich-Sein, hatte Sartre seine Kritik so formuliert:

Heidegger [...] aborde directement l'analytique existentielle sans passer par le *cogito*. Mais le "Dasein", pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension. Heidegger dote la réalité humaine d'une compréhension de soi qu'il définit comme un "pro-jet ekstasique" de ses propres possibilités. Et il n'entre pas dans nos intentions de nier l'existence de ce projet. Mais que serait une compréhension qui, en soi-même, ne serait pas conscience (d') être compréhension? Ce caractère ek-stasique de la réalité humaine retombe dans un en-soi chosiste et aveugle s'il ne surgit de la conscience / d'ek-stase. A vrai dire, il faut partir du cogito, mais on peut dire de lui, en parodiant une formule célèbre, qu'il mène à tout à condition d'en sortir (l. c., 115 f.).

Mithin ist zu suchen nach einer Konzeption von Bewusstsein, die die Einsicht in die ekstatische (zeitgenerierende) Verfassung desselben verbindet mit seiner schon von Brentano aufgewiesenen Unmittelbarkeit und Präreflexivität. Wäre das erste nicht, so bliebe die Gegliedertheit des Bewusstseins als ein von der Vergangenheit sich losreißender Zukunftsentwurf unverständlich; ohne das letztere aber gäbe es kein Bewusstsein von der Einheit des Flusses und der Organisiertheit der drei Zeitdimensionen.

Das letztere nicht erklären zu können, war Husserls Problem. Wenn das Flussbewusstsein nicht selbst eine Phase *im* Fluss sein kann, muss der lebendigen Gegen-

wart des Zeitbewusstseins ein ungegenständliches, nicht-intentionales, mithin prä-reflexives Bewusstsein entsprechen. So kann der mystischen Wendung vom Sichselbst-Erscheinen des Flusses jetzt eine Bedeutung verliehen werden. Gemeint ist offenbar: jedes Bewusstsein ist im Nu und evidentermaßen Bewusstsein (von) seiner Zeitlichkeit, wobei das eingeklammerte (*von*) ein 'typographisches Signal' für die Tatsache sein soll, dass man Selbstbewusstsein nicht nach Analogie der Intention (als Dingbewusstsein, als vergegenständlichendes Bewusstsein) denken dürfe (CC, 62). Damit ist dem infiniten Regress (fürs erste) der Boden entzogen: Wenn Bewusstsein im Nu Kenntnis seines Zeitlichseins ist, kann eine unendliche Komplikation von sich vergegenständlichenden und im Zeitabstand von sich operierenden Bewusstseinen gar nicht auftreten. Husserl hatte diese Konsequenz nur geahnt, ohne sie theoretisch auszuführen:

Man kann die Frage aufwerfen: Wie steht es mit der Anfangsphase eines sich konstituierenden Erlebnisses? Kommt sie auch nur aufgrund der Retention zur Gegebenheit, und würde sie "unbewußt" sein, wenn sich keine Retention daran schliesse? Darauf ist zu sagen: Zum Objekt werden kann die Anfangsphase nur *n a c h* ihrem Ablauf auf dem angegebenen Wege, durch Retention und Reflexion (bzw. Reproduktion). Aber wäre sie *n u r* durch die Retention bewusst, so bliebe es unverständlich, was ihr die Auszeichnung als "Jetzt" verleiht. Sie könnte allenfalls negativ unterschieden werden von ihren Modifikationen als diejenige Phase, die keine voranliegende mehr retentional bewußt macht; aber sie ist ja bewußtseinsmäßig durchaus positiv charakterisiert. Es ist eben ein Unding, von einem „unbewußten“ Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewusst würde. Bewußtsein ist notwendig *B e w u ß t s e i n* in jeder seiner Phasen. [...] Sagt man: jeder Inhalt kommt nur zum Bewußtsein durch einen daraufgerichteten Auffassungsakt, so erhebt sich sofort die Frage nach dem Bewußtsein, in dem dieser Auffassungsakt, der doch selbst ein Inhalt ist, bewußt wird, und der unendliche Regreß ist unvermeidlich. Ist aber jeder "Inhalt" in sich selbst und notwendig "mitbewusst", so wird die Frage nach einem weiteren gebenden Bewusstsein sinnlos (Husserl, l. c., 119).

Dennoch bleibt Sartres Theorie transzendental. Ohne den Primat des Seins vor dem Bewusstsein zu leugnen, entwickelt ihn Sartre – in seinem (uns bekannten) ontologischen Argument (EN 27-29; CC 75, 55 ff.) – aus der gleichzeitigen Evidenz von des Bewusstseins Nichtigkeit und dem im *cogito sum* mit Gewissheit verbürgten Sein.

Gibt es Sein im Bewusstsein, so kann das nicht des Bewusstseins eigenes, sondern muss ein An-sich-Sein außer ihm sein, das das Bewusstsein einerseits trägt (sonst löste es sich in ein 'gar nichts' auf) und ihm andererseits als das Woraufhin seiner Entwürfe dient. Aber diese Einsicht wird aus der Evidenz und präreflexiven Selbstvertrautheit des *Bewusstseins* geschöpft; insofern ist Sartres Theorie nicht minder transzendentalphilosophisch als die Husserlsche. Wenn sie über Zeit spricht, so leitet sie dieselbe aus Strukturen des Bewusstseins ab, die insofern irgendwie nicht-zeitlich sind. Und da sah Peter Bieri das Problem für die These von der (Bewusstseinsunabhängigen) Realität der Zeit. Sartre wird freilich zeigen, dass die transzendentalphilosophische Position die Realität der Zeit nicht ausschließen muss, weil im Zeitbewusstsein die Momente *en-soi* und *pour-soi* dialektisch zusammenwirken. In diesem Nachweis besteht seine Originalität.

Von Beginn an hat Sartre nicht Husserls Problem, die metaphorische Rede vom Sich-selbst-zur-Erscheinung-Bringen des absoluten Zeitflusses mit Sinn zu erfüllen, da er ja ein unmittelbares, nicht-gegenständliches Bewusstsein kennt und damit fürs erste Husserls Aporie los ist. Aber was ist damit gewonnen? Kann die These von der Durchsichtigkeit ("translucidité" [EN 120, passim]) des präreflexiven *co-gito* die andere Schwierigkeit der Zeittheorie, die Gefahr des Instantaneismus, ausräumen?

Tatsächlich fasst Sartre – in Brentanos Fußstapfen – das *unmittelbar* sich selbst durchsichtige Bewusstsein als ein unselbständiges Moment der Intentionalität. Das volle Phänomen hat folgende Struktur: Bewusstsein (von) Bewusstsein *von* transzendtem Weltgegenstand (oder Sachverhalt) – allerdings so, dass das von Sartre

so genannte nicht-setzende Bewusstsein das setzende (intentionale) Welt-Bewusstsein nicht bloß unmittelbar kennt, sondern als *sich selbst* kennt. Jedes thetische Gegenstands-Bewusstsein ('connaissance') ist also zumal und zunächst nicht-thetisches Selbstbewusstsein ('conscience non-positionnelle [ou non-thétique] [de soi]'). Da aber das nicht-thetische Selbstbewusstsein nur *ist*, insofern das Sein sich ihm zur Basis macht ('ontologischer Beweis des Bewusstseins'), ist das ihm zuschreibbare relative Sein nicht wirklich sein eigenes Sein. Das letztere ist sein Real-, so wie es selbst dessen Ideal-Grund.

Die Struktur des 'cogito préreflexif' ist also abstrakt/unselbständig. Sie träte nicht auf ohne Bewusstsein von etwas (ohne Intentionalität: "une conscience est toujours conscience de quelque chose, c'est-à-dire portée sur le transcendant, sur le monde qui n'est pas elle" [75]); umgekehrt ist alles Bewusstsein *von...* in Selbstbewusstsein fundiert. Obwohl Sartre dieses als *unmittelbar*, *indistinkt* hinsichtlich der Opposition Subjekt-Objekt ('il n'y a pas de distinction de sujet-objet dans cette conscience'), *irreflexiv*, *undinglich*, *leer* (substanz- und wesenlos: 'un vide absolu'), *rein aktuell*, unbedingt und *durchsichtig* bezeichnet (vor allem CC 63 ff.), spricht er ihm andererseits doch die Identität ab, die eine Eigenschaft nur des An-sich-Seienden sei. Selbstbewusstsein sei eine Einheit dergestalt, dass sie 'eine Andeutung von Zweiheit' in sich schließe:

Quand nous disons présence à soi, nous voulons dire à la fois qu'il y a esquisse de dualité, puisqu'en effet, il y a bien une sorte de jeu de réflexion reflétant, et à la fois que cependant tout ceci se passe dans une unité où le reflet est lui-même le reflétant, et le reflétant le reflet (CC 67; vgl. EN 118, 128).

Mit diesem Zugeständnis soll offenbar Heideggers Bestimmung vom Seienden, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, in die Definition von Selbstbewusstsein

integriert werden. Sartre übersetzt sie wie folgt ins Französische: "l'homme, dit-il [Heidegger] (et nous dirons la conscience non-thétique), est un être dont la caractéristique d'être est qu'il est en son être question de son être" (CC 66). In dieser Übersetzung ist das Besorgtsein des Daseins um sein Sein gesteigert zur Selbstanfechtung:

En réalité, il est question de l'être de la conscience. Dans son être, l'être de la conscience n'est pas de recevoir du dehors ce qu'elle est; c'est précisément d'être toujours question sur son être. Nous verrons, en effet, que, en même temps que la conscience est plaisir, la conscience est presque une sorte d'interrogation ontologique sur le plaisir (l. c.).

Sartres Formel vom 'reflet reflétant' hat – wie wir früher sahen – vermutlich ähnliche Wendungen aus dem Beginn der Hegelschen 'Logik der Reflexion', sicher aber Hegels Rede von der 'Reflexion-in-sich' zum Vorbild. Das opake Sein, das ganz und gar ist, was es ist, wird im *pour-soi* entdichtet ("la conscience est une sorte de décompression d'être" [l.c., 69, 75; EN 116]) zu einem Schein, der sich, als vom Bewusstsein genichteter Seinsnachfolger, im Widerschein spiegelt und gar nichts Substantielles mehr in sich enthält (wie ein nur sich selbst spiegelnder objektloser Spiegel). Beide Glieder gehen beständig ineinander über ("chacun des termes renvoie à l'autre et passe dans l'autre" [EN 117]) – und doch sind sie voneinander unterschieden ("et pourtant chaque terme est différent de l'autre" [l. c.]). Was sie trennt, kann – nach der Liste der Wesensmerkmale des präreflexiven Bewusstseins – kein Etwas (nichts Substantielles) sein; also muss es das *néant* sein. Dabei tritt eines der Glieder, der Seinsnachfolger im Bewusstsein, als eher Negiertes, das andere (gleichsam der Repräsentant des *néant*) als eher Negierendes auf (EN 120). Nichts trennt den Schein vom Widerschein: Der Glaube (das materiale Moment in der Bewusstseins-Dyade) ist ganz und gar Bewusstsein (zu) glauben (das nichtend-

formale Moment derselben); was sie trennt, ist jenes Nichts, das Reflexionsverhältnisse von denjenigen einer fugenlosen Identität unterscheidet, wie Sartre sie dem *en-soi* zuschreibt (116). Ist aber einmal die Einheit des Selbstbewusstseins differenziert durch das Auseinander-Klinken ("décalage" [CC 67]), welches aus absoluter Identität ein Selbst-Verhältnis – ein Reflexivum – macht (EN 121 f.), so ist in die Transparenz des Selbstverhältnisses der Keim einer Selbstbestreitung eingeführt: "Elle [la croyance] est déjà contestation en elle-même." "[...] ici nous avons une notion ambiguë et presque contradictoire, qui est la notion d'un soi qui serait lui-même en tant que soi, et qui est précisément ce qui fait à la fois l'unité idéale et la dis/torsion réelle de la conscience" (CC 68 und 69 f.). Weil das präreflexive Selbst dennoch – das Reflexivpronomen verrät es – eine Art von Reflexionsverhältnis ist, *ist* es nicht einfach, was es ist (wie der Granitblock auf der Almwiese); es *ist* – wenn wir die agrammatische Rede probieren dürfen – *nicht einfach sich (es selbst)*, sondern es ist *bloß in Beziehung auf sich*. Darum ist es von sich auch irgendwie getrennt:

Or, la présence à soi [Bei-sich-Sein] suppose une légère distance de soi, une légère absence de soi [Von-sich-weg-Sein]. C'est précisément ce jeu perpétuel d'absence et de présence qui peut paraître difficile à exister, mais que nous faisons perpétuellement, et qui représente le mode d'être de la conscience. Ainsi, ce mode d'être implique que la conscience est manque en son propre être. Elle est manque d'être. Le pour-soi est manque d'être-soi (CC 69).

Auf die Weise wird das Selbst von der Idee einer unmöglichen Koinzidenz – als opaker Identität von Schein und Widerschein – heimgesucht, die ihm doch zugleich gestatten würde, Bewusstsein (also ein Selbst-Verhältnis) zu bleiben (EN 133). Diese Idee eines *en-soi pour-soi* nennt Sartre den Wert ('la valeur' [vgl. vor allem EN 127 ff., bes. 136 unten und CC 71 ff., bes. 75]). Sie ist das unwirkliche einheitsstiftende Dritte, dessen ontologischer Status dem der kantischen regulativen Idee ähnelt. Diese

Idee muss dem *pour-soi* vorschweben, damit es sich als verfehlte Strukturganzheit "en-soi pour-soi" (CC 75) fassen kann.

Or, si la valeur a ce double caractère d'être et d'être au-delà de l'être, c'est parce qu'elle est justement cette totalité sur le fondement de laquelle toute conscience se saisit comme un manque, qui est le fondement qui hante chaque conscience / dans laquelle il y a être en ce sens que la valeur doit avoir la structure de l'en-soi, et il y a au-delà de l'être en ce sens que toute valeur nous apparaît comme devant aussi avoir la structure du pour-soi, c'est-à-dire que toute valeur, pour être fondée, doit être en quelque sorte valeur tirant son existence d'elle-même [...]. Elle ne peut donc être que sur le mode de l'en-soi pour-soi.

C'est donc une indication de cette réconciliation impossible que chaque conscience est comme présence à soi (CC 71 f.).

In dieser irrealen Versöhnung wären die beiden unverzichtbaren Pole des zeitlichen Selbstbewusstseins – seine Identität und seine Differenziertheit – ihrerseits dialektisch vereint ("soi-même comme en-soi" [EN 132]). Statt sich in ihr einrichten zu können, ist das Bewusstsein dazu verurteilt, wie die wiederkehrende (Hegels Bestimmung der Zeit aus dem § 256 der *Enzyklopädie* abgelauschte) Bestimmung sagt, 'nicht zu sein, was es ist, und zu sein, was es nicht ist' (EN 102 ff. [111], passim; CC 71, 75). Diese Struktur enthält den Keim von des Bewusstseins Zeitlichkeit: Sie erklärt einerseits, warum das Bewusstsein sich nicht selbst bestimmen kann *als* Mangel, ohne sich zugleich zu bestimmen als Entwurf auf seine Überwindung. So ist es Ausgriff auf eine unterm Schema der Zukunft vorgestellte Koinzidenz mit dem, was es nicht ist: dem *en-soi* als fugenloser Identität. Diese unwirkliche Einheit entwirft das *pour-soi* aber nicht nur als den absoluten Sinn und Wert seines Daseins, es schließt die Seinsweise des An-und-für-sich-Seins zugleich auch von sich aus. "Es negiert also von sich die absolute Einheit mit sich bezüglich seiner zeitlichen Momente. Das heißt, es bestimmt sich als zeitliches Sein" (Gerhard Seel, *Sartres Dialektik*, Bonn: Bouvier, 1971, 115). Jetzt kann die rein logisch gemeinte Formel vom Sein-was-es-nicht-ist und vom Nichtsein-was-es-ist des Bewusstseins ihren Zeitsinn entfalten. Ist

doch die Weise, in der wir unser (Noch-)Nicht-Sein darstellen, ohne es zu sein, die Zukunft, während die Weise, wie wir unser Sein nicht (mehr) sind (im Modus, es 'zu sein zu haben'), unsere Vergangenheit konstituiert: "C'est à partir de là que l'on pourrait concevoir d'abord la dimension de temporalité. Nous pourrions voir alors que la conscience est temporelle par son existence même, ou plutôt qu'elle se temporalise en existence" (CC 76).

Von dieser Zeitlichkeit enthält das Bewusstsein freilich nur den Keim. Gerhard Seel (l. c., 104 f.) hat eindrucksvoll belegt, dass auch in Sartres Zeit-Philosophie noch Spuren der Husserlschen Einsicht sich finden, wonach die Ständigkeit des Zeitflusses als Zeitlosigkeit (oder als zeitlose Gegenwart) zu denken sei. Die Struktur des präreflexiven Bewusstseins enthält nur "die negative Vorstufe zu dieser zeitlichen Vollstruktur". Sartre bezeichnet sie als den "noyau instantané de cet être [humain]" (EN 111).

Die Nicht-Zeitlichkeit der abstrakten Bewusstseinsstruktur bedarf wegen ihrer Bedeutung für die Sartre'sche Subjektstheorie noch einer näheren Erläuterung. Sie ist nämlich nicht ohne weiteres einsichtig. Ursprünglich war ja das 'cogito préreflexif' ausdrücklich zu dem Zwecke in Ansatz gebracht worden, [ganz wie in Husserls Beilagen] die thetische Reflexion als *zeitliche* Sukzession des reflektierenden auf das reflektierte zu erklären („La transcendance de l'ego“, in: *Recherches philosophiques*, Bd. 6, 1936 f., 85 ff., hier: 92 oben, und EN 19 f.).

Aber das 'cogito préreflexif' als 'conditio sine qua non' der Zeitlichkeit des Bewusstseins in Ansatz bringen heißt noch nicht, es selbst *als* zeitliches / in Ansatz bringen. Im Gegenteil: eine Bestimmung des 'cogito préreflexif' als zeitliche Sukzession müßte entweder auf einen 'regressus in infinitum' hinauslaufen oder zu der Absurdität führen, dass die erste Phase des Bewusstseins unbewusst war [also der reflet vor seiner Aufnahme durch den reflétant].

Sartre lehnt denn auch eine Fassung des 'cogito préreflexif' als 'unendliche Bewegung' ab. "Es ist gegeben in der Einheit eines einzigen Aktes" (EN 121).

Die Struktur des 'cogito préreflexif' impliziert also als solche durchaus noch keine Zeitlichkeit des Bewusstseins. Die Notwendigkeit, das Bewusstsein als zeitliche Größe anzusetzen, entsteht erst, wenn man - wie Husserl in seinen 'Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins' - nach den Möglichkeitsbedin-

gungen eines Bewusstseins *von Zeitlichem* fragt. Die Zeitlichkeit von Gegenständen des Bewusstseins ist aber auf dieser Stufe des Ableitungsvorgangs noch nicht hervorgetreten (Seel, I. c.).

Für diese keimhafte oder virtuelle Zeitlichkeit der Bewusstseinsstruktur, die selbst noch nicht wirklich (inner)zeitlich ist, hatte Schelling den Namen der 'noetischen Folge' (im Gegensatz zur reellen) vorgeschlagen (SW II/1, 311 f.). Sie sei ein 'Interstitium' zwischen der absoluten Zeitlosigkeit (Ewigkeit) und der Zeit (II/3, 306). Sie gliedert das präreflexive Bewusstsein nach "Vor und Nach", unterscheidet "Anfang und Ende" und führt so in der Tat Unterschiede in es ein. Aber diese Gliederung differenziert das Bewusstsein nicht *realiter*, sondern nur logisch oder nur begrifflich: Der Anfang ist vielmehr da, wo das Ende ist (II/3, 273).

Da unsere Gedanken [jedoch] successiv sind, [kann], was Subjekt und Objekt in Einem ist, [doch...] nicht mit einem Moment, es kann nur mit verschiedenen Momenten, [... und] auch nicht mit einer und derselben Zeit gesetzt werden, wenn nämlich, was hier bloß noetisch gemeint ist, zum realen Proceß wird (II/1, 312).

Wir haben im Bewusstsein eine "Einheit der Einheit und des Gegensatzes" (*Die Weltalter. Fragmente*, hg. von Manfred Schröter, München 1946, Urfassung I, 63), die – sowie sie sich realisiert – in Zeitstrukturen sich ausfaltet. "Im Ewigen [Vorzeitlichen] [selbst ist schon] eine innere Zeit gesetzt", erklärt Schelling, "denn Zeit ist unmittelbar durch Differenzierung der in ihm nicht bloß als Eins, sondern als äquipollent gesetzten Kräfte" (I.c., 77). Das bedeutet, dass Zeit und Bewusstsein Manifestationen *einer* Struktur sind, die hier aktuell, dort bloß virtuell ('noetisch') dargestellt ist. Schelling warnt vor der schlecht-idealistischen Vorstellung, "als gäbe es einen von aller Beimischung der Zeitbegriffe völlig reinen Begriff von Ewigkeit" (SW I/8, 259/60).

Wie aber erklärt Sartre den Unterschied zwischen fugenloser Identität (wie sie dem 'être en-soi' oder der Ewigkeit) und reflexiver Einheit (wie sie dem Bewusstsein zukommt)? Hatte er doch, bei der Einführung des Begriffs vom präreflexiven Cogito, nachdrücklich betont, dass – anders als im Falle der Reflexion, wo tatsächlich ein distinktes Bewusstseins-Objekt einem Bewusstseins-Subjekt *gegenübertritt* (CC 60) – 'die Lust *nichts anderes* sei als das Lust-Bewusstsein', ja, dass "conscience de plaisir et plaisir ne sont qu'une seule et même chose ou, si vous préférez, [que] le plaisir [die Materie] a pour mode d'être particulier [Form] la conscience" (l. c., 65).

Worin wäre dieses 'Eines-und-dasselbe-Sein' von der 'Identität des en-soi' unterschieden? Sartre antwortet in der bekannten Weise:

[...] la dimension d'être de tout fait de conscience est contestation. Autrement dit, présence à soi est en même temps séparation dans une certaine mesure de soi. Mais en même temps que cette séparation de soi, comme l'unité de la conscience, est absolument obligée, puisque nous ne sommes pas sur le plan du sujet et de l'objet [donc de la réflexion qui constitue un mode de conscience thétiq[ue]], puisque nous saisissons la chose dans l'immédiat, cette séparation est en même temps unité (CC 68).

Ainsi, le jugement ontologique, "la croyance est conscience (de) croyance" ne saurait en aucun cas être pris pour un jugement d'identité: le sujet et l'attribut sont radicalement différents et ceci, pourtant, dans l'unité d'un même être (EN 117).

Wie gehen diese Bestimmungen zusammen? Im Bewusstsein gibt es keinen Subjekt-Objekt-Gegensatz, es ist unmittelbar, einheitlich verfasst, keine Substanz trübt und trennt seine Durchsichtigkeit; andererseits soll diese Einheit dual artikuliert sein (als reflat-Objekt und reflétant-Subjekt), also der Identität vom Typ *en-soi* entbehren, mithin nur die reflexive Einheit des *pour-soi* repräsentieren. Ist damit nicht das Reflexions-Modell durch die Hintertür wieder eingelassen und mit ihm alle die Schwierigkeiten und Regress-Drohungen, die Husserls Bewusstseinstheorie nicht bannen konnte?

Dies scheint mir allerdings der Fall zu sein – und so reiht sich Sartre in die Schar jener Phänomenologen (Brentano, Schmalenbach) ein, denen die Unmöglichkeit, das Selbstbewusstsein auf das Modell der Reflexion zu gründen, zwar klar war, denen es aber nicht gelungen ist, in den eigenen Alternativvorschlägen Strukturen vorzustellen, die der Gefahr einer 'unendlichen Komplikation' enttrinnen (vgl. Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, I. c., 43 ff.). Ist – um bei Sartres Beispiel zu bleiben – das quasi-materielle¹ Moment der Bewusstseinsdyade, die Lust, was sie ist, nur in der Aufnahme durch das Lust-Bewusstsein (das quasi-formelle Element), so fragt sich, wie dies formelle (subjektive) Moment seinerseits zu Bewusstsein kommt, wenn es sich nicht in ein quasi-materielles verwandelt, das von einem Form-Moment aufgenommen wird, usw. Auch sagt Sartre ja selbst, die beiden Momente des 'Spiels Schein und Widerschein' gingen ständig ineinander über – ein solcher Übergang kann weder ihre Identität noch gar das Selbstbewusstsein ihrer Identität fundieren, sondern allenfalls zirkulär voraussetzen.

Dies Gebrechen ist erheblich, umso mehr, als es das *Prinzip* der Sartreschen Phänomenologie betrifft. Man sieht aber doch auch, welcher Zug im zugrundeliegenden Phänomen Sartre auf den Gedanken bringen konnte, das präreflexive Cogito als in sich artikuliert darzustellen. Es ist dasselbe Motiv, das Schelling

¹ 'Quasi-materiell' soll ausdrücken, dass der 'reflet' nicht wirklich materiell ist. Sartre sagt dazu: "[...] si le reflétant n'est rien d'autre que reflétant de *ce* reflet et si le reflet ne peut se caractériser que par son '*être-pour* se refléter dans *ce* reflétant', les deux termes de la quasi-dyade, accotant l'un contre l'autre leurs deux néants, s'anéantissent conjointement. Il faut que le reflétant reflète *quelque chose* pour que l'ensemble ne s'effondre pas dans le rien. Mais si le reflet, d'autre part, était *quelque chose*, indépendamment de son être-pour-se-refléter, il faudrait qu'il fût qualifié non en tant que reflet, mais en-soi. Ce serait introduire l'opacité dans le système 'reflet-reflétant' et surtout parachever la scissiparité ébauchée" (EN 221). Die Materialität muss dem Reflex also von außen kommen, andernfalls verlöre das Bewusstsein seine Transparenz. Das hindert nicht, dass er innerhalb des Systems 'reflet-reflétant' die quasi-materielle Komponente darstellt: *das, was* reflektiert wird, indem es - um nicht absolute Leere zu bleiben - seinerseits transzendente Welt Dinge spiegelt.

bewogen hatte, zwischen noetischer und realer Folge im Bewusstsein zu unterscheiden, um das reale Auseinander der Zeitdimensionen als Aktualisierung eines virtuellen Zugs im Bewusstsein selbst ableiten zu können. Nötig war dazu lediglich, dass eines der Momente im Bewusstsein aus dem Zustand der Virtualität in den der Wirklichkeit übertrat und das andere Moment dann nicht mehr nur noetisch, sondern real von sich ausschloß. Bei Sartre geschieht das durch Intervention der Realität meines Leibes, (also eines Stücks teilweise außerbewusster physischer Wirklichkeit), ohne den "mein Für-sich-Sein in der Nichtunterschiedenheit von Vergangenheit und Zukunft sich vernichten würde" ("par suite mon être-pour-soi s'anéantirait dans l'indistinction du présent et du futur" [EN 392; vgl. dazu Gerhard Seel, l. c., 165-176]).