

5. Vorlesung

Wir hatten beim letzten Treffen einen Vorbegriff dessen erarbeitet, was der Untertitel von Sartres Hauptwerk, nämlich 'Versuch einer phänomenologischen Ontologie', besagen will. Dabei hatten wir zwei Weisen unterschieden, wie etwas Grund für ein anderes sein kann. Es kein Seins- oder Erkenntnis-Grund sein. Im ersten Fall fundiert es das Begründete ontisch, im zweiten transzendental. Nun wissen wir auch, daß Sartre mit der Ankündigung einer Ontologie dem Idealismus zu entkommen wünscht, der in der Tradition gewöhnlich mit Positionen assoziiert wird, die (wie Sartre) das Selbstbewußtsein für einen philosophischen Ausgangspunkt halten. Wer (wie der mittlere und späte Husserl) den Ausdruck 'transzendental' so stark faßt, daß noch 'das Sein' selbst zu einem Konstitut der Leistungen der Subjektivität wird, für den stellt sich mit dem Einsatz bei der Evidenz des sich selbst durchsichtigen Subjekts die Alternative zwischen Ontologie (Einsatz beim Sein) und Phänomenologie (Einsatz bei den reinen Gegebenheiten des Bewußtseins) in aller Schärfe. Und genau dieser Alternative möchte Sartre in L'être et le néant entkommen. Das tut er - wie wir vorweggenommen haben - durch Einführung folgender Konstruktion: Das Sein-an-sich fundiert ontisch das Für-sich-Sein; aber es ist das Für-sich-Sein, das dem En-soi zum Erscheinen (zum faivnesqai) verhilft; insofern kann man sagen, daß das Für-sich nicht einfach unselbständig, sondern nur ontisch unselbständig ist. Epistemisch (oder transzendental) ist es eine ebenso selbständige Größe wie das En-soi. Darum ist Sartres Philosophie als 'phänomenologische Ontologie' auf den ersten Anhieb gut und korrekt charakterisiert. Sehen wir jetzt in concreto zu, wie sie arbeitet.

Gerhard Seel hat in dem nach wie vor besten Buch, das es über den Philosophen Sartre in deutscher Sprache gibt,¹ vorgeschlagen, Sartres Methode als die der Dialektik zu interpretieren. Keine Sorge: ich habe nicht vor, den zarten Schößling unserer Vorverständigung durch ein neues Begriffs-Monster (das zwar von einer beachtlichen philosophischen Notorietät ist) zu ersticken. Es ist trotzdem gut, den Ausdruck in der umgangssprachlichen Ungefährtheit, mit der Sie alle bekannt sind, von Beginn der Sartre-Lektüre an zu gebrauchen. Sagen wir: 'Dialektik' meint eine echte Interferenz zwischen zwei Seins-Bereichen, im vorliegenden Fall: zwischen dem En-soi und dem Pour-soi. Eine Bewegung im einen läßt Spuren im anderen. Aber auch: was jetzt wie eine Bewegung im En-soi aussieht (weil man seinen spekulativen Blick darauf konzentriert hatte), erweist sich allsogleich als eine Struktur-Veränderung im Pour-soi. Und so fliegt der dialektische Ball immer hin und her. (Man muß ein flinker und gelenkiger Spieler sein, um gegenüber dem Schnell-Denker Sartre am Ball zu bleiben oder mit seinen raschen Finten mitzuhalten.)

Ich skizziere mal ganz grob die Schritte, die die "Introduction" von EN durchläuft. Sie heißt (mit einem Augenzwinkern an Marcel Prousts Roman) "A la recherche de l'être" (EN 9, 11). Zunächst ist vom 'Phänomen' die Rede und wie es der zeitgenössischen Phänomenologie gelungen sei, 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 zu Erscheinung bringt. Vom Genie (als der Potentia einer Person) merken wir nur das, was ans Licht kommt, also die Werke. Die Kraft kennen wir nur durch die Auswirkungen - so z.B

¹ Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Wertheorie, Bonn: Bouvier 1971.

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 Einzelercheinungen: 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 Erscheinungsmannigfaltigkeit, die über einen Begriff zur Einheit versammelt wird, heißt Objekt. Aber: 'wer Objekt sagt, sagt wahrscheinlich' (CC 51,3; 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 24,2). 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 27/8) Und so entsteht ein Dualismus des Unendlichen und des Endlichen. Gewiß kann ich, wenn ich einen Briefkasten von mehreren Seiten betrachtet habe, sein

'Wesen' mittels eines Begriffs aussprechen. Aber was ich da tue, ist ein 'passage à la limite', ein antizipierendes Vorlaufen auf die letzte, auf die erschöpfende Information. Sartre nennt sie "la limite transcendante, la raison et le but" der Synthesis der Erscheinungen (24,2). Und die wird nie gegeben. So sind alle Begriffsbildungen Hypothesen: sie ergänzen aus freiem Geiste, was ihnen die Erfahrungswirklichkeit schuldig bleibt.

Und ferner: wer 'Erscheinung' sagt (sie sei einzeln oder synthetisch über einen Begriff zu einem einheitlichen Wesen vereinigt), sagt: Erscheinung-für-ein-Subjekt. Und damit ist die auf seiten des Phänomens vermutete Selbständigkeit in unversehener Dialektik auf die Seite des Subjekts übergegangen, 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 unserem früheren 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 will 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 ausgekotzt werden muß).² 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, daß das erscheinende Sein das Sein der Erscheinung voraussetzt.

Nicht, als könnte uns das allzusehr verwundern. Wir haben ja schon gehört, daß das Sein qua Existenz dem Wesen (als der Synthesis der Erscheinungen) 'vorausgeht'. Und dieser Satz, dessen Begründung noch aussteht, muß natürlich auch auf das Verhältnis des Seinsphänomens zum Sein des Phänomens Anwendung haben, und zwar so, daß das Sein des Phänomens dem Phänomen des Seins zuvorkommt und das letztere allererst fundiert.

Damit ist der dialektische Ball vom Phänomen (das wir zunächst für selbständig halten mußten) an das Sein zurückgegangen, von dem wir jetzt erfahren, daß es das Wesen fundiert. (Das Wesen liegt ja mit dem Phänomen auf einer Ebene, es ist gleicher Art mit ihm ["homogène", sagt Sartre (15,1)]; der Unterschied beider liegt nur darin, daß das Phänomen eine einzelne Erscheinung und das Wesen eine (ideale) Synthesis aus allen Erscheinungen eines Objekts ist. Darum betrifft die These vom ontischen Primat des Seins vor dem Wesen die Erscheinung/das Phänomen ipso facto gleich mit.) Aber das Sein-selbst, das Sein an-sich oder vielmehr in-sich: es erscheint selbst nicht. Es ist überhaupt keine Eigenschaft (quidditas) des Objekts, sondern ist der inapparente Realgrund alles Erscheinens: "condition de tout dévoilement: il est être-pour-dévoiler et non être dévoilé" (15). Ich kann nämlich die Eigenschaften eines Dings verändern - z.B. indem ich ein beschriebenes

² Dies Gefühl ist beschrieben in der berühmten Szene aus La nausée. Sartres Vorbild ist die phänomenologische Analyse eines ungarischen Autors im Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung, in dem auch Husserls Ideen, I. Band, und Heideggers Sein und Zeit erschienen waren: also im Jahrbuch der phänomenologischen Schule.

Papier durchstreiche, neu beschreibe, ausradiere, zerschnipsele oder verbrenne. Seine Existenz habe ich damit nicht zerschnipselt oder verbrannt. Das Sein ist überhaupt gar nicht etwas, über das ich Macht bekomme, wenn ich mich an seinen Eigenschaften (Wesenszügen, Erscheinungsweisen) vergreife. Es ist, wie Kant in einer berühmten Einsicht es formuliert hat, "kein reales Prädikat". Es gehört nicht unter die Bestimmungen, die ich von einem Gegenstand aussage. Denn aussagen kann ich von etwas (ti; kata; tinov") nur, was dieses Etwas ist: also sein Wesen (als - wie wir wissen - synthetische Einheit seiner Erscheinungen, die ihm als ebensoviele Eigenschaften zukommen.)

Der Punkt ist besonderer Wichtigkeit. Ich versuche, Ihnen das durch einen kleinen Exkurs in Kants Werk näherzubringen. Ich behaupte zunächst mal, daß Sartres Satz 'im Selbstbewußtsein gehe die Existenz - das Sein - der Essenz - dem Wassein - voran' ganz genau auch für Kants Theorie des Selbstbewußtseins galt (und das ist nur eine von zahlreichen Parallelen, die Sartres Werk zu dem kantischen unterhält).

Auch Kant gehört ja in die Reihe der Denker, die Subjektivität (er nennt sie mit Leibniz 'Apperzeption', also Sich-selbst-Gewahren) für den Ausgangspunkt der Philosophie gehalten hat. Nun verteidigt Kant eine Zwei-Stämme-Lehre der Erkenntnis. Es gibt einerseits den Verstand, dessen Prinzip eben die Apperzeption ist; und es gibt andererseits die Sinnlichkeit, die uns die vom (unerkannbaren) Ding an sich gelieferten Erscheinungen beschert. 'Erkenntnisse' bilden sich nur in Synthesen aus beiden: also dann, wenn sinnliche Informationen außerdem noch vom Verstand begrifflich bearbeitet werden. Nun entsteht natürlich für Kant folgendes Problem: Wenn auf den Titel 'Erkenntnis' nur das Anspruch machen kann, was sowohl verständig

wie auch sinnlich ist, dann entspricht dem Selbstbewußtsein selbst - das ja eine 'reine intellektuelle Vorstellung' ist - keine Erkenntnis.

Nun gehört es zu den Besonderheiten des 'cogito', daß in ihm nicht nur evidente 'Selbstgewahrung', sondern insbesondere auch Existenz-Gewahrung garantiert sein soll. Kant nimmt aber an, Existenz werde uns allein durch sinnlichen Kontakt mit der Erscheinung (durch "Empfindung") erschlossen (KrV B 272 f.). Ist das der Fall - d.h. gibt es keinen weiteren Kanal der Existenz-Erfahrung -, dann fragt man sich jetzt, wie das rein intellektuelle (also unsinnliche) Cogito selbst soll existieren können (oder anders: wie ich von dieser Existenz Kenntnis bekommen soll).

Tatsächlich unterscheidet Kant durchgängig streng - und das macht ihn mit Sartre so gut vergleichbar - zwischen dem Sein des Selbstbewußtseins und seinem Sich-Erscheinen in der Zeit. Letzteres sei nur als ein empirisches Faktum (mithin als Gegenstand einer Erkenntnis) denkbar. Dagegen bleibe das erstere, das nackte Sein des Selbst, als Ermöglichungsbedingung seines Sich-Erscheinens bloße Voraussetzung³. Das solcherart Vorausgesetzte ist ein Seiendes ohne alle Eigenschaft und Qualität (KrV B 404, A 355); von ihm weiß ich lediglich "daß es ist", nie: "was es ist" oder "wie es sich erscheint" (B 155-157). Ich gewahre an ihm nur den actus purus seines nackten Daseins (vgl. Anm. B 157 f.). Da jedes Erscheinen des Ich sein Sein zur Voraussetzung hat, könnte man hinsichtlich seiner wirklich sagen (wie ich's vorhin schon vorgeschlagen hatte), in ihm gehe die Existenz der Essenz voraus. Nun ist allein das Erscheinen - die Essenz - einer Erkenntnis zugänglich (genau wie bei Sartre: Sie erinnern sich an seine Unterscheidung von 'Bewußtsein' und 'Erkenntnis'). Kant bemerkt dazu, das Ich habe zu seinem Sein Zugang nur

³ KrV A 402: "Nun ist zwar sehr einleuchtend: daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und daß das bestimmende Selbst, (das Denken) von dem bestimmtem Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden sei."

über die Prädikate, durch die es sich zugleich bestimmt und in seinem Sein verstellt (A 366 und B 404). Dies Sein selbst, vorprädikativ und vorkategorial (also nicht-propositional, Kategorien sind ja kondensierte Propositions-Formen), bietet sich keiner Erkenntnis dar. Und dennoch muß von ihm ein Bewußtsein bestehen, soll "der höchste Punkt der Philosophie" nicht seine Einsichtigkeit einbüßen. Man könnte einwenden wollen, die Rede vom Sein des Bewußtseins (im Gegensatz zu seinem Sich-Erscheinen) meine nur seine Seinsweise, also gleichwohl eine Wesensbestimmung desselben, etwa im Sinne der Formulierung "ich existiere als Intelligenz" (B 158), womit ja nicht gesagt sein soll, die Intelligenz habe über die Tatsache hinaus, als Intelligenz zu erscheinen, noch ein subsistentes Seins außer dieser Bestimmtheit.⁴ Und doch ist es eben die transphänomenale Existenz - nur sie könnte in einem radikalen Sinne 'nackt' oder eigenschaftslos heißen -, an welche Kant denkt. Um das zu zeigen, kann ich mich glücklicherweise auf eine kleine, aber bedeutungsschwere Anmerkung stützen, die Kant der Zweitaufgabe des Paralogismenkapitels hinzugefügt hat (B 422/3). Dort - wie übrigens im umgreifenden Kontext - unterscheidet Kant die im Descartesschen Satz Cogito sum ausgesagte Existenz erstens in aller Deutlichkeit von Begriffen wie 'Realität' und 'Dasein' (damit sind Konzepte zweier Kategorien-Typen: derjenigen der Qualität und derjenigen der Modalität, aufgerufen, Begriffe mithin, die auf Erfüllung durch Anschauungsinhalt angelegt und insofern

⁴ Eines Fehlschlusses dieser Art (vom veritativen aufs existentielle Sein) hat Schelling in seinen Münchener Vorlesungen Zur Geschichte der neueren Philosophie Descartes bezichtigt: "Das in dem cogito begriffene sum heißt also nur: sum qua cogitans, ich bin als denkend, d.h. in dieser bestimmten Art des Seyns, welche denken genannt wird, und die nur eine andere Art zu seyn ist als z. B. die des Körpers, dessen Art zu seyn darin besteht, daß er den Raum erfüllt, d.h. von diesem Raum, den er einnimmt, jeden andern Körper ausschließt. Das in dem cogito eingeschlossene sum hat also nicht die Bedeutung eines unbedingten Ich bin, sondern nur die Bedeutung eines 'Ich bin auf gewisse Weise', nämlich eben als denkend, in dieser Art zu seyn, welche man denken nennt" (Schellings sämtliche Werke, hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856-61 [zit.: SW] I/10, 10).

Kant selbst hat gelegentlich das "Ich existiere" - im Gegensatz zu dem 'synthetischen Urteil "ein Körper existiert" - für "ein analytisch Urtheil" erklärt (so in den "Selbständige[n] Reflexionen im Handexemplar der Kritik der reinen Vernunft [A]") (Ref. VI E 14 - A 7 [AA XXIII, 21]). Analytisch kann der Satz 'cogito sum' freilich nur sein, wenn das 'sum' im Sinne von 'ich existiere in der Weise des denkenden Wesens', also nicht in einem vom Denken unabhängigen Seins-Sinn genommen wird.

ungeeignet sind, im Rückschlag das Wesen des rein bestimmenden Ich zu charakterisieren); und Kant unterscheidet zweitens die bare Existenz des reinen Ich von jedem 'gebenden Bezug' auf 'Empfindung', durch welche das Dasein von (sinnlichen) Objekten verbürgt wird. Welcher Bewußtseinsmodus könnte unter diesen Umständen dem reinen Sein des Selbstbewußtseins entsprechen? Sicherlich nicht die Anschauung, denn die Anschauung richtet sich auf die sinnliche Welt, und die Existenz des reinen Ich enthält keine Spur von Sinnlichkeit.⁵ Ebenso wenig aber ein Gedanke, denn das Denken ist niemals unmittelbar, sondern erreicht seinen Gegenstand vermittelt eines Begriffs, d.h. eines analytisch abgesonderten Merkmals, den dieser Gegenstand mit vielen anderen gemein hat (A 68/9 = B 93/4). Die in der reinen Apperzeption gewährte Existenz überfordert mithin sowohl die begriffliche als auch die sinnliche Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens; sie situiert sich entschieden diesseits der Schwelle, jenseits deren die Unterscheidung von Anschaulichem und Begrifflichem allererst statthat und möglich wird. Kant läßt ihr die merkwürdige Konstruktion "einer unbestimmten empirischen Anschauung, d.i. Wahrnehmung" (B 422) entsprechen, die er früher schon einmal als "innere Erfahrung" oder auch "innere Wahrnehmung" qualifiziert hatte (A 342 f. = B 400 f.). Diese innere (und doch) empirische Wahrnehmung ist durchaus unterschieden von und hat gar nichts zu tun mit dem, was Kant in anderen Kontexten 'innere Wahrnehmung' nennt, wobei die Wendung ganz synonym gebraucht ist mit 'innerer Sinn', durch welchen (sinnliche) Erscheinungen des (empirischen) Ich empfunden werden (vgl. etwa B XL/XLI, A 107, B 277, B 430, B 156, B 68). Das läßt sich leicht durch die Tatsache belegen, daß Kant diese unmittelbare innere Selbstwahrnehmung oder -anschauung als "rein intellektuell" bestimmt; sie trägt in sich, fügt er hinzu, den Ursprung einer

⁵ Vgl. Refl. Nr. 5661 (AA XVIII, S. 318 f.): daß "das Bewußtseyne (...) an sich nichts Empirisches ist".

"lauteren Spontaneität" (etwa B 428, B 430 f.), die offenkundig dem empirischen Ich fehlt, die aber gleichwohl in sich die Existenz einschließt, hinsichtlich deren Kant bemerkt, daß sie der Apperzeption "[als] etwas Reales (...) gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung" (B 430 mit B 423; 'real' meint hier offenkundig 'existent/wirklich').

In Kants Augen steht also fest, daß die reine Apperzeption das unmittelbare Bewußtsein ihrer Existenz einschließt und daß dies Bewußtsein, obwohl voranschauungshaft, gleichwohl die Wahrnehmung eines Existierenden einschließt; denn Existenz kann vom Denken nicht erreicht, sie muß gegeben werden, sowie Bewußtsein von ihr besteht. Das sind Kants eigene Worte:

Das Ich denke ist (...) ein empirischer Satz, und enthält den Satz, Ich existiere, in sich. (...) Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum Grunde liege,) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Kategorie (B 422/3, Anm.).

Die Erfahrungshaftigkeit hindert mithin nicht, daß die Empfindung, von der hier die Rede ist, derjenigen Erfahrung zuvorkommt, durch welche das Anschauungsvermögen sinnlichen Stoff von außen aufnimmt und ihn dem Verstand zur kategorialen Bearbeitung weiterreicht. Die Existenz des reinen cogito ist weder Anschauung noch Kategorie. Ihr ist epistemisch mithin eine 'innere Wahrnehmung' zugeordnet, die man streng zu unterscheiden hat von der Wahrnehmung psychischer Objektivitäten, wie sie im 'inneren Sinn' vorliegen. In der Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft notiert Kant im gleichen Sinne:

Der Gedanke Ich dagegen gar k e i n B e g r i f f , sondern nur innere Wahrnehmung, aus ihm kann also auch gar nichts (außer der gänzliche Unterschied eines Gegenstandes des inneren Sinnes von dem, was bloß als Gegenstand äußerer Sinne gedacht wird), folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele als Substanz gefolgert werden (AA IV, 543).⁶

⁶ Vgl. I.c., 470. Kant übersetzt den von Leibniz übernommenen Begriff 'Apperzeption' gelegentlich auch durch 'Selbstwahrnehmung' oder gar 'Selbstempfindung' (AA XVII, S. 647, Z. 14/5; S. 658, Z. 2; S. 688, Refl. Nr. 4723.) In Reflexion Nr. 4225 (AA XVII, S. 465) nennt er "das Ich (...) eine Unerklärliche Vorstellung. Sie ist eine Anschauung, die unwandelbar ist." Vgl. I.c.,

Um die besondere Aporie dieser Überlegung zu verstehen, ist es angezeigt, sich Kants Überzeugung zu besinnen, daß 'Existenz (Sein) kein reales Prädikat' sei (KrV A 598/9 = B 626/7). Die Eigenschaft Realität konstituiert eine der drei Unterabteilungen der Hauptkategorie Qualität; durch sie wird eine der Washeiten (Qualitäten) des betroffenen Gegenstandes beurteilt, seine realitas, seine Sachheit oder Seinsweise (KrV A 143 = B 182 und A 597 f. = B 625 f.). 'Existenz ist kein reales Prädikat' heißt dann: Mit Existenzurteilen wird nichts über die Seinsweise (qualitas, realitas, quidditas) geurteilt: Sein ist keine Eigenschaft in diesem Sinne. Sage ich 'Ich existiere als Intelligenz', so ist Intelligenz ein reales (zur Qualität des cogito gehöriges) Prädikat, und das Urteil selbst ist analytisch ("unmittelbar", "tautologisch", sagt Kant auch [A 354/5]). Ob ein solches 'cogito' auch unabhängig von seiner Eigenschaft als denkend existiert, ist damit nicht ausgemacht. Und doch soll der Satz 'cogito' den empirischen Sachverhalt 'Ich existiere' nach Kant in sich enthalten. Worin bestünde alsdann jener Überschuß, den das Existenzurteil gegenüber dem die realitas betreffenden beanspruchen darf?

In seiner kleinen Schrift von 1763 Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes hat Kant seine These von den zwei Bedeutungen des indefiniten Verbalausdrucks 'sein' zuerst zusammenhängend vorgestellt. Sein, heißt es da, ist Gegenstand einer relativen, Dasein ist Ergebnis einer absoluten Setzung. Eine Setzung von etwas ist relativ, wenn dies Etwas in bezug auf ein anderes (relativ auf dieses) gesetzt wird, etwa im Aussagesatz 'a ist B'; hier ist a lediglich in bezug auf sein B-Sein, nicht aber absolut gesetzt. Von dieser Art Setzung ist offensichtlich diejenige des Ich in

346, Nr. 3921: "Das Ich, welches gleichwohl kein Begriff, sondern eine [Empfindung] Anschauung ist (...)."

Schon Leibniz nannte das Sich-selbst-Gewahren (aperception) eine Tatsachen-, also eine - ihrer cartesianischen Evidenz unerachtet - empirische Wahrheit, ja eine "erste Erfahrung" (Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, Buch IV, Kap. IX [Paris: Garnier-Flammarion] 1966, 383 f.). Sie sei also "a posteriori", nicht "a priori" begründet.

der Aussage 'Ich bin als Intelligenz'. Absolut wäre dagegen die Setzung von a nicht in bezug auf B, sondern auf a selbst; in diesem Falle wird a das "Dasein" (wie Kant sagt) zugesprochen (vgl. auch KrV A 598 f. = B 626 f.). Sage ich 'dies a existiert', so beziehe ich mich nicht auf ein anderes oder auf irgendwelche Bestimmtheiten von a, sondern ich setze beziehungslos a als daseiend. Relative und absolute Setzung vollziehen sich indes in Form von Urteilen. Gewöhnlich verbinden Urteile Vorstellungen verschiedener Klassen. Im einfachen singulären Aussagesatz wird ein Anschauungsinhalt mit einem Begriff verknüpft ('a ist B'), beide sind - in Kants Terminologie - reale Bestimmtheiten. Im Urteil 'a existiert' wird dem Anschauungsinhalt dagegen nicht ein Begriff übergestülpt, sondern der von ihm vermeinten Sache wird das Sein zugesprochen: sie wird ohne weiteren charakterisierenden Zusatz als solche 'gesetzt'. Diese Zusprechung von Existenz (durch welche die rein begriffliche Bestimmtheit der Sache überschritten wird) erfolgt über die sinnliche Wahrnehmung. Ob ein Begriff einen daseienden Inhalt hat oder ob ich ihn nur denke, davon kann nur die sinnliche Empfindung mich überzeugen oder abbringen. Die Kategorien der Modalität (unter welche die Existenz fällt), sagt Kant, "haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken" (A 219 = B 266). Dasein, Wirklichkeit oder Existenz (Ausdrücke, die Kant gewöhnlich synonym verwendet) berühren also lediglich die "Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sei, so, daß die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn, daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit" (A 225 = B 272/3; vgl. A 374 f: "Wahrnehmung [ist] die Vorstellung einer Wirklichkeit"; "was [...] durch Wahrnehmung vorgestellt wird, ist [...] auch wirklich"; Refl. 5710 [AA

XVIII, 332]: 'Ich erkenne die Existenz [nur] durch Erfahrung'). Trifft das zu, so folgt, daß das Merkmal des absoluten Gesetzseins zusammenfällt mit dem des Sinnlich-Empfundenseins (denn nur dadurch nimmt das Erkenntnisvermögen Stoff auf, der einer von ihm selbst unabhängigen Quelle entstammt).

Ich untersuche hier nicht die Problematik und Ambiguität dieser These. Mir liegt im gegenwärtigen Kontext lediglich daran, verständlich zu machen, welche Gründe Kant haben bewegen können, dem Existenzurteil 'Ich bin' - wobei das Beurteilte hier die reine, nicht die empirische Apperzeption ist - eine 'unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung' (und mithin 'Empfindung') zuzuordnen. Die einzige Art und Weise, in der Bewußtsein mit Existenz in Kontakt tritt, ist diejenige Anschauungsspezifikation, die Kant 'Empfindung' nennt. Nur sie vermöchte das absolute Gesetzsein des cogito zu bezeugen. Ist das der Fall - und nach Kants Prämissen scheidet eine andere Erklärung aus -, muß der Auto-perzeption (oder: Ad-perzeption) des cogito, ihrer lautereren Spontaneität/Intellektualität ungeachtet, ein Anschauungselement zugeordnet sein - anders gesagt, Kant kommt schließlich nicht umhin, die von ihm so leidenschaftlich abgewiesene Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung dennoch ins Spiel zu bringen.⁷ Um eine Anschauung handelt sich's beim reinen Ich, denn sie - als 'Rezeptivität', im Unterschied zur 'Spontaneität' der Intelligenz - könnte Existenz (absolute Setzung) bezeugen; die Anschauung ist gleichwohl intellektuell,

⁷ So auch W. Lütterfelds, Zum undialektischen Begriff des Selbstbewußtseins bei Kant und Fichte, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 8, Wien 1975, 7-38, hier: 19. Mit den meisten anderen Interpreten deutet Wolfgang Becker (Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion, Freiburg/München 1984, 239 ff.) die Rede von der Erfahrungshaftigkeit des Satzes 'Ich denke' bzw. von der 'unbestimmten inneren Wahrnehmung' im Sinne der Leerheit, d.h. Erfahrungsverwiesenheit des reinen Cogito (ähnlich Sartres 'ontologischem Beweis' des für sich nichtigen Bewußtseins aus seiner Seins-Bezogenheit). Aber die Leerheit des Ich besagt nur, daß es nur zusammen mit Sinnlichem auftritt (z.B. mit den reinen Anschauungsformen); nicht ist darin impliziert, daß das Bezogene ein Empfindungshaftes (Empirisches) sein muß. Darum folgt aus der Leerheit des 'Ich denke' nicht die notwendige Mit-Gegebenheit von Empfindung.

da sie auf der reinen Spontaneität des Verstandes beruht und die Idee einer vollkommenen 'Bestimmtheit' mit sich führt. Das reine Ich existiert also, und es besteht hinsichtlich seiner eine unmittelbare (d. h. vorbegriffliche und auch vorreflexive) Kenntnis.⁸

So auch Sartre: die Existenz-Erfahrung des Subjekts kann nur über eine vorreflexive Kenntnis erfolgen; sie mißlingt auf dem Wege einer Erkenntnis von Erscheinungen, die mich auf mein Wesen, aber nicht auf mein Sein führen können.

*

Wir hatten gesehen: Existenz und Wesen sind nicht geschieden wie zwei Begriffe, sondern wie Wirklichkeit und Begriff: sie haben nichts gemeinsam, obwohl der letztere sich auf die erstere bezieht. Verändere ich, wie immer ich will, die äußere Gestalt (das Wesen) einer Sache (bleiben wir bei dem beschriebenen Papier), so habe ich sein Sein nicht im mindesten berührt. Es löst sich auch in keines der Teile und in keine der Erscheinungen des Objekts auf - noch im Atom steckt es ganz und unzerstückelt. Und doch wäre das Papier (samt allen seinen Erscheinungs-Weisen bis hinein ins kleinste Atom) schlicht nicht, wenn ihm die Existenz gebräche. So scheint das Seinqua-Erscheinung (esse apparens) des nicht-erscheinenden-Seins als seiner ontischen Voraussetzung zu bedürfen: die Erscheinung (und mit ihr das erscheinende Sein, das Seinsphänomen) "bedarf ihrerseits eines Seins, auf

⁸ Dieser unbeabsichtigten Konsequenz hat schon Schelling, unter Berufung auf die Fußnote zu B 422/3, Kant überführt (SW I/1, 401 f.). Er war sich auch vollkommen im klaren darüber, daß diese Art von 'intellektueller Anschauung' mit derjenigen nicht in Widerspruch treten wird, die Kant ausdrücklich ablehnt und in welcher die Spontaneität des Verstandes die Materie der Sinne autark erschüfe (l.c., 181 f.). Ich habe die entsprechenden Belege ausgewiesen und interpretiert in meiner Arbeit Eine Einführung in Schellings Philosophie, l.c., 42 ff.

Grund dessen (sur le fondement duquel) es sich enthüllen <d. h.: zur Erscheinung bringen> kann" (l.c.). Diese (ontische) Abhängigkeit des Seinsphänomens vom Sein des Phänomens nennt Sartre - in Analogie zum ontologischen Gottesbeweis des Anselm von Canterbury - den 'ontologischen Beweis'. In ihm wird von seiten der Erscheinung nach einem Sein derselben verlangt: "il exige, en tant que phénomène, un fondement qui soit transphénoménal" (16). - Damit schnellt der dialektische Ball - scheint's - vom Subjekt jäh auf das Sein zurück.

Um zu rekapitulieren: Der erste Schritt war die Tilgung der Ontologie durch den Monismus des Phänomens: Sein ist nur als erscheinendes. Das war die Position der (Husserlschen) Phänomenologie. Dann stellte sich heraus, daß etwas Phänomen nur sein kann für jemanden, also für ein Subjekt. Nun zeigt sich (drittens), daß die Erscheinung sich in Nichts auflösen würde, würde sie nicht vom Sein ontisch fundiert. Damit konzentrieren sich alle Blicke auf das Subjekt. Entweder kann es dem Phänomen das ihm fehlende Seins-Fundament zurückerstatten (und dann hätte die Seins-Position - ich drücke mich vorderhand absichtlich so unscharf-topologisch aus - im Subjekt ihren Ort, und es würde verständlich, warum das Subjekt für einen philosophischen Ausgangspunkt hat gehalten werden können). Oder aber - zweite Möglichkeit - es stellte sich vom Subjekt heraus, das es - als ein leeres Sich-selbst-Erscheinen, das alle Inhalte außer sich lassen muß - ontisch ebenfalls von einem Sein abhängig ist, das es außerhalb seiner Sphäre aufsuchen müßte. Und dann würde sich der 'ontologische Beweis' für das Subjekt so auswirken, daß es die Staffel der Selbständigkeit in letzter Instanz doch ans subsistente Sein abtreten müßte.

Vorderhand sieht es aber im Gegenteil so aus, als zeige sich, daß es kein Phänomen (also kein Erscheinen, auch kein Seins-Erscheinen) gibt als für ein

Subjekt. Und da das Subjekt - als Ort der Einsichtigkeit alles Erscheinens - die Drehscheibe ist, an der sich überhaupt alle Einsichtigkeits-Fragen entscheiden müssen, dürfen wir auch getrost die Seins-Frage an das Subjekt delegieren. Hier oder nirgends muß sich entscheiden, wem die Ehre der Priorität gebührt. Die Eleganz von Sartres 'ontologischem Argument' besteht darin, daß es den Beweis der ontischen Priorität des Seins vor dem Erscheinen (und, da alles Erscheinen nur für-ein-Bewußtsein ist, auch vor dem Bewußtsein) aus der cartesianischen Evidenz des Selbstbewußtseins selbst sich erbringen läßt. Der Satz des Descartes heißt ja nicht einfach 'cogito', sondern 'cogito, ergo sum': er impliziert eine Seins-Garantie. Was Kant aus diesem Doppelaspekt gemacht hat (und in welche theoretische Bredouille ihn das gebracht hat, haben wir eben gesehen). Jetzt wollen wir nachvollziehen, was Sartre aus der Existenz-Implikation des Selbstbewußtsein macht.

Die idealistische Position, in deren Sog wir uns gegenwärtig bewegen, macht die Rede vom Sein abhängig von dessen Erkennbarkeit. Das ist die Position des Bischofs Berkeley, die Sartre zitiert: "esse est percipi" (das meint: Sein ist Erkenntwerden). Ihr zufolge besteht die Berechtigung einer Annahme von Sein nur relativ auf ein Bewußtsein, das von ihm Kenntnis nimmt. Dann aber stellt sich jäh die Frage: die Erkenntnis selbst, ist die (17,₁)? Auf diese Frage gibt es nur eine klare 'ja'-'nein'-Alternative als Antwort. Erste Möglichkeit: Nein, die Erkenntnis selbst ist nicht; dann wäre das Sein in einem Néant, in einem relativ Nicht-Seienden begründet: ein reductio ad absurdum. Zweite Möglichkeit: Ja, die Erkenntnis (auf die wir den Gedanken des Seins begründen wollen) ist. Dann müssen wir jetzt konsequenzhalber die oben benutzte Definition von Sein (daß es nämlich im Erkenntwerden besteht) erneut einsetzen und sagen: daß auch das Sein der Erkenntnis ein weiteres Mal im Erkenntwerden besteht. Wieder kämen wir auf dieselbe Alternative: das Erkennende (das percipiens), in dem das Sein des vorigen Er-

kennenden fundiert wird, ist es oder ist es nicht? Und durch erneutes Einsetzen der Formel des George Berkeley 'esse est percipi' kämen wir auf die Art in einen unendlichen Regreß, der das Sein auf immer unausgemacht lassen würde, und damit auch dasjenige Sein, ohne das nicht einmal eine idealistische Position konsistent durchgeführt werden könnte: nämlich das Sein des erkennenden Subjekts.

Halten wir nun Descartes' Schluß 'cogito sum' für eine Gewißheit (und das heißt: für eine unumstößliche Wahrheit), so muß das Sein des Bewußtseins andersworauf begründet sein, als darauf, daß es von einem anderen (es fundierenden) Bewußtsein abhängt. Genauer gesagt: es müßte ein Bewußtsein geben, dessen Sein resistent dagegen wäre, daß ein anderes Bewußtsein es reflexiv wiederaufnahme. Noch anders gesagt: es müßte ein Bewußtsein geben, dessen Kenntnis von sich nicht darauf beruhte, daß ein anderes (zweites) Bewußtsein allererst nötig hätte, es reflexiv zu thematisieren. Definieren wir nun die 'Erkenntnis (connaissance)' als den expliziten Bezug des Bewußtseins auf ein ihm Anderes (eingeschlossen: auf ein anderes <auf ein von ihm verschiedenes> Bewußtsein), so müssen wir sagen: Selbstbewußtsein darf nicht ein Fall von Selbst-Erkenntnis sein. Denn das Sein des Bewußtseins wäre nur zu retten, wenn im Bewußtsein der Subjekt- und der Objekt-Pol nicht auseinandertreten. Noch anders gesagt: der Satz 'esse est percipi' muß, soll es ein Sein des Bewußtsein geben, hinsichtlich der Kenntnis, die das Bewußtsein von sich hat, suspendiert sein. Das Bewußtsein muß sich seines Seins vergewissern können, ohne sich zu vergegenständlichen. Wenn Bewußtsein ist, so nicht in der Weise, daß sein Sein Gegenstand einer Erkenntnis ist. Also muß die Erkenntnis-von-sich (die es durchaus gibt) auf ein unmittelbares Selbstbewußtsein begründet sein, in dem Subjekt und Objekt des Bewußtsein eines und dasselbe sind und sich als dasselbe auch kennen. Und dieses unmittelbare (durch keinerlei Mittel-

barkeit gestörte) Selbstbewußtsein, sagt Sartre, ist die wahre "transphänomenale Seinsdimension des Subjekts" (l.c.), nach der wir suchen.

Dafür, daß wir dem Bewußtsein-von-sich unbedingt die Ungegenständlichkeit als Seinsart zuschreiben müssen, kennen wir übrigens noch ein zusätzliches Motiv: Sie erinnern sich, daß die Transzendenz des Objekts sich daran kenntlich macht, daß es immer mehr ist als die Reihe der subjektiven Erscheinungen, durch die es sich uns kenntlich machen. Darum gilt ja auch das "Wer Objekt sagt, sagt bloß wahrscheinlich (celui qui dit 'objet', dit probable)" CC 51, 6.). 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, wobei '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). Nein, 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, wie wir noch sehen werden, 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. (Evtl. lesen: Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität, Sit. I, 29-32; dt. 33-37.)

Mit (dem von seinem Lehrer Franz Brentano erneuerten scholastischen Kunstausdruck) 'Intentionalität' meinte Husserl des Bewußtseins Aus-Sein-auf-etwas, das es normalerweise nicht selbst ich. Ich liebe jemanden, ich begehre, ich sehe, ich meine, ich lese etwas, mir ist um etwas zu tun usw. Solches intentionale Bewußtsein ist zweistellig. Es gibt da ein Bewußtsein und eines, von dem dies Bewußtsein besteht - und beide sind nicht dasselbe (mein Durst ist nicht das Wasser, nach dem ich schmachte; meine Verliebtheit ist nicht die Geliebte, und meine Wahrnehmung des Palazzo Pitti ist nicht der Palazzo Pitti selbst). Das gilt auch für den besonderen (für die Philosophie sehr wichtigen) Fall, daß das Bewußtsein sich selbst intentional vergegengewärtigt. Dann biegt es sich auf sich selbst zurück: es ist - mit einem lateinischen Kunstausdruck - reflexiv. Auch hier ist das reflektierende Bewußtsein zumindest numerisch vom reflektierten unterschieden; und das Reflektierte könnte (zur Not) sehr wohl nicht sein, ohne daß darum auch das Reflektierende sich in nichts auflösen müßte (so ich wie ich mich in der Bestimmung irgendeines Intentional-Objekts vertun oder gar halluzinieren kann, ohne daß ich darum von Zweifeln an der Existenz des intendierenden Bewußtsein beschlichen würde). Von genau der Art (eines auch nicht sein könnenden Gegenstandes) kann der von Selbstbewußtsein nicht sein: denn in ihm darf das Sein nicht in die Stellung eines geraten, das von einem anderen abhängig ist. Das Selbstbewußtsein qua Bewußtsein meiner selbst als eines Existierenden verlangt vollkommene Prä-reflexivität (das ist Sartres Kunstausdruck); und nur darin besteht die unumstößliche

Seins-Gewißheit, die ihm eignet. Auch wenn das, was ich intentional ins Auge fasse, nicht sein sollte, auch dann habe ich noch Selbstbewußtsein von dem Akt, der sich darauf richtet ("toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle de soi" [EN 19,2]); und ich weiß, daß dieser Akt existiert: ich weiß das, so wahr ich Bewußtsein von ihm habe: ein Bewußtsein, das mit dem Akt koextensiv ist und mit seinem Sein steht und fällt. Es wäre absurd anzunehmen, daß dieses Bewußtsein sich nicht kennen könnte: dann dann würde ich sagen können, daß ich von etwas Bewußtsein habe, das aber nicht wisse. Ich würde etwas völlig Unfundiertes und Unfundierbares gesagt haben. Natürlich kann ich auf ein Bewußtsein, das mit sich selbst un-mittelbar bekannt ist, mittelbarerweise (durch eine reflexive Rückwendung auf mich selbst) in Beziehung treten. Aber das kann ich nur, weil ich, der reflexiven Rückwendung zuvor, mit mir prä-reflexiv schon vertraut war. Und es versteht sich von selbst, daß ein schon Bekanntes durch die Vermittlung der Reflexion auch explizit mit sich in Kontakt treten kann - aber eben unter der Voraussetzung, daß die Erkenntnis, die ich alsdann von mir gewinne, durch eine unmittelbare Selbstvertrautheit, die Sartre 'nicht-setzendes' oder 'prä-reflexives Selbstbewußtsein' nennt, bereits fundiert war. So ist die Erkenntnis-von-mir eigentlich ein Wieder-Erkennen; denn der Gegenstand der Reflexion mußte vor der Reflexion sich selbst schon bekannt (vertraut) gewesen sein. Andenfalls würde die Reflexion - und 'Reflexion' heißt ja wörtlich: Widerspiegelung - im Spiegel ihrer Erkenntnis zwar etwas vorfinden. Sie hätte aber keinerlei Kriterium, um dieses anonyme Etwas als sich zu identifizieren, wie sie's doch im Selbstbewußtsein mit untrüglicher Sicherheit tut. (Erinnern Sie sich an Chisholms Unterscheidung zwischen einem auf Erkenntnis-Basis richtig identifizierten Subjekt x, das von sich selbst - also von x - erstens richtig identifiziert und zweitens für einen Gegenstand gehalten wird, der diese oder jene Eigenschaft hat, und einem Subjekt, das ohne alle Erkenntnis-

vermittelte Identifikation etwas von sich selbst* glaubt. Das letztere, als zur Sicherheit seines epistemischen Selbstbezugs gelangt ohne alle kriterienvermittelte Erkenntnis über sich, ist notwendig prä-reflexiv mit sich bekannt.) <Lacans "Spiegelstadium" und die selbstbewußte Schimpansin aus dem Baseler Zoo; ferner: Fichtes Platner-Vorlesung S. 40 M. u.⁹>

Nun haben wir folgenden Befund: das gesuchte trans-phänomenale Sein ist gefunden: es ist - so scheint's jedenfalls - das Sein der Subjektivität selbst.¹⁰ Wie kam das Subjekt in die Stellung des Platzhalters des subsistenten Seins? Dadurch, daß in ihm keine Dualität, kein Objekt-Subjekt-Gegensatz (19,₁), keine Paarigkeit ("La conscience de soi n'est pas couple"), keine Reflexivität angetroffen wird. So kann von ihm der Satz des Bischofs Berkeley 'Sein ist relativ aufs Erkanntwerden' nicht gelten. Denn Selbstbewußtsein, sahen wir, ist kein Sich-selbst-Erkennen oder Wissen von sich (18,₃). Also gibt es hier auch Sein-Sein-nicht-in-sich-, sondern in-einem-Anderen-Haben. Selbstbewußtsein ist irreflexiv; es trägt seine Seinsgewißheit unmittelbar in sich selbst. Wenn es bewußt ist, so ist dieses Bewußtsein auch immer. Wenn ich Bewußtsein davon habe, verliebt zu sein, so bin ich verliebt - unabhängig von einer Reflexion, die ich auf den Inhalt dieses Bewußtseins schicke. (Wäre dem Bewußtsein dagegen ein Objekt präsentiert, so würde die

⁹ "Ich bin unmittelbar nur meiner selbst und insbesondere meines Handelns mir bewußt. Über das Band zwischen dem Objekt und Subjekt ist oft gefragt worden, und diese Frage ist es eben, die die bisherigen Philosophen <fast> gar nicht beantworten konnten. Man hat gesagt, die Seele sei ein Spiegel, in dem die Welt sich spiegelt <vgl. damit die Polemik gegen diese Metapher in R. Rortys Philosophy and the Mirror of Nature>. Es fragt sich aber, wer sieht denn die Bilder in diesem Spiegel? Der Spiegel selbst? Keineswegs. Nun soll aber erklärt werden, woher das Bewußtsein der Objekte entstehe. Man muß also noch ein drittes haben. Stellt man da wieder einen Spiegel hin, so werden in ihn ebenso die Bilder hineinfallen; aber der zweite Spiegel sieht auch nicht. Man muß also etwas hinzunehmen, das sieht. Dies ist kürzlich die Geschichte der bisherigen Philosophie; man läßt Bilder in die Seele einströmen wie in einen Spiegel; aber dadurch wird die Frage nicht vergessen, was eigentlich sehe, oder die Frage nach dem Bande der Objekte und des Subjekts.

Sie läßt sich nun so beantworten: Das vernünftige Wesen kann kein Spiegel sein, in dem sich eine Gestalt abdrückt, sondern ist ein Handelndes, selbsttätiges, und ist sich dieses Selbsttuns unmittelbar bewußt [etc.]" (Johann Gottlieb Fichte, Nachgelassene Schriften, hg. von Hans Jacob, Berlin 1937, Bd. II, 40).

¹⁰ Sie werden vielleicht fragen, mit welchem Recht ich die Ausdrücke 'Subjektivität' und 'Selbstbewußtsein' einfach pêle-mêle verwende, Ich tue das, weil Sartre selbst es so hält: "Ce qu'on peut nommer proprement subjectivité, c'est la conscience (de) conscience" (EN 29).

Erkenntnis nie adäquat sein können: denn wir wissen ja, daß, "wer Objekt sagt, wahrscheinlich sagt" <wegen der Abschattungs-Unendlichkeit aller Objekt-Präsentationen>; dagegen ist das Subjekt sich adäquat und apodiktisch präsentiert: also ungegenständlich.)

Bedeutet das nun auch - und damit wird die dritte und entscheidende dialektische Runde zwischen dem Sein und dem Für-sich eröffnet -, daß, wenn die Seinsgewiß nur im Subjekt angetroffen wird, das Subjekt mit dem En-soi-Sein gerdehin identifiziert werden kann? Und daß wir dasjenige Sein, das dem Erscheinen ontisch zuvorkommt, nun endgültig im Selbstbewußtsein angetroffen haben?

Keineswegs, antwortet Sartre. Und diese Antwort ist nach dem vorangehenden nicht gerade leicht nachzuvollziehen. Da wir nur noch wenig Zeit haben, kann ich höchstens noch eine Schneise ins Dickicht des dritten Arguments schlagen. Zunächst wollen wir hören, was es besagt: Das Subjekt ist zwar der Ort, in dem die Transphänomenalität des Seins zur Gewißheit wird; nicht aber ist das Subjekt selbst = das En-soi. Sein innere Leere macht vielmehr, daß es ontisch vom En-soi abhängt (also ontisch unselbständig ist) - was nicht ausschließt, daß es transzendental eine (aufs En-soi) irreduzible Größe, ein eigener Seins-Typs, eben der des être pour-soi, ist.

Wie ist das denkbar? Nun, dadurch, daß die vielbeschworene Selbstdurchsichtigkeit des Selbstbewußtseins dadurch erkaufte ist, daß das Selbstbewußtsein an ihm selbst oder durch sich selbst keinen Inhalt hat: es ist völlig substanzlos oder leer (wie übrigens auch das kantische 'Ich denke'; es hat nicht einmal eine Husserlsche $v \square \square$ [vgl. EN 26]). Aller Inhalt muß ihm von außen gegeben werden. Das gilt auch für seine Kenntnis vom Sein. Würde das Sein buchstäblich ins Bewußtsein eindringen, so würde sich, wie

Sartre mit einer drastischen Metapher (in TE 23,2) sagt, dessen Transparenz trüben, wie wenn eine undurchsichtige ("opaque") Klinge in es hineinführe und in ihm einen inneren Gegensatz aufrichtete, auf dessen Fehlen gerade seine einseitige Reinheit beruht. Außerdem gilt die Voraussetzung, daß Sein und Wesen heterogen sind: sie haben gar nichts miteinander gemein. Bewußtsein ist aber ein reines Sich-selbst-Erscheinen, eben: ein Für-sich-Sein. Descartes, sagt Sartre, ist nicht sorgsam genug mit der Evidenz-Erfahrung des Cogito umgegangen: er hat aus ihm eine Substanz oder ein Ding ('substantia' oder 'res cogitans') gemacht: er hat es verdinglicht. Das Selbstbewußtsein ist aber ein 'Absolutum' dadurch, daß es aus der Beziehung zu nichts verständlich wird (es ist nicht-relativ, das meint ja: absolut). Ich zitiere Sartre:

Aussi est-ce un absolu non-substantiel. L'erreur ontologique du rationalisme cartésien, c'est de n'avoir pas vu que, si l'absolu se définit par le primat de l'existence sur l'essence, il ne saurait être conçu comme une substance. La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure "apparence", en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu (23).

Zum Selbstbewußtsein gehört also neben der Seinsgewißheit auch die Selbstdurchsichtigkeit. Die macht ihm nun auch bewußt, daß es leer, substanzlos, äußerlich auf das Sein bezogen, aber nicht selbst seiend ist. Es ist - gegenüber dem Seienden im emphatischen Sinn - das nicht Seiende, das néant. Das Bewußtsein durchschaut sich als relatives Nichts, und eben damit kann es den ontischen Primat ans Sein abtreten. Es kann aus diesem Verzicht sogar seine Erkenntnis-Struktur verständlich machen: denn was, selbst ohne Inhalt, seinen Inhalt anderswoher beziehen muß, das existiert als Intentionalität. Und so kann des Bewußtseins ontische Abhängigkeit vom Sein bei gleichzeitiger transzendentaler Selbständigkeit jetzt abschließend so erklärt werden: das Bewußtsein entsteht als auf ein Sein intentional bezogen (und von ihm getragen: portée sur), das nicht es selbst ist (28 u.).

Sagen, daß das Bewußtsein also ontisch vom Sein dependiert, heißt nicht sagen, daß es aus dem Gedanken des Seins verständlich würde: Transzendental gesprochen, "ist nichts Ursache des Bewußtseins". Und wenn man zugibt, daß es nicht Ursache seines Seins ist (sondern von diesem ontisch abhängt), dann ist es doch allemal "cause de sa propre manière d'être" (22, Anm.). Wir können es also vorläufig bestimmen als ein - verglichen mit dem eigentlich Seienden - Nicht-Seiendes, das zwar nichts zu seinem sein kann, aber zurechnungsfähig ist für alles, was es dem Sein in der Folge widerfahren läßt (und als was es das Sein interpretiert: das hermeneutische Monopol liegt beim Bewußtsein).

Der 'ontologische Beweis' des Bewußtsein hieße besser: *mè-ontologischer Beweis*'. Er schließt ja auf die ontische Abhängigkeit des Bewußtseins vom Sein aufgrund von des Bewußtseins 'absoluter Leere' und Substanzlosigkeit¹¹. Ist das Bewußtsein substanzlos, aber intentional auf ein subsistentes Sein bezogen, dann kann durch Schlüsse *ex negativo* (oder *per contrarium*) dessen Seins-Charakteristikum 1. mit 'Substantialität' oder Selbständigkeit angegeben werden (EN 32: "il [l'être-en-soi] est son propre support"). 2. eignet dem En-so Identität oder Einfältigkeit ("Le principe d'identité [...] est aussi un principe régional synthétique de l'être" [33]): das Sein ist, was es ist, es fällt mit sich selbst zusammen, es ist vollkommen von sich selbst erfüllt, es gibt in ihm keinerlei Leere oder Binnendifferenzierung. Da alle Bestimmung aus Negation entsteht, gilt³, 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

¹¹In *TE* hatte Sartre geschrieben: "En un sens [le champ transcendantal] c'est un *rien* puisque tous les objets physiques, psycho-physiques et psychiques, toutes les vérités, toutes les valeurs sont hors de lui [...]" (74).

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, reines fugenloses Zusammenfallen-mit-sich-selbst, lautere Unbewußtheit und Bestimmungsunabhängigkeit. So bedarf es zu seinem Subsistieren nicht des Bewußtseins; im Gegenteil wäre - das besagt ja der 'ontologische Beweis' - das Bewußtsein nicht ohne das En-soi, 'auf das es gerichtet und von dem es getragen ist'. Das bedeutet aber nicht, daß das Sein-an-sich ohne die Zutat des Bewußtseins an den Status des 'Seinsphänomens' gelangte, daß die (Heideggersche) Erschlossenheit ihm von anderswärtsher zukäme als von seiten des Bewußtseins. Da aber das Bewußtsein - als in jeder Hinsicht dem Sein entgegengesetzt - nichtig ist, richtet sich nun alle Aufmerksamkeit auf eine nähere Bestimmung dieses seines 'me-ontologischen' Status.

Damit wollen wir uns aber Zeit lassen bis zum nächsten Treffen.

6. Vorlesung

(Pfingst-Dienstag - fällt aus)

Wir hatten gesehen, daß L'être et le néant mit einem (wenn ich so sagen darf) dialektischen Wettstreit zwischen Sein und Bewußtsein um den Status der Selbständigkeit anhebt. Erst sieht es so aus, als könne man (mit Husserl) bei einem 'Monismus des Phänomens (oder des Erscheinens') bleiben; dann zeigt sich, daß alles Erscheinen ein Subjekt voraussetzt, für das oder dem die Erscheinung erscheint. Und nun ist die Frage: ob das Subjekt qua Subjekt (selbständig) ist. Zuerst sieht es so aus. Denn Sartres Theorie des präreflexiven Cogito kann zeigen, daß Berkeleys berühmter Satz 'esse est percipi' (in dem die Berechtigung der Rede vom Sein in Abhängigkeit gebracht wird vom Erkannt-Werden) nicht gilt fürs Bewußtsein: in ihm ist der Inhalt - das Sein - der Form (dem Aufgefaßtwerden) gar nicht entgegengesetzt. Anders gesagt: im Selbstbewußtsein ist das Sein unmittelbar auch Bewußtseinstatsache, d. h. es gibt gar keinen Objekt-Subjekt-Gegensatz in ihm. Dann aber zeigt sich - dritter Zug im dialektischen Ball-Spiel zwischen Sein und Bewußtsein -, daß das Bewußtsein seine Seins-Gewißheit seiner Durchsichtigkeit verdankt. Und durchsichtig ist, was einen Inhalt durchscheinen läßt, aber nicht in sich selbst enthält. So ist die Selbstdurchsichtigkeit des Bewußtseins (*translucidité pour soi-même*) unmittelbar mit dem Bewußtsein erkaufte, daß das Sein außer ihm sein muß: daß es eine mit sich selbst unmittelbar vertraute Kenntnis von Anderem (eben dem En-soi) ist. Das kann man auch so ausdrücken: Das Bewußtsein verdankt seine evident-unmittelbare Selbst-Vertrautheit der Einsicht, daß es selbst nicht das En-soi ist. Und da außer dem En-soi kein Sein ist, kommt diese Einsicht der Einsicht in seine eigene Nichtigkeit gleich. Alle Aufmerksamkeit richtet sich alsdann auf den Status dieser dem Bewußtsein koextensiven Nichtigkeit.

Sie ist gleich ursprünglich dem Sein. Es gibt *négatités* (innerweltlich negative Größen wie Fraglichkeit oder Zerstörung), die nur aufgrund von Nega-

tion möglich sind. Und die Negation - meint Sartre gut phänomenologisch - kann nicht aus der Struktur des verneinenden Urteils verständlich gemacht werden, sondern verweist auf ein ihr zugrundeliegendes Prinzip: das Néant (EN 58 f.). "Indem Sartre - entsprechend der Frage nach dem Sinn von Sein - nun die Frage nach dem Sinn des Nichts ('le sens de ce néant' [47]) stellt, gerät der Begriff dieser Größe in eine der Dialektik des Seins vergleichbare Bestimmungsbewegung, die Sartre an Hand traditioneller Fassungen des Begriffs des Nichts (Hegel, Heidegger) durchführt" (G. Seel, 88).

Der erste Schritt ist der Nachweis, daß das Nichts im gleichen Sinne und ebenso ist wie das Sein. Negativen Phänomenen (verneinendes Urteil, objektive Zerstörung u. dgl.) muß ebenso eine nicht in Erscheinung tretende negative Seinsgröße ontisch zugrundeliegen wie dem Seins-Phänomen. So scheint das Nichts dem Sein gleichrangig.

Das könnte an den Beginn von Hegels Logik erinnern. Dort sind Sein und Nichts nicht nur logisch auf einer Stufe (also gleich ursprünglich), sondern sie erweisen sich geradezu als homogen (beide sind Begriffe), ja identisch (Sartre spricht im Blick auf Hegel von ihrer "contemporanéité logique" [50]). Nicht so nach Sartre. Das Nichts steht ontisch nicht auf einer Stufe mit dem Sein - es ist mit ihm nicht gleichartig, geschweige denn identisch. Aus Gründen, die wir teils schon kennen, teils noch genauer untersuchen werden, setzt das Nichts das Sein als seinen Realgrund voraus. Es gäbe einfach kein Nichts ohne ein Sein, das ihm gleichsam als Real-Sockel und Stütze dient. - Hegel betrachtet 'Sein' und 'Nichts' eben nur als rein logische Größen - also als Gedankendinge. Sartre wehrt sich gegen Hegels Idealismus durch Geltendmachen des ontisch unterschiedlichen Ranges dieser beiden Größen, die er nicht nur als Begriffe, sondern als 'Seins-Typen' betrachtet.

In der Kehrtwendung gegen den Idealismus fühlt sich Sartre der Fundamental-Ontologie Martin Heideggers verpflichtet (52 ff.). Aber auch Heideggers Philosophie von Sein und Nichts kann er letztlich nicht unterschreiben. Erstens darum nicht, weil auch Heidegger - darin ähnlich wie Hegel - den ontischen Rangunterschied zwischen Sein und Nichts nicht betont (sondern beide auf eine Ebene zu stellen scheint [54]) EN 15 zeigt, daß in Heideggers Formel vom 'Seienden, dem es in seinem Sein um sein Sein geht', das zweite 'Sein' mit Wesen oder erscheinendem Sein (Seinsphänomen) identisch ist - also nicht die Bedeutung des (Sartreschen) subsistenten Seins hat. Zweitens kritisiert Sartre, daß Heidegger "fait du Néant une sorte de corrélatif intentionnel de la transcendance" (also des Daseins [55]), ohne zu sehen, daß ein solcher Bezug seinen Grund in einer ursprünglichen Negativität des leistenden Subjekts selbst haben muß" (G. Sell, 90). Und schließlich (drittens) macht Heidegger aus dem Nichts eine weltjenseitige Größe ("ultramondain"), die ins Weltgeschehen gar nicht eingreifen könnte und vor allem nicht vom Sein ontisch abhängen könnte. (Zwischen völlig Heterogenen könnte es keinerlei Beziehung geben.) "Diese Fassung des Nichts steht - nach Sartre - in Widerspruch zu den nachweisbaren *innerweltlichen* negativen Größen, den 'négatités' (EN, 57)" (l.c.). - Kurz: Sartre möchte das Nichts einerseits mitten in die Welt holen - neben dem Sein und ihm entgegengesetzt -, andererseits aber aus ihm keinen logischen Widerpart des Seins machen. "Das totale Verschwinden des Seins", sagt er, "würde nicht den Anbruch der Herrschaft des Nichts bedeuten, sondern im Gegenteil das gleichzeitige Verlöschen des Nichts" (EN 55). Das Nichts ist eben ontisch völlig abhängig vom Sein; und sein Sich-Auslöschen würde das Sein überhaupt nicht tangieren.

Dennoch wird das Sein vom Nichts nicht überhaupt nicht berührt: es widerfährt ihm schließlich nichts Geringeres als seine epistemische Erschlie-

ßung. Gleichwohl muß man sich nicht täuschen: die Erschließung (und Bestimmung) durch das Nichts fügt dem Sein nicht mehr hinzu als die Projektion eines Dias auf eine Wand dieser Wand als Wand etwas hinzufügt. Eine echte Dialektik kommt zwischen Sein und Nichts wegen der ontischen Heterogenität beider nicht wirklich zustande. Und ferner: das Dia könnte nirgendwo auftreten, wäre da nicht, aller Projektion zuvor, schon ein Sein, unbekümmert um alle Projektion, doch aber deren ontische Voraussetzung. Aber was einem anderen ontischer Grund ist, hat diesen nicht auch schon transzendental konstituiert. So richtet sich neben dem En-soi ein (transzendental) grundlegend von ihm unabhängiger zweiter Seins-Typ auf, der die "Eigentümlichkeit hat, das Nichts zu nichten" (58). Um aber das Nichts zu nichten (übergehen Sie für einen Augenblick den etwas lächerlichen Heideggerianismus, dessen sich Sartre hier terminologisch, aber keineswegs in der Sache bedient), "muß das in Frage stehende Sein das Nichts bereits im Kern seines Seins, d. h. in seiner Struktur enthalten". Es muß "das Nichts in seinem Sein mit Bezug auf *sein Sein* nichten" (59). Wir werden sehen, daß der Seinstypus, der diesem Strukturbegriff entspricht, das Pour-soi (die menschliche Subjektivität) ist.

Nach dieser massiven Inhaltsangabe des theoretischen Teils des Kapitels übers Nichts müssen wir uns mit einigen Détails genauer auseinandersetzen. Vor allem müssen wir sehen, wie Sartre seine Rede vom 'Nichts' begrifflich genau analysiert.

Sartre unterscheidet zwischen dem 'néant' und dem 'rien' (EN 51, 65 1/4). Jenes sei das - verglichen mit dem Sein en-soi - nicht Seiende; dieses das in keinem Betracht, das überhaupt nicht Seiende. "Il est frappant", schreibt Sartre, "que la langue nous fournisse un néant des choses ("*Rien*") et un néant d'êtres humains ("*Personne*")" (l.c.). Das Nicht-Sein von Dingen (ihr

Nicht-Existieren) und die Verneinung der Präsenz von Personen ("niemand")
geschehen jedoch auf der Basis eines vorgängigen Seins.

Cela signifie que l'être est antérieur au néant et le fonde. Par quoi il faut entendre non seulement que l'être a sur le néant une préséance logique mais encore que c'est de l'être que le néant tire son efficace. C'est ce que nous exprimons en disant que le *néant hante l'être*. Cela signifie que l'être n'a nul besoin de néant pour se concevoir et qu'on peut inspecter sa notion exhaustivement sans y trouver la moindre trace du néant. Mais au contraire le néant *qui n'est pas*, ne saurait avoir qu'une existence empruntée: c'est de l'être qu'il prend son être; son néant d'être ne se rencontre que dans les limites le l'être et la disparition totale de l'être ne serait pas avènement du règne du non-être, mais au contraire l'évanouissement du néant: *il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être* (52).

Ich glaube, Sartres Gedanke ist verständlich: dasjenige néant, als das wir das (sich selbst durchsichtige, leere, substanzlose) Bewußtsein kennengelernt haben, ist Grund der Verneinung und dessen, was Sartre die innerweltlichen negativen Größen (négativités) nennt (58):¹² also Größen wie die Fraglichkeit, die Widerständigkeit, das Verbot, die Verleugnung, die Unbeständigkeit, die Unerreichlichkeit, die Untreue, die Zerbrechlichkeit usw. - Entitäten, die durch ihre Quasi-Gegenständlichkeit ein negatives An-sich vortäuschen, von dem wir doch gut sehen, daß es nur durch ein solches Seiendes in die Welt kommen konnte, dessen Seins-Auszeichnung es ist, ein néant d'être zu sein: d.h. sein eigenes Ein-soi zu dementieren und demjenigen Seienden, auf das es intentional bezogen ist, durch Negation die Bestimmtheit widerfahren zu lassen (gemäß Spinozas berühmten Wort: "Omnis determinatio est negatio" [50]). Nun ist aber die Frage, auf welche Weise dieses Wesen ist, wenn es doch seine Eigentümlichkeit ist, sich das Sein abzusprechen. und an dieser Stelle greift die Unterscheidung von 'rien' und 'néant', vom absolutem und relativem Nichts.

Es ist ja von vornherein klar, daß es Sinn macht zu sagen: 'Es gibt Bewußtsein'. Wie gibt es also Bewußtsein, wenn es doch zu dessen Seins-Aus-

¹² "Il faut que le Néant soit donné au cœur de l'Être, pour que nous puissions saisir ce type particulier de réalités que nous avons appelées les Négativités. Mais ce Néant intra-mondain, l'Être-en-soi ne saurait le produire: la notion d'Être comme pleine positivité ne contient pas le Néant comme une de ses structures" 858).

zeichnung gehört, ein 'Nichts-an-Sein' (oder genauer: ein Nichts-an-En-soi) zu sein? Darüber wissen wir einiges schon aus dem Kontext des ontologischen (oder besser: des me-ontologischen) Beweises. Das Nichts-an-Sein, als welches wir das Bewußtsein kennen, ist in der Weise, sich auf ein Sein zu stützen (und intentional zu beziehen), das nicht es selbst ist. Das meint Sartre, wenn er schreibt, das Sein des Bewußtseins sei ein geliehenes Sein. Und das meint er auch mit der auf Anhieb nicht leicht verständlichen Formel vom 'être été', vom Gewesen-Werden des Bewußtseins: "Le Néant n'est pas, le Néant 'est été': le Néant ne se néantise pas, le Néant est néantisé" (58). Es gibt im Deutschen einfach kein Passiv für das Verbum 'sein'. Darum hat schon Schelling auf das mittelalterlichen 'wesen' (das noch als Stamm im Perfekt 'gewesen' überlebt) zurückgegriffen, wenn er sagen wollte, daß das Bewußtsein, selbst des unabhängigen Seins beraubt, soll es sich nicht in ein 'gar nichts' (rien) auflösen, vom an-sich Seienden gleichsam gestützt und getragen werden muß. So wird es transitiv vom Sein 'gewesen', also in seinem Quasi-Sein unterhalten. Schon in den Aphorismen über die Naturphilosophie (von 1806) hatte Schelling den pantheistischen Gedanken, daß Gott aktiv alle Kreatur mit seinem Sein durchwaltet, mit einer kühnen Transitiv-Formulierung von 'sein' mit nachfolgendem Akkusativ wiederzugeben versucht. (Auch das wird Sartre wiederholen, wenn er etwa sagt 'Ich habe nicht meinen Leib, ich bin mein Leib'.) Schelling schreibt:

In dem Satz: A ist B, wird in der That nichts anderes ausgesagt als: A ist das E s s e (die Wesenheit) von B (welches insofern also für sich selbst n i c h t wäre; nun aber vermöge der Verknüpfung mit A i s t). Eben dieß ist der Sinn des Satzes: G o t t i s t a l l e D i n g e, welcher lateinisch nicht sowohl durch est res cunctae, als vielmehr (invita latinitate) durch est res cunctas ausgedrückt werden müßte (SW I/7, 205, Anm. 1).

Mehr findet sich zu diesem transitiven Seins-Sinn in Schellings Spätwerk, z.B. in der 10. und 11. Vorlesung von Schellings Philosophie der Offenbarung (II/3, 217 ff. [zum Sinn der Identität als substantieller] und bes. 227 ff.). Schelling vergleicht dort das Sein "im t r a n s i t i v e n Sinn" (227; vgl. auch II/1, 293 und Sartre, [EN, 158 o.: "c'est un être transitif") mit dem Vermögen

oder Können von etwas. Im Arabischen werde das copulative 'ist' eben so mit dem Akkusativ konstruiert, als sei es das Vermögen, die Potenz des von ihm Gewesenen. So sage der Araber nicht 'homo est sapiens', sondern gewissermaßen 'homo est sapientem'. Und in dieser Nuance komme zum Ausdruck, daß der Mensch nicht ganz und gar und geradehin weise ist, sondern nur: daß er die Potenz, das Vermögen, die Möglichkeit dazu habe (während er in Wirklichkeit sehr selten weise angetroffen wird). - Genauso meint es Sartre: Das En-soi durchwaltet transitiv das Bewußtsein (welchem es ja an eigenem Sein gebricht) und verleiht ihm damit - metaphorisch gesprochen - jenes bißchen Sein oder Quasi-Sein, dessen es bedarf, um nicht geradezu das aller Potenz beraubte, das gar nicht Seiende, als das rien oder \emptyset zu sein.

Die deutsche Sprache bietet unglücklicherweise keine vergleichbare Unterscheidung, wohl aber die griechische. Die Griechen differenzieren zwischen dem \emptyset ; \emptyset und dem \emptyset j \emptyset . Jenes ist das verglichen mit einem emphatisch Seienden (vergleichsweise) nicht Seiende, wie wenn ich auf die Frage 'Wie war denn deine Klausur?' antworte: 'Ach, die war nichts!', wobei ich nicht meine, daß die Klausur gar und überhaupt nicht gewesen ist (also nicht stattgefunden hat) oder daß ich keine einzige Zeile zu Papier gebracht hätte, sondern dies: daß das Ergebnis verglichen mit dem Standard, an dem ich mich messe, 'nichtig', nämlich nicht der Rede wert war. In diesem Sinne verstehen wir Gottfried Kellers berühmte Verse: "Ein Tag kann eine Perle sein, / Und ein Jahrhundert nichts", womit er nicht meint, daß hundert Jahre nicht abgelaufen sind, sondern daß sie nicht der Erwähnung wert sind. \emptyset j \emptyset , gar nicht und in keinem Betracht seiend ist dagegen, was vergleichslos der Nichtigkeit verfällt: das, was ich bewußt bloß halluziniere: das Einhorn, das Matterhorn im Hörsaal, den viereckigen Kreis und den Himmel auf Erden. Schelling unterscheidet (gewiß, im Zusammenhang mit dem

Gedanken der Schöpfung aus nichts - aber das muß uns hier nicht interessieren), - ich sage: Schelling unterscheidet, besonders in seiner Darstellung des philosophischen Empirismus (aus einem Münchener Kolleg von 1836) sehr hilfreich - und ganz genau in Sartre Sinne, sogar mit der gleichen Worterklärung - zwischen dem Nichtseienden und dem nur nicht Seyenden. Ich gebe Ihnen zwei größere Zitate, die fürs Verständnis der Sartreschen Néant-Konzeption von großer Hilfe sind:

Ich mag von dem, was nicht in dem hervorragenden Sinne, wie das seiner Bewußte, seyend ist, etwa des Ausdrucks mich bedienen, es sey gegen dieses oder verglichen mit ihm das nicht Seyende, womit immer nur ein relatives nicht-Seyn ausgedrückt und gar wohl verträglich ist, daß eben dasselbe in sich selbst oder bloß mit sich selbst verglichen nicht nichts, sondern allerdings etwas - allerdings seyend ist. In diesem Sinn haben griechische Philosophen von dem $\mu\eta\delta\epsilon$ auf eine Weise geredet, die manchen widersprechend schien, indem sie von dem nicht Seyenden doch als von einem irgendwie Seyenden reden. Die Erklärung dieses Widerspruchs ließ sich schon bei Plutarch finden, der in einer Stelle sagt: man müsse unterscheiden zwischen $\mu\eta\delta\epsilon$; $\mu\eta\delta\epsilon$ - $\mu\eta\delta\epsilon$, nicht Seyn, und zwischen $\mu\eta\delta\epsilon$; $\mu\eta\delta\epsilon$ - $\mu\eta\delta\epsilon$ - $\mu\eta\delta\epsilon$, nicht das Seyende sey. Das nicht Seyende bei den Griechen bezeichnet nur das, was nicht das Seyende ist, nämlich das in jenem hohen und vorzüglichen Sinn Seyende, es bezeichnet aber nicht das ganz und gar nicht Seyende. In diesem Sinn ist das Anerkenntniß, daß auch das nicht Seyende sey, einer der ersten Schritte zur wahren Erkenntniß (SW I/10, 235).

(...)¹³ Das $\mu\eta\delta\epsilon$ - $\mu\eta\delta\epsilon$ aber ist das ganz und in jedem Sinn nicht Seyende, oder es ist das, von welchem nicht bloß die Wirklichkeit des Seyns, sondern auch das Seyn überhaupt, also auch die Möglichkeit geleugnet wird. Im ersten Sinn oder durch den Ausdruck $\mu\eta\delta\epsilon$; $\mu\eta\delta\epsilon$ wird nur die Position, das wirkliche Setzen des Seyns verneint - aber das, von dem es zu verneinen, muß doch auf gewisse Weise sey. Im andern Sinn, durch den Ausdruck $\mu\eta\delta\epsilon$, wird die Negation des Seyns bejaht und selbst gesetzt. Daß darauf wirklich und allgemein der Unterschied jener beiden verneinenden Partikeln zurückkomme, glaube ich daraus schließen zu dürfen, daß bei Imperativen ausdrücklich das $\mu\eta\delta\epsilon$ gebraucht wird, also da, wo von etwas die Rede ist, das man noch vor sich hat, was nur nicht geschehen und folglich nicht gesetzt ist, aber geschehen kann. Wenn ich sage: thue das nicht, so heißt dieß nur so viel: lasse es nicht zur Position jener Handlung kommen; ich verneine also in der Seele des so Angeredeten nur die Position, die Wirklichkeit der Handlung, setze aber deren Möglichkeit voraus, denn sonst würde ich sie ihm nicht verbieten.. Noch ein anderes Beispiel! Wenn jemand den Vorsatz zu einer Handlung, etwa zu einem Verbrechen gefaßt, ihn aber nicht ausgeführt hat, so würde ich gut griechisch bloß sagen können: $\mu\eta\delta\epsilon$; $\mu\eta\delta\epsilon$ - $\mu\eta\delta\epsilon$, denn er hat es nur nicht gethan, nur die Ausführung, das wirkliche Geschehenseyn, die Position wird geleugnet; wenn aber ein Verbrechen begangen worden, und der Thäter zweifelhaft ist, wird man von dem, welcher auch nicht einmal den Vorsatz gefaßt hatte, wo also auch die Möglichkeit geleugnet wird, nothwendig sagen müssen: $\mu\eta\delta\epsilon$ - $\mu\eta\delta\epsilon$ - $\mu\eta\delta\epsilon$. (...)

¹³ Den folgenden Sätzen geht im Original voraus: "Die Grammatiker scheinen über den Unterschied dieser beiden negierenden Partikeln [$\mu\eta\delta\epsilon$; $\mu\eta\delta\epsilon$ und $\mu\eta\delta\epsilon$ - $\mu\eta\delta\epsilon$] nicht völlig im Reinen zu seyn; ich mußte, um denselben mir deutlich zu machen, doch zuletzt zu meinen philosophischen Begriffen Zuflucht nehmen. Diesen gemäß will ich mich so erklären. Das $\mu\eta\delta\epsilon$; $\mu\eta\delta\epsilon$ ist das nicht Seyende, das nur nicht seyend ist, von dem nur das wirklich seyend sey n geleugnet wird, bei dem aber noch die Möglichkeit ist seyend zu seyn, das also, weil es das Seyn noch als Möglichkeit vor sich hat, das nicht Seyende zwar ist, aber nicht so ist, daß es nicht das Seyende sey n könnte."

Man könnte auch noch anführen, daß z.B. in der französischen / Sprache das Nichts im e i - g e n t l i c h e n Sinn, das □□j□□□□□, durch ein besonderes Wort (rien) ausgedrückt werde, das bloß nicht S e y e n d e aber durch ein anderes (le Néant). Wollte man aber demgemäß sagen, es sey aben zweifelhaft, in welchem Sinn die Schöpfung aus nichts gemeint sey, so antworte ich, daß dies nicht zweifelhaft sey, denn es kann ja beides richtig seyn, daß Gott die Welt aus nichts (de rien) geschaffen, und daß er sie aus dem nicht Seyenden (dem Néant) gezogen hat; ja nach der allgemein angenommenen Vorstellung i s t beides richtig (SW I/10, 283-5; vgl. II/1, 288 f. und 307 [ff.]).

Ich glaube, Schellings Erklärung ist wirklich luzide und von großer Hilfe für das Verständnis von Sartres Subjekt-Konzeption. Der Gedanke des Subjekts schließt bei Sartre ein Sein ein (Schelling würde sagen: ein Sein im vorzüglichen oder, wie er auch sagt, im emphatischen Sinn). Aber dieses Sein ist nicht des Subjekts eigenes. Das Subjekt ist eine ontisch unselbständige Größe, die dem Sein allerdings zum Erscheinen verhilft: also - da Erscheinungen 'Weisen zu sein' oder Quidditäten sind - zu einem Was, zu einem Wesen. Aber das Subjekt ist doch auch irgend wie - es ist nicht geradezu ein überhaupt nicht Seiendes; es ist nur nicht das Seiende selbst, sondern existiert als ekstatischer (intentionaler) Bezug aufs Seiende. Das Wie seines Seins (mit anderen Worten: seine Seinsweise) ist das vom En-soi-Sein-gewesen-Werden. Das Subjekt ist verglichen mit dem En-soi nichts; es ist aber nicht so nichts, daß es nicht auf eine gewisse Weise wäre. Und diese Weise - noch einmal - ist die des être été par l'En-soi.

Wenn Ihre Geduld reicht (aber sie wird belohnt), möchte ich noch einmal Schelling das Wort geben, dessen späte Ontologie unter allen mir bekannten die stupendeste Ähnlichkeit mit der des frühen Sartre aufweist. Wie Sartre unterscheidet Schelling zwischen "verschiedenen Arten zu seyn" (SW II/1, 288). Er erläutert das ganz anschaulich:

denn eine andere Art zu seyn hat das Unorganische, eine andere das Organische, in dessen Umkreis wieder eine andere die Pflanze, eine andere das Thier. Wer fühlt aber nicht, daß diese Arten zu seyn unmöglich ursprüngliche seyn könnten? Anzunehmen ist vielmehr, daß diese durch Erfahrung gegebenen Arten, durch welche Mittelglieder immer, aber doch zuletzt sich ableiten von ursprünglichen, nicht mehr zufälligen, sondern zur Natur des S e y e n d e n selbst gehörigen Unterschieden desselben. Denn die Unterschiede stellen sich ja gleich der einfachen Beobachtung dar. Wer könnte z.B. sagen, daß das bloße reine S u b j e k t des Seyns nicht das Seyende sey, und müßte nicht vielmehr zugeben, daß eben dieses das erste dem Seyenden Mögliche sey, nämlich Subjekt zu seyn. Denn was immer Objekt, setzt das voraus, dem es Objekt ist. Zwar wenn Subjekt, so kann es nicht in

demselben Gedanken, oder, wie man zu sagen pflegt, zugleich, das im aussaglichen Sinne seyende *sey n*, es ist mit einer Beraubung gesetzt, aber nur einer bestimmten *Art* des Seyns, nicht des Seyns überhaupt, denn wie könnte das ganz und gar Nichtseyende auch nur Subjekt *sey n*? Eine andere Art des Seyns ist die des Subjekts, eine andere die des Objekts; wenn wir nicht gern ungewöhnliche Ausdrücke vermieden, könnten wir jenes [mit Novalis] das bloß wesende nennen; auch wird machen ungewohnt scheinen, wenn wir das eine als gegenständliches, das andere als urständliches Seyn bezeichnen; das aber wird man verstehen, wenn wir sagen, mit der einen Art *sey* das Seyende das bloße *S i c h*, mit der anderen das außer *S i c h* seyende.

Eine Beraubung also ist mit dem bloßen Subjekt gesetzt; Beraubung aber ist keine unbedingte Verneinung, und schließt im Gegentheil immer eine Bejahung nur anderer Art in sich, wie wir dieß, wenn Zeit dazu ist, umständlicher zeigen werden [vgl. 307 ff.]; nicht *S e y n* (□□~; □□□j~□□□) ist nicht *N i c h t s e y n* (□□j□□□□j~□□□), denn die griechische Sprache hat den Vortheil, die contradictorische und die bloß conträre Verneinung jede durch eine eigene Partikel ausdrücken zu können. Die bloße Beraubung des Seyns schließt *sey n* können nicht aus. Reines *k ö n n e n*, und als dieses mögen / wir das bloße Subjekt bestimmen, ist das Nichtseyen (SW II/1, 288/9).

Und Schelling zitiert das IV. Buch der aristotelischen Metaphysik (IV, 4, 73, 1-3), wo das □□□□v□□□□□[□ mit dem *mh*; □□[□ identifiziert wird. Ein solches nur dem Können nach Seiendes ist das Sartresche Subjekt auch. Es ist - Schellingisch gesprochen - zwar des *En-soi-Seins* beraubt, darum doch aber nicht inexistent, also ohne allen Bezug zur Existenz. Es bezieht sich, selbst ledig alles *être en-soi*, aufs *En-soi* als auf das, das ihm als Potenz (als Idealgrund) des Seins zu 'wesen' gestattet. So ist das Sein - der Art nach *toto cœlo* vom Bewußtsein unterschieden, mit ihm in keinem Punkt gleich - sein Seinsgrund. Und indem sich das Bewußtsein aufs Sein bezieht (und so vor dem Untergang in *Rien* schützt), macht es das Sein erscheinend, also erkennbar. Darum ist es, obwohl ontisch unselbständig, dennoch der Ideal- oder Erkenntnisgrund des *En-soi*. Oder: es ist durch das Bewußtsein, daß dem Sein, das an ihm selbst bewußtseinsabgewandt existiert, äußerlich die Erkennbarkeit (Heidegger würde sagen: die Erschlossenheit, die Verständlichkeit) widerfährt. - Darin ist übrigens eingeschlossen, daß das Bewußtsein als Subjekt des Seins diesem gegenüber selbständig ist. Dies, daß es leer oder substanzlos oder *néant* ist, dies geschieht ihm nicht durchs Sein (wie wäre das auch möglich, da das Sein reine Position, reine Positivität und Fülle ist); sondern dies ist sein eigenes Werk (und, wie wir später sehen werden, der Seinsgrund seines Freiseins). Darum fährt das Zitat, das ich vorhin durch

den terminologischen Exkurs in Schellings Spätwerk unterbrochen habe, so fort (ich nehme den letzten Satz noch einmal auf):

Le Néant n'est pas, le Néant "*est été*"; le Néant ne se néantise pas, le Néant "*est néantisé*". Reste donc qu'il doit exister un Etre - qui ne saurait être l'En-soi - et qui a pour propriété de néantiser le Néant, de le supporter de son être, de l'étayer perpétuellement de son existence même, *un être par quoi le néant vient aux choses*. Mais comment cet Etre doit-il être par rapport au Néant pour que, par lui, le Néant vienne aux choses? Il faut observer d'abord que l'être envisagé ne peut / être passif par rapport au Néant: il ne peut le recevoir; le Néant ne pourrait *venir* à cet être, sinon par un autre Etre - ce qui nous renverrait à l'infini. Mais, d'autre part, l'Etre par qui le Néant vient au monde ne peut *produire* le Néant en demeurant indifférent à cette production, comme la cause stoïcienne qui produit son effet sans s'altérer. Il serait inconcevable qu'un Etre qui est pleine positivité maintienne et crée hors de soi un Néant d'être transcendant, car il n'y aurait rien en l'Etre par quoi l'Etre puisse se dépasser vers le Non-Etre. L'Etre par qui le Néant arrive dans le monde doit néantiser le Néant dans son Etre et, même ainsi, il courrait encore le risque d'établir le Néant comme un transcendant au cœur même de l'immanence, s'il ne néantisait le Néant dans son être *à propos de son être*. L'Etre par qui le Néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son Etre, il est question du Néant de son Etre: *l'être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant*. Et par là il faut entendre non un acte néantisant, qui requerrait à son tour un fondement dans l'Etre, mais une caractéristique ontologique de l'Etre requis. Reste à savoir dans quelle région délicate et exquise de l'Etre nous rencontrerons l'Etre qui son propre Néant (EN 58/9).

Lassen wir uns nicht ins Bockshorn jagen durch Sartres zahlreiche äquivalente Verwendungen des Ausdrucks 'Etre' (der bald für eine Seinsweise, ein Wesen, ein Seiendes, bald die Wirklichkeit insgesamt, bald für das En-soi einsteht). Was der Passus besagen will, ist trotzdem deutlich. Das Néant kann natürlich nicht das Werk des En-soi sein. Erstens ist das En-soi *toto cœlo* vom Néant unterschieden (sie sind von einander so radikal und verbindungslos geschieden wie bei Kant Sinnlichkeit und Verstand). Andererseits könnte eine reine Seinsfülle nicht den Seinsmangel erschaffen. Trotzdem redet Sartre von einem 'Sein' (oder besser: einem Seienden), durch das das Nichts in die Welt kommt. Und dieses Seiende, auf das uns der Schlußsatz neugierig machen will, ist natürlich das Subjekt (später Pour-soi genannt). Es ist das Subjekt, durch welches das Nichts in der Welt auftaucht. Mithin ist das Nichts ein Struktur-Element des Selbstbewußtseins und hat ihm gegenüber keine selbständige Existenz (wie das vom En-soi der Fall ist). Aber auf noch etwas müssen wir achten: dasjenige Seiende, durch welches das Nichts in die (oder auf die) Welt kommt - also das Subjekt - "muß <sagt Sartre> sein eigenes Nichts sein". Das klingt auf Anhieb unverständlich. Es

ergibt sich aber logisch, mithin als Konsequenz aus der Einsicht, daß - wenn es nur die beiden Seins-Typen des En-soi und des Pour-soit gibt, keinen dritten, und wenn das En-soi nicht sein Grund sein könnte - das Nichts nur durch das Subjekt selbst in die Welt kommen könnte. Und dann wird die relative Nichtigkeit des Subjekts - Schelling würde sagen: die Tatsache, daß er nicht das Seiende selbst ist - sein eigenes Werk sein müssen. Anders gesagt: das Subjekt bestimmt sich selbst, nicht zu sein (also ein 'néant de son propre être' zu sein) oder - denn das ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache - als intentionaler Bezug aufs En-soi zu existieren (und ganz wörtlich zu ek-sistieren: also aus sich heraus zu stehen, ekstatisch aufs Sein hin geöffnet zu sein). Und diese Selbstnichtung und Selbstentschlagung, diese selbstgewirkte Seins-Beraubung ist der Keim von des Subjekts Freiheit, wie wir zu gehöriger Zeit genauer sehen werden: übrigens für Sartre nicht minder wie für den anderen großen Freiheits-Theoretiker der Tradition, für Schelling. (Sie erinnern sich an dessen schöne und plastische Formulierung, daß das Subjekt sein Sein darin habe, nicht sich, sondern außer sich zu sein. Schelling sagt anderswo auch genau wie Sartre, es sei das Wesen des urständlichen, also des ungegenständlichen Subjekts, 'das Nichts seiner selbst' zu sein [Pos. Ph. 423].)

Schon früher, im Kapitel über das präreflexive cogito, hatte Sartre diesen Zug des Sich-selbst-Bestimmens (als ontologischen Vorboten der später als Freiheit sich enthüllenden Struktur) hervorgehoben. Wir können ihn uns erst ganz verständlich machen, wenn wir noch einmal aus größerer Nähe auf Sartre Selbstbewußtseins-Philosophie zusammenhängend zurückkommen, so wie sie sich in den Frühschriften seit TE und besonders in CC ausspricht. Soviel ist Ihnen aber zweifellos noch in Erinnerung: Bei dem dialektischen Kampf um (den Vorrang an) Selbstständigkeit, der zwischen dem En-soi und dem Subjekt hin- und herging, schien das Subjekt mit der These sich

zunächst durchzusetzen, daß nur in ihm ein Sein angetroffen werde, das nicht mehr durch eine Erscheinung-für-anderes vermittelt sei. In der Welt mag gelten, daß 'Sein = Erkannt-Werden' (Berkeleys 'esse est percipi') (denn wie sollte vom Sein gehandelt werden, wenn Sein gar kein möglicher Gegenstand einer Erkenntnis wäre)? Im Subjekt sind Sein und Sich-erschlossen-Sein ein und dasselbe. Und vom Subjekt - und nur vom Subjekt - gilt, daß in ihm das Sein sein Maß am Bewußtsein hat. Das meint, daß es genügt, Bewußtsein vom eigenen Verliebtsein zu haben, um wirklich verliebt zu sein; und es genügt, Bewußtsein von Lust zu verspüren, um wirklich Lust zu haben.¹⁴ Sartre schreibt im Kapitel über 'das präreflexive Cogito und das Sein des percipere':

¹⁴ Das ist eine tiefe auch in der analytischen Philosophie des Geistes geteilte Überzeugung über den Sonderstatus von Bewußtsein. An ihrem Ursprung steht Saul Kripke, der auf die Disanalogie im Verhältnis zwischen H₂O und Wasser einerseits, C-Faser-Reizungen und Hirn und Schmerzgefühl hinweist.. Danach gilt: "[...] *all it is* for something to be in pain is for it to feel like pain. There is no distinction between pain and painful stuff, in the way there is a distinction between water and watery stuff. One could have something that felt like water without it being water, but one could not have something that felt like pain without it being pain. Pain's feel is *essential* to it." (David J. Chalmers, *The Conscious Mind (...)*, Oxford University Press 1996, 147; vgl. 133,4 und 146 u.). Kripke hatte (1972) gesagt: "Someone can be in the same epistemic situation as he would be if there were heat, even in the absence of heat, simply by feeling the sensation of heat; and even in the presence of heat, he can have the same evidence as he would have in the absence of heat simply by lacking the sensation S. No such possibility exists in the case of pain and another mental phenomena. To be in the same epistemic situation that would obtain if one had pain *is* to have pain; to be in the same epistemic situation that could obtain in the absence of a pain *is* to have no pain. The apparent contingency of the connection between the mental state and the corresponding brain state thus cannot be explained by some sort of qualitative analogue as in the case of heat." "[...] in the case of mental phenomena there is no 'appearance' beyond the mental phenomenon itself" (*Naming and Necessity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980, 152 und 154).

Searle formuliert das Problem (populär) wie folgt: "In the case of consciousness, we do have the distinction between the 'physical' processes and the subjective 'mental' experiences, so why can't consciousness be redefined in terms of the neuro-physiological processes in the way that we redefined heat in terms of underlying physical processes? Well, of course, if we insisted on making the redefinition, we could. We could simply define, for example, 'pain' as patterns of neuronal activity that cause subjective sensations of pain. And if such a redefinition took place, we would have achieved the same sort of reduction for pain that we have for heat. But of course, the reduction of pain to its physical reality still leaves the subjective experience of pain unreduced, just as the reduction of heat left the subjective experience of heat unreduced. Part of the point of the reductions was to carve off the subjective experiences and exclude them from the definition of the real phenomena, which are now defined in terms of those features that interest us most. But where the phenomena that interest us most are the subjective experiences themselves, there is no way to carve anything off. Part of the point of the reduction in the case of heat was to distinguish between the subjective appearance on the one hand and the underlying physical reality on the other. Indeed, it is a general feature of such reductions that the phenomenon is defined in terms of the 'reality' and not in terms of the 'appearance'. But we can't make that/ sort of appearance-reality distinction for consciousness because consciousness consists in the appearances themselves. *Where appearance is concerned we cannot make the*

Il n'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 de 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. C'est ce qu'exprime fort bien Heidegger, lorsqu'il écrit (en parlant du "Dasein", à vrai dire, non de la conscience): "Le 'comment' (*essentia*) de cet être doit, pour autant qu'il est possible en général d'en parler, être conçu à partir de son être (*existentia*) (21).

Natürlich würde Heidegger - wie schon früher - 'Feurio!' schreien, daß Sartre hier seine Rede von 'Existenz' mit der scholastischen verwechselt, in der 'existentia' quodditas (Daß-Sein) meint. Und er würde sich auch ganz entstellend zitiert fühlen, wenn Sartre dies Zitat 1. in einen Selbstbewußtseinskontext versetzt (aus dem Heidegger es gerade heraushalten wollte), und wenn Sartre 2. seine These vom Vorrang der Existenz (des Daß-Seins) vor der Essenz (dem Was-Sein) benützen will, um die Freiheit des Subjekts zu erklären. (Sartres ihm unbewußtes, aber wirkliches Vorbild ist hier wie oft Schelling, der Freiheit als die Unabhängigkeit des Wesens vom Daß verstanden hat und der von des Subjekts "Freiheit gegen das eigene Sein" spricht [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*"¹⁵ - aber das ist jetzt nicht unser Thema.) Kehren wir vielmehr in unseren eigenen Zusammenhang zurück: Sartre sagt hier, daß das Sein und das Seins-Bewußtsein in der 'conscience (de) soi' untrennbar verbunden sind. Dennoch unterscheidet er zwei Momente: die Lust als Sein[smoment] des Bewußtseins und ein formales Element, das er 'das Gesetz des Seins der Lust' nennt: offenbar die Bewußtseinskomponente. So wird er später (S. 126) das 'néant néantisé' im Selbstbewußtsein vom 'pouvoir néantisant' unterscheiden; jenes wäre so-

appearance-reality distinction because the appearance is reality. [...] Consciousness is an exception to this pattern [of distinguishability between 'objective physical reality', on the one hand, and mere 'subjective appearance', on the other] for a trivial reason. The reason, to repeat, is that the reductions that leave out the epistemic bases, the appearances, cannot work for the epistemic bases themselves. In such cases, the appearance is the reality" (The Rediscovery of the Mind, MIT Press, 1992, 121 f.).

¹⁵ In: Philosophie der Offenbarung 1841/42 (= Paulus-Nachschrift), hg. von Manfred Frank, Ffm. 1977 (zit.: PhO); vgl. weitere Zitate in der Einleitung, 66 f.

zusagen das Objekt-Moment, dieses die Subjekt-Seite des Selbstbewußtseins, obwohl (wie wir uns erinnern) Sartre die Eintragung einer Subjekt-Objekt-Differenz ins präreflexive Selbstbewußtsein früher (19) streng abgewiesen hatte. Darauf wird - bei der Freilegung der Mikrostruktur von Sartres 'Selbstbewußtsein' - noch genauer zurückzukommen sein. Für meinen augenblicklichen Zweck genügt mir zu zeigen, daß Sartre in der Abhängigkeit des Seins vom Bewußtsein (innerhalb des präreflexiven Cogito) die Spur seiner künftigen Freiheit (und übrigens auch seiner Zeitlichkeit) erblickt: Im Selbstbewußtsein bestimmt das (nichtende) Form-Moment das vergleichsweise materielle (das genichtete) Moment, es gibt so etwas wie Selbstbestimmung im Bewußtsein ("cette détermination de soi par soi" [22]). Drastisch ausgedrückt (und so gewiß auf Dauer nicht haltbar): das Bewußtsein wählt frei, als was (unter welchem Inhalt) es existieren möchte: ob als Lust, ob als Schmerz - denn die strenge gläserne Selbstbezüglichkeit des Cogito schließt aus, daß da ein ihm Äußeres ins Spiel käme, von dem es Bestimmungen erführe. So nichtet das Bewußtsein sein eigenes Sein, aber in der Weise, darauf bewußt als auf seinen immanenten Inhalt bezogen zu sein: als das, was es selbst nicht ist (oder: als das, was es sich bestimmt, selbst nicht zu sein) und wovon es apodiktisches Bewußtsein hat. - Diese (jetzt noch undurchsichtige) Struktur der inneren Selbst-Negation (an der aber seine Autonomie und Selbständigkeit gegenüber dem Sein hängt) macht dann für Sartre erneut einen Anschluß an Heidegger möglich. Heidegger sagt ja, das Dasein sei dasjenige Seiende, dem es in seinem Sein um sein Sein geht. Das übersetzt Sartre so: "*la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être*" (29). Und das versteht Sartre so: das Subjekt ist das sich selbst radikal fragliche Wesen: denn seine Seinsauszeichnung ist die, daß es sein eigenes Sein in Frage stellt, d.h. sich nichtet. Und genau darin besteht seine Autonomie gegenüber dem En-soi, von dem es gleichwohl ontisch abhängt. (Käme ihm nämlich selbst substantielles Sein

zu, dann würde es unabhängig von seinem Gegenstand existieren können [G. Seel, 17 u.] - genau das kann es aber nicht: es ist immer nur ein - präreflexiv mit sich selbst bekanntes - Bewußtsein von etwas, das normalerweise nicht es selbst, also nicht sein eigener vergegenständlichter Reflex selbst, ist.)

Hier deutet sich eine Spannung an in Sartres Konzeption des Selbstbewußtseins. Wir müssen sie kurz ins Auge fassen, bevor wir einen weiteren Schritt tun. Dieser nächste Schritt wird darin bestehen zu zeigen, daß sich das Bewußtsein über sich selbst täuschen kann. Es prätendiert dann, etwas über sich zu glauben, von dem es doch wissen können sollte, daß es diesen Glauben über sich nicht hat. Man könnte ihm dann aufs Gesicht zu sagen: 'Das glaubst du doch wohl selber nicht!' Diese 'Schlechtgläubigkeit' heißt 'mauvaise foi' (EN 85 ff.). Normalerweise wird der Ausdruck durch 'Unaufrichtigkeit' übersetzt, obwohl das Phänomen damit einen moralischen Anstrich bekommt, der Sartre streng phänomenbezogene Analyse eher verstellt. Da Sartre Freuds Unbewußtes als eine 'Mythologie' ablehnt, nicht aber die psychischen oder behavioralen Phänomene leugnet, aufgrund deren Freud die Hypothese eines Unbewußten aufgestellt hatte, dient ihm die Analyse der 'mauvaise foi' als Alternative zur Erklärung von Phänomenen wie Verdrängung und Verleugnung. Eine ganze 'existentielle Psychoanalyse' (die Sartre merkwürdigerweise ganz an den Schluß seines Buches gesetzt hat) knüpft hieran an.

Zunächst eine Illustration des Phänomens - dann ein Hinweis auf ein theoretisches Problem, das in Sartres Theorie aus Anlaß ihrer Analyse aufbricht. Sartre erzählt uns die Geschichte eines Paares, eines Manns und einer Frau, die in einem Park spazierengehen. 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: das der Verliebtheit oder des aufkommenden Begehrens. 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 'Schlechtgläubigkeit' oder 'mauvaise foi'.

Wie stets bei Sartre ist das Beispiel schlagend. Es erklärt eine Verdrängungsleistung (eine in diesem Stadium wahrscheinlich harmlose, wir tun dergleichen dauernd und überall) nicht aus einem magisch wirkenden Unbewußten, sondern 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 als eines zuvor schon kennen, mit dem ich ein unliebsames oder meine Selbstdeutung bedrohendes Erlebnis verbinde: denn an sich oder von selbst haben Episoden, Dinge, Ereignisse nicht den Charakter, den ihnen mein Verhalten ihnen gegenüber

verleiht. So kann gerade an solcherlei Phänomenen Sartre sehr einleuchtend machen, wie weit die Erklärungs-Kraft seiner These reicht, daß das Bewußtsein immer sich selbst transparent ist.

Nun aber trifft Sartre auf ein theoretisches Problem. Um den (ich sage mal sehr unsartreanisch: psychischen) Mechanismus der Unaufrichtigkeit auszulösen, mußte das Bewußtsein irreflexiv mit sich bekannt sein. (Sonst würde es sich selbst - bzw. den Reflexionen, durch die es seine unmittelbare Selbstvertrautheit umstellt und verstellt - nicht zurufen können: 'Aber das glaubst du <dir> ja selbst nicht.') Nun wissen wir, daß die Irreflexivität des Bewußtseins - an der theoretisch so überaus starkes Gewicht hängt: Sartres These von Leerheit, Substanzlosigkeit, Transzendenz des Bewußtseins, seine ontische Abhängigkeit vom Intentional-Objekt, damit verbunden die Widerlegung des Idealismus usw. - ich sage: die These der Präreflexivität des Bewußtseins hängt an der anderen, daß in ihm keinerlei Relation, vor allem kein Subjekt-Objekt-Gegensatz aufkommen kann. Dagegen scheint die schöne Illustration der *mauvaise foi* zu fordern, daß das Bewußtsein sich in gewissem Sinne (wir werden noch sehen: in welchem) über sich selbst täuschen kann. Und das setzt wiederum voraus, daß hier zwei im Spiel sind: ein Täuschender und ein Getäuschter.

Wir konnten diese Konsequenz auch schon aus einem anderen Grunde vermuten: In dem Augenblick, da Sartre seine Beschreibung der Struktur des präreflexiven, ir-relationalen, also schlechterdings un-mittelbaren Bewußtseins ersetzt durch Heideggers Formel vom 'Dasein, dem es in seinem Sein um sein Sein zu tun ist', wählt er eine Formulierung, in der das Dasein sich mittelbar zu sich verhält. Da sind gleichsam zwei: ein Subjekt, dem es zu tun ist, und ein vergegenständlichtes anderes Subjekt, um dessen Sein es dem ersten zu tun ist: die klassische Figur der von Sartre zunächst mal

abgewiesenen Reflexion. Ich könnte sie bei Heidegger noch gründlicher belegen; aber das ist im Augenblick nicht mein Belang. Wichtig ist, daß Sartre - und jetzt müssen wir uns seiner me-ontologischen Deutung des Selbstbewußtseins wieder besinnen - das 'Zu-tun-Sein-um-sein-eigenes-Sein' im Französischen wiedergibt durch ein 'Sich-selbst-in Fragen-Stellen'. Ich gebe mal ein Zitat für viele.

Heidegger (...) dit de l'homme (...) et non pas de la conscience (...): l'homme, dit-il (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: formule un peu compliquée, mais qu'on peut très bien comprendre.

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. C'est toujours un plaisir qui pose une question sur lui, un plaisir en question. La conscience est donc plaisir en question, joie en question, profondeur, clarté, sécurité, bonne foi, mauvaise foi en question, avec cette totale responsabilité qui lui incombe qu'elle seule décide du degré de clarté, ou de mauvaise foi, ou de bonne foi, où elle se trouve (CCU 66/7).

Sie beobachten hier eine hochinteressante Abdrift des Ausgangsgedankens. Sartre hatte gesagt (was wir ja schon wissen), daß das Bewußtsein - eben wegen seiner transzendentalen Unabhängigkeit vom En-soi - autonom heißen darf. Das bedeutet dann, daß es sich selbst bestimmt:

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 évidemment que la conscience décide à chaque instant d'elle-même par sa simple structure d'être de ce qu'elle est (l.c., 66).

Sie werden mir sagen, daß die Rede von der Entscheidung im vor-reflexiven Feld des reinen transzendentalen Bewußtseins eine Metapher oder eine Hyperbel ist. Gut: sie hat dennoch die klassische Struktur der Reflexion. Es gibt das eines (das relativ seinsnähere Moment im Bewußtsein, wenn ich so reden darf), das entscheidet über die Art und Weise seines Sich-Erscheinens (also über sein Wesen). Oder noch anders: auf der Basis eines unvordenklichen Seins entscheidet das Subjekt über seine Seinsweise. Und genau das ist Sartres Gedanke, wenn er in diesen Zusammenhang die alte Formel wieder

einbringt, wonach das Sein dem Wesen vorausgehe (l.c., 67). Und diese Formel legt er nun so aus.

Autrement dit, l'existence-précède-l'essence, est une caractéristique interne de la conscience non-thétique.

Mais puisque précisément il y a une question qui fait vraiment partie de l'être de la conscience, puisque l'être de la conscience, c'est être perpétuellement en question, question ontologique si je puis dire, question qui fait que la dépendance de ce qu'elle est est en elle, nous voyons que la conscience n'est pas ce qu'on dit trop souvent, n'est pas simplement soi. On ne peut pas dire que la conscience de soi ait comme caractéristique d'être simplement soi (l.c.).

Von hier ist es nur ein Schritt zu der - im Kapitel über die mauvaise foi zuerst auftauchenden, Hegels 'Zeit'-Definition entnommenen - Rede von des Bewußtseins Sein-was-es-nicht-ist und Nicht-Sein-was-es ist (EN 111).

Jetzt verstehen wir, daß die gleichzeitige Unmittelbarkeit und Nichtshaftigkeit des Bewußtseins sich schlecht vertragen. Nach der ersteren wäre es einstelliges, unartikulierte Vertrautsein (nicht einmal mit sich, darum setzt Sartre in der Formel 'conscience (de) soi' das 'de' in Klammern). Nach der zweiten ist es nicht nur paarig - es gibt ein nichtendes Formmoment und ein genichtetes Materialmoment (120, 126) -, sondern insbesondere in einem permanenten reflexiven Selbstwiderspruch. Seine Selbstbestimmung, als über das Néant vermittelt, verurteilt es dazu, als ein negatives Selbstverhältnis zu existieren. Und das heißt: nie mit seinem Sein zusammenzufallen. Das Bewußtsein ist vielmehr, was es nicht ist, und ist nicht das, was es ist (CC 71,2). So nimmt die Formel 'die Existenz geht dem Wesen voraus' - angewandt aufs präreflexive Cogito - nun die folgende unerwartete 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* (l. c., 50, 2).

Ich kann heute diese Struktur der negativen Selbstreflexion nicht mehr genauer untersuchen und entwickeln, um sie dann - in einem notwendigen

zweiten Schritt - prüfend zu halten an die ursprüngliche Bestimmung von des Selbstbewußtseins interner Irreflexivität und Beziehungslosigkeit (die ihm ja allein das Attribut 'unmittelbar' und 'unbedingt', selbst 'absolut' einbringen konnte). Es bleibt aber wohl noch ein Augenblick Zeit, um ein Motiv für Sartres augenscheinlichen Selbstwiderspruch anzugeben.

Sartre möchte mit dem Ausgang vom Subjekt nicht - wie die cartesianische und die idealistische Philosophie - in die Falle des 'Instantaneismus' geraten. Damit ist die Zeitlosigkeit des Selbstbewußtseins gemeint. Das Selbstbewußtsein soll vielmehr zeitlich sein oder doch wenigstens die Struktur der Zeitlichkeit aus sich verständlich machen. Nun gilt für die Zeit, daß sie - anders als die erste Bestimmung des präreflexiven Cogito - offensichtlich nach Vor und Nach, womöglich gar nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegliedert ist. Diese Gliederung nun ist nicht einfach eine Zerstückelung. Sartre sagt sehr treffend: "Si donc le temps est séparation, du moins / est-il une séparation d'un type spécial: une division qui réunit" (EN 176/7). Dann fragt sich natürlich bei der Anlage von Sartres Selbstbewußtseins-Theorie sogleich: welche Instanz könnte diese Einigung besorgen? Sicher nicht der negative Selbst-Bezug, denn der bringt ja gerade eine Selbst-Anfechtung, ein Identitäts-Dementi mit sich. Außerdem hat Sartre, wie wir sahen, den Titel 'Identität' an die Seinsweise des En-soi verschenkt, kann sich also seiner nicht bedienen, um die innere Zugleich-Einheitlichkeit-und-Gegliedertheit des zeitlich strömenden Bewußtseins zu charakterisieren. Dennoch braucht auch das Bewußtsein eine gewisse Einheit, um dem Zeitfluß Kontinuität (also Einheit im Wechsel) zu verleihen. Und um dretwillen hält Sartre auch wieder an der Bestimmung des Bewußtseins als indistinkter Einheit zweier Momente fest, die er später 'reflet' und 'reflétant' nennt.

Nun scheint Sartre zu meinen - und an einer Stelle sagt er das geradezu -, daß das Spiel von Schein und Widerschein (so können wir 'le jeu du reflet et du reflétant' ganz angemessen übersetzen) die Einheit des Bewußtsein so lange nicht gefährdet, als nichts - also: nicht Gegenständliches - in dies leere Reflexspiel eintritt. So sagt Sartre im Kapitel über die Phänomenologie der Gegenwart:

[...] 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. Le Pour-soi n'a pas d'être parce que son être est toujours à distance: là-bas dans le reflétant, si vous considérez l'apparence, qui n'est apparence ou reflet que *pour* le reflétant; là-bas dans le reflet, si vous considérez le reflétant qui n'est plus en soi que pure fonction de refléter *ce* reflet(EN 167).

Später (im Kapitel über die Erkenntnis) baut er die frühere Lehre des 'ontologischen Beweises' in dies Schema ein: nur als selbstbewußtes Sich-in-sich-Spiegeln ist der Spiel von Schein und Widerschein wirklich leer: Es muß von En-soi im Sein erhalten werden. Anders gesagt: es fällt in ein Überhaupt-nichts zusammen, wenn es sich nicht auf einen Intentionalgegenstand bezieht, *dessen* Reflex (oder Schein) es dem Bewußtsein vermittelt; und so kommt allerdings ein En-soi-Moment ins Spiel:

Le reflétant n'est que pour refléter le reflet et le reflet n'est reflet qu'en tant qu'il renvoie ce reflétant. Ainsi, les deux termes ébauchés de la dyade pointent l'un vers 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 "*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 (221).

Ohne dies En-soi Moment, das vom Bewußtsein gleichsam eingekapselt, aber natürlich um den Preis seiner Durchsichtigkeit und Leere nicht einverleibt wird, würde Sartre später das Problem des zeitlichen Datennachschubs nicht lösen können. Er könnte dann nämlich die Frage nicht beantworten, wie es kommt, daß die Zeit, die doch auf gewisse Weise nicht existiert, wächst.

Aber ich muß für heute hier abbrechen. Mein Absicht ist, dem Problem beim nächsten Treffen nur eben noch etwas mehr Profil zu geben, damit wir etwas in der Hand halten, das wir später (wenn von den Strukturen des Pour-soi

und der Zeitlichkeit die Rede sein wird) wieder aufnehmen können. Daran anschließend will ich aber vor allem mein Versprechen einlösen, den Gang von Sartres allerersten phänomenologischen Essais - samt denen über die Einbildungskraft - bis hin zur Stufe von EN und CC nachzuvollziehen.

7. Vorlesung

'Subjektivität' scheint einen Sachverhalt zu bezeichnen, mit dem wir uns jederzeit vertraut glauben. Unter allen Gegenständen in der Welt steht er doch für eben den, als den wir uns selbst ansehen. 'Wir sind Subjekte' meint auf Antrieb: wir fassen uns auf als Wesen, die nicht einfach nur sind, was sie sind, sondern von diesem ihrem Sein als wesentliche Eigenschaft auch Selbstbewußtsein haben. Man könnte argwöhnen: in keiner Eigenschaft könnten wir uns mithin so wenig fraglich, so innig vertraut sein wie in dieser unserer wesentlichsten.

Heidegger z.B. war nicht dieser Meinung. Er nennt die Subjekte, die wir sind - und Sartre hat diese Wendung so sehr gefallen, daß er sie häufig aufgegriffen hat - , Heidegger spricht also von den Subjekten, die wir sind, als von Wesen, die sich weder durchsichtig noch nah sind: wir sind "Wesen der Ferne".¹⁶ Und in einer Vorlesung über Die Grundprobleme der Phänomenologie vom Sommersemester 1927 (dem Erscheinungsjahr von Sein und Zeit) sagt er:

Wir sind in ontischer Hinsicht dem Seienden, das wir selbst sind und das wir Dasein nennen, am nächsten; denn wir sind dieses Seiende selbst. Gleichwohl ist uns dies ontisch Nächste gerade ontologisch das Fernste. Descartes überschreibt die zweite seiner Meditationen zur Metaphysik "De natura mentis humanae: quod ipsa sit *notior* quam corpus", "Über das Wesen des menschlichen Geistes, daß dieser *bekannter* sei als der Leib und der Körper". Trotz dieser oder gerade wegen dieser vermeintlich vorzüglichen Bekanntheit des Subjekts wird nicht nur bei Descartes, sondern in der Folgezeit überhaupt *dessen Seinsart verkannt und übersprungen*, so daß keine Dialektik des Geistes dieses Versäumnis wieder rückgängig machen kann.¹⁷

Heidegger hat die Struktur dieses Seienden aus seiner Fraglichkeit selbst verständlich zu machen gesucht. Mit 'Dasein' bezeichnet er dasjenige Seiende, das die Auszeichnung hat, sich hinsichtlich seines eigenen Seins fraglich zu sein. Sartre hat das in die Wendung übertragen, das Subjekt sei "un

¹⁶ Vom Wesen des Grundes, Frankfurt/M. ⁵1965, 54.

¹⁷ Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt/M. 1975, 220 f.

être dont la caractéristique d'être est qu'il est dans son être question de son être (...), la conscience est presque une sorte d'interrogation ontologique".¹⁸ Die Heideggersche Formulierung, an welche die seine anschließt, findet sich im § 4 von Sein und Zeit.¹⁹ Dort wird Dasein als dasjenige Seiende vorgestellt, dem es "in seinem Sein *um* dieses Sein geht". Dasein hätte also die Struktur eines Selbstverhältnisses, es wäre auto-reflexiv. Heidegger hat das auch so ausgedrückt, daß Dasein sich selbst im Licht eines je bestimmten Seinsverständnisses zugänglich (er sagt: "erschlossen") sei, und zwar so, daß die ek-statische Öffnung auf sein Anderes Grund sei seiner Vertrautheit mit sich selbst. In der schon zitierten Vorlesung von 1927 liegt das Reflexions-Modell, an welchem Heidegger sich zur Aufklärung der Struktur von Subjektivität orientiert, noch deutlicher zutage:

Die Reflexion im Sinne der Rückwendung ist nur ein Modus der Selbsterfassung, aber nicht in der Weise der primären Selbst-Erschließung. Die Art und Weise, in der das Selbst im faktischen Dasein sich selbst enthüllt ist, kann man dennoch zutreffend Reflexion nennen, nur darf man hierunter nicht das verstehen, was man gemeinhin mit diesem Ausdruck versteht: eine auf das Ich zurückgebogene Selbstbegaffung, sondern ein Zusammenhang, wie ihn die optische Bedeutung des Ausdrucks 'Reflexion' kundgibt. Reflektieren heißt hier: sich an etwas brechen, von da zurückstrahlen, d.h. von etwas her im Widerschein sich zeigen.²⁰

Das Selbst, das wir sind (oder zu sein glauben), wäre sich mithin nicht ursprünglich erschlossen; es gewänne sein Selbstbewußtsein erst vom Widerschein der Welt her, an die es zunächst völlig 'ausgegeben' ist. So wäre das Selbst, das wir sind (oder zu sein glauben), nicht ursprünglich durch Selbstbewußtsein ausgezeichnet. Selbstbewußtsein wäre vielmehr 'abkünftiger Modus' einer noch ursprünglicheren Struktur, der des (Seins-) Verständnisses, und zwar in der Weise, daß es zur Struktur der Subjektivität gehörte, die Seins-Frage zu stellen und sich selbst aus einem gewissen Seins-Verständnis (wie es sich als Antwort aus der Seins-Frage ergibt) auch selbst zu

¹⁸ Conscience de soi et connaissance de soi, in: Bulletin de la Société française de philosophie (zit.: CC), Bd. 42, 1948, 66.

¹⁹ Sein und Zeit, Tübingen ¹¹ 1967, 12.

²⁰ Gesamtausgabe, Bd. 24, l.c., 226.

interpretieren. Verständlichkeit wäre demnach etwas demjenigen Verständnis, das unsere Tradition 'Selbstbewußtsein' nennt, Vorgängiges: sein (im Wortsinne) Apriori.²¹

Dagegen hat Jean-Paul Sartre eingewendet, daß 'Dasein', anfänglich der Dimension des Bewußtseins beraubt, sie in der Folge nur um den Preis eines Zirkels wiedergewinnen könne. Was wäre in der Tat ein Verständnis, welches kein Bewußtsein davon einschließt, es zu sein? "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."²² Damit ist nicht geleugnet, daß Selbstsein den verstehenden Bezug auf sich (oder aufs Sein, was immer das heißen mag) einschließt; geleugnet wird nur, daß dieser Bezug dem Sichvertraut-Sein des Subjekts vorausliege und daß er es sei, der die ursprüngliche Dimension von Bewußtsein ausmacht.

So kann Sartre, im Ausgang und in Abgrenzung von Heidegger, ein paar Grundmerkmale der Subjektivität versammeln. Die meisten kennen wir schon. Aber da der Gegenstand schwieriger ist, als er sich auf den ersten Augenschein präsentiert, will ich diese Grundmerkmale noch einmal kurz Revue passieren lassen. Es wird sich dabei bestätigen, was wir in der letzten Stunde gesehen hatten: die Präention auf Indistinktheit und völlige Unmittelbarkeit des Selbstbewußtsein tritt mit der anderen in Spannung, wonach Selbstbewußtsein vielmehr ein "être des lointains", ein Wesen der Ferne sei: ausgezeichnet durch das negative Verhältnis zu sich. In ihm gründen seine Freiheit (sein Undeterminiertsein durch sein Sein) und seine Zeitlichkeit (sein Immer-schon-über-sich-hinweg-Sein bei einem entwor-

²¹ Sein und Zeit, I.c., 12.

²² L'être et le néant, Paris 1943, 115 f. und 128.

fenen Ziel oder Sinn oder wiederzuerlangenen Sein, das zugleich Bewußtsein wäre: diese regulative Idee des Entwurfs nennt Sartre "la valeur" und bestimmt ihn als "En-soi pour-soi").

Zunächst zur Liste essentieller Grundmerkmale der Sartreschen Subjektivität (in Abgrenzung zu Heidegger): Was immer mit 'Subjekt' sonst noch gemeint sein mag: wir haben an einen Sachverhalt zu denken, der ursprünglich und wesentlich mit sich bekannt ist und erst kraft dieser Bekanntschaft in ein verstehendes und explizites Selbstverhältnis eintreten kann. 'Ursprünglich' meint: das Selbstbewußtsein ist nicht abgeleitet aus etwas, das ihm vorherbestehend gedacht werden könnte; 'wesentlich' meint: dies Selbstbewußtsein könnte nicht fehlen so, daß Subjektivität fortbestünde; sie bildet eine der Subjektivität unabdingbare, eben wesentliche Eigenschaft. Eine psychische Qualität (z.B. das Lust-Haben) könnte nicht bestehen, ohne daß auch Kenntnis von ihr bestünde; und Sein und Kenntnis-vom-Sein decken sich im Selbstbewußtsein vollkommen:

Donc (...) l'idée d'un plaisir inconscient est totalement absurde. Sans doute, il y a le faible plaisir: je peux être amené, en écoutant une mélodie très discrète, à avoir un léger plaisir; c'est un plaisir qui est tout ce qu'il peut être étant donné la conscience que j'en prends. Autrement dit, il y a conscience de plaisirs faibles, ou de plaisirs totaux, ou de plaisirs partiels; mais il n'y a pas conscience partielle de plaisirs.

Ainsi, la mesure du plaisir est la conscience qu'on en prend.

Mais, d'autre part, le plaisir n'est autre chose que la conscience du plaisir. Il n'existe pas de plaisir d'abord, dont la conscience serait ensuite une qualité, puisque le plaisir inconscient est une absurdité. Il n'y a pas non plus de conscience qui serait ensuite colorée de plaisir, car une conscience qui ne serait en elle-même conscience de rien n'aurait aucune signification. Autrement dit, conscience de plaisir et plaisir ne sont qu'une seule et même chose, ou, si vous préférez, le plaisir a pour mode d'être particulier la conscience.²³

Diese merkwürdig unabdingbare Kopplung hat häufig zu der Formulierung Anlaß gegeben, im Subjekt habe das Sein (z.B. der Lust) sein Maß am Bewußtsein (der Lust). Und diese Eigenschaft spontanen Für-sich-Seins von psychischen Zuständen scheint drittens ursprünglicher zu sein als jene Formen ausdrücklichen und konzentrierten Sich-zu-sich-Verhaltens, die die

²³ CC, 65.

philosophische Tradition Reflexion nennt und die wir im philosophischen Diskurs über die Subjektivität beständig in Anspruch nehmen. Darum hat die Tradition von der Frühromantik bis Sartre Selbstbewußtsein als 'prä-reflexiv' oder als 'un-mittelbar' ausgezeichnet. Das erste der beiden Prädikate meint, daß die Kenntnis, in der Selbstbewußtsein besteht, nicht durch eine (reflexive) Erkenntnis von sich vermittelt ist. Ich habe Selbstbewußtsein nicht nur dann, wenn ich explizit auf mein Bewußtsein erkennend aufmerksam bin. Will die Theorie von Selbstbewußtsein sich nicht in Zirkeln verstricken, muß sie der Möglichkeit reflexiven Sich-zu-sich-Verhaltens ein selbst prä-reflexives Bewußtsein vom Selbst vorordnen. 'Prä-reflexiv' meint dann auch, daß im ursprünglichen Selbstbewußtsein nicht so etwas wie eine Subjekt-Objekt-Unterscheidung anzutreffen ist;²⁴ denn Bewußtsein hat, um von sich Kenntnis zu haben, nicht nötig, zum Objekt für ein es thematisierendes zweites Bewußtsein (eben ein Bewußtseins-Subjekt) zu werden. Subjektivität ist darüber, zu sein, was sie ist, im Nu im Bilde; und für diese Sachlage steht der zweite Prädikator 'unmittelbar'. Es gibt im Selbstbewußtsein keine Vermittlung zwischen etwas und noch etwas. Das 'Etwas als etwas' ist die Struktur des Aussagesatzes, in dem eine Proposition ('daß ϕ ') behauptet wird. Die Affirmation des Seins von Bewußtsein geschieht aber wegen der Unmittelbarkeit der in ihm angetroffenen Kenntnis vor-propositional; Selbstbewußtsein ist kein Fall von propositionalem Wissen, welches die Struktur hätte: 'Ich weiß, daß ich ϕ '. (Darüber besteht in der neueren, sprachanalytischen Bewußtseins-Philosophie eine intensive Diskussion.)

Eine Konsequenz dieser Sachlage ist auch, daß im Selbstbewußtsein keine Identifikation von etwas mit etwas - also auch nicht die Möglichkeit eines Referenz-Fehlschlags - gegeben ist; und dann erscheint die Frage, ob und wie

²⁴ L.c., 63.

der, der sich ein Wissen über sich zuschreibt, sich als derselbe wissen kann wie der, von dem dieses Wissen besteht, als absurd: es gibt keine solche innere Teilung im Bewußtsein. Subjekt-Zustände sind so gegeben, daß mit ihrem Vorliegen zugleich notwendig mitbewußt ist, wessen Zustände sie sind (aber dies Mitwissen erstreckt sich nur aufs Bewußtsein selbst, nicht auf irgendwelche Eigenschaften, die nur aus Erfahrung zu kennen sind - wie alle die Person als ein Objekt in Raum und Zeit betreffenden Informationen).

Mit der Unmittelbarkeit der Kenntnis von Bewußtsein hängt eng ein weiterer Zug zusammen, den Sartre die Aktualität des Selbstbewußtseins genannt hat. Bewußtsein ist, wann immer es auftritt, 'in actu'. Es gibt kein virtuelles Bewußtsein von etwas, sondern allenfalls Bewußtsein von Virtuellem. Bewußtsein nimmt auch nicht zu oder ab, es kennt keine Grade, es entsteht oder vergeht nicht; wann immer es auftritt, ist es all das, was es sein kann. Wohl aber gibt es Bewußtsein von Dämmerndem, von Zu- oder Abnehmendem, von Sein-Könnendem.²⁵

Mit der Aktualität ist verwandt, aber keineswegs identisch ein letzter hier zu erwähnender Zug von Subjektivität, den die philosophische Tradition als ihre 'Spontaneität' und Heidegger als ihren 'Entwurf'-Charakter bezeichnet hat. Das meint: das Selbst verdankt alles, was es ist (nicht seine Existenz, aber sein Wesen: nicht seine Quodditas, aber seine Quiddität), sich selbst; es gibt keine Rezeptivität/Passivität des ursprünglich selbstbewußten Wesens. In Heideggers Frühwerk ist dieser Gedanke nur widersprüchlich durchgeführt: Einerseits läßt sich das Selbst den Sinn, in dessen Licht es sich zugänglich wird, von seiner Welt ankündigen (und ist insofern ihr gegenüber unselbständig); andererseits soll der Sinn, in dessen Licht die Welt getaucht ist, selbst der Niederschlag von Entwürfen sein, deren Urheber die

²⁵ L.c., 64 und 66.

Spontaneität des Selbst ist. Im letzteren Fall könnte das Selbst die Besonnenheit seiner Entwürfe nur durch vorgängige Selbstvertrautheit sicherstellen; im ersteren wäre gar nicht mehr zu sehen, wie ein im Widerschein eines Fremden konstituiertes Wesen mit Recht den Namen eines Subjekts tragen dürfte. Sartre vermeidet diese Zweideutigkeit, indem er ausschließt, daß die Vertrautheit des Selbst mit sich das Ergebnis einer Information durch anderes als das Selbst (etwa durch die Welt oder ein sogenanntes Sein) sein kann. Das Selbst ist spontan in dem Sinne, daß es zwar nicht Urheber seines Seins, wohl aber des Sinns ist, in dessen Lichte es sein Sein in wechselnden Verständniszusammenhängen erschließt:

Nous dirons (...) que la conscience se fait être ce qu'elle est. (...) Il ne s'agit pas ici d'une puissance, d'une énergie, d'une volonté, mais si rien au dehors ne peut donner du plaisir à une conscience, rien ne peut lui donner de la douleur [non plus], car on ne peut introduire du dehors dans un système clos (...) une certaine modification.²⁶

Freilich ist nicht sehr klar, wie die Bewußtseins-Spontaneität (die ja offenbar auch die Leistungen der Konzentration, des begrifflichen Denkens, des intentionalen Welt-Bezugs²⁷ und der Reflexion erklären muß) mit der prä-reflexiven Vertrautheit in der Einheit eines Struktur-Verbandes zusammenbestehen kann. Die Vertrautheit ist ja offenbar nicht das Werk eines Entwurfs; der Entwurf setzt umgekehrt Vertrautheit schon voraus. Macht man aus der Spontaneität eine weitere wesentliche Eigenschaft von Selbstbewußtsein (wie man wohl nicht vermeiden kann zu tun), könnte man einen Widerspruch produzieren zu der These, im Selbstbewußtsein sei keine Binnendifferenzierung anzutreffen. Aber diese These könnte sich ohnehin

²⁶ L.c., 66.

²⁷ Ich habe die Intentionalität absichtlich in meiner Skizze der wesentlichen Eigenschaften von Selbstbewußtsein ausgespart, weil sie ein Zug nicht des Selbstbewußtseins, sondern der Erkenntnis ist. Sie ist auch kein notwendiger Zug von Bewußtsein, denn manches Bewußtsein (Stimmungen, Empfindungen, Gefühle usw.) sind nicht-intentional. Bewußtsein hat also einen weiteren Umfang als Intentionalität, die freilich aus ihm ebenfalls verständlich gemacht werden muß und vermutlich mit der Spontaneität des Selbst zu tun hat. Dies zu untersuchen, ist nicht Gegenstand der hier unternommenen und ganz vorläufigen Überlegungen.

als zu stark erweisen und ist vielleicht auch zur Verteidigung der übrigen wesentlichen Eigenschaften von Selbstbewußtsein gar nicht erfordert.

Wie dem auch sei: Wir haben einen Set von wesentlichen Eigenschaften des unmittelbaren Bewußtseins vor uns - und müssen uns fragen, ob sie alle vereinbar sind mit dem anderen Zug desselben: dem Nichtsein-was-es-ist und dem Sein-was-es-nicht-ist. Mit der Negation tritt ein Zug ins Bewußtsein ein, der es 1. als eine Art Verhältnis begründet (womit es seine Unmittelbarkeit verliert) und der 2. auch die behauptete Indistinktion zerstört: Bewußtsein ist dann vielmehr durch Nicht-Identität ausgezeichnet.

Ohne die Merkmale der Präreflexivität könnte es keinen Prinzip-Charakter für die Philosophie haben. Und ohne die Binnen-Gliederung könnten aus ihm nicht die Strukturen der Transzendenz (des Erkennens außenweltlicher Dinge), des Entwurfs (der praktischen Selbst-Überschreitung) und besonders der Zeitlichkeit (des Existierens in Vor und Nach, an ungleichen Zeitstellen) abgeleitet werden. So treibt die Bestimmung des präreflexiven Bewußtseins nach seinen verschiedenen Struktur-Momenten dialektisch die reichere, aber auch widersprüchlichere Struktur des negativen Selbstbezugs aus sich hervor, die dann in den Kapiteln über das Pour-soi und die Zeitlichkeit abgehandelt werden ("Deuxième Partie: L'Être-pour-soi", EN 115 ff.).

Ich sollte nun einfach ohne weitere Umschweife darauf zu sprechen kommen. Andererseits will ich doch gern mein Versprechen einlösen, wenigstens einen Blick zu werfen auf die Art und Weise, wie Sartres Konzeption des präreflexiven (also des unmittelbaren) Bewußtseins sich aus den Frühschriften, besonders seit La Transcendance de l'Ego entwickelt und konkretisiert hat. Und daran anschließend sollten wir auch wenigstens noch einen Streifblick werfen auf die 'Theorie der Gefühle' und die Arbeiten zur Ein-

bildungskraft und Phantasie. Ich kann nur hoffen, daß der abgebrochene Problemzusammenhang - nämlich die offenbare Spannung zwischen der behaupteten Unmittelbarkeit und der negativen Selbstbezüglichkeit in der Subjekt-Struktur - Ihnen bis dahin nicht ganz aus dem Gedächtnis abgeglitten sein wird. (Sonst müssen wir ihn eben wiederherstellen.)

*

Der frühe Aufsatz - angemessener wäre von einer stattlichen Abhandlung die Rede - stellt sich bescheiden in die Tradition der damals auch auf Frankreich übergreifenden phänomenologischen Schule. Er nennt sich schlicht "Esquisse d'une description phénoménologique": nicht irgendeine, sondern eben spezifisch eine Beschreibung von Struktur und Wesen des ICHs.

Auf den ersten Blick könnte man darin schon eine erste (für Sartre so charakteristische) Weichenstellung zugunsten einer Selbstbewußtseins-Theorie sehen. Denn was, wenn nicht das Ich, wäre der Gegenstand, von dem im Selbstbewußtsein gewußt wird?

Nun, wir müssen uns nicht künstlich naiv stellen. Den einen anderen Vorschlag zur Bestimmung des Gegenstandes, von dem im Selbstbewußtsein Kenntnis bestehen soll, kennen wir ja bereits: das Bewußtsein selbst. Zwar haben wir bisher vom Ego gar nicht gesprochen; aber das war kein Zufall. Denn Sartre legt Selbstbewußtsein (oder Subjektivität) als 'conscience (de) soi' aus. 'Soi' ist ein Reflexiv-Pronomen. Seine Funktion besteht darin, einen

Gegenstand an sich selbst zu verweisen. Der Gegenstand, von dem wir reden, ist das Bewußtsein. Und dann meint 'Bewußtsein (von) sich' eben das Bewußtsein, das von diesem (anonymen) Bewußtsein selbst besteht. (Wir wissen, daß Sartre das 'de' in Klammern setzt, und wir wissen auch, warum er das tut: "Ici, je me permettrai de vous signaler que je mettrai toujours le 'de' entre parenthèses; c'est un signe typographique; je n'entends pas conscience de soi, et tout le début de cet exposé le marque, comme conscience de quelque chose" [CC 62]. Also: im und als Selbstbewußtsein richtet sich das Bewußtsein auf sich, aber nicht auf irgend ein von ihm unterschiedenes Objekt, und sei dieses Objekt auch das vergegenständlichte Bewußtsein: das alles wissen wir und müssen hier nicht mehr darauf zurückkommen.)

Dagegen dürfen und müssen wir einen Punkt unterstreichen: Während von Descartes bis Kant und Fichte, vom Neukantianismus bis zum späten Brentano und Husserl kaum ein Denker auf den Gedanken gekommen wäre, Selbstbewußtsein vom Ich-Bewußtsein unterscheiden, macht Sartre gerade diesen Unterschied.

D'abord, nous constaterons qu'il n'y a pas de distinction de sujet-objet dans cette conscience. Le fait de dire qu'elle n'est pas habitée par un "ego" a essentiellement la signification suivante: c'est qu'un "ego" comme habitant de la conscience est un opacité dans la conscience; en réalité, si la conscience n'a pas un ego au niveau de l'immédiat et de la non-réflexivité, elle n'en est pas moins personnelle. Elle est personnelle parce qu'elle renvoi, malgré tout, à soi (CC 63).

Das war ein Zitat aus dem Vortrag von 1947 vor der französischen Philosophie-Vereinigung, und zwar ein hochproblematisches. Ob das Selbstbewußtsein ohne ein Ego-als-Vereinigungszentrum 'persönlich' heißen dürfte; ob von dem durch Nicht-Reflexivität ausgezeichneten Bewußtsein gesagt werden darf, es sei 'trotzdem ein Verweis auf sich' - das werden wir später zu prüfen haben. Eins aber ist klar: Sartre meint, wenn ein Ego ins Bewußtsein eindringe, dann wäre es auf der Gegenstands-Seite anzusiedeln. Und wenn ein Gegenstand ins Bewußtsein geriete, dann wäre dieses nicht mehr

unmittelbar und durchsichtig. Sein inneres Licht würde sich trüben - wie wenn ein dunkle Klinge in seine lautere Innerlichkeit hineinführte und sie verfinsterte (TrE 23). Und diesen Gedanken können wir ohne Mühe anschließen an die Bestimmungen, die wir vom Bewußtsein bisher erarbeitet haben.

Noch einmal: Wenn es ein Ego im Bewußtsein gäbe (wie besonders Descartes und Kant das glaubten, für die Selbstbewußtsein sich nur als Vollzug in der ersten Person singularis abspielt: 'cogito', 'Ich denke'), so wäre es Gegenstand, nicht Subjekt des Bewußtseins. Im Vortrag vor der französischen Philosophie-Vereinigung (deren Mitglied Sartre übrigens zeitlebens treu geblieben ist) resümiert Sartre die These von TrE etwas arg knapp wie folgt:

Seul le "cogito" pré-réflexif fonde les droits du "cogito" réflexif et de la réflexion. C'est à partir de lui qu'on peut formuler le problème ontologique de l'apparition de la conscience réflexive, et le problème logique de ses droits à être tenue pour apodictique. Nous distinguerons, à la lumière de notre description de / la conscience non-thétique, une réflexion pure et une réflexion complice. La seconde constitue des Noèmes dont l'*esse* se ramène au *percipi*, et qui n'apparaissent jamais qu'à la conscience réflexive. Ce sont l'Ego, ses états, ses qualités et ses actes. Nous ramasserons l'ensemble de ces apparitions sous le nom de Psyché. Le psychique, en tant que tel, est à la fois connu et constitué synthétiquement par la réflexion complice sur la base des consciences irréfléchies. Il se caractérise par son irréalité, sa nature magique, il se donne comme purement probable parce qu'il renvoie à l'infini (CC 50/1).

Noch blicken wir nicht in die terminologischen Nuancen. Aber so viel verstehen wir doch gleich: Sartre möchte das EGO (und gleich auch noch den gesamten Gegenstand der empirischen Psychologie) aus der Innerlichkeit des Bewußtseins ausquartieren und irgendwie auf die Gegenstands-Seite schlagen. Das ICH scheint uns irgendwie zu erstehen als Objekt einer Reflexion: einer epistemischen Selbst-Vergegenständlichung, von der wir ja schon wissen, daß sie nicht das ursprüngliche Phänomen des Selbstbewußtsein konstituiert, sondern parasitär auf dem irreflexiven Mit-sich-Vertraut-Sein aufbaut. Nun werden wir zusätzlich mit folgender Binnen-Differenzierung bekannt gemacht: der reinen und der komplizenhaften, der unreinen oder mit-laufenden Reflexion.

Über die letztere wissen wir jetzt noch nichts. Von der reinen können wir aber schon einiges sagen. Sollte 'rein' meinen - und so verhält sich's natürlich -, daß ins Reflexionsgeschehen nichts eingemischt wird, was nicht hineingehört, dann können wir sagen: die Reflexion ist rein, wenn sie dasjenige, dessen Reflexion sie ist, genau so repräsentiert, wie es sich von ihm selbst her zeigt. Ein solches Bewußtsein heißt - in Husserls Terminologie - adäquat. Der einzige Unterschied zwischen dem unmittelbaren und dem reflektierten Bewußtsein ist der, daß das erste streng ungegenständlich, das zweite Thema einer vergegenständlichenden Einstellung auf das erstere ist. Davon abgesehen, kann auf der Gegenstands-Seite nichts auftauchen, was nicht auf der Subjekt-Seite auch gewesen wäre. Und dazu - das ist Sartres Pointe - gehört kein Ich. Im reflektierten Selbstbewußtsein bin ich bewußt auf mein Bewußtsein gerichtet - und auf sonst nichts. Nicht bin ich gerichtet auf eine Entität namens Ich. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein ist - wie es auch der frühe Brentano und der Husserls der Logischen Untersuchungen angenommen hatte - nicht egologisch verfaßt.

Wie aber kommt denn dann ein Ich zustande? Aus unserem Zitat wissen wir: durch eine unreine, irgendwas ins Phänomen einschmuggelnde Reflexion. Das Eingeschmuggelte gehört natürlich nicht hinein: und hier ist das Kuckucksei im Finkennest als 'das Ich' identifiziert, von dem nahezu einhellig die gesamte neuzeitliche Philosophie-Tradition (mit Ausnahme der Frühromantik) annahm, es sei genau dasselbe wie das Subjekt. Nein, sagt Sartre: Subjekte haben (unter noch zu erklärenden Bedingungen) Bewußtsein von einem neben anderen innerweltlichen Gegenständen, nämlich einem Ich. Es ist aber nicht das Ich, das aus dem Herz-Mittelpunkt oder innersten Seelenkämmerchen des Subjekts heraus in die Welt blickt. Das Ich ist nichts Transzendentes, sondern etwas Quasi-Weltliches. Sein Sein hängt

von einem 'percipi' ab; und sein Modus ist die bloße Wahrscheinlichkeit - wie es der Fall ist bei allen innerweltlichen Objekten, die sich in einer unendlichen Abschattungs-Frequenz dem Bewußtsein darbieten, nie aber ganz und im Nu (also nie: adäquat) (CC 51,1). Dies aber, eine vollkommen adäquate, abschattungslose Selbsterscheinung zu sein, wo das das esse wirklich sein Maß im percipi hat, ist der Fall des Bewußtseins. Also kann das Ich kein Teil der Struktur (Sartre sagt: kein Bewohner) des Bewußtseins sein: "Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience: il est dehors, *dans le monde*; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui" (TrE 14).

Sartre unterscheidet hier also zwei Varietäten (oder besser: zwei Funktionen) des Ich. Und dazu bietet ihm die französische Sprache eine bequeme Handhabe. Das logische (oder grammatische) Subjekt eines Satzes (oder einer Handlung) heißt 'je'; wenn ich reflexiv auf mich zurückkomme, wenn ich meine Person betone, sage ich 'c'est moi' oder 'moi, je pense'. Beide, das Je und das Moi, gehören natürlich wie die mehr spontane und die mehr passive Seite, zusammen zu Einem Phänomen, das Sartre neutral das Ego nennt (vgl. 19, Anm. 12). Sartre nennt das 'je' auch das transzendente oder formale, das 'moi' das materielle (oder empirische, psychische, sogar psychophysische) Ich. Die Absicht ist, zu zeigen, daß weder das formelle Je noch das psychophysische Moi in den ursprünglichen Bestand des Bewußtseins hineingehören. Diesen Nachweis zerlegt Sartre in zwei Arbeitsgänge.

Ein klassischer Fall für das formale, für das spontane Ich (das Je) ist das kantische 'Ich denke', das alle unsere Vorstellungen begleiten können muß, darum aber doch - betont Sartre - keineswegs tatsächlich immer auch begleitet. (An diesem Punkt ist er übrigens völlig einverstanden mit H.-N. Castañeda, der allerdings Selbstbewußtsein mit Ich-Bewußtsein identifiziert

und so - anders als Sartre - zu dem Schluß gelangt, daß das 'ich'-freie prä-reflexive Selbstbewußtsein in Wahrheit unbewußt sei.) Dieses Ich ist - wie schon Kant gesehen hat - eine Funktion, nämlich die des 'Ich verbinde'. Sein Auftreten läßt am Vorstellungsfeld deren Einheit erscheinen; denn ich kann mir hinsichtlich jeder Vorstellungs-Komplexion immer auch mit-vorstellen, daß ich es bin, dessen Selbstbewußtsein-als-eines-mit-sich-Einigen an den Erscheinungen die Kenntnis-von-deren-Einigkeit hervorbringt. - Wir werden sehen, daß mit dem Rausschmiß dieses formalen Vereinigungs-Ichs Sartre sich ein Riesenproblem zuzieht: nämlich die Erklärung der einheitlichen Verfaßtheit unseres Bewußtseinsfeldes, die er keineswegs leugnet. Er sagt vielmehr, das kantische 'Ich denke' erscheine 'auf einem Einheitsgrund' (sur un fond d'unité), zu dessen Konstitution es (das 'Ich denke') aber keinen originelle Beitrag geleistet habe und der es umgekehrt allererst ermögliche (19). Dann haben wir jetzt festzuhalten: die Einheit des Cogito ist nicht konstitutiv, sondern konstituiert. Das konstituierende 'transzendente Feld' ist aber "prépersonnel", "il est *sans Je*" (l.c.). Ein anonymes, ich-loses Bewußtsein sollte also der Erklärungsgrund für die bloß abkünftige und aufgesetzte Einheit des transzendentalen Ich sein, von dem Sartre sich fragt, ob es überhaupt irgendeine unabhängige Existenz gegenüber dem empirischen, dem psychophysischen Moi habe (eine Frage, die er natürlich in der Folge verneint [l.c.]). Es ist übrigens nicht etwa so, daß Sartre die Frage nach dem Grund der Einheit unseres Bewußtseins-Feldes zu stellen vergißt (er referiert vielmehr einigermaßen korrekt Kants Ansichten über diese Punkt [20 ff.]). Unter häufiger rühmender Berufung auf Husserl meint er, die Annahme eines Ichs als Vereinigungsgrund unserer Vorstellungen sei gar nicht nötig, da - man sieht nicht genau wie - das prä-egologische Bewußtsein bereits "eine synthetische und individuelle Totalität" (23) - eine Art Leibnizsche fensterlose Monade (vgl. 26 o.) - darstelle. Und aus dieser prä-egologischen Einheitlichkeit und Einzigartigkeit des Bewußtsein könne

dann "die Einheit und Persönlichkeit meines Ich (Je)" erklärt werden (23). - An dieser Stelle kann man folgenden Einwand nicht unterdrücken: wenn es im Bewußtsein außer der vollkommenen Selbstdurchsichtigkeit auch noch so etwas wie einen Einheits-Pol gibt, dann besteht offenbar der Gegenstand, auf den sich ein Sprecher - wie immer auf der Ebene der Reflexion - mit 'ich' beziehen kann, ob er's jetzt wirklich tut oder nur - aufgrund dieser transzendentalen Struktur - nur tun kann (wie Kant behauptet). Und das Bestehen dieser Einheitsstruktur scheint die Durchsichtigkeit des Bewußtseins für sich nicht zu gefährden, wie Sartre das von der Annahme des Ichs behauptet: "S'il [sc.: le Je] existait il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait, il se glisserait dans chaque conscience comme une lame opaque. Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience" (23). Und um das besser zeigen zu können, entwickelt Sartre hier nun zum erste Mal (der Text ist ja von 1934/36) und im Kontrast seine Theorie vom irreflexiv-ungegenständlichen und 'absolut substanzlosen' Bewußtsein, das seine Transparenz (Sartres Metapher für die sowohl apodiktische als auch völlig adäquate Selbstgegebenheit) sofort verlöre, gäbe es in ihm so etwas wie ein unendlich abschattungsreiches Objekt: z.B. ein Ich. Bewußtsein besteht von Gegenständen; und um offen für diese zu sein, darf es selbst keiner von ihnen sein. Seine eigene absolute Inhaltsleere gestattet ihm, Bewußtsein von allen Inhalten zu haben. Darum nennt Sartre das Bewußtsein auch 'leicht' ("Elle est toute légèreté, toute translucidité" [25]) - es ist der Grund aller Anmut und Schwerelosigkeit - wie Sartre das am allerschönsten in seinem Artikel über die Skulpturen seines Freundes Alberto Giacometti gezeigt hat: In ihnen, sagt er, hat der Künstler die Bewußtseine als 'Wesen der Ferne' gebildet, die durch kein Näher-heran-Rücken des Blicks ihre wesenhafte (den Skulpturen als solche ein-gebildete) Ferne verlieren. Ich kann Giacomettis Skulpturen so nah auf den Leib rücken, wie ich will: sie bleiben immer fern und unbestimmt - denn die Ferne ist ihnen eingearbeitet. So hat

Giacometti statt schweren Substanzen Subjekte: lauter substanzlose, federleichte Leerstellen geschaffen; er hat seine Figuren eben als Subjekte geschaffen, die von der Massivität des Steins nicht erdrückt und nicht dem En-soi assimiliert werden. So war er der Bildhauer des durchsichtigen Bewußtseins - und der Anmut, denn Anmut ist ja 'Freiheit in der Erscheinung'.

Nun haben wir aber immer noch nichts Gescheites darüber gehört, wie denn das formale Ich aus dem präreflexiven oder, wie Sartre auch sagt, dem Bewußtsein ersten Grades auftauchen soll. Wenn das Ich ein wirkliches Objekt (ein dem primären Bewußtsein Transzendentes) sein soll, dessen Extension die eines einzelnen Bewußtseinsakts oder eines 'Erlebnisses' übertrifft (27) und sogar ihnen gegenüber eine Durchgängigkeit hat ("sa permanence par delà cette conscience et toutes les consciences" [34]), dann werden wir es auf seiten der Reflexion aufsuchen müssen. In der Reflexion wird sich das Bewußtsein ja selbst gegenständlich, ohne aufzuhören, von sich ein nicht-thetisches und prä-reflexives Selbstbewußtsein zu behalten (ohne dies würde es im Reflektierten ja ein anderes, und nicht sich wiedererkennen). In der Reflexion ist ein selbst irreflexives Bewußtsein²⁸ einem es reflektierenden Bewußtsein Objekt geworden; und dieses reflektierende könnte ein Bewußtsein 2. Grades heißen. Da die Reflexion aber, wie Husserl betont hat, ein adäquates Bewußtsein ist, kann durch sie nichts auftauchen, was nicht schon im ursprünglichen Phänomen gelegen hätte. Und hat im ursprünglichen (im primären) Bewußtsein kein Ich gesteckt, so kann die reflexive Explizitmachung dieses Befundes auch keines hineinzaubern. Wie kommt dann das Ich zustande? Sartre sagt:

Nous sommes donc fondés à nous demander si le *Je* qui pense est commun aux deux consciences superposées [dans la réflexion] ou s'il n'est pas plutôt celui de la / conscience

²⁸ das aber unter dem Blick der Reflexion nicht aufhört, sich seinerseits (thetisch) auf die Welt hin zu überschreiten.

réfléchi. Toute conscience réfléchissante est, en effet, en elle-même irréfléchi et il faut un acte nouveau et du troisième degré pour la poser. Il n'y a d'ailleurs pas ici de renvoi à l'infini puisqu'une conscience n'a nullement besoin d'une conscience réfléchissante pour être consciente d'elle-même. Simplement elle ne se pose pas à elle-même comme son objet (28/9).

Also: Das 'Ich' soll sehr wohl das Subjekt, nicht das Objekt der Ich-Gedanken sein. Da es aber ein Objekt ist, muß es die vergegenständlichte Bewußtseins-Aktivität selbst sein. Und die bekomme ich in den Blick, wenn ich den Akteur der Reflexion - das Reflexionssubjekt - noch einmal durch eine Reflexion (ein Bewußtsein dritter Stufe) fixiere.

Aber ist diese Erklärung zutreffend? Wenn ich gerade völlig in meine Lektüre vertieft war und mich nun erinnern will, was ich in diesem irreflexiven Zustand ersten Grades erlebt habe, dann reflektiere ich darauf. Da der Zustand 'ich'-los war, bringt die Reflexion genau dies ans Licht: ein primäres in die Sache versenktes Bewußtsein ersten Grades. Aber so kommt gerade kein Ich ins geistige Blickfeld (30/1). Ich war völlig von der Welt absorbiert: ich war auf die nächsten Zeilen gerichtet, ich wollte die Straßenbahn noch erwischen, ich wollte gerade in die Vorlesung gehen: und die Einheit dieses Bewußtsein kommt mir, sagt Sartre, nicht von einem ins Bewußtseins-Innere verhexten Ich, sondern widerfährt mir durch die Objekte (32: "ce sont eux [sc.: les objets] qui constituent l'unité de mes consciences"). Das ist eine These, von der wir nur im Vorbeigehen festhalten wollen, daß sie mit der früher gegebenen, wonach die Ich-Einheit nur eine parasitäre Form der Bewußtseins-Einheit sei, nicht verträglich ist - aber Sartre hat mit ihr noch auf der Stufe der CRD gearbeitet, um die den Bewußtseins-Monaden widerfahrende soziale Synthesis, die das Werk keines einzelnen Subjekts ist, zu erklären (aber das ist hier nicht unser Gegenstand).

Da nun das Ich kein Bestand des reflektierten Bewußtseins ist, sondern irgendwie auftaucht, wenn das reflektierende Bewußtsein noch einmal re-

flektiert wird: wodurch kommt es zustande? Sartre ist über diesen Punkt nicht furchtbar klar. Er sagt treffend, es erscheine nicht dem reflektierenden Bewußtsein und auch nicht im reflektierten Bewußtsein: "il se donne à *travers* la conscience réfléchie" (35). Dann muß doch jetzt die Frage sein, wie dieses Ego einerseits Objekt einer "Evidenz" heißen kann, und doch andererseits 'nicht für den Gegenstand einer apodiktischen und adäquaten Evidenz' gelten dürfe (35). Letzteres ist klar: Wenn das Ich ein transzendenter Gegenstand ist, dann kann er - wegen der Unendlichkeit der Abschattungen, unter denen er sich dem Bewußtsein zeigt - nie adäquat erfaßt werden. Aber daß das so ist, das wäre erst zu zeigen gewesen. Vor der Einführung der unreinen Reflexion, die aufgrund eines nachvollziehbaren Mechanismus etwas ins reflektierte Phänomen einschwärzt, was eigentlich nicht darin war, können wir die Genesis des Ich-Bewußtseins eigentlich nicht verstehen. Was Sartre dazu sagt, ist dunkel und metaphorisch: das Ich gebe sich als Quell des Bewußtseins, schimmere durch dieses Bewußtsein hindurch wie ein Kiesel auf dem Grunde des Wassers, es ist trügerisch (35/6). Das Ich "[Le Je ...] se livre à une intuition d'un genre spécial qui le saisit derrière la conscience réfléchie, d'une façon toujours inadéquate" (36, 2.). Und resümierend:

Il [le Je] n'apparaît jamais qu'à l'occasion d'un acte réflexif. Dans ce cas la structure complexe de la conscience est la suivante: il y a un acte irréfléchié de la réflexion sans Je qui se dirige sur une conscience réfléchié [également dépourvue de Je]. Celle-ci devient l'objet de la conscience réfléchissante, sans cesser toutefois d'affirmer son objet propre (une chaise, une vérité mathématique, etc.). En m'ême temps un objet nouveau apparaît qui est l'occasion d'une affirmation de la conscience réflexive et qui n'est par conséquent ni sur le même plan que la conscience irréfléchie (parce que celle-ci est un absolu qui n'a pas besoin de la conscience réflexive pour exister), ni sur le même plan que l'objet de la conscience irréfléchie (chaise, etc.). Cet objet transcendant de l'acte réflexif c'est le Je (36/7).

Um mehr und Genaueres darüber zu erfahren, wie dieses 'neue Objekt' im Hintergrund der doppelt ausgeführten Reflexion - als ein transzendentes Ich-Objekt inmitten oder besser: auf dem Grunde des Bewußtseins - sich bilden

kann, müssen wir uns jetzt dem zuwenden, was Sartre zur Genesis des materiellen, des psychologischen Ich (des MOI) zu sagen hat.

Zunächst hält er es für ein noch abweichenderes Konstrukt als das transzendente (oder logische) Ich. Das MOI werde vom Psychologismus als der ständige und materielle Bezugspartner aller Erlebnisse aufgefaßt: so etwa bei La Rochefoucauld (einem Moralisten aus dem späten 17. Jahrhundert, dessen Maximen Sie kennen werden), wo alle Bewußtseinsakte Akte verkappter Eigenliebe wären: "La structure essentielle de chacun de mes actes serait un *rappel à moi*. Le 'retour à moi' serait constitutif de toute conscience" (38 o.). Statt zu sagen, daß MOI sei ständig materiell in allen psychischen Leistungen gegenwärtig, könnte man auch sagen: es verstecke sich hinter allen. Der Psychologe reißt dann dem Bewußtsein den Schleier runter oder sticht mitten durch, um dahinter das böse und womöglich unbewußte (41 o.) MOI aufzuspießen - wie Hamlet den unglückseligen Lauscher und Intriganten Polonius. Sartre benützt diese Auffassung, wonach wir an den Sinn unserer psychischen Zustände (bleiben wir bei den Gefühlen, denen Sartre ja eine eigene Abhandlung gewidmet hat) nur dadurch herankommen, daß wir hinter oder unter unserem manifesten Bewußtsein einen (womöglich unbewußten) Beweggrund suchen: ein Tiefen-Ich oder gar ein Es. Sartre sagt:

Or l'intérêt de cette thèse nous paraît être de mettre en relief une erreur très fréquente des psychologues: elle consiste à confondre la structure essentielle des actes réflexifs avec celle des actes irréfléchies. On ignore qu'il y a toujours deux formes d'existence possible pour une conscience; et, chaque fois que les consciences observées se donnent comme irréfléchies on leur superpose une structure réflexive dont on prétend étourdiment qu'elle reste inconsciente (39).

Hier geschieht nun in der Tat was Aufregendes: eine echte von der Phänomenologie bewirkte Revolution einer anerzogenen widernatürlichen Auffassung unseres Seelenlebens. Wir können sie die völlig ekstatische Auffassung desselben nennen: Habe ich Mitleid mit Peter, so habe ich als Objekt

nicht mein vergegenständlichtes Gefühl, sondern "Pierre-devant-être-se-couru" (daß-Peter-sofort-geholfen-werden-muß) - und ein Ich kommt darin gar nicht vor. Ebenso, wenn ich einen 'coup de foudre' erleide, also mich in eine Frau verliebe, so spielt sich das für mein Bewußtsein nicht in den Abgründen meines Busens ab: dort an der Straßenecke, in diesen strahlenden Augen, an diesen bezaubernden Lippen (und so weiter - ich lasse Ihnen die Vollendung der Skizze), - dort spielt sich meine Verliebtheit ab. Erst in einem zweiten Schritt reflektiere ich darauf, und dann habe ich nicht mehr die süße Frau, sondern mein auf sie gerichtetes Schmachten, das aber kein ursprüngliches Phänomen meines Bewußtseins war. Sartre kann auch sehr gut erklären, wie ich verliebt sein kann, ohne mir dies zur Erkenntnis (connaissance) zu führen: ich muß eben nicht auf mich reflektieren, um psychisch 'irgendwie' zu sein <vgl. Thomas Nagel>. Das irreflexive Bewußtsein hat eben - sagt Sartre - die 'ontologische Priorität' vor dem reflektierten; und das bedeutet, daß das irreflexive Gefühl existieren kann, auch wenn es nicht reflektiert wird (41). Die Psychologie dreht das völlig um und tut so, als hätten wir nur die Gefühle, die in den Lichthof der Reflexion eintreten (und die es nicht tun, seien eben unbewußt: sie sind aber nicht unbewußt [ich habe sie ja vielmehr], sie sind nur un-reflektiert, sie sind nicht explizit vom Bewußtsein vergegenständlicht - an diese wichtige, da tragende terminologische Unterscheidung Sartres müssen wir uns gewöhnen). So kann überraschenderweise gerade die Theorie vom prä-reflexiven Selbstbewußtsein (die doch so klingt, als sei das Bewußtsein dauernd und vor allem mit sich selbst beschäftigt) zur Basis einer extrem anti-narzißtischen Selbst- und Welt-Auffassung werden, die etwas (moralisch) höchst Sympathisches hat und mit Heideggers ebenso ek-statischer Welt-Theorie zusammengeht (nur, daß Heidegger vor lauter ek-statischer Welt-Öffnung sich des Selbst buchstäblich ganz und gar und für immer ent schlagen hat, um es theoretisch nie wieder einzuholen).

Nous arrivons donc à la conclusion suivante: la conscience irréfléchie doit être considérée comme autonome. C'est une totalité qui n'a nullement besoin d'être complétée et nous devons reconnaître sans plus que la qualité du désir irréfléchi [als Beispiel für ein intentionales psychisches Ereignis neben anderen] est de se transcender en saisissant sur l'objet la qualité de désirable. Toute se passe / comme si nous vivions dans un monde où les objets, outre leurs qualité de chaleur, d'odeur, de forme, etc., avaient celle de repoussant, d'attirant, de charmant, d'utile, etc., et comme si les qualités étaient des forces qui exerçaient sur nous certaines actions. Dans le cas de la réflexion, et dans ce cas seulement, l'affectivité est posée pour elle-même, comme désir, crainte, etc., dans le cas de la réflexion seulement je puis penser "Je hais Pierre"[,] "J' ai pitié de Paul, etc." (41/2).

Wenn ich feststelle, nach Art von La Rochefoucauld, daß mein Haß meine Gesinnung 'vergiftet' - so ist das ein Befund, um den ich gekommen wäre, wenn ich das materielle, das reflexiv miteingeblendete Ich einfach nicht ins Spiel gebracht hätte - Sartre suggeriert faßt, daß die moralisch evidente und völlig impersonal sich aufdrängende Tat ('da unten auf der Straße geht ein altes Kräuterweiblein, dem sind alle Gewürze aus dem Korb gefallen: ihr muß sofort beim Aufsammeln ihrer Waren zwischen den tosenden Autos geholfen werden!'), - Sartre suggeriert also, daß dies Gebot bzw. dies Zutunde durchs Drauf-Reflektieren um seine moralische Qualität gebracht und zum Werk eines hypostasierten Mitleids oder Hasses oder einer verdinglichen Liebes-Kraft oder christlichen caritas oder was weiß ich gemacht worden sei. (Freilich hat Sartre noch nicht gezeigt, woraus die spezifisch moralische Auszeichnung des nicht-reflektierten, welt-zugewandten Bewußtseins fließt. Aber gewiß nennt er eine *conditio sine qua non* der moralischen Einstellung: die Selbst-losigkeit.)

Ainsi l'examen purement psychologique de la conscience "intramondaine" nous amène aux mêmes conclusions que notre étude phénoménologique: le moi ne doit pas être cherché *dans* les états de conscience irréfléchis ni *derrière* eux. Le Moi n'apparaît qu'avec l'acte réflexif et comme corrélatif noématique d'une intention réflexive. Nous commençons à entrevoir que le Je et le Moi ne font qu'un. Nous allons essayer de montrer que cet Ego, dont Je et Moi ne sont que deux faces, constitue l'unité idéale (noématique) et indirecte de la série infinie de nos consciences réfléchies [also den idealen transzendenten Vereinigungspunkt aller unserer Einzel-Erlebnisse]. /

Le Je c'est l'Ego comme unité des actions. Le Moi c'est l'Ego comme unité des États et des qualités. La distinction qu'on établit entre ces deux aspects d'une même réalité nous paraît simplement fonctionnelle, pour ne pas dire grammaticale (43/4).