

## 8. Vorlesung

Wir hatten gesehen, dass Sartre das logische (oder transzendente) Ich Kants und Husserls neben dem materiellen (oder psychischen) Ich als zwei Seiten eines einzigen Ego behandelt – Sartre präzisiert: als die relativ aktive und die relativ passive Seite eines und desselben transzendenten Gegenstandes. Wir wissen auch, dass das Ego 'im Hintergrund einer Reflexion (eines Bewusstseins dritten Grades)' auftritt. Aber die Metaphorik dieser Beschreibung konnte uns nicht viel Licht geben. Jetzt möchten wir Genaueres erfahren über die „Konstitution des Ego“ (*TrE* 44 ff.).

Seit Kant fallen dem Ich zwei Aufgaben zu: es soll erstens Einheit bringen in eine einzelne Bewusstseins-Episode (sagen wir: diesen konkreten Gedanken); und es soll zweitens verschiedene Bewusstseins-Erlebnisse (Handlungen, Gedanken, Phantasie-Vorstellungen, Intentionen usw.) zur Einheit eines bewussten Lebens über die Zeit hinweg versammeln. Wenn wir nicht geradezu leugnen wollen, dass es diese beiden Typen von Einheit gibt, dann werden wir früher oder später an Sartre die Fragen richten müssen, wie *er* sie mit seinem monadologischen Bewusstseins-Modell erklären will. Da er zugibt, dass das Ego solche Vereinigungsleistungen *over time* vollbringt, es aber zugleich aus der Innerlichkeit des Einzelbewusstseins rauswirft: wie gibt es dann bei ihm eine Entsprechung zu dem, was Kant die ‚Durchgängigkeit‘ des Bewusstseins nannte?

Dazu haben wir bei Sartre zunächst mal eine schlichte Beteuerung: Die transzendente Einheit des Ich sei in einer immanenten Einheit des Bewusstseins fundiert:

Il existe une unité *immanente* de ces consciences, c'est le flux de la Conscience se constituant lui-même comme unité de lui-même [hier verweist Sartre ohne weiteres Argument auf Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins] – et une unité *transcendante*: les états [et] les actions (44).

Also könne das ichlose Bewusstsein – das (hier verlässt sich Sartre blindlings auf Husserls bahnbrechende Pionierarbeit) als zeitliches Flussbewusstsein charakterisiert werden müsse – ganz aus eigenen Mitteln für seine Einheit aufkommen, also ganz immanent. Die transzendente, ichhaft strukturierte Einheit sei keine Eigenschaft des primären, sondern des sekundären Bewusstseins; und zu diesem (dem reflektierten Bewusstsein) zählt Sartre, wie wir jetzt erfahren, Handlungen, psychische Zustände (und ‚fakultativ‘ auch Qualitäten) als die zu vereinigenden Elemente. Diese sind also selbst transzendent („ces transcendances“); d. h., sie sind ebenso wenig wie das Ego Bewohner des absolut leeren, substanzlosen Primärbewusstseins. Noch anders gesagt: Gefühle, Intentionen, Aktionen (und die fakultativ auftreten könnenden ‚qualités‘) gehören auf die Gegenstandsseite des Bewusstseins: sie sind nicht ‚in‘ ihm. Eine These, die zunächst durch völlige Originalität überrascht, auf die wir aber durch Sartres Analyse des psychischen Ichs aus der letzten Stunde wenigstens vorbereitet waren. (Später – wenn wir ans Kapitel übers Pour-soi aus *EN* kommen – werden wir noch genau sehen müssen, wie sich diese Transzendenz der Gefühle, die ja doch nicht im gleichen Sinn Gegenstände sind wie Granitblöcke oder Aktenordner, sich aus der Struktur des Selbstbewusstseins als ‚reflet-reflétant‘ verständlich machen lassen. Jetzt wollen wir zunächst mal Sartres phänomenologische Beschreibung nachvollziehen.)

Wir sahen: die Reflexion auf Bewusstseinszustände ist dann adäquat, wenn sie ins reflektierte Phänomen nichts hineinmogelt, was nicht schon drin war. So war z. B. kein Ich drin – und eine angemessene Reflexion wird auch keins hineinbringen. Es sind überhaupt keine Gegenständlichkeiten *im* Bewusstsein: „[La] sphère transcendantale est une sphère d'existence *absolue*, c'est-à-dire de spontanités pures, qui ne sont jamais objets (...)“ (*TrE* 77). War also – z. B. – auch kein Hass im Bewusstsein drin, als ich abgestoßen in Peters widerwärtig-bedrohliches Gesicht

blickte? Nein, antwortet Sartre: denn der Hass ist kein einzelnes, instantanes Bewusstsein, sondern – so würden die heutigen Analytiker sagen – eine psychische Disposition. Als solche ist sie in der Tat ‚transzendente Einheit‘ einer virtuellen Unendlichkeit von instantan sich einstellenden Widerwillens-Aufwallungen – und da ich nur die letzteren jeweils wirklich *erleben* kann, gilt, dass der Hass in der Tat kein innerbewusstseinsmäßiges, sondern ein ideal-objektives Phänomen ist. Ein anderes Beispiel (das nicht Sartre, sondern Tugendhat gibt) ist vielleicht sprechender: Ich kann an Gesichtszügen, Haltung, Betragen, Kleidung, Duft usw. dieser hübschen Frau gleichsam lesen oder spüren, dass ich in sie jäh *verliebt* bin. Ob ich sie *liebe* (oder geliebt haben werde), weiß ich höchstens am Ende meines Lebens, wenn ich eine virtuelle Unendlichkeit von verliebten und liebevollen Einstellungen ihr gegenüber durchlaufen habe werde.

Par exemple, considérons un fait particulier, comme de savoir si j'aime une femme d'amour. Je suis attiré par une femme; puis-je dire que je l'aime ou que j'ai un peu de sympathie pour elle? Comment en décider, sinon par des engagements? Je dirai que je l'aime, mais cela veut dire précisément que je serai capable, dans huit jours, de sacrifier telle chose, que dans huit autres jours, je serai capable d'avoir agi de telle ou telle manière pour elle. Une amitié, c'est tel ou tel serment (CC 86).

Und so weiß der Gläubige nicht, ob er nicht gleich seinen Glauben verloren haben wird, der Treue nicht, ob er nicht gleich untreu geworden sein wird, und der Süchtige nicht, ob ihn nicht eine plötzliche Einsicht zu einer Handlungsänderung bewegt haben wird. Sartre versteht also unter ‚psychischen Zuständen‘ in Wahrheit Dispositionen; und von denen ist klar, dass sie Transzendenzen sind: etwas, das eine rein ausgeführte Reflexion nie im psychischen Erlebnis antreffen wird, wohl aber ‚durch es hindurch‘ wie ein geheimnisvoll unergründliches transzendentes Objekt, das mit anderen innerweltlichen seine Abschattungs-Unendlichkeit und Nie-adäquat-Repräsentierbarkeit teilt (*TrE* 46). *Der Hass, die Liebe, der Glaube* usw.: das sind psychische Objekte, die nicht gewisser sind als Dinge, an denen zu zweifeln möglich ist, die nicht zur cartesianischen Evidenz reiner Bewusstseins-Befund gehören. So kann ich mich hinsichtlich aller Selbst-Zuschreibungen, die eigentlich Ich-Zuschreibungen waren, täuschen: Ich glaubte, gehässig zu sein, war aber nur

wütend; ich glaubte verliebt zu sein, war aber nur in einer kurzen sozialen Euphorie; ich hielt mich für depressiv, hatte aber bloß ein jähes Leid und die Erinnerung an ein früher gehabtes usw. (Schon früher hatten wir ja gesehen, dass Sartre Phänomene der Selbsttäuschung – *mauvaise foi* – sehr gut erklären kann, ohne zum Freudschen Unbewussten Zuflucht zu nehmen.) Mit all diesen Erklärungen sind jedenfalls ernsthafte Einwände – zumal gegen den Chosismus der Psychoanalyse formuliert. (Das werden wir zu gegebener Zeit noch genauer sehen.)

Bei den Aktionen (oder Spontaneitäten) des Bewusstseins (zwischen beiden unterscheidet Sartre, anders als Kant, nicht) verhält es sich wie bei den Dispositionen: als in der Zeit ausgedehnte Unternehmungen gehen sie über den präsentischen Bewusstseins-Befund hinaus, wie er sich einer aktuellen Reflexion darbieten könnte. Angesichts dieses im Dämmer verschwimmenden Gebildes kann ich mich fragen, ob es ein Tier, ein Felsblock oder ein Farn ist: Descartes' methodischer Zweifel ist eine Handlung – und mithin ein transzendentes Objekt mit einer transzendenten Einheit (51/2). Darum ist es auch ganz natürlich, dass er von einem ‚ich‘ begleitet ist – obwohl die reine Selbstreflexion des primären Bewusstseins dort nur irreflexives, impersonales Bewusstsein, und kein ‚Ich denke‘ zutage fördert (72/3). – Sartre erwähnt noch ein ‚Mittelglied‘ zwischen Dispositionen und Aktionen; er spricht von Eigenschaften (52-4). So unterstellen wir einer Person, die wir wiederholt gehässig oder schadenfroh erlebt habe, die bleibende Eigenschaft der Gehässigkeit oder der Schadenfreude. (Sartre nennt das auch eine ‚Disposition‘, aber diesen Ausdruck haben wir [mit den Analytikern] schon vergeben an das, was Sartre ‚Zustände‘ nannte.) Von den Zuständen sind die Eigenschaften dadurch unterschieden, dass man von ihnen nicht sagen würde, die aktuellen Verhaltensweisen ‚fließen aus ihnen‘ (wie im Neuplatonismus die Dinge aus dem Ureinen emanieren); Eigenschaften sind vielmehr Potentialitäten oder Virtualitäten, die in Situation aktuiert werden können. Die Eigenschaft, gehässig zu sein, werden wir auch

jemandem zuschreiben, dessen Verhalten aktuell keinerlei Probe von ihr liefert – aber der Hass ist, wenn ich ihn jemandem zuschreibe, stets ein als aktuell gemeintes Objekt. (So sehne ich mich nach deiner Liebe als einer Realität; aber ich rechne mit deiner Liebesfähigkeit als einer jetzt ausgesetzten/suspendierten Eigenschaft.)

Jetzt muss Sartre natürlich endlich erklären, *wie* (durch welchen Irreleitungs-Mechanismus) die Reflexion von der adäquaten Wiedergabe des monadischen, instantanen Bewusstseins-Befunds zur trügerischen Bildung eines psychischen Objekts verleitet werden konnte. Ich zitiere den Passus, der hierüber Auskunft schafft, ganz:

Il n'en faut pas conclure, naturellement, que la haine soit une simple hypothèse, un concept vide: c'est bien un objet réel, que je saisis / à travers l'„Erlebnis“, mais cet objet est hors de la conscience et la nature même de son existence implique sa „dubitabilité“. Aussi la réflexion a-t-elle un domain certain et un domain douteux, une sphère d'évidences adéquates et une sphère d'évidences inadéquates. La réflexion pure (qui n'est cependant pas forcément la réflexion phénoménologique) s'en tient au donné sans élever de prétentions vers l'avenir. C'est ce qu'on peut voir quand quelqu'un, après avoir dit dans la colère: „Je te déteste“, se reprend et dit: „Ce n'est pas vrai, je ne te déteste pas, je dis ça dans la colère.“. On voit ici deux réflexions: l'une, impure et complice, qui opère un passage à l'infini sur le champ et qui constitue brusquement la haine à travers l'„Erlebnis“ comme son objet transcendant, – l'autre, pure, simplement descriptive, qui désarme la conscience irréfléchie en lui rendant son instantanéité. Ces deux réflexions ont appréhendé les même données certaines mais l'une a affirmé *plus* qu'elle ne savait et elle s'est dirigée à travers la conscience réfléchie sur un objet situé hors de la conscience (47/8).

Die ganze Rede von der Psychè – im Sinne Freuds und Jungs – samt ihrer Mythologie des Unbewussten beruht mithin auf unreiner, komplizierter Reflexion, die ein vollkommenes transparentes mentales Einzelphänomen in unerlaubter Transgression in ein unergründliches Objekt ausdehnt. So kann ich, sagt Sartre, das Ich – anders als das reflektierte Bewusstsein – auch nie geradehin sehen: es taucht immer wie aus einem Horizont oder einer Nebelwolke aus – wie schräg aus dem Augenwinkel gesehen („derrière l'état, à l'horizon <...> jamais vu que ,du coin de l'œil“ [70]). Und von diesem indirekt gewahrten, ungreifbaren Gebilde wird nun obendrein noch angenommen, es wirke – wie eine physische Entität – kausal auf mein Bewusstsein („der Haß lenkte meine Hand“, „die Liebe hat mich blind gemacht“, „das Unbewusste hat mir eine Fehlleistung auf die Lippen gezaubert“ usw. [vgl. 48/9]). Außer den Psychoanalytikern sind besonders die von Sartre mit tiefendem

Sarkasmus gezeißelten Romanciers Fans von solchen Fetischismen. *Sie* lieben ganz besonders unhaltbare Konstruktionen wie diese: „Sein fortgesetzter Starrsinn erregte meinen Haß...“, „Louise, wie alle jungen Mädchen, war neugierig...“, „Mein Haß wurde durch den glühenden Wunsch zur Friedensstiftung besiegt...“ und dergleichen, – eine Redeweise, die eine Energetik der Schlachten und Siege, Niederlagen und Verursachungen hinter dem Bewusstsein annimmt und es überhaupt in Analogie zu Prozessen zwischen inerten physischen Materien beschreibt, ohne dazu aus reiner Reflexion auf die Tatsachen des Bewusstseins-Lebens im mindesten berechtigt zu sein. Der Freudianismus, sagt Sartre, arbeitet rein a priori, d. h. mit leeren Begriffen (50). Es *gibt* eben keine Energien, Triebkräfte, Vermögen, Fakultäten, Kategorien, kein Es usw. *im* Bewußtsein; es gibt höchstens Bewußtsein *von* Energien, Vermögen, Gesetzmäßigkeiten usw. Wir wissen ja: ‚das Bewußtsein ist leer‘ meint: aller Inhalt ist *außerhalb* seiner (74).

Jetzt wissen wir also: das Ich ist Ergebnis einer mitlaufenden (komplizenhaften) Reflexion, die den lauterer Befund der Reflexion durch Schaffung eines transzendenten Objekts verfälscht. Sie tut das, indem sie das Reflektierte innerzeitlich in die Vergangenheit und in die Zukunft hinein ausdehnt, wodurch sie Entitäten erschafft wie ‚die‘ Liebe: ein Bastard-Wesen, das einerseits bewusst und andererseits von romantischer Unergründlichkeit ist. So entsteht eine fetischistische Alltagsmythologie mit quasi-physikalischen Instanzen wie Es, Ich oder Über-Ich, die aus der lauterer phänomenologischen Deskription zu eliminieren sind. Durch Projektion von des Bewusstseins ursprünglicher Spontaneität auf den Bildschirm des Ego (63) entsteht ferner das magische Bild einer – wie Sartre sie im griechischen Wortsinn nennt – poetischen Schöpferichkeit des Ich (60 ff.). Wie aus einem Vulkan oder einem Geysir scheinen die Ich-Zustände magisch zu quillen und zu sprudeln; und wenn wir sie – in entfremdeter Introspektion – gleichsam kontemplativ anschauen, können wir in Gefühlslagen geraten, wo wir uns angesichts unserer

Gedanken und Taten fragen: „Wie konnte ich das tun?“ „Wie konnte ich so gehässig von meinem Vater denken?“ „Wie konnte ich meine schöne Braut vergiften wollen?“ „Wie konnte ich mich vom höchsten Felsen stürzen wollen?“ usw. Die Fragen sind nicht einfach scheinheilig, meint Sartre. Sie haben einen Erkenntnisgrund in der Uneinsichtigkeit (,inintelligibilité' [61, 63]) der Ich-Schöpfungen, die Bergson von ihrer ,Unausdeutbarkeit (multiplicité d'interprétations)' haben reden lassen (67): Die Ich-Kreationen erscheinen eben verhext als innerweltliche, kausal verursachte, anonyme Ding-Akzidentien, die kein Bewusstsein im voraus antizipieren konnte. Diese Verhexung folgt der Regel eines ordo inversus (63): Wir schauen als ursprüngliche Produktivität in der Welt an, was nur vergegenständlichte Projektion oder Hypostasierung der uns aus cartesianischer Evidenz bekannten Bewusstseins-Spontaneität auf die Gegenstände ist: “D'où l'irrationalité profonde de la notion d'Ego“ (64). “Tel quel, le Moi nous reste inconnu“ (68). (In diesem Zusammenhang führt Sartre übrigens unversehens und stillschweigend den kantischen Unterschied von Spontaneität des Bewusstseins und Aktivität des psycho-physischen Ego wieder ein.)

Ein besonders schönes Beispiel für das staunende, ja schwindelerregende Gefühl, das einen ergreifen kann, wenn man sich kontemplativ – also reflektierend und handlungsentlastet – zu seiner eigenen Freiheit verhält. Da erscheint dann plötzlich ein ‚Möglichkeitstaumel‘, in dem ich mehrere meiner Möglichkeiten an meinem geistigen Auge vorbeispazieren lasse und mich jedesmal frage: ‚Warum tue ich eher dies als das?‘ ‚Was hindert mich eigentlich, jetzt zum Messer zu greifen und meine Geliebte zu ermorden?‘ ‚Warum stürze ich mich nicht von diesem Felsen?‘ usw. Die Antwort scheint dann jedesmal zu lauten: Nichts, nichts hindert mich, heute Abend nicht wieder zu spielen, aber nichts zwingt mich auch dazu. Dies Nichts, das sich zwischen Tun und Lassen einnistet, ist ein verdinglichter Ausdruck meiner Freiheit. Sie kann mir in höchstem Grade Angst bereiten: „Alors la conscience, s'apercevant

de ce qu'on pourrait appeler la fatalité de sa spontanéité, s'angoisse / tout à coup: c'est cette angoisse absolue et sans remèdes, cette peur de soi, qui nous paraît constitutive de la conscience pure et c'est elle qui donne la clé du trouble psychasthénique dont nous parlions“ (82/3). Dostojewski ist ein großer Meister in der Schilderung solchen Möglichkeitstaumels: denken Sie an die Entscheidungsqualen des Spielers, das Von-ungefähr, aus dem heraus Raskolnikow seine Zimmerwirtin mit dem Beil erschlägt. Vor Dostojewski waren große Meister der Schilderung des Möglichkeitstaumels aber insbesondere schon Jean Paul und Ludwig Tieck. <Erzählen vom Feldprediger Attila Schmäzle, der auf der Kanzel plötzlich glaubt, die unerhörtesten Gotteslästerungen, Obszönitäten und Fasetien sagen zu müssen oder einfach plötzlich von einem wilden Lachanfall dahingerafft zu werden; und die Szene im *William Lovell* auf den exponierten Felsklippe zwischen dem Titelhelden und seinem ‚besten‘ Freund, den er im Möglichkeitstaumel vor Jahren fast einmal vom Felsen gestürzt hätte, dann, um den Taumel zu beenden, unter glühenden Tränen umarmt hat: auf diesen ‚Zufall‘ gründet sich ihre ‚Freundschaft‘ – wobei die Freundschaft eben genau ein magisch-transzendenter psychischer Zustand von größerer Zeitausdehnung ist, wie er sich keiner aufrichtigen Reflexion zu zeigen vermöchte.> Sartre selbst führt ein nicht minder sprechendes Beispiel an aus dem Buch über die Neurasthenien von P. Janet, einem heute (zu Unrecht) vergessenen Psychoanalytiker:

C'est ce qu'on peut voir clairement sur un exemple de Janet. Une jeune mariée avait la terreur, / quand son mari la laissait seule, de se mettre à la fenêtre et d'interpeller les passants à la façon des prostituées. Rien dans son éducation, dans son passé, ni dans son caractère ne peut servir d'explication à une crainte semblable. Il nous paraît simplement qu'une circonstance sans importance (lecture, conversation, etc.) avait déterminé chez elle ce qu'on pourrait appeler un vertige de la possibilité. Elle se trouvait monstrueusement libre et cette liberté vertigineuse lui apparaissait à l'occasion de ce geste qu'elle avait peur de faire. Mais ce vertige n'est compréhensible que si la conscience s'apparaît soudain <réflexivement> à elle-même comme débordant infiniment dans ses possibilités le Je qui lui sert d'unité à l'ordinaire (80/1).

Natürlich wird allmählich immer dringender die Frage nach der *Einheit* der Subjektivität. Gut, werden wir sagen, in reiner phänomenologischer Reflexion haben wir



nur mit singulären Bewusstseins-Monaden zu tun – nicht mit innerzeitlich ausgedehnten Entitäten wie der Liebe, dem Hass oder dem methodischen Zweifel. Wir wissen auch nicht (und können nie wissen), ob wir bösartig oder gutmütig sind, sondern haben mitleidige und gehässige Anwandlungen, deren statistisches Mittel am Ende unseres Lebens einem Psychologen die Zuschreibung der entsprechenden Eigenschaft nahelegt. – Dennoch: das Ego ist Agent einer Vereinigungs-Leistung. Und wenn man deren Bestand nicht geradehin leugnen will, dann muss man sie aus einem ursprünglicheren Bestand aufklären: in diesem Fall der ursprünglich synthetischen Verfassung des primären (und ungegenständlichen) Bewusstseins. Nun hat Husserl (und nicht erst dieser, aber nur ihn zitiert Sartre beständig) gezeigt, dass schon das vor-ichliche Bewusstsein zeitlich verfasst ist. Worin besteht dann seine Abgrenzung von innerzeitlichen transzendenten Gegenständen? Die Frage heben wir uns bis später auf. Ich wollte sie nur am richtigen Ort gestellt haben.

Sartre vertritt in *La Transcendance de l'Ego* eine so radikal ek-statische Bewusstseins-Theorie, dass er die Vereinigung der Zustände und Leistungen des primären Bewusstseins lieber der *Welt* (im Heideggerschen Sinne) als einem innerbewusstseinsmäßigen Ego anlasten möchte. *Sie* erinnern sich: Heidegger hatte gesagt, dass das Dasein nicht ursprünglich mit sich bekannt sei, sondern sich von der Welt her – „reluzent“ – anzeigen lasse, wie es mit ihm bestellt sei. So glaubte er, der Falle des Idealismus endgültig und wirksam entronnen zu sein. Aber Sartre folgt ihm *darin* nicht, dass er nicht zugibt, dass das (Selbst-)Bewusstsein zu den Informationen gehören könnte, die der ‚réalité humaine‘ von der Welt her zukommen. Und nun sagt er einerseits: das prä-reflexive Bewusstsein sei schon in ihm selber einheitlich verfasst, *und*: ihm widerfahre die Vereinigung seiner Zustände und Akte durch die Welt (57/8). Hier besteht ein dringender Bedarf an Klärung.

Es gibt eine Passage, da erwägt Sartre sogar, dem formalen oder transzendentalen Ich (dem Je) einen Ort im präreflexiven Bewusstsein zuzuschreiben (70-2). In der Tat, wenn ich, ganz vertieft in die Aufgabe, ein Bild aufzuhängen, plötzlich gefragt werden: „Was machen Sie da?“, muss ich nicht erst auf die Ebene der Reflexion übergehen, um zu antworten: „*Ich* will gerade dies Gemälde an die Wand hängen.“ Ich verstehe zwar nicht, warum Sartre hier nicht von Reflexion sprechen will (nur die unreine Reflexion wäre ja zu vermeiden). Aber es gibt jedenfalls hier einen unmittelbar (ohne alle Inferenz) produzierten Selbstverweis des Bewusstseins auf sich. Auf wen? Konnte sich das Bewusstsein nicht irgendwie *vor* dem Verweis identifizieren (oder, da zur Identifikation Kenntnis äußerer Merkmale gehört, sagen wir lieber: irgendwie erreichen), so konnte es sich auch nicht hernach durch das Pronomen der 1. Person singularis ansprechen. Ist die *unmittelbare* Übersetzbarkeit des epistemischen Selbstbezugs in einem expliziten Bezug durch ‚ich‘ aber ganz unproblematisch, warum soll man dem primären Bewusstsein die Ichheit dann so schneidend und so kategorisch absprechen? Anders gesagt: wenn ‚ich‘ auf die selbe Entität zutrifft (und sich *als* auf dieselbe Entität zutreffend *weiß*) wie das unmittelbare, prä-reflexive Bewusstsein: dann kann nicht gut sein, dass jene eine Vereinigungs-Instanz ist, die dieser fehlt. Und dann wird noch unplausibler, als es ohnehin schon ist, dass dem Bewusstsein seine Einheit aus der Welt zurückgespiegelt wird (wie Heidegger will). So aber beschreibt es im selben Atemzug Sartre: Da ist Holz, das in kleine Stücke gespalten werden muss. Es *muss* bedeutet: das Holz trägt diese Zweckbestimmung als objektive Eigenschaft (auf die Stirn geschrieben); nicht ist sie ein Charakter meiner Innerlichkeit. Wenn ich nun aber sage ‚*Ich* muss das Holz spalten‘, so bedarf ich einer epistemischen Selbstversicherung, die aus der Konjunktion folgender zwei Aussagen nicht zu gewinnen wäre: ‚Da ist zu spaltendes Holz‘ und ‚Es gibt jemanden, der ist soundso, und in dieses jemandes Bewusstseins zeichnet sich die Aufgabe des Holzspalten-Müssens ab‘. Auch die Anfügung einer dritten Aussage verbessert die Lage nicht,

der nämlich: ‚Ich sehe und spüre das Objekt ‚Körper‘, wie es gerade Holz haut‘ (72). Denn wie kann ich meinen *Körper* als *meinen* Körper kennen? Dass hier ein irreduzibles Ich-Bewusstsein ins Spiel kommt, wissen wir insbesondere durch das Lebenswerk von Hector-Neri Castañeda – und eigentlich auch von Sartre, der sich hier vergisst.

\*

Sie sehen an dem kurzen Ausflug in *La Transcendance de l'Ego*, dass in diesem vom Umfang her kleinen Text so gut wie alle Themen von *L'être et le néant* schon anklingen. Das zeigt die Intensität, um nicht zu sagen: die leidenschaftliche Besessenheit, mit der Sartre arbeitet, und die Kontinuität, in der sich sein Denken entfaltet. (Ohne solche Monomanie gelingt wohl überhaupt kein großes Denken.) Sartre hat Ende der 30er Jahre (genauer: zwischen 1937 und 38) eine umfangreiche Abhandlung begonnen, die die Summe seiner phänomenologischen Einsichten ins Seelenleben und eine große Kritik der Psychoanalyse enthalten und den Namen *La Psyché* tragen sollte. Von ihm ist nur ein Fragment, die *Esquisse d'une théorie des émotions* (Paris 1939), wirklich veröffentlicht worden, obwohl sich – wie so oft – im Nachlass weitere Fragmente dieses Werks gefunden haben, die nächstens auch publiziert werden sollen. (Auch nach seinem Tode bleibt Sartre ja immer noch unser kreativster und fruchtbarster Publizist.) Sylvie Le Bon, eine von Sartres Freundinnen, die eine kompetent kommentierte Neuedition von *TrE* besorgt hat, vermutet in einer Fußnote (54, Anm. 52) ziemlich einleuchtend, unter den Gründen, die Sartre zur Aufgabe des Projekts gebracht hätten, sei ein wichtiger das Fehlen der Idee der Nichtung. Das Bewusstsein ist ja in *TrE* als ein Ort der Seinsfülle angenommen; noch eine Passage aus *LI* spricht das deutlich aus: „Une conscience non-thétique ne peut être néga/trice de rien car elle est tout entière remplie d'elle-même et seulement

d'elle-même“ (209/10). Und so entsteht eine Spannung zur ekstatischen Auffassung des Bewusstseins als eines ‚absolut Leeren‘, dessen Inhalte alle draußen in der Welt sind und das selbst die Weisen seines eigenen Bewusstseins (Lust, Schmerz, Wahrnehmen, Denken usw.) noch gleichsam von dem Bewusstsein abstößt, das unmittelbar von ihnen besteht. Erkennt man das Bewusstsein als ein  $\mu\eta\ \text{o}\nu$ , als ein néant d'être, dann wird es nun möglich, das Sein außerhalb des Bewusstseins zu verlagern – auch dasjenige der von Sartre so genannten psychischen Zustände, die – im Unterschied zum Bewusstsein – nicht nur *sind*, sondern die das Bewusstsein *nicht* ist – und zwar in der Weise, ‚sie zu *sein* zu haben‘, wie Sartre mit Heidegger sagt: „le fait psychique, en passant au passé, nous entraîne à l'être, et nous avons à être notre passé“ (CC 84). Aber mit dem Thema des Nichts entsteht nun erst recht das Problem der Bestimmung der Einheit der Subjektivität. Denn wenn das Nichts das Scharnier wird im Selbstverhältnis des Subjekts, dann kommt das Subjekt in die Situation, die wir schon kennen, ‚nicht zu sein, was es ist, und zu sein, was es nicht ist‘.

Darauf hat Sartre später in seinem Vortrag vor der Pariser Philosophie-Vereinigung der Hegelianer Jean Hyppolite hingewiesen. Er fand es spannungsreich, wenn nicht widersprüchlich, dass Sartre das Selbstbewusstsein sowohl unmittelbar als auch durch Selbstvermittlung ausgezeichnet nennt. Den Schritt von ersten zum zweiten besorgt die Negation; und das bedeutet dann eben zugleich auch, dass in dem ursprünglich-negativen Selbstverhältnis des Bewusstseins der *reflet* *nicht* der *réflétant* ist und umgekehrt (CC 87/8). Anders gesagt: es ist das Nichts selbst, das die Selbstvermittlung des Bewusstseins stiftet und dabei um seine Identität bringt. Sartre gibt dann zu, dass hier ein Problem liegen könnte:

Si je parle maintenant d'immédiat, et je prends pleinement la responsabilité de cela, je veux bien admettre qu'il y a plus d'immédiateté dans une pierre ou dans une amibe, parce que nous / sommes sur un plan où même l'idée de médiation n'est pas donnée d'abord.

Il est bien vrai, au contraire, que dans la conscience il y a un élément de médiation; vous l'appelz négativité, en terms hégéliens; c'est ce néant qui est atteint par la conscience, mais qui fait que l'immédiateté de la conscience, c'est un immédiat qui n'est pas tout à fait un immédiat, tout en l'étant cependant. C'est exactement cela (88/9).

So wird freilich allenfalls das Problem, aber nicht die Lösung bezeichnet. Wir werden noch sehen, dass Sartres Theorie des Wertes (als der regulativ dem Bewusstsein vorschwebenden gründenden Einheit seiner En-soi- und seiner pour-soi-Komponente) so etwas wie eine Antwort auf die Frage nach der Einsichtigkeit der gleichzeitigen Einheit und Nicht-Identität des Bewusstseins zu liefern versucht – aber das ist jetzt noch nicht unser Thema.

Die Bedeutung des Nichts für die Beschreibung der Bewusstseins-Struktur ist Sartre jedenfalls nicht in den Arbeiten zur Psyche, sondern erst in denen zum *Imaginären* aufgedämmert. So wäre es logisch, wenn ich mich gleich an eine Kurz-Charakteristik dieser Arbeiten machte. Dabei würde ich mir freilich wünschen, dass *Sie* den Konflikt zwischen dem Mit-sich-nicht-identisch-Sein des Subjekts und seiner indistinkten Subjekt-Objekt-Einheit nicht vergessen. Denn darauf werden wir unbedingt zurückkommen müssen, wenn wir die Fortbestimmung dessen, was wir bislang nur als ‚präreflexives Cogito‘ kennen, zum ‚Pour-soi‘ und dann vor allem zur ‚Zeitlichkeit‘ nachvollziehen wollen.

Aufgrund welcher besonderen Eigenschaft bietet denn gerade die Einbildungskraft (l'‘imagination‘, sagt Sartre) Anlass zur Einbringung der Negation? Halten wir uns zunächst an eine bekannte traditionelle Definition, die sich Christian Wolff findet: „Die Vorstellung solcher Dinge, die nicht zugegen sind, pflaget man Einbildung zu nennen. Und die Kraft der Seele, dergleichen Vorstellungen hervorzubringen, nennet man Einbildungskraft“ (*Vernünfftige Gedanken [...] I, § 235*). Das Vermögen, nie gesehene Einbildungs-Bilder durch Teilung und Zusammensetzung hervorzubringen, nennt Wolff die „*facultas fingendi*“, also die Phantasie oder Dichtungskraft. Kant (z. B. im § 25 der *Anthropologie*) nimmt diese Definition auf:

Die Einbildungskraft (*facultas imaginandi*), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder *p r o d u k t i v*, d.i.e ein Vermögen der ursprünglichen darstellung des letzteren (*exhibitio originaria*), welche also vor der Erfahrung vorhergeht; oder *r e p r o d u k t i v*, der abgeleiteten (*exhibitio derivativa*), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt.

Die Einbildungskraft stellt also Nicht-Seiendes (oder nicht mehr gegenwärtig Seiendes) vor – so hat sie ursprünglich mit dem Nichts (im Sinne des relativen Nichts oder  $\mu\eta\ \omicron\nu$ ) zu tun. Aber kaum haben wir das gesagt, so beschleichen uns Zweifel: Ist das, was wir da eben behauptet haben, wirklich ausgemacht? In seiner Studie von 1936 über die Einbildung (*L'imagination* [I], also entstanden im gleichen Jahr wie *TrE*) zeigt Sartre wunderschön, dass trotz der eben vernommenen und durchaus repräsentativen Definition der deutschen Schulphilosophie die Einbildung keineswegs als Vorstellung eines Nichtseienden, sondern vielmehr als (abgeschwächte) Re-produktion (also Wieder-vergegenwärtigung) eines Abwesenden angesehen wurde. Die Pointe ist: *Re*-produziere ich ein nicht (oder nicht mehr) Seiendes, so stelle ich es ja eben wieder her. D. h.: seine Realität taucht, wie immer abgeschwächt oder surrealistisch neu-zusammengestückt, wieder auf (ich habe zur Bildung des Einhorns das Horn des Rhinoceros mit der Größe eines Ponys und den gemischten Leibern einer Ziege und eines Schimmels usw. kombiniert: kann ich darum sagen, dass ich erinnerte Wahrnehmungen re-produziere, also wirklich jetzt etwas *sehe*, wenn ich mir das Einhorn leer vorstelle?). Der Bescheid, dass die erinnerte Wahrnehmung abgeschwächt oder verblasst ist, ist ein schlechter Bescheid – denn auch dunkel Gesehenes bleibt gesehen: Ich kann diese entfernte und von feinem Nebel umlagerte Felsnadel *schwach* sehen; aber schwaches Sehen ist so wenig ein Nicht-Sehen, wie die Weit- oder die Kurzsichtigkeit Varianten des Halluzinierens sind. Bestünde nun das Einbilden z. B. im buchstäblichen Wiederhervorrufen einer früher gemachten Sinnes-Wahrnehmung, meinerwegen in abgeschwächter Form, so hätte ich als eingebildetes Objekt ja keineswegs nichts, sondern eben das früher in lebendiger Gegenwart gewahrte Objekt selbst – in abgeschwächter Darbietung, aber gleichwohl erneut leibhaft zugegen. Und wenn das so wäre: wie könnte ich es dann

vom Original unterscheiden, also von der Präsentations-Weise eines Objekts, als die wir die Wahrnehmung desselben ansehen? Anders gesagt: woran hätte ich dann ein Kriterium für die Unterscheidung von Wahrnehmen und Einbilden und beider wiederum vom Erinnern? Das ist das Problem, dem Sartres Studie von 1936 sich widmet.

Es ist Sartres allererste phänomenologische Publikation. Den Auftrag dazu hatte er von seinem ehemaligen Universitätsprofessor H. Delacroix erhalten, bei dem er auch sein D.E.S. (=diplôme d'études supérieures) gemacht hatte. Delacroix gab damals beim Verlag Alcan die Reihe „Nouvelle Encyclopédie philosophique“ heraus (siehe *Les Écrits des Sartre*, 55). Die Diplom-Arbeit, für die er ein „très bien“ bekommen hatte, hatte schon eine Summe seiner Überlegungen zur Einbildung versammelt. Vom Delacroix ermutigt, hat Sartre seine Arbeit an dem, was später einmal *La nausée* werden würde, unterbrochen, um die Arbeit in ein Bändchen auszubauen, das erst ‚L'image‘ heißen sollte. Aber der Verleger wollte nur den ersten Teil (unter dem Titel *L'imagination*) bringen. Dieser erste Teil verstand sich aber nur als kritische Einleitung in ein größeres Projekt, dessen positiven oder konstruktiven Ertrag Sartre dann 1940 bei seinem späteren Verleger Gallimard unter dem Titel *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* veröffentlichte.<sup>1</sup> Sartre gibt in der (sonst unveränderten) Neuauflage von 1966 eine bündige Kurzbeschreibung seines Projekts, die ich Ihnen übersetzen will:

Die Vermögens-Psychologie, unter den Kritiken der positiven Psychologie zusammenbrechend, zog in ihren Untergang auch die Imagination oder Einbildungskraft (das Einbildungs-*Vermögen*: l'Imagination ou faculté de formes des images) mit hinein. Nur die Empfindungen (Sinneseindrücke, sensation) blieben noch übrig. Man versuchte fortan, um unser Einbildungs-Leben (notre vie imaginative) zu erklären, einige von diesen Empfindungen unter dem Namen von Bildern [oder Bild-Vorstellungen] zusammenzufassen, scheiterte aber völlig daran, sie von den anderen (sc.: Empfindungen) zu unterscheiden. Die Unterscheidung von Bild-Vorstellungen und Empfindungen kann sich eben schlechterdings nicht auf einen *Seins*-Unterschied gründen. Nur eine Phänomenologie des Bewußtseins und Seins konnte das Problem der Einbildungs(kraft) neu anfassen, um das ‚bildlich vorgestellte‘ vom wirklich wahrgenommenen Bild zu unterscheiden. Ich habe hier versucht, mit der phänomenologischen Methode gewisse besondere Gegenstände zu beschreiben, die sich

<sup>1</sup> Der erste Teil "Le certain" war schon 1938 unter dem Titel *Structure intentionnelle de l'image* in der *Revue de métaphysique et de morale*, 45<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 4, octobre 1938, 543-609 erschienen.

allaugenblicklich unserem Bewußtsein präsentieren, / aber von den wirklichen „Dingen“ durch die Tatsache unterschieden sind, dass ihr Sein ein néant d'être (ein relative nicht-*Sein*) ist. Ich habe sie „imaginär“ genannt, um den Gebrauch des alten, zusätzlich noch vom Sensualismus und vom Positivismus besudelte Wort ‚Bild (image)‘ zu vermeiden. Ihr Studium hat mich auf die phänomenologische Untersuchung des *Einbildungslebens (vie imaginaire)* geführt; denn sobald das Bewußtsein auf einen dieser Gegenstände „trifft (rencontre)“, ergeben sich daraus für es bemerkenswerte Modifikationen, wie man's am Beispiel der Schizophrenie, des Traums und der Halluzination sieht. In einem natürlichen Rückgang (*régression naturelle*) bin ich schließlich zu der Frage geführt worden, welches wohl die innere (intime) Natur des Bewußtseins sein mag, damit *Imaginäres* ihm überhaupt gegeben werden könne. Mir kam es so vor, als könne es *Imaginäres* überhaupt nur geben aufgrund der Nichtung der Welt, und ich habe gezeigt, dass die „Bewusstseins-Funktion“ des Bildlich-Vorstellens (*fonction imageante de la conscience*) aus dem Nichtungs-Vermögen des Geistes (*pouvoir néantsiant de l'Esprit*) sich herschreibt – und das ist nur ein anderer Ausdruck für seine totale Freiheit (*Les Écrits de Sartre, 77/8*).

Im Vorwort zur Erstauflage hatte Sartre lakonisch geschrieben: „Cet ouvrage a pour but de décrire la grande fonction ‚irréalisante‘ de la conscience ou ‚imagination‘ et son corrélatif noématique, l'imaginaire“ (*LI 11*). ‚Entwirklichend‘ entspricht offenkundig dem Ausdruck ‚nichtend‘ aus dem ersten Zitat, mit dem wir schon aus früheren Zusammenhängen vertraut sind. Und so sehen wir jetzt entschieden Sartres Arbeits-Hypothese, dass eine Untersuchung der unrealisierenden Kraft der Einbildung ein Licht werfen werde auf die (in den bisherigen Untersuchungen vernachlässigte) wesentliche Nichtigkeit des Bewusstseins. Hier – wie später in *EN* – bleibt Sartre darin Transzendentalphilosoph, dass er nicht einfach von Gegenständen oder Wesenheiten handelt, sondern sich fragt, wie sie für ein Bewusstsein entdeckbar und verständlich werden. Da Sartre nun einen dualistischen Kurs steuert und dem baren, unartikulierten Sein das Bewusstsein gegenüberstellt, kommt er so zu folgender Alternative: Das Sein ist transzendental gar nicht durchs Bewusstsein fundiert (nur das *Erscheinen*, also die bewusstseins-zugewandte Seite des Seins, ist's). Dagegen ist in Bezug auf das Nichts zu vermuten, dass es – da es gar nicht *ist* – nur durch ein Wesen in die Welt kommen kann, dessen Seinsweise es ist, sein eigenes Sein zu dementieren oder, wie Sartre sagt, sein eigenes néant d'être zu sein. Nur ein von seiner eigenen Verfassung her mit der Nichtigkeit vertrautes Wesen könnte einen Schleier von Nichtigkeit über die Fassade des massiven Seins ausbreiten. Und



auf diese nichtende Funktion des Bewusstseins scheint Sartre zuerst durchs Studium der unrealisierenden Einstellung der Einbildung gestoßen zu sein.

Dabei macht er folgende Beobachtung. Fast die gesamte moderne Tradition von Descartes über Spinoza, Leibniz, Locke und Hume; die Psychologen des 19./20. Jahrhunderts wie Binet, Hippolyte Taine, Brochard, Ribot, Bergson (*er vor allem und am ausführlichsten [I 41-70]*); Bühler und die Würzburger Schule; Spaier, Meyerson, Claparède, Alain und die Gestaltpsychologie hält die Einbildung für eine Art von (modifizierte, aber gleichwohl von) Wahrnehmung. Wahrgenommen wird aber Wirkliches. Auch die Erinnerung, wenn sie mich nicht täuscht, bezieht sich auf Wirkliches, und gewöhnlich auf Sinnliches. *Erinnere ich mich daran, gestern meinen Schirm im Sole d'oro stehengelassen zu haben, so beziehe ich mich zwar auf etwas nicht mehr Gegenwärtiges, nicht aber auf ein Unwirkliches (ich habe alle Hoffnung, meinen Schirm gleich wieder in Händen zu halten). Dagegen wird das eingebildete Einhorn gar nicht wahrgenommen, und zwar einfach darum nicht, weil es nicht existiert. Es hätte auch keinen Sinn zu sagen, dass seine Nicht-Gegenwart dies bedeutet, dass ich mich seiner nur erinnere. Denn dann wären alle Grillen, die mir in den Kopf kommen, erinnerte Wirklichkeits-Wahrnehmungen. „Je ne la [sc.: la licorne, bei Sartre: l'image] vois pas, elle ne s'impose pas comme une limite de ma spontanéité; elle n'est pas non plus un donné inerte existant en / soi. En un mot elle n'existe pas en fait, elle existe en image“ (I 2/3).* Ist das der Fall, wird man sich noch fragen, ob das Bewusstsein beides – das Wahrnehmen und das Einbilden – auch immer unterscheiden könne. Allerdings, sagt Sartre (und wir werden nichts anderes erwartet haben). Denn jedes Bewusstsein ist nicht nur intentional auf etwas gerichtet, das *nicht* es ist; es ist insbesondere auch prä-reflexiv mit sich bekannt, da es anders gar nicht das *Bewusstsein* wäre, das es ist. Nach dieser Voraussetzung würden wir gar nicht imaginieren können, ohne uns dessen, dass wir es tun, auch im Nu bewusst zu sein. Und wenn das der Fall ist, dann sind wir uns eben auch unseres

*Imaginierens*, und nicht unseres Wahrnehmens bewusst. Wir sind uns bewusst, dass wir wahrnehmen, *wenn* wir wahrnehmen. Imaginieren wir die Fee Rosabelverde mit ihren Jungernstift und dem kleinen Zaches, dann nehmen wir nichts wahr – und können uns darüber, dass wir nichts wahrnehmen, auch nicht täuschen: „La reconnaissance de l'image comme telle est une donnée immédiate du sens intime“ (3). Sartre ging so weit, diese cartesianische Klarheit bis ins Bewusstsein drogenverursachter Halluzinationen, ja bis in die Einbildungen der Schizophrenen zu tragen („Le schizophrène sait fort bien que les objets dont il s'entoure sont irréels: c'est même pour cela qu'il les fait apparaître“ [LI 191]; „le cogito cartésien conserve ses droits même chez les psychopathes“ [l. c., 192]); er hat sogar einmal (mit Folgen, über die Simone de Beauvoir halb bitter, halb humorvoll berichtet) einen Selbstversuch mit Meskalin unternommen, um sich zu überzeugen, dass der Drogentrip das Bewusstsein des Imaginierens nirgends verliert (vgl. LI, 202) – jedenfalls, solange er anhält: „dans l'hallucination, dans le rêve rien ne saurait détruire l'irréalité de l'objet en image comme corrélatif immédiat de la conscience imageante“ (LI 196). Die Erinnerung kann uns natürlich hinsichtlich des Erinnerten täuschen (wie alles, was dem Bewusstsein nicht mehr unmittelbar gegenwärtig ist), aber das ist kein besonders aufregender erkenntnistheoretischer Befund, denn er gilt für die Wahrnehmung und den Traum ebenso.

Das Einbilden ist ein eigener ‚Typ von Bewusstsein‘; wie alles Bewusstsein bezieht es sich auf ein Etwas, *dessen* Bewusstsein es ist. Das Bild ist so kein Dingsbums, sondern ein intentionales *Bewusstsein* – neben dem Wahrnehmen und dem Wissen (LI 18). In gewisser Weise steht es (darin kommt Sartre mit Kant, auch mit Schiller, Schelling und den Frühromantikern überein) irgendwie in der Mitte zwischen (sinnlichem) Wahrnehmen und (begrifflichem) Wissen („l'image, intermédiaire entre le concept et la perception“ [l. c., 122]). Mit dem sinnlichen Wahrnehmen kommt das Einbilden durch seine Quasi-Sinnlichkeit überein (das ‚quasi‘ soll hier bedeuten, dass ja keine

wirkliche Wahrnehmung stattfindet, dass wir aber das Einhorn doch als weiß, blauäugig, samtweich – kurz mit sinnlichen Attributen – charakterisieren). Und mit dem begrifflichen Wissen teilt die Einbildung, dass sie das von ihr Begriffene mit einemmal, ganz, in allen seinen Aspekten vollständig erfasst. Das sinnliche Objekt ist dagegen, wie wir wissen, immer reicher als das, was ich nach und nach (und nie vollständig) von ihm gewahre: ich *lerne* etwas aus der Wahrnehmung. Dagegen ist die Einbildung immer nur so reich, wie vorherbestehendes Wissen in sie investiert wurde: „*la conscience ne précède jamais l'objet, l'intention se révèle à elle-même en même temps qu'elle se réalise, dans et par la réalisation*“ (LI 22). Ich träume z. B. von einem Lindwurm und frage mich, ob er Feuer speit: schon speit er Feuer. Ich frage mich, ob er drei Köpfe hat, alsbald hat er drei Köpfe. Ich denke, ob wohl Tristan oder Siegfried es ist, der da mit seinem gezückten Schwert auftaucht, und schon sehe ich, woran ich bin: denn im Hintergrund lauert der feige Truchseß, der die Drachenköpfe später einsammeln und behaupten wird, der wahre Drachentöter zu sein, usw. Kurz: jede Modifikation meiner begrifflichen Zurüstung zieht auf seiten des Bildes eine entsprechende Veränderung nach sich – und darin unterscheidet sich eben das Eingebildete vom Wahrgenommenen, das gegen die Willkür meiner begrifflichen Deutungen widerständig ist. Es setzt den Fantasie-Manipulationen meines Geistes Grenzen; und diese Grenzen sind es (u. a.), die uns von der (im Wortsinne) Selbstständigkeit des Gegenstandes überzeugen. Darum spricht Sartre vom unerschöpflichen Reichtum des Gegenstandes und von der wesenhaften Armut des Bildes. Vom Bild weiß ich grundsätzlich nie mehr als das, was mir mein Bewusstsein von ihm meldet – denn das Bild *ist* Bewusstsein und sonst nichts („*l'objet en image n'est jamais rien de plus que la conscience qu'on en a*“ [LI 27 u.]).

Wir werden beim nächsten Treffen noch einmal und eindringender auf den Nichts-Charakter des Eingebildeten (und was daraus für die Binnen-Struktur des Bewusstseins folgt) zurückkommen müssen. Heute schließe ich mit dem Hinweis,

dass Sartre nicht sich selbst, sondern seinem Lehrer Husserl die Palme reicht. *Er*, dessen *Ideen* er zuerst während seines Berlin-Aufenthaltes 1933/4 studiert hatte, hatte schon die perfekte Auflösung der Widersprüche der klassischen Theorie(n) des Bildes geliefert (vgl. I 139 ff.). Mit seiner Theorie, sagt Sartre, könne man die ganze vor-phänomenologische Literatur zum Thema vergessen (158). Das Bild (z. B. das des flötenspielenden Kentaur), so hatte Husserl gesehen, ist nicht Gegenstand, sondern Bewusstsein: „L'image est un acte et non une chose. L'image est conscience de quelque chose“ (162). Aber das Was der Bildvorstellung ist von dem der Wahrnehmung darin unterschieden, dass ich mich hinsichtlichlicher seiner der Existenz-Setzung enthalte. Es ist Objekt einer Leer-Intention, die sinnlich nicht ‚erfüllt‘ wird und keiner ‚Seins-Vermeinung‘ Stoff liefert. Dennoch ist das Eingebildete – wie jedes Intentional-Objekt (oder Noema) nicht *im*, sondern *außer* dem Bewusstsein: „En un mot, l'image cesse d'être un *contenu* psychique; elle n'est pas *dans* la conscience à titre d'élément constituant“ (146). (Gewiss nimmt Husserl noch ein sinnliches Residuum, gleichsam eine Leinwand an, auf die die ‚Beseelung‘ der Imagination fällt – und diesen stofflichen Rest nennt er ‚Hyle‘ und Sartre spricht vom ‚Analogon‘ des Wahrgenommenen.) Das ist aber nicht das für uns hier Wesentliche. Das Wesentliche ist, dass die Einbildung ein eigener Typ von intentionalem Bewusstsein ist (ich habe nicht Bewusstsein *vom* Bild; ich habe Einbildungsbewusstsein , *vom* Einhorn, vom flötenspielenden Kentaur, von der Fee Rosabelverde); dass er nicht aufs Wahrnehmen, auch nicht aufs Begreifen zu reduzieren ist; und dass der Seins-Typ des Imaginierten das Néant ist.

## 9. Vorlesung

Wir sind auf der Suche nach dem Motiv für den auffälligen Wandel in Sartres Auffassung der Struktur des irreflexiven Bewusstseins. In den frühen phänomenologischen Schriften der 30er Jahre – aber auch in den Einleitungskapiteln von *EN* – wird es als reine Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt, als unmittelbare Einheit des Bewussten und des Bewussthabenden eingeführt. Dann aber taucht neben dieser Definition die andere auf, wonach das Bewusstsein sehr wohl ein *Selbstbezug*, und zwar auch noch ein negativer sei. Durch ihn sei das Bewusstsein nicht, was es sei, und sei, was es nicht sei: die noch zeitlos gedachte Struktur, aus der Sartre später, wie wir sehen werden, des Bewusstseins Verzeitlichung verständlich machen will.

Einen Übergang von der einen zur anderen Auffassung finden wir in den Studien zur Einbildung(skraft), und übrigens auch in den Fragmenten aus den *Carnets de la drôle de guerre* (Paris 1983), die zwischen November 1939 und März 1940 aufgezeichnet worden sind und uns die Datierung des Wandels leicht machen. Wie konnte gerade das Studium des Imaginären Sartre auf den Gedanken der inneren Nichtshaftigkeit des Selbstbewusstseins bringen? Einige Winke haben wir schon letzte Stunde empfangen können. Sartre folgt Husserl darin, dass er das Bild nicht als einen positiven Gegenstand des Bewusstseins, sondern als einen Bewusstseinstyp neben sinnlich Wahrnehmen und begrifflich Denken annimmt. Einbilden ist eine Weise neben anderen, wie Bewusstsein sich intentional auf Seiendes bezieht.

Kaum aber haben wir diese Bestimmung angenommen, da kommen uns Zweifel. Hatte Sartre nicht glänzend gezeigt, dass alle bisherige (vor-phänomenologische) Philosophie und Psychologie des Bildes das Imaginäre für eine Sache gehalten hat, die synthetisch aus wiederbelebten Wahrnehmungen zusammengesetzt wird? Wahrgenommen wird Wirkliches. Und wenn der Stoff, aus dem die Träume der

Imagination gemacht sind, Sinneswahrnehmungen sind, dann nehmen wir irgendwie, aber jedenfalls sinnlich wahr, wenn wir etwas einbilden. Bei dieser Auffassung kommt das Eigene der Imagination gar nicht zum Zuge; auch die Negativität des Einbildungs-Gegenstandes bleibt verdeckt. Sartre sagt nun: Einbilden sei ein Bewusstsein solcherart, dass dabei die Existenz des Eingebildeten verneint wird. Imaginieren bezieht sich auf Nicht-Seiendes oder als nicht-seiend Vermeintes (wenn ich die Wolke anschau und ins Träumen gerate, dient mir das Wahrnehmungssubstrat der kondensierten Wassertröpfchen nur als ‚Analogon‘ (wie Sartre sagt) des Wahrnehmens, in Wahrheit aber als Absprungbrett zum freien Flug der Fantasie (ins Imaginäre). So auch alles Materielle im Kunstwerk: Rahmen, Firnis, Körnung, Farben, Linien und Striche, selbst strukturelle Beziehungen und intellektuelle Ordnungen usw. dienen mir nur zum Trampolin, von dem ich ins Imaginäre abhebe: ins Reich des Schönen, von dem schon Kant gesehen hatte, dass sein Genuß mit dem Verzicht auf Existenz-Setzung verbunden ist (wem vor einem Stilleben mit Bananen das Wasser im Munde zusammenläuft, der ist ein ästhetischer Barbar, denn er begehrt den Gegenstand als ein Reales, statt seine bloße Vorgestelltheit – Kant nennt das: seine reine Form – zu genießen: „Die Sterne, die begehrt man nicht, / Man freut sich ihrer Pracht“ ...).

In einem Gespräch über sich selbst (*Sartre par Sartre*, in: *Situations IX*; Paris 1972, 99-134, hier: 118) hat Sartre das Sich-Losreißen-vom-Wirklichen als einen Zug der ‚réalité humaine‘ selbst bezeichnet: „Tout homme est une fuite de gaz par laquelle il s'échappe dans l'imaginaire.“ Da nun der Mensch wesentlich dies ist: nicht das En-soi zu sein, sondern frei sich zu ihm zu verhalten, konnte Sartre die Tendenz ins Imaginäre als das erste auswertbare Anzeichen für den Einbruch des Nichts ins Bewusstsein ansehen. Da Bildvorstellungen ‚nicht erneuerte oder vom Verstand neu modellierte Empfindungen sind, auch nicht vormalige Wahrnehmungen, die unser Wissen verändert und abgeschwächt hätte, sondern etwas ganz anderes, nämlich

eine abwesende Wirklichkeit' (l. c.), ist hier das Bewusstsein auf eine Absenz, auf ein Nichtseiendes intentional bezogen – und zwar

à travers ce que j'appelais un „analogon“: un objet servant de support analogique et traversé par une intention. Quand nous nous endormons, par exemple, les point lumineux qui apparaissent sous nos paupières – les phosphènes - peuvent servir de support analogique pour n'importe quelle image onirique ou hypnagogique.

Bref entre la veille et le sommeil, certaines personnes voient passer des formes vagues, qui sont des phosphènes à travers lesquels ils projettent l'image d'une personne ou d'une chose. Dans *L'imaginaire*, j'ai essayé de prouver que les objets imaginaires – les images - étaient une absence (l. c.).

*L'imaginaire* ist ein großartiges Werk, das ich nur jedem dringend empfehlen kann, der sich für die Phänomene des Fantastischen, des Fiktiven und des Ästhetischen, aber auch für die des Traums, der Halluzinationen und der geistigen Störungen interessiert; und es ist vor allem von einem unübertrefflichen Erfahrungsreichtum, der einen beim Lesen auf lauter gute Einfälle und Vergleiche mit Selbsterlebtem bringt. Insofern ist es schade, einen einzigen bewusstseinsphilosophischen Aspekt darin isolieren zu müssen, wie wir das gerade im Begriff sind zu tun. Der findet sich in der „Conclusion“, deren erste Hälfte „Conscience et imagination“ überschrieben ist (LI 227 ff.). Dort fragt sich Sartre: Wie muss ein Bewusstsein beschaffen sein, um imaginieren zu können? Oder anders gefragt: Sind die Bedingungen, die dem Bewusstsein das Einbilden ermöglichen, andere oder dieselben wie die Bedingungen der Möglichkeit eines Bewusstseins überhaupt? Wir ahnen schon, dass Sartre zum zweiten neigt: nur ein Seiendes, das sein eigenes néant d'être ist, kann einen Bezug zum Nichts herstellen. Und wir sahen ja: im Bezug auf Imaginäres bezieht sich das Bewusstsein nicht auf (modifizierte oder abgeschwächte) Wirklichkeiten, sondern auf Unwirkliches. Das Intentionalobjekt der Einbildung wird vom Bildbewusstsein *nicht gesetzt*, wie das der Fall ist bei der Wahrnehmung. Auch existente Objekte kann ich nach Husserl leer anvisieren (wenn ich mich z. B. jetzt, in seiner Abwesenheit, auf den wirklich existierenden Herrn Gadamer beziehe oder wenn ich eine unmittelbare Erinnerung an einen Gegenstandsaspekt habe, der jetzt nicht unwirklich geworden, sondern nur in die retinierte Vergangenheit abgeglitten ist). So nicht das Imaginäre,

es wird nicht leer anvisiert, sondern es ist durchaus gegeben; aber es ist *als abwesend gegeben*, und da liegt der Unterschied. Noch einmal: auch Abschattungen, Pro- und Retiniertes ist abwesend, und doch spricht man im Blick auf es nicht als von einem Bild. Erinnere ich mich an jemanden, der gerade abwesend oder nicht mehr am Leben ist, so spreche ich ihm zwar die gegenwärtige Präsenz, aber nicht die Wirklichkeit ab. Ebenso, wenn ich mir die Flugbahn des Tennisballs vorstelle, den ich gerade in die Ecke feuere, in der mein Gegner nicht steht: Obwohl meine Absicht keinen Punkt der Flugbahn als real setzt, so ist diese doch für meinen Entwurf im Augenblick real. Dann gibt es noch die berühmten unerfüllten oder leer bleibenden Intentionen, von denen Husserl sprach, oder die Horizonte, die (ähnlich den Erwartungen und Retentionen in der Zeit) die räumlichen Wahrnehmungsobjekte unbeachtet umlagern und trotz ihrer Unbeachtetheit voll und ganz zur Erfahrungswirklichkeit dazugehören. Ganz isoliert von dieser sind aber die Bildvorstellungen. Will ich sie an ihnen selber fassen, zergehen sie in Nichts. Also ist der Einbildungsakt zugleich bildkonstitutiv, isolierend und nichtend. Ist das Bewusstsein dessen Ermöglichungsbedingung, so muss eine Unwirklichkeitssetzung vollziehen können. Da es gleichwohl Bewusstsein *von* etwas (von ihm Verschiedenem) ist, muss es sein Objekt als *nicht-seiend* setzen. Gewiss hat die Gioconda auch einen materiellen Aspekt; aber wenn ich das Gemälde verbrenne, dann habe ich nicht die Monalisa verbrannt. Sie existiert gar nicht innerweltlich. So heißt einbilden: die Welt hinsichtlich dieses Bildes als Nichts und das Bild hinsichtlich der Welt als ein Nichts setzen. Hätten wir nur die Möglichkeit von Existenz-Vermeinungen, so wäre das Einbilden schlechterdings unverständlich.

Aber so zeigt sich, dass das Bewusstsein hinsichtlich der Welt irgendwie *frei* sein muss. Und diese Freiheit zeigt sich ihm in der Fähigkeit zur ‚Nichtung‘ der Welt in ihrer Gesamtheit. „Pour qu'une conscience puisse imaginer il faut qu'elle échappe au monde par sa nature même“ (LI 234). Welt als das Ganze von Seiendem, das *ich nicht*



bin, tritt mir erst gegenüber und wird mir erst gewahr(bar), wenn ich mich *als nicht zu ihm gehörig* davon in Abzug bringen kann. So ist die Welt als Welt setzen und sie ‚nichten‘ eines und dasselbe. Denn ‚sie nichten‘ soll ja heißen: sich selbst setzen als *nicht* zu ihr gehörig oder vielmehr: sich selbst *nicht* setzen. Durch eine Setzungs-Unterlassung hinsichtlich seiner selbst wird das Subjekt zur *causa cognoscendi* der Welt: zur Bedingung der Möglichkeit ihres Erscheinens und, da alle Bestimmung Verneinung ist, ihrer Bestimmtheit. Ist die ‚Welt‘ (in dem spezifischen Sinne, in dem Heidegger dieses Wort verwendet) nicht einfach das En-soi-Seiende, sondern das Gesamt der Bestimmungen, die das Bewusstsein ihm hat widerfahren lassen, so kann man in der Tat sagen: durch sein Hinausgehen-über-das-Seiende-auf-dessen-Sinn-hin wird das Bewusstsein weltkonstitutiv. Natürlich darf man sich das nicht so vorstellen, als sei das Bewusstsein ortlos (oder von einem archimedischen Ort aus) der Welt konfrontiert. Sartre betont vielmehr – und hier taucht zuerst ein Schlüsselbegriff seines existentialistischen Philosophierens auf, der auch der fortlaufenden Sammlung seiner kleineren Arbeiten den Namen geben sollte –, Sartre betont also, dass jedes Bewusstsein der Welt gegenüber individuell ‚sitiert‘ ist, dass die Freiheit der bestimmten Weltnegation mithin immer eine beschränkte Situation voraussetzt, durch die sie selbst bestimmt und eingeschränkt ist, und nicht mit der Willkürfreiheit zu verwechseln ist (LI 234 ff.). So ist jeder situierte Blick auf die Welt mit einem ganz bestimmten Irrealen schwanger: d.h. er überschreitet sie unter einem ganz bestimmten und jeweils einzigartigen Gesichtspunkt:

Ainsi, si la conscience est libre, le corrélatif noématique de sa liberté doit être le *monde* qui porte en lui sa possibilité de négation, à chaque instant et de chaque point de vue, par une image, encore que l'image doive être ensuite constituée par une intention particulière de la conscience. Mais réciproquement, une image, étant négation du monde d'un point de vue particulier, ne peut jamais apparaître que *sur un fond de monde* et en liaison avec le fond. Naturellement l'apparition de l'image exige que les perceptions particulières se dileuent dans l'ensemble syncrétique *monde* et que cet ensemble recule. Mais c'est précisément le recul de l'ensemble qui le constitue comme fond, ce fond sur lequel la forme irréelle doit se détacher. Ainsi, quoique, par la production d'irréel, la conscience puisse paraître momentanément délivrée de son „être-dans-le-monde“, c'est au contraire cet / „être-dans-le-monde“ qui est la condition nécessaire de l'imagination (235/6).

So liefert uns das Verständnis des Imaginären zugleich den Schlüssel zum Verständnis der Bewusstseins-Struktur:

Cette conscience libre, en effet, dont la nature est d'être conscience *de* quelque chose, mais qui, par là même, se constitue elle-même en face du réel et qui le dépasse à chaque instant parce qu'elle ne peut être qu'en „étant-dans-le-monde“, c'est-à-dire en vivant son rapport au réel comme *situation*, qu'est-ce en effet sinon tout simplement la conscience telle qu'elle se révèle à elle-même dans le cogito?

La condition même du cogito n'est-elle pas d'abord le doute, c'est-à-dire à la fois la constitution du réel comme monde et sa néantisation de ce même point de vue, et la saisie réflexive du doute comme doute ne coïncide-t-elle pas avec l'intuition apodictique de la liberté?

Il nous est donc permis de conclure: l'imagination n'est pas un pouvoir empirique et surajouté de la conscience, c'est la conscience tout entière en tant qu'elle réalise sa liberté ; toute situation concrète et réelle de la conscience dans le monde est grosse d'imaginaire en tant qu'elle se présente toujours comme un dépassement du réel. Il ne s'ensuit pas que toute perception de réel doit s'inverser en imaginaire, mais comme la conscience est toujours "en situation" parce qu'elle est toujours libre, il y a toujours et à chaque instant pour elle une possibilité concrète de produire l'irréel. Ce sont les différentes motivations qui décident à chaque instant si la conscience sera seule/ment réalisante ou si elle imaginera. L'irréel est produit hors du monde par une conscience qui *reste dans le monde* et c'est parce qu'il est transcendentalement libre que l'homme imagine (236/7).

Die Freiheit wird dem Subjekt anschaulich, weil es an sich selbst ein Seiendes hat, dessen Seinsart es ist, sein eigenes Sein zugunsten des Seins der Welt in Abrede zu stellen. So kann es mit der Welt prinzipiell (und nicht etwa nur aus irgendeiner heroischen Gesinnung heraus) nicht zusammenfallen – und diese Nicht-Koinzidenz ist der notwendige (wenn auch gewiss noch nicht der zureichende) Grund für seine spätere Bestimmung als Freiheit.

So haben wir hier einen wirklich aufregenden Zusammenhang zwischen den Begriffen des Bewusstseins, des Nichts, der Freiheit und der Negation. Letztere ist ‚das unbedingte Prinzip jeder Einbildung‘ (238) – denn man muss das imaginieren, was man verneint. Unmöglich könnte der Gegenstand einer Verneinung ein Wirkliches sein, denn dann würde man ja bejahen, was man verneint. Genauso wenig könnte er ein absolut *Nichtseiendes* („un *rien* total“, ein ουκ ον) sein, denn es gibt ja *etwas*, das man verneint. So muss, schließt Sartre, der Gegenstand einer Verneinung als imaginär gesetzt werden; und das gelte für die logischen Formen der Negation (Zweifel, Einschränkung usw.) ebenso wie für die aktiven und affektiven (das Verbot, das Gefühl der Machtlosigkeit, des Mangels usw.). Darüber wissen wir einiges schon aus unserer Lektüre des dem Nichts gewidmeten Kapitels aus *L'être et le néant*, wo freilich die Betonung des konstitutiven Charakters der Imagination

weitgehend getilgt ist. In Sartres großen Künstler-Monographien, besonders im *Idiot de la famille*, taucht sie dann umso zentraler wieder auf (238).

So ist also die Einbildung, weit entfernt, bloß ein faktisches Merkmal des Bewusstseins zu sein, als dessen „wesentliche und transzendente Bedingung“ überführt. „Es wäre ebenso absurd, ein nicht-imaginierendes Bewusstsein anzunehmen, wie eines, das das *cogito* nicht vollziehen könnte“ (239).<sup>1</sup>

Gleich nach der Niederschrift des Druckmanuskripts von *L'imaginaire* (das im März 1940 im Buchhandel erschien) wurde Sartre in den Krieg eingezogen. Am 2. September kam er zur 70. Division nach Nancy und wurde dann nach Brumath und Morsbronn im Elsaß verlegt, wo er ziemlich Zeit zum Nachdenken und zum Arbeiten gehabt zu haben scheint. Jedenfalls arbeitet er wie ein Wilder an seinem Roman *L'Age de raison*, aber auch an *L'être et le néant*; und die Vorarbeiten sind uns eben (teilweise) erhalten durch die Kriegstagebücher. Im Februar 40 kommt Sartre auf den Gedanken des ‚Engagements‘ (während er vorher – wie sein Lehrer Alain – mit einer radikal pazifistischen Einstellung in die drôle de guerre gegangen war); am 23. Mai fällt sein enger Freund Paul Nizan, am 21. Juni gerät Sartre, ohne je an der Front gewesen zu sein, in Lothringen (in Padoux) in Kriegsgefangenschaft, wird dann in die Caserne des gardes mobiles nach Nancy verlegt, wo er bis Mitte August festgehalten wird. Danach wird er ins Stalag XII D bei Trier verlegt, wo er seinen mitgefangenen Geistlichen (curé) eine Vorlesung über Heidegger hält und an Weihnachten ein Mysterienspiel schreibt und mit ihnen aufführt: *Bariona ou le Fils du tonnère* (er selbst spielt die Rolle eines der drei Könige aus dem Morgenland). Im März 41 kann er fliehen, indem er sich als Zivilist ausgibt (dies ist ergötzlich

---

<sup>1</sup> „Ainsi l'imagination loin d'apparaître comme une caractéristique *de fait* de la conscience s'est dévoilée comme une condition essentielle et transcendantale de la conscience. Il est aussi absurde de concevoir une conscience qui n'imaginerait pas que de concevoir une conscience qui ne pourrait effectuer le *cogito*“ (LI 239).

geschildert im VIII und IX. Kapitel der Erinnerungen von Sartres geistlichem Mitgefangenen Marius Perrin, *Mit Sartre im deutschen Kriegsgefangenenlager*; Reinbek 1983; erzählt wird, wie Sartre abgemustert wird – von ihm, also von Perrin selbst, der gerade Barackenchef war, und wie dann die „Operation ‚Fehlt beim Appel‘“ durchgeführt wird.) An dem heimgekehrten Sartre beobachtet Simone de Beauvoir einen gewachsenen moralischen Rigorismus: „La guerre m'avait appris qu'il fallait s'engager“ (*Les écrits de Sartre*, 28).

Im Dezember 1939 – noch in Morsbronn – häufen sich Sartres Überlegungen zum Nichts. Er nennt es – fast mythisch – das fehlende Glied in der Kette des Seins (*Les Carnets de la drôle de guerre* [zit.: CDG], 168 u.). Sein Fehlbau beraubt das Sein seiner massiven Dichte und fugenlosen Positivität; es ent-dichtet und erleichtert sein Aggregat: „La conscience est allégement d'être. L'être-pour-soi est une désintégration de l'être-en-soi. L'être-en-soi transi par le Néant devient l'être-pour-soi“ (169). Sie erinnern sich an die Eigenschaften, die Sartre dem Sein-an-sich zugesprochen hatte: 1. Selbständigkeit (altmodisch gesagt: Substantialität): das Sein ist aus sich, es bedarf zu seinem Bestand keines anderen (EN 32); 2. strikte Identität im analytischen Sinne des Seins-was-es-ist (33): also absolute Einfachheit; 3. Unbestimmtheit und Unzeitlichkeit (34); 4. seine Modalität ist die Aktualität (also: Wirklichkeit, Kontingenz: die Wirklichkeit, wenn nicht durch ein Anderes begründet, heißt kontingent) (ebd.). Dagegen ist das Bewusstsein eine Selbst-Erscheinung. Bleibt man einen Augenblick bei der mythischen Rede, wonach das An-sich-Sein sich genichtet habe, um Grund seiner selbst zu werden: so hätte das opake und ungelichtete Sein sich in sich differenziert, um sich selbst zu erscheinen, d. h. um ins Licht des Bewusstseins zu treten. Dabei hört es natürlich auf, reine Selbständigkeit und Bestimmungs-Unabhängigkeit zu sein: denn es existiert ja nun nur in dem Maße, wie es einem anderen (oder auch sich selbst) *erscheint*. Das Sein verwandelt sich in Schein, wobei ‚Schein‘ meint, was nicht mehr nur *in* sich, sondern *für* ein

Bewusstsein ist. Ist nun das Bewusstsein – weiter bestimmt – Für-sich-Sein, so hat in ihm sein Sein Maß am Sich-Erscheinen. Es verfällt zum Schein, der sich in einem bewusstmachenden Widerschein spiegelt. So verdankt das Bewusstsein seine Durchsichtigkeit seinem radikalen ‚Verzicht‘ aufs esse subsistens, auf substantielle Sein. Es erodiert seine eigenes Sein, um Bewusstsein zu werden; und das heißt: es nichtet sein *Sein* zugunsten des Seins-*Bewusstseins*. Diese Nichtung hat zwei Seiten: einmal bestimmt sich das Bewusstsein, das Sein-an-sich *nicht* zu sein in der Weise, intentional auf es bezogen zu bleiben (das war das Ergebnis des ‚ontologischen Beweises‘; er besagt, dass das Für-sich seine eigene Negation ohne totale Selbstauflösung nur betreiben könnte, wenn es auf ein an-sich Seiendes bezogen bleibt, *dessen* Negation est ist: CDG 259). Andererseits (und radikaler) bestimmt sich das Bewusstsein, in seiner Binnenstruktur, nicht zu *sein* (also: μη εἶναι), oder: nicht selbst das Seiende zu sein. Und dabei wird ihm, wie wir eben sagten, sein eigenes Sein zum Schein, der sich im Bewusstsein spiegelt. Sartre spricht von einem inkonsistenten En-soi-Gespens (‚comme un fantôme inconsistant d'en-soi‘ (l. c., 260), das sich in die Innerlichkeit des Bewusstseins einschleicht, auch von einem ‚reflet évanescent‘, von einem ‚reflet totalement *inconsistant*‘ (l. c.) – er ist unselbständig, da er ja erstens eines in ihm sich spiegelnden Stücks realer Außenwelt (eines Häppchen En-soi) bedarf, um auch nur die fantomare Existenz eines Scheins zu haben; und weil er zweitens noch eines ihn Reflektierenden, gleichsam des Bewusstseins-Anteils bedarf (kein Schein ohne eines, *dem* er erscheint). Ein leeres Spiegelspiel von Reflektiertem und Reflektierendem *scheint* eine Dualität ins Bewusstsein zu tragen. Aber solange es buchstäblich *nichts* gibt (also kein äußeres Seiendes), das sich im Spiegel spiegelt – solange der Spiegel also nur sich selbst spiegelt –, bleibt dieser Gegensatz virtuell. Genau so hatte es übrigens schon Fichte gesehen: „Das Ich in der Wissenschaftslehre (...) ist kein Spiegel, sondern ein Auge; es ist ein sich [selbst] abspiegelnder Spiegel, ist Bild von sich; durch sein eigenes sehen wird das Auge (die Intelligenz) sich

selbst zum Bilde“ (*Wissenschaftslehre nova methodo* (1798), in: *Nachgelassene Schriften*, hg. von Hans Jacob, Bd. II, Berlin 1937, 377 [= § 4]).<sup>1</sup> Stellen Sie sich das so vor: das Sein verwandelt sich unter dem Blick des auf es gerichteten Reflektierenden in einen Reflex, in einen Schein. Das Schein aber *ist* nicht. So ist das zwischen Reflex und Reflektierendem hin- und her-oszillierende Bewusstsein *toto cœlo* des Seins bebraut, es ist sein eigenes ‚Nichts-an-Sein‘. Um nun auch nur dies, ein (relatives) Néant, bleiben zu können, muss der ‚reflektierende Reflex‘ sich auf ein (selbständiges) Sein stützen, das *nicht er selbst* ist: und dieses Sein ist das Sein-an-sich, *von dem* intentional Kenntnis besteht. Wenn sich dieses vormals opake Sein – Schein werdend – im Spiel des Selbstbewusstseins verfängt, tritt eine Trübung seiner Durchsichtigkeit auf, und die Virtualität der Differenz löst sich notwendig in einen echten Gegensatz auf. Jetzt gilt: dass der Reflex *nicht* das Reflektierende ist und umgekehrt; d. h.: ab jetzt greift die berühmte, Hegels Bestimmung der Zeit (*Enzyklopädie* § 258) entlehnte Definition: ‚das Bewusstsein ist das Seiende, das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist‘: „Le pour-soi est l'être qui, dans son être, n'est pas ce qu'il est et est ce qu'il n'est pas“ (CDG 259).

Sartre unterscheidet also – das werden wir noch aus größerer Nähe diskutieren – einen begrifflichen oder nur virtuellen Gegensatz im Bewusstsein von einem ak-tuierten. Was nur A sein *kann*, aber nicht ist, kann sich von dem, was nur B sein *kann*, nicht real abgrenzen, obwohl die Begriffe von A und B nicht dieselben sind. So auch im Bewusstsein ‚reflet‘ und ‚reflétant‘. Verfängt sich nun zwischen den Spiegeln –

---

<sup>1</sup> In den Platner-Vorlesungen sagt Fichte: „Man hat gesagt, die Seele sein Spiegel, in dem die Welt sich abspiegelt. Es fragt sich aber, wer sieht denn die Bilder in dem 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 hieninfallen; aber der zweite Spiegel sieht auch nicht. Man muss also etwas hinzunehmen, das sieht. Dies ist kürzlich die Geschichte der bisherigen Philosophie: man lässt die Bilder in die Seele einströmen wie in einen Spiegel. Und weil der nicht sieht, so nimmt man noch einen Spiegel; aber dadurch wird die Frage nicht vergesen, was eigentlich sehe, oder die Frage nach dem Band der Objekte und des Subjekts.

Sie lässt sich nur so beantworten: Das vernünftige Wesen kann kein Spiegel sein, in dem sich seine Gestalt abdrückt, sondern ist ein Handelndes, selbsttätiges, und ist sich dieses Selbsttuns unmittelbar Bewußt“ (ed. Hans Jacob, l. c., 40).

verzeihen Sie die Metaphorik, aber es ist Sartres eigene – ein être-en-soi, so tritt ein Gegenstand in die Lauterkeit des leeren Selbstverweises ein, der Reflex und Reflektierendes *real* trennt: und das ist das Noema des real existierenden Intentionalobjekts. Noch einmal darf ich zur Illustration des Sartreschen Gedankens zu einem idealistischen Text greifen, diesmal zu einem Zitat aus Schellings Würzburger *System* von 1804:

Wie das Auge, indem es sich selbst im Widerschein, z. B. im Spiegel, erblickt, sich selbst *setzt*, sich selbst anschaut, nur inwiefern / es das *Reflektieren* – den Spiegel – als nichts für sich setzt, und wie es gleichsam Ein Akt des Auges ist, wodurch es sich selbst setzt, sich selbst sieht, und das Reflektierende nicht sieht, es nicht setzt: so setzt oder schaut das *All sich selbst*, indem es das Besondere nicht-setzt, nicht-schaut; beides ist Ein Akt in ihm; das Nichtsetzen des Besonderen ist ein Schauen, ein Setzen seiner selbst, und dieß ist die Erklärung vom höchsten Geheimniß der Philosophie, wie nämlich die ewige Substanz oder Gott durch das Besondere oder die Erscheinung nicht *modificirt* ist, sondern nur *sich selbst anschaut* und *selbst ist* als die *Eine unendliche Substanz* (SWI/6, 197/8).

Wenn Sie absehen von Schellings Hintergrunds-Metaphysik, haben Sie hier ein perfekte und wirklich einsichtige Erklärung von der Arbeit des Nichts im Inneren des Bewusstseins: Sich selbst um ein selbständiges Sein bringend und so zum relativen Nichts verfallend, macht sich das Bewusstsein zum Reflex der (an-sich seienden) Gegenstände. Beziehe ich mich intentional (z. B. wahrnehmend) ich das Ding, so *setze* ich es – und *nicht* das sehende Bewusstsein. So ist jedes Setzen von etwas als wirklich ein Sich-selbst-nicht-Setzen als bloßen Reflex. Und da es Reflexe nur gibt von darin sich spiegelnden *Dingen*, der Reflex aber *per se* kein Sein hat, muss das Sein des gespiegelten Dings ihm das bißchen Sein leihen, dessen er bedarf, um auch nur Reflex, d. h., um nicht *rein gar nichts* (rien du tout, οὐκ οὐ) zu sein. So kommt Sartre auf die (uns schon bekannte Formel vom ‚Gewesen-Werden‘ des Bewusstseins durch das Sein: „Ce n'être-pas n'est ni constaté, ni jugé, mais suivant la formule que nous employions l'autre jour, il *est été*“ (CDG 218). Ich gebe Ihnen noch ein Zitat, aus dem die Jugendfrische der ersten Konzeption dieses Gedankens spricht, der in *EN* und *CC* eigentlich her wieder undeutlicher wird als im „Carnet XI“ vom Februar 1940:

(...) toute négation présuppose un certain mode d'unité synthétique des réalités qu'elle nie. Lorsque la négation est un "λεκτον" comme dans le cas du jugement „le papier n'est pas poreux“, la synthèse unitaire est pareillement un "λεκτον", c'est un rapprochement catégoriel qui laisse les objets totalement intacts. Lorsque la négation *est étée* [sic!] par au moins un des deux êtres, elle paraît sur fond d'unité synthétique réel de ces deux êtres. En un mot, pour que la conscience puisse réellement d'elle-même et par nature, sans intervention contemplative d'un troisième homme, *n'être pas l'étendue* [im Sinne Descartes', wo das dem Cogito gegenüberstehende die res extensa ist], il faut qu'elle recècle au plus profond de son être une relation unitaire avec cette étendue qu'elle n'est pas. Mais cette relation première ne saurait s'exprimer par les termes de répulsion, de production, de projection, etc., qui supposent tous un monde constitué et le problème de l'être élucidé. Il s'agit de toute évidence d'une relation originelle d'être entre deux êtres. Il faut que la liaison soit aussi intime que possible pour que précisément ce soit *cela* que la conscience ne soit pas, il faut que l'étendue soit présente à la conscience de toute part et même la traverse dans toute sa largeur pour que la conscience enfin ne puisse échapper à l'étendue, qui risque de l'engluer de toute part, qu'en *n'étant pas*. L'unité de la conscience et de l'étendue est telle que la conscience *n'est pas* l'étendue que dans la mesure où elle *n'est pas elle-même*, où elle n'est rien. Rien de positif ne vient compenser / le ne-pas-être-étendue. C'est parce qu'elle est son propre néant que la conscience n'est pas étendue. Cette relation d'être de l'étendue à la conscience, c'est ce que nous nommerons l'investissement [Durchwaltetwerden vom Sein]. Mais précisément parce que la conscience se définit comme étant ce qu'elle n'est pas et n'étant pas ce qu'elle est, elle ne peut tout simplement *être* ce qui n'est pas l'étendue. Son mode d'être ce qui n'est pas l'étendue est tout entier transi par le Néant, *est est* ce qui n'est pas l'étendue sur le mode néantisant du reflet et du reflété, c'est-à-dire que la formule „la conscience n'est pas étendue“ doit se corriger en „la conscience n'est pas l' étendue“, ce qui signifie 1) que cette négation implique l'investissement de la conscience par l'étendue, 2) que cet investissement ne peut être pour la conscience qu'en tant que la conscience est conscience d'elle-même comme inétendue, c'est-à-dire comme investie par l'étendue qu'elle a conscience de n'être pas. En d'autres termes, si la conscience était ce qu'elle est, c'est-à-dire existait sur le mode de l'en-soi, elle serait étendue. Mais c'est dans la mesure où elle s'échappe à elle-même en n'étant pas ce qu'elle est [,] qu'elle n'est pas l'étendue mais conscience *de* l'étendue. Ainsi la conscience est néantisation de l'étendue et cette néantisation ne peut se faire que sous la forme de conscience *de* l'étendue. L'étendue n'est ici qu'un exemple, naturellement. D'une façon générale il n'y a d'autre anéantissement possible d'un existant en soi que par l'apparition d'une conscience *de* cet existant (CDG 219/20).

Ich kommentiere das lange Zitat nicht; es spricht – auf der Basis unserer Vorinformationen – für sich. Man sieht, wie Sartre den Gedanken der Leere des Bewusstseins mit dem der ontischen Priorität des Seins nur verbinden konnte, wenn er das prä-reflexive Bewusstsein 1. als intentionalen Bezug *auf* das En-soi *und* (2.) als Selbst-Nichtung oder als Durchstreichung seines eigenen Seins begriff. Dabei taucht dann freilich jene duale Struktur des ‚reflektierenden Reflexes‘ ihm auf, ohne die Sartre keine Handhabe für die Ableitung der Zeitlichkeit gehabt hätte.

Aber bevor wir diesen Schritt nachvollziehen, müssen wir uns noch einmal auf die interne Struktur des Selbstbewusstseins konzentrieren und uns fragen, ob die behauptete Indistinktion des Subjekt-Objekt-Verhältnisses in ihm mit jener ‚an-



gedeuteten Dualität' in ihm verträglich ist, als die wir den ‚reflet reflétant‘ kennengelernt haben.

\*

Es ist verschiedentlich schon deutlich geworden, dass Sartres Bewusstseins-Theorie wichtige Denkanstöße empfangen hat weniger durch Husserl, als durch die Brentanosche phänomenologische Tradition. Auch Brentano hatte ja schon – wenn auch nicht in diesen Ausdrücken – behauptet, dass jedes intentionale (also auf die gegenständliche Welt gerichtete) Bewusstsein – er nannte es ‚primär‘ – ‚sekundäres‘ Selbstbewusstsein sei – und zwar auf eine ungegenständliche, sein Thema nicht reflexiv verdinglichende Weise. Brentano hat aber nicht den *Seins*-Charakter des Bewusstseins untersucht oder gar einen ‚ontologischen Beweis‘ des Selbstbewusstseins erwogen, wie wir ihn von Sartre kennen.

Dieser ontologische Beweis Sartres hat indes einen Vorläufer bei einem Brentano-Schüler, den man heute kaum noch kennt: bei Herman Schmalenbach. Schmalenbach hat 1929 einen hochinteressanten Aufsatz geschrieben, dessen Titel allein schon die Sartresche Theorie-Stellung vorwegnimmt: *Das Sein des Bewusstseins*. Schmalenbachs<sup>1</sup> Überlegungen verdienen unsere Aufmerksamkeit in zweierlei Hinsicht. Er führt erstens die ontologische Dimension (die Seinsfrage) – wieder – in die Selbstbewusstseins-Diskussion ein; und er hat zweitens wertvolle Einsichten in die Präreflexivität des inneren Zeitbewusstseins formuliert. Mit ihnen sind theoretische Möglichkeiten, über die Brentanos Zeitbewusstseins-Erklärung nur implizit verfügt, explizit gemacht und souverän angewendet.

---

<sup>1</sup> *Das Sein des Bewusstseins*, in: *Philosophischer Anzeiger* IV, 1929/30, 344-432.

Das erste betreffend, so hat Schmalenbach die ontologische Wendung der Sartreschen Selbstbewusstseinstheorie antizipiert. Sartre wird beobachten, „que, ici, le problème se pose en termes parallèles pour l'être et pour le connaître“.<sup>1</sup> Mit ‚ici‘ bezeichnet er den Punkt einer Konvergenz zwischen Zirkeln, die sich sowohl bei der Erklärung des *Seins* von Bewusstsein als auch bei der seiner Selbst-Vertrautheit ergeben. Schließlich hatte Descartes dem ‚cogito‘ nicht nur Evidenz, sondern auch Sein zugesprochen. Aber die Seinsgewissheit, meint Sartre, ist ebenso zirkelbedroht wie die Selbstgewissheit, wenn man sie mit Mitteln des Reflexionsmodells angeht. Sartre entwickelt den Parallelismus des ontologischen und des epistemologischen Zirkels, indem er mit dem Aufweis des letzteren beginnt.

Das unmittelbare Bewusstsein („conscience“), das wir von unserem Bewusstsein selbst besitzen, sagt er, ist verschieden von der Erkenntnis („connaissance“), durch welche wir ein von uns verschiedenes Objekt vor uns stellen oder ‚vor-stellen‘ (und propositional beurteilen). Dieses Objekt kann, wie im Falle der Reflexion, unser eigenes Bewusstsein sein, sofern wir es nicht einfach unmittelbar („präreflexiv“) *haben*, sondern vor-stellend verdinglichen.

Aber die Reflexion (die Selbst-Vergegenständlichung) ist kein ursprüngliches Phänomen. Sie hat ihren Erkenntnisgrund in der ungegenständlichen Vertrautheit des Bewusstseins mit sich. Sartre zeigt, dass, wer die ‚connaissance‘ als Basis-Phänomen ansetzt, in einen unendlichen Regress gerät. Wäre nämlich Bewusstsein das Ergebnis einer Kenntnisnahme, die selbst unbewusst erfolgte und, um bewusst zu werden, erneut einer Kenntnisnahme bedürfte, so käme Bewusstsein nie zustande.

[Si donc nous refusons] de considérer la conscience comme immédiatement *réflexive*, c'est-à-dire comme une *connaissance de connaissance*, ce qui exigerait un renvoi à l'infini (c'est l'*idea ideae* de

---

<sup>1</sup> *Conscience de soi et connaissance de soi*, in: *Bulletin des la société française de philosophie*, tome 42, 1948,49-91, hier: 61,4.

Spinoza), nous verrons (...) qu'elle n'est pas une connaissance retournée sur soi, mais la dimension d'être du sujet (l. c., 50).

Daraus müssen wir schließen (und hier geht die Betrachtung auf die ontologische Ebene über), dass die unzweifelhafte *Existenz* des Bewusstseins – der schon Descartes große Bedeutung beimaß – nur fundiert werden kann, wenn des Bewusstseins Bestand sich nicht auf die Erkenntnis reduziert, die wir von ihr haben. Selbstbewusstsein (und das in ihm verbürgte Sein) sind auch nicht das Resultat einer Inferenz:

Je crois que c'est une erreur. La conscience non-thétique s'atteint elle-même sans recours au discursif et aux implications, car en effet, elle est conscience, mais il ne faut pas la confondre avec la connaissance. S'atteindre soi-même, c'est être lumineux pour soi-même, mais ce n'est nullement chose nommable, exprimable pour soi. Le problème n'est pas tellement de chercher l'existence de la conscience non-thétique de soi: tout le monde *l'est* à chaque instant; tout le monde en jouit, si je puis dire (l. c., 63).

Schmalenbach sagt das gleiche übers Selbstbewusstsein, welches ebenfalls nicht Gegenstand einer Erkenntnis und ebenfalls nicht aus der Erkenntnis erschlossen, sondern ein nicht-inferentielles, nicht-reflexives, unmittelbares oder ‚implizites Sichselber-Wissen des Wissens‘ oder der Erkenntnis ist, die von Objekten besteht. Dieses unmittelbare Selbstbewusstsein nennt Sartre bald prä-reflexives, bald nicht-setzendes oder – griechisch – nicht-thetisches Selbstbewusstsein (conscience pré-réflexive, non positionnelle ou non-thétique de soi'); denn dieses Bewusstsein setzt sich seiner Unmittelbarkeit halber nicht selbst in Objekt-Stellung, es stellt sich auch nicht vor, sondern fällt völlig mit seinem Sein zusammen: „il n'y rien dans la conscience qui ne soit conscience. Il n'y a pas de contenu de conscience“ (l. c., 63); sein Sein ist also kein äußerer Zusatz oder Inhalt, der sich wie ein Gegenstand zu seiner Vertrautheit hinzufügt. Das Sein ist vielmehr die dem Bewusstsein eigene ontologische Dimension:

il suffit qu'il y ait conscience pour qu'il y ait être, à la différence de la connaissance. Car, il ne suffit pas qu'il y ait connaissance pour qu'il y ait être. Si vous connaissez une chose ou une vérité, vous êtes renvoyé (...) à un procès infini, au bout duquel seulement vous saurez si l'objet était être, car d'un bout à l'autre ce pouvait être une erreur. (...) Mais, si j'ai plaisir, si j'ai conscience d'avoir un plaisir, nous

constatons aussitôt, (...) qu'il suffit que j'aie conscience d'avoir ce plaisir pour que je l'aie pour de bon (l. c., 64)

So ist also das *Sein* (die Existenz) des Bewusstseins, so wie sie in Descartes' Satz *cogito sum* mit Evidenz ausgesagt wird, ohne weiteres zugänglich und verbürgt in der Unmittelbarkeit der Selbstkenntnis des Bewusstseins, die ihrerseits nicht auf ein Erkenntwerden zurückgeführt werden kann. Anders gesagt: die Parallele zwischen der Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins und seinem Sein, auf die zuerst Schmalenbach aufmerksam gemacht hat, besteht einfach darin, dass, so wie das Selbstbewusstsein nicht aus der Selbstreflexion erklärt werden kann (die als „connaissance de soi“ definiert ist), ebensowenig das Sein desselben sich auf die Erkenntnis reduzieren lässt, die wir davon besitzen. Reduzierte sich nämlich das *Sein* des Bewusstseins auf das, was wir davon erkennen, wie es die empiristisch-idealistische Formel des Bischofs Berkeley „esse est percipi“ nahelegt, fänden wir uns auf eine Unendlichkeit von Erklärungen verwiesen, und zwar auf die gleiche Weise, wie wir es beim Zirkel des Selbstbewusstseins sahen: Das Sein des Bewusstseins bestünde in seinem Erkenntwerden durch ein zweites Bewusstsein. Dieses wäre nun entweder seinerseits des Seins beraubt, und dann würde das Sein des Bewusstseins per absurdum aufs Nichtsein gegründet; oder es existierte, und alsdann gälte erneut der (wie Reinhold ihn nannte) ‚Satz des Bewusstseins‘, welcher besagt, dass sein Sein im Erkenntwerden durch ein drittes Bewusstsein besteht, welches, selbst des Seins beraubt, in einem vierten Bewusstsein fundiert wäre, und so ad infinitum: „Il est [d'ailleurs] bien entendu que la connaissance est la mesure de l'être, mais la connaissance elle-même, est *est*.“<sup>1</sup> Damit sie indessen als existent *gewusst* werden kann, muss ihre Existenz im selben Augenblick (und durch denselben Akt) gesichert sein, in welchem das Bewusstsein sich selbst gewahrt: jeder Reflexion zuvor. Ist die Reflexion ein explizites, vor-stellendes Bewusstsein, so muss ihr Grund ein nicht-vorstellendes, ‚implizites Sich-selber-Wissen‘ sein, wie

---

<sup>1</sup> L. c., 59.

Schmalenbach sagt, oder „une conscience non-positionnelle de soi“, wie Sartre sich ausdrückt. Mit ‚nicht-setzend‘ ist gemeint, dass das Bewusstsein sein eigenes Sein sich nicht als einen Gegenstand vor- oder gegenüber-setzt, dass es vielmehr im Innern des Bewusstseins keinerlei Trennung Sein-Bewusstsein oder Subjekt-Objekt gibt.<sup>1</sup> Findet eine solche Trennung nicht statt, kann der Satz des Bewusstseins in bezug aufs Sein des Bewusstseins ebenso wie auf sein Mit-sich-Vertrautsein hintergangen werden.

Schmalenbachs Aufsatz über das *Sein des Bewusstseins* ist aber noch aus einem anderen Grund interessant für unsere Fragestellung. Während Brentano sich damit begnügt, das Phänomen des impliziten ‚Sich-selber-Wissens‘ des psychischen Aktes im allgemeinen plausibel zu machen, hat Schmalenbach den Versuch unternommen, die Präreflexivität des Selbstbewusstseins am Problem seiner Identität sich abarbeiten zu lassen.<sup>2</sup> Unter Identität verstehe ich hier nur die Tatsache, dass Bewusstsein sich auf vergangenes Bewusstsein so beziehen kann, dass ihm zugleich, ebenfalls präreflexiv, die zwischen beiden Bewusstseinsakten (oder -zuständen: dem erinnerten und dem gegenwärtigen) vermittelnde Kontinuität – d. h. Zugehörigkeit zur gleichen (Husserlschen) ‚Erlebniskomplexion‘ – mit Evidenz bewusst ist (vgl. l. c., 375-377, auch 416,3). Dies Problem ist deswegen im gegenwärtigen Zusammenhang von so besonderer Brisanz, weil die nicht-egologischen Selbstbewusstseinstheorien, eben indem sie auf die synthetische Kraft eines transzendentalen Ego verzichten, das Problem haben anzugeben, wie von einem Vorkommnis von Bewusstsein zu einem anderen geschritten werden könne, ohne dass die Kontinuität des Bewusstseins periodisch aussetzt. Der deutsche Idealismus konnte leicht verständlich machen, warum eine Mannigfaltigkeit distinkter

---

<sup>1</sup> L. c., 63.

<sup>2</sup> Es ist nicht wahr, dass Brentano sich dazu nicht auch – und mit wichtigen Einsichten – geäußert hätte (die *Psychologie vom empirischen Standpunkt* widmet der „Einheit des Bewusstseins“ ein ganzes Kapitel). Dies geschieht aber ohne explizite Anknüpfung an die Präreflexivität des Selbstbewusstseins. Später hat Brentano die Einheit über Zeit des Selbst am Phänomen des Zeitbewusstseins großartig erklärt (vgl. M. Frank, *Zeitbewusstsein*, l. c.).

Vorstellungen gleichwohl einem einigen Bewusstsein zugehören kann – eben dem des Ich, das sie alle denkt. Lässt man das egologische Modell fallen, findet man sich an isolierte Bewusstseinsereignisse verwiesen, die alle die Eigenschaft haben, sich präreflexiv auf sich selbst zu beziehen, nicht aber auf jemanden oder etwas, dem alle diese einzelnen Bewusstseine zugehören und der sich ihrer als einer Totalität bewusst wäre. Auf der Grundlage der nicht-egologischen Bewusstseinstheorie ist es zumindest schwierig, wenn nicht ausgeschlossen, ein Prinzip namhaft zu machen, das die Bewusstseinsvorkommnisse untereinander verbände. David Hume hat das Problem zuerst in aller Schärfe formuliert und zugleich zugegeben (wie wir zu Beginn sahen), dieses eine Mal außerstande zu sein, eine Lösung zu finden:

(...) when I proceed to explain the principle of connexion, which binds them [sc.: the perceptions] together, and makes us attribute to them a real simplicity and identity, I am sensible, that my account is very defective, and that nothing but the seeming evidence of the precedent reasons cou'd have induc'd me to receive it. If perceptions are distinct existences, they form a whole only by being connected together.<sup>1</sup>

But all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that unite our successive perceptions in our thought or consciousness. I cannot discover any theory, which gives me satisfaction on this head.

In short there are two principles, which I cannot render consistent nor is it in my power to renounce either of them, viz. *that all our distinct perceptions are distinct existences, and that the mind never perceives any real connexion among distinct existences* (...).<sup>2</sup>

Eine solche – Hume und den Positionen einer revidierten Phänomenologie gemeinsame – Theorie hat also Probleme mit der Aufklärung der unleugbaren Tatsachen, dass jedes Bewusstsein prinzipiell Bewusstsein einer Beziehung zwischen verschiedenen (untereinander distinkten) Gegebenheiten ist („sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt“, sagt Hobbes) und dass es ein die einzelnen Akte übergreifendes Bewusstsein geben muss, soll das bewusste Leben nicht auf einen Pointillismus unverbunden-einzeln Akte reduziert werden.

---

<sup>1</sup> *A Treatise of Human Nature*, I. c., 635.

<sup>2</sup> L. c., 635/6.

Der zweiten Schwierigkeit hat Hermann Schmalenbach sich zu stellen versucht, während die erste, wie wir sehen werden, im Rahmen des nicht-egologischen Paradigma wohl unlösbar ist. Er hat erkannt, dass – zum Beispiel – ein Bewusstsein, welches sich jetzt eine bestimmte Erinnerung zurückruft, dies nur tun kann, wenn es sich zugleich die Kontinuität des vergangenen mit dem aktuellen Bewusstsein vorstellt. Bestünde eine solche Einheit nicht, könnte das aktuelle Bewusstsein sich niemals als den Träger eines Bewusstseins gewahren, das aktuell nicht mehr statthat. Wäre die Identität ferner nicht bewusst, so könnte das aktuelle Bewusstsein sich nicht nur nicht der erinnerten Inhalte erinnern, sondern nicht einmal der Tatsache, von ihnen früher einmal Bewusstsein gehabt zu haben.

Dieser gemäßigte Sinn von Identität des Bewusstsein – seine Kontinuität – muss von seiner einfachen Einheit wohl unterschieden werden. Natürlich besteht jeder Bewusstseinsakt in einer instantanen (analytischen) Gleichheit nur mit sich, die fenster- und anschlusslos ist gegenüber anderen Bewusstseinsakten. Nicht diese Einfachheit ist indessen problematisch; das Problem besteht in der Rechenschaftsgabe über die zeitliche Kontrinität verschiedener Instantiierungen von Bewusstseinsakten, ihrer Interrelation in der gleitenden Einheit einer homogenen Dimension, die sie alle verbindet und macht, dass das aktuelle Bewusstsein sich verstehen kann als zugehörig zur selben Bewusstseinsseinheit wie das vergangene aktuell erinnerte.

Schmalenbach benutzt, wie gesagt, nicht die theoretische Möglichkeit, den kantischen Identitätsbegriff in Anspruch zu nehmen, der das Übergehen von einem Bewusstseins Erlebnis zu einem anderen aus der (synthetischen Einheit oder) Identität des Ich (und aus daraus abgeleiteten allgemeinen und bleibenden Übergangsregeln) begründet. Er hat das Problem, das schon Brentanos Zeitbewusstseins-Erklärung in den Blick gebracht hatte, aber theoretisch besonders klar artikuliert:

Damit ich im nachhinein auf eine vergangene Vorstellung mich beziehen kann, muss ich nicht nur des Gegenstandes, sondern auch des Bewusstseins besinnen können, das ich damals von dem Gegenstand hatte. Dann aber kann das Bewusstsein, welches von dem Bewusstsein existiert, nicht ein solches sein, welches sich erst nachträglich dem ersten Bewusstsein anhängt; dieses erste Bewusstsein musste bereits im gleichen Augenblick, da es sich intentional auf einen Gegenstand bezog, für sich selbst bestanden haben. Denn ich habe nicht bloß Bewusstsein von einem Gegenstand, der nicht mehr da ist; mein Wissen von dem abwesenden Gegenstand beruht auf der und schließt ein die Erinnerung an das *Bewusstsein*, das ich seinerzeit von ihm hatte. Wäre dieses entgegenwärtigte Bewusstsein hinsichtlich seiner selbst unbewusst gewesen im Augenblick seines ursprünglichen Vollzugs, so würde sich alles Erinnern auf die Wieder-Vergagenwärtigung von entzeitlichten Gegenständen reduzieren.

Um aktuell ein nicht mehr gegenwärtiges Objekt zu erinnern, muss ich mich des Bewusstseins erinnern, das ich seinerzeit von ihm hatte, und zwar *als* eines vergangenen, entgegenwärtigten Bewusstseins. Umständlicher, aber genauer: um einen früher gewussten Sachverhalt von einem aktuell bekannten bekannten unterscheiden zu können (nehmen wir mal an, er sei physisch grosso modo unverändert), muss ich den Umweg über die Erinnerung eines vergangenen Bewusstseins wählen, *für* welches der Sachverhalt damals bestand, und dies Erinnerungsbewusstsein muss damals ein implizites Sich-selber-Wissen besessen haben. Sonst fehlte mir das Kriterium, welches entscheidbar macht, wie ich ein aktuell reproduziertes vergangenes Bewusstsein als ein damals gehabtes *Bewusstsein*, und nicht vielmehr als *Unbewusstsein* erinnern kann. Aber ich weiß nicht nur, dass der erinnerte Bewusstseinsinhalt damals *bewusst* war (und es aktuell nicht mehr in der Weise der Präsentation ist); ich weiß auch, dass das Wissen von der Vergangenheit meines damaligen Bewusstseins das implizite Sich-selber-Wissen meines aktuellen



Erinnerungsbewusstsein zu seinem Unterscheidungsgrund hat. Und ich weiß schließlich, dass Erinnerungs- und Präsentationsbewusstsein einem und demselben (mit sich bekannten) Bewusstseinskontinuum zugehören.

Ich erinnere mich eines Gewußten. Gewußtes wird [nach dem sogenannten ‚Satz des Bewusstseins‘] immer nur durch Wissen hindurch gewußt. Erwinnere ich mich eines Gewußten, so muss ich mich auch des Wissens erinnern, durch das hindurch es gewußt wurde. Erwinnere ich mich seiner nicht explizit, so muss ich es implizit tun. Das Wissen, dessen ich mich erinnere, muss selber gewußt worden sein. Ist es nicht explizit gewußt worden, so muss es implizit sich selbst gewußt haben. Jedenfalls kann ich mich eines Gewußten nur erinnern, wenn ich mich, wenigstens implizit, auch des Wissens dieses Gewußten und dann auch des wenigstens impliziten Sich-selber-Wissens des Wissens dieses Gewußten erwinnere. Oder: wenn ich in der Erinnerung das darin Gewußte als ein früher schon einmal Gewußtes und zwar als in früherem Wissen Gewußtes und zwar als in einem solchen früheren Wissen Gewußtes weiß, das ich jetzt (in der Erinnerung) als ein damals implizit sich selbst gewußt habendes weiß. Dem sogar mehrfachen „Als“ gegenüber gibt es allerdings immer die Irrtumsmöglichkeit, dem die Erinnerung (Erinnerungsverneinung) ja auch in der Tat verfallen kann und oft verfällt. Hier genügt aber, dass ohne implizites Sich-selber-Wissen des Wissens überhaupt keine Erinnerung möglich wäre (*Das Sein des Bewusstseins*. I. c., 376/7).

Damit ist sicherlich noch kein Ansatz geliefert für eine Selbstbewusstseins-Theorie, die auch der Zeitlichkeit desselben Rechnung trüge (alle frühere Theorie war an die Instantaneität des Bewusstseins gebunden). Wohl aber ist die Richtung gewiesen, wie die innere Zeitlichkeit des Selbst in zirkelfreier Argumentation berücksichtigt werden könnte. Dies wäre z. B. in Auseinandersetzung mit Husserls ‚Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins‘ zu zeigen. An sie knüpft Sartre explizit an, wenn er bemerkt, Husserl habe letztlich – den reflexions-theoretischen Prämissen seiner Phänomenologie zum Trotz – ein unmittelbares ‚Urbewusstsein‘ zugeben müssen. Kraft seiner gibt sich, wie Husserl sagt, das Reflektierte ‚als schon dagewesen seiend‘. Sartre illustriert die hier angesprochene Einsicht wie folgt:

Je suis en train de lire. Je vous répons: je lis, quand vous me demandez ce que je fais. Je prends conscience de ma lecture, mais non pas instantément. Je prends conscience de quelque chose dont j'avais conscience depuis longtemps, c'est-à-dire que je passe sur le plan de la thématization de la position réflexive et de la connaissance pour une chose qui existait déjà avant, comme dit Husserl.<sup>1</sup>

Ausgehend von der reflexiven Deutung des Bewusstseins von Bewusstsein, vermag Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins unmittelbares Vergangenheit-Bewusstsein ('retentionales Bewusstsein') nur als Beziehung eines

<sup>1</sup> *Conscience de soi et connaissance de soi*, I. c., 63.

vergangenen zu einem gegenwärtigen Bewusstsein zu denken. Dabei stößt sie auf folgendes Problem: Die Gewißheit, dass ein Bewusstsein nicht mehr gegenwärtig ist und dass man sich seiner je jetzt erinnert, könnte sich nur einstellen, wenn ich das vergangene Bewusstsein mit Evidenz vom Gegenwartsbewusstsein unterscheiden kann, welches alsdann aber instantan – ohne in die Vergangenheit abgesunken zu sein – mit sich bekannt sein muss: irreflexiv, was Husserls Bewusstseinstheorie zu denken nicht erlaubt,<sup>1</sup> da sie Bewusstsein an eine Subjekt-Objekt-Unterscheidung bindet, die Sartre in der Fichteschen Tradition aufgibt.<sup>2</sup> Würde nämlich Bewusstsein sich nur einstellen, wenn es einem Bewusstseinsinhalt gegenübergestellt wäre, so würde Zeitbewusstsein nur als Bewusstsein von der unmittelbaren Vergangenheit existieren (denn nur sie ist differentiell vom Gegenwartsbewusstsein abgesondert); zugleich hätte das Bewusstsein aber, als nicht unmittelbar und instantan (gegenwärtig) mit sich vertraut, kein Richtmaß für die Zusprechung eines Vergangenheits-Indexes an die letztvergangene Aktphase. Eine von der unmittelbaren Vergangenheit ununterschiedene Gegenwart hätte gar keine Vergangenheit, d. h. zugleich: sie verfügte über kein Kriterium für die *Erkenntnis* ihrer eigenen Präsenz (oder: wir hätten faktisch, aber ohne es zu wissen, wie wenn wir mit unkontrollierbar nachgehenden Uhren ausgerüstet wären, nur Vergangenheits-Bewusstsein; denn Bewusstsein hieße: Objekt-Bewusstsein, und nur Vergangenes wird dem Bewusstsein Objekt).

Wenn wir Schmalenbachs Theorieskizze das ausgeprägte Bewusstsein des hiermit aufgeworfenen Problems zugute halten müssen, so sieht man doch bei ihm so wenig wie bei Brentano und Sartre, wie die nicht-egologische Selbstbewusstseins-Philosophie die Kontinuität unseres Bewusstseinsflusses positiv *erklärt*. Wie kann ich

---

<sup>1</sup> Ich habe die Aporie der Husserlschen ZeitBewußtseinstheorie ausführlicher diskutiert in *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt/M. 1983, 16. Vorlesungen (vor allem 318-325) und besonders in *ZeitBewußtsein*, 1. c.

<sup>2</sup> „D'abord, nous constaterons qu'il n'y a pas de distinction de sujet-objet dans cette conscience“ (*Conscience de soi et connaissance de soi*, 63).

vergangenes Bewusstsein als *meines* wissen, wenn ich von der Punktualität des einzelnen gegenüber allen anderen isolierten Bewusstseinsereignissen ausgehen muss? Auch Sartre hat das Problem gesehen, vielleicht noch deutlicher als Schmalenbach, freilich nicht als Konsequenz seines eigenen, sondern des Husserlschen Ansatzes beschrieben. An diesen ergeht der Vorwurf eines „pointillisme des essences, parce que, ayant pris comme point de départ unique un ‚cogito‘ qui doit rendre compte de la durée, de la liaison synthétique du temps, et par conséquent ayant refusé de concevoir une vérité devenue, il [Husserl] est amené à voir les essences dans une unité d'une intuition et sans liaison entre elles“.<sup>1</sup> In der Tat: wenn jeder Akt oder jedes Erlebnis von allen anderen seinesgleichen abgeschnitten wäre und erst hernach Verbindung unter ihnen sich einstellte, so wäre diese Verbindung entweder äußerlich und unfundiert oder müßte aus dem isolierten Selbstbewusstsein des Einzel-Akts (oder Einzel-Erlebnisses) abgeleitet werden, was unverständlich ist. Ein intelligibles Vereinigungs-Prinzip könnte nur akt- (oder erlebnis-)übergreifend gedacht werden und müßte dann seinerseits in einem Bewusstsein fundiert sein, welches dem kantischen ‚Ich denke‘ ähnlich verfasst wäre. Andernfalls müsste angenommen werden, dass, da die synthetische Verfaßtheit unseres Bewusstseinsfeldes aus der Interaktion der einzelnen Akt- oder Erlebnis-Subjekte hervorgeht, ein komplexes zeitliches Wahrnehmen aus ebensovielen Einzelwahrnehmungen zusammengesetzt wäre, wie elementare Gegebenheiten darin enthalten sind.<sup>2</sup>

Die synthetische Verfassung des Bewusstseins – als Husserlsche ‚Einheit der Erlebniskomplexion‘ – scheint auf der Grundlage des nicht-egologischen Bewusstseinsmodells nicht gedacht werden zu können. Zwar behauptet Sartre, der Verzicht auf ein Ego als Bewohner des Bewusstseins impliziere nicht seine Impersonalität:

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“

---

<sup>1</sup> L. c., 54,1.

<sup>2</sup> Vgl. Dieter Henrich, *SelbstBewußtsein*, 261 f.

comme habitant de la conscience est une 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 est renvoi, malgré tout, à soi.<sup>1</sup>

Diese Auskunft ist unbefriedigend aus wenigstens zwei Gründen.

Erstens hatte Sartre die These von der Präreflexivität des Selbstbewusstseins auf die Behauptung gestützt, in ihm finde keinerlei Beziehung statt, auch (wie der erste Satz des Zitats bekräftigt) nicht die eines Subjekts auf sich selbst.

Gewiss nimmt Sartre diese Behauptung in der Folge, aber ohne Angabe von Gründen, zurück, wenn er sagt, es finde sich im Innern des Selbstbewusstseins eine „esquisse de dualité“, „un décalage“, „une sorte de jeu de réflexion reflétant“ usw. (l. c., 63, 68, 67) – wobei er hastig und paradox kommentiert, „[qu']il y bien une sorte de jeu de réflexion reflétant, et à la fois que cependant tout ceci se passe dans une unité où le reflet est lui-même le reflétant, et le reflétant le reflet“ (67). Wenn Sartre keine Gründe für den offenbaren Widerspruch beider Thesen anführt, so lassen die sich doch leicht rekonstruieren: Sartre kann 1. die Präreflexivität des Bewusstseins nur auf seine Beziehungslosigkeit stützen; 2. muss er eine innere Gliederung ins Bewusstsein einführen, um das ‚cogito‘ aus seiner cartesianischen Gegenwarts-Verhaftetheit ins Zeitgeschehen herauszuführen. Dann aber bedarf's einer Dualität neben der fügenlosen Subjekt-Objekt-Indistinktion, um die Sukzession von Vergangenheitsbewusstsein und Zukunfts-Entwurf verständlich zu machen; und diese Dualität erklärt er als Aktualisierung der vordem nur virtuell einander entgegengesetzten ‚reflétant‘ und ‚reflet‘.

Das war der erste Einwand. Aber es gibt einen weiteren: Zum anderen widerspricht nämlich der immanente Selbstverweis eines einzelnen Bewusstseinsereignisses (oder

---

<sup>1</sup> *Conscience de soi et connaissance de soi*, 63,6.

-aktes) auf sich selbst intuitiv dem, was wir unter persönlicher Identität verstehen, für die eine kontinuierliche Erstreckung in der Zeit definitorisch unabdingbar ist. Persönlichkeit verlangt eine ‚liaison synthétique‘ zwischen *verschiedenen* Bewusstseinsvorkommnissen im Rahmen der instabilen Einheit einer Lebensgeschichte. Um zu zeigen, dass sie alle derselben Bewusstseinsseinheit zugehören, müsste die Bedingung erfüllt werden, dass der Akt des einzelnen Selbstbewusstseins *in* diesem Akt zugleich seiner Zugehörigkeit zur Aktkomplexion innewerde. Eine Bewusstseinsseinheit, die von dieser Einheit kein Bewusstsein besäße und es prinzipiell auch nicht erwerben könnte, wäre eben keine *Bewusste* Einheit. Sie ist aber aus dem Blickpunkt der Aktmonade nicht begreiflich zu machen.

Damit muss auch die nicht-egologische und prä-reflexiv konzipierte Theorie des Subjekts für gescheitert gelten. In verfeinerter Form erweist sich in ihr der infinite Regress aufs neue; vor allem aber ist sie außerstande, die synthetische Verfasstheit der Person und des Bewusstseinsfeldes verständlich zu machen.

## 10. Vorlesung

Seit einigen Stunden ringen wir mit folgendem Problem: Um das ‚Sein‘ zu finden, hatte Sartre das prä-reflexive SelbstBewusstsein befragen müssen. Dessen Prä-reflexivität hing daran, dass innerhalb seiner Subjekt- und Objekt-Pol gar nicht zu unterscheiden sind. Als ‚Identität‘ möchte Sartre diese Struktur nicht bezeichnen, weil der Ausdruck ‚Identität‘ ans Etre-en-soi schon vergeben ist: „Le principe d'identité est la négation de toute espèce de relation au sein de l'être-en-soi“ [EN 120]). Sie erinnern sich, dass Sartre das En-soi als subsistent (Heidegger würde sagen: als reine Vorhandenheit), als aktuell, als fugenlos es-selbst-seiend („das Sein ist es selbst: es ist, was es ist“) und – damit eng zusammenhängend – als zeitlos charakterisiert. Da da Bewusstsein dem Sein diametral entgegengesetzt ist (so freilich, dass das Bewusstsein nur *existiert* als aufs Sein *bezogen*), muss es in allen Eigenschaften denen des Seins entgegengesetzt sein. Und so ist es nicht nur nicht durch Identität ausgezeichnet; sondern es ‚ist dasjenige Seiende, das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist‘. Anders gesagt: es ist nicht nur nicht durch *Un*-bezüglichkeit ausgezeichnet, sondern existiert sogar als ein *negativer* Selbstbezug. Das *Nichts*, das aus ihm einen transparenten (intentionalen) Seins-Bezug macht (und ihm selbst das unabhängige An-sich-Sein raubt), – dieses Nichts spaltet auch seine Identität.

Wie kriegen wir aber beide Bestimmungen: die Einheit als Indistinktion von Subjekt und Objekt des Bewusstseins und die Nicht-Identität in ihm von Reflektierendem und Reflektiertem, zusammen? Anders gesagt: durch welche dialektische Weiterbestimmung komme ich von seiner elementaren Ausgangsbestimmung als ‚conscience non-positionnelle (de) soi‘ zu der reicheren und differenzierter

entwickelten des ‚Pour-soi‘ (EN 115 ff.)? Und kraft welches Merkmals kann ich die Bestimmung der Bewusstseins-Struktur als Pour-soi nicht als Modifikation, sondern als echte *Ausdifferenzierung* der ursprünglichen Struktur erkennen?

Erinnern wir uns zunächst, zur Erleichterung unserer Antwort, an die Motive, die Sartre überhaupt zu einer solchen Weiterbestimmung bewogen haben, wobei er - vermutlich unfreiwillig - die schon früher genannten Widersprüchlichkeiten sich einhandelt? Nun: wäre das Bewusstsein in sich nicht einig, so könnte es eine Reihe von Dingen nicht leisten, mit denen Sartres Argumentations-Strategie es bedenkt: es hätte uns nicht zum Sein geführt, es hätte uns die Einheitlichkeit unserer Weltsicht nicht erklärt (die nicht vom En-soi herrühren kann, so wenig wie bei Kant vom chaotischen Sinnenmaterial), seine vollkommene Nichtigkeit (d.h. Substanzlosigkeit) und Durchsichtigkeit wäre unverständlich geblieben. Auf der anderen Seite: Sartre möchte das Bewusstsein aus der cartesianisch-kantischen Falle des Instantaneismus herausführen. Darunter versteht er die Gegenwarts-Fixierung des neuzeitlichen Selbstbewusstseins, das sozusagen kein Bewohner der in der Zeit sich erstreckenden Wirklichkeit ist, sondern immer mit einem Fuß im Himmel der unbewegten Ewigkeit stehen bleibt. Das Bewusstsein soll selbst fließen; es soll zu seiner Wesensauszeichnung gehören, dass es nicht einfach - wie ein Kiesel - ist, was es ist, sondern dass es sich frei auf seine Zukunft hin entwirft. Und wie soll ich von der ersten zur zweiten Strukturbestimmung übergehen, wenn ich das Bewusstsein nicht mit der Kraft ausstatte, mit seinem eigenen Sein zu brechen, d.h. in Nicht-Identität zu sich selbst zu existieren? Die Zeitlichkeit muss, mit anderen Worten, aus der Struktur des Selbstbewusstseins selbst folgen: Wir müssen "im cogito selbst das Mittel finden, der Instantaneität <oder: Augenblicksverhaftetheit> in Richtung auf jenes Seinsganzheit zu entkommen, welche die 'réalité humaine' ausmacht (constitue)" (EN 116,1). Die gesuchte Kraft war eigentlich schon durch die Einlagerung der Nichtigkeit ins Bewusstsein aufgewiesen; jetzt sehen wir, dass sie mit der

Eigenschaft der Selbst-Identität (wenn das eine Eigenschaft sein sollte) unverträglich ist oder doch wenigstens in logische Spannung gerät.

Kümmern wir uns zunächst mal nicht um die Heilung der scheinbaren Inkonsistenz, und sehen wir lieber zu, wie Sartre die reichere Strukturbestimmung des Für-sich-Seins auf die frühere der Präreflexivität aufbaut. Sartre sagt:

Nos recherches précédentes, qui n'avaient pour but que nous mettre en mesure d'interroger le cogito sur son être et de nous fournir l'instrument dialectique qui nous permettrait de trouver dans le cogito lui-même le moyen de nous évader de l'instantanéité vers la totalité d'être que constitue la réalité humaine. Revenons donc à la description de la conscience *nin-thétique* (de) soi, examinons ses résultats et demandons-nous ce que signifie, pour la conscience, la nécessité d'être ce qu'elle n'est pas et de ne pas être ce qu'elle est (116,1).

Diese Bestimmung war ja in Wirklichkeit gar nicht aufgetaucht, als es um die die Offenlegung der Struktur des nicht-setzenden SelbstBewusstseins gegangen war; sie findet sich erstmals auf S. 111, im Kapitel übers Nichts, genauer: über die *mauvaise foi*. Wohl aber hatte Sartre dort Heideggers Formel benutzt, die *réalité humaine* sei 'das Seiende, dem es in seinem Sein um sein Sein geht' (wobei das erste 'Sein' die Subsistenz, das zweite das Wesen des Subjekts meint: das Subjekt ist also ein Seiendes, dem es in seinem Bestand um sein Wesen - und das, als was es sich verstehen soll - zu tun ist). Da Sartre das 'Gehen-um' mit 'Sich-in-Frage-Stehen' übersetzt (vgl. CC 66), kann er schon hier implizit die alte Bestimmung von der Unmittelbarkeit (d.h. Unbezüglichkeit) des Bewusstseins zurücknehmen zugunsten der Formel, dass das Bewusstsein 'eine Art ontologischen Sich-selbst-in-Frage-Stellens' (l.c. u.), eine Art 'innerer Selbstanfechtung' (68) sei. Da wir daran festhalten wollen, dass diese spätere Bestimmung eine gedankliche Fortbestimmung der ursprünglichen ist (im dem Sinne, wie in Hegels Logik alle später eingeführten Begriffe Fortbestimmungen, also den alten semantischen Kern der alten bewahrende, nur reicher entfaltende und wahrheitsförmiger auslegende Begriffe sind), müssen wir nun sehen, aus welchem Zug des unmittelbaren SelbstBewusstseins seine immanente Selbstwidersprüchlichkeit verständlich gemacht werden kann.



Die neuere Philosophie nennt solche Begriffe, die früher gebrauchte auf einer höheren Ebene wiederaufgreifen und treffender bestimmen, als sie es früher waren, operativ. In diesem Sinne - und das war ein direktes Vorbild für Sartre - erweist sich bei Hegel der Begriff des 'Scheins' als operativ für den ursprünglichen des 'Seins'. Denn 'Sein' war bestimmt (ganz ähnlich wie dasjenige Sartres) als bestimmungsunabhängig, einfach und unmittelbar. So auch der Schein - freilich mit dem Zusatz (d.h. mit der jetzt, auf höherer Ebene möglich gewordenen weiteren Bestimmung), dass etwas nicht Schein sein kann, es sei denn für ein Subjekt, dem es erschiene (das Sartresche Sein-an sich kann dagegen sehr wohl auch ohne ein von ihm Kenntnis nehmendes Bewusstsein bestehen; und das ändert sich auch nicht durch begriffliche Weiterbestimmung). Dagegen erweist sich die scheinbare Bewusstseinsunabhängigkeit des (Hegelschen) Seins als abhängig vom Bewusstsein - ohne dass aber seine ursprünglichen Charaktere einfach dementiert würden. Sie erscheinen vielmehr als reicher fortbestimmt, so, dass, was früher zu gelten schien, nun aufgehoben - überwunden und bewahrt - ist in einer Bestimmung, die das alte noch sehen lässt, zugleich aber die Einseitigkeiten des alten korrigiert. Sehen wir, ob das für das Verhältnis von nicht-thetischem Selbstbewusstsein und Für-sich-Sein auch so ist.

Sartre entwickelt sein Argument aus einer Analyse des Reflexiv-Pronomens 'sich'. Das En-soi kennt keins - wider den Augenschein, der auch dieser Formel eine Reflexivität einbildet; aber es handelt sich, wenn man genau hinblickt, vielmehr um deren Verneinung. Das An-sich ist ja einfach, was es ist: es bezieht sich nicht wirklich auf sich; noch weniger hat es von seinem baren Subsistieren ein Bewusstsein. Das Sein des Bewusstseins ist aber sozusagen (mit 'sozusagen' meine ich, dass wir es ja eigentlich als vor-reflektiv kennen) nur, als was es sich erscheint; in ihm (und nur in ihm) hat das Sein sein Maß am percipi, am Bewusst-gehabt-Werden. So gibt es eine

innere Reflexivität, eine 'Andeutung, einen Anflug von Zweiheit' ("la plus petite ébauche de dualité", "une esquisse de dualité" [EN 116; CC 67,7]). Fehlt sie, so fiel das Bewusstsein genau so mit sich zusammen, wie wir es vom En-soi her kennen ("l'être de la conscience ne coïncide pas avec lui-même dans une adéquation pleine" [EN 116]; "le sujet ne peut être *soi*, car la coïncidence avec soi fait <...> disparaître le soi" [119]). Anders gesagt: gäbe es nicht jene innere Gelichtetheit, jene Reflexivität im Bewusstsein, so könnte sich dieses vom Etre-en-soi letztlich nicht abgrenzen. Der Zug indes, der das Bewusstsein übers bare, unerschlossene, opake Sein hinaushebt, ist eben, dass das Bewusstsein nicht einfach in fugenlos-analytischer Es-selbst-heit subsistiert, sondern ist nur in dem Maße, wie es mit seinem Sein epistemisch vertraut ist. Im Bewusstsein-Werden, sagt Sartre gern, erleidet das massive Sein eine Druckverminderung, einen Verlust an Dichte ("décompression d'être" [l.c.]). Das Nichts, das es von sich selbst trennt und um seine Dichte bringt, sitzt in ihm wie die Made in der Frucht und höhlt es aus (CC 69,1). Es ist nicht einfach es selbst, bis zum Rand ausgefüllt von sich selbst - und von sonst nichts; es bezieht sich vielmehr auf sich. Das kann man auch so ausdrücken: Bewusstseins-Zustände sind nur, insofern sie für sich sind: "Das reflektierende Moment erschöpft sich in der Funktion der Reflexin des reflektierten Moment, und das reflektierte Moment ist nur als ein solches bestimmt, insofern es auf das reflektierende Moment zurückverweist (Le reflétant n'est que pour refléter le reflet et le reflet n'est reflet qu'en tant qu'il renvoie au reflétant)" (EN 121). So wird die immanente Selbstreflexivität zur criterium dijudicationis zwischen dem En-soi und dem Pour-soi. Man kann, sagt Sartre, vom SelbstBewusstsein nicht sagen, es sei einfach 'es selbst', so wie man von einem Granitblock auf einer Almwiese sagen kann, er sei, was er ist, in vollkommener Koinzidenz mit sich. Es gibt in dem reflektierten Moment des SelbstBewusstseins, sagt Sartre, nicht so etwas wie eine 'Inhaltlichkeit an sich', die einfach wäre, was sie ist: Wenn das reflektierte Moment *etwas* wäre, ein Seiendes unabhängig von seinem Sein-für-das Reflektiert-Werden,

so müßte es qualifiziert, also mit einer Eigenschaft ausgezeichnet sein, und zwar nicht insofern es reflektiert wird, sondern an sich. Dies aber hieße, ein opakes Moment in der System von Schein und Widerschein hineinragen und seine selbstBewusste, d.h. für sich ohne Hindernis durchsichtige Einheit zerstören.<sup>1</sup> Auf dem Mit-sich-Zusammenfallen, anders gesagt: auf der Bewusstseinsunabhängigen Qualifiziertheit, beruht, was Sartre seine Opazität nennt - im Gegensatz zur Selbstdurchsichtigkeit des Bewusstseins (EN 120), kraft deren es epistemischer Bezug auf Gegenstände, aber selbst kein massiver Gegenstand ist. Im Gegensatz zu des letzteren Koinzidenz-mit-sich ist das Bewusstsein 'für sich'; und das meint: 'présence à soi': Bei-sich-Sein, Anwesenheit-bei-sich - im Sinne von: Nicht-Sein-was-es-ist im Modus des Lediglich-bei-seinem-Sein-Anwesens, ohne mit ihm in ein volles Eins zusammenzufallen (CC 67).

En effet, toute '*présence à*' implique dualité, donc séparation au moins virtuelle. La présence de l'être à soi implique un décollement de l'être par rapport à soi. La coïncidence de l'identique est la véritable plénitude d'être, justement parce que dans cette coïncidence il n'est laissé de place à aucune négativité (EN 119,2).

So ist die 'Gegenwart-bei' von der Koinzidenz durch einen Mangel an Fülle getrennt. Was bloß bei einem anderen ist, das ist nicht geradehin dieses andere. Und was nur bei sich ist, das ist nicht geradezu es selbst:

---

<sup>1</sup> "(...) si nous demandons à présent: *qu'est-ce* qui sépare le sujet de lui-même, nous sommes contraints d'avouer que ce n'est *rien*. Ce qui sépare, à l'ordinaire, c'est une distance dans l'espace, un laps de temps, un différend psychologique ou simplement l'individualité de deux co-présents, bref une réalité *qualifiée*. Mais, dans le cas qui nous occupe, *rien* ne peut séparer la conscience (de) croyance de la croyance, puisque la croyance n'est *rien d'autre* que la conscience (de) croyance. Introduire dans l'unité d'un cogito préfléxif un élément qualifié extérieur à ce cogito, ce serait en briser l'unité, en détruire la translucidité; il y aurait alors dans la conscience quelque chose dont elle ne serait pas conscience, et qui n'existerait pas en soi-même comme conscience" (EN 120). Noch deutlicher l.c., 221: "On sait que le pour-soi est fondement de son propre néant sous forme de la dyade fantôme: reflet-reflétant. Le reflétant n'est que pour refléter le reflet et le reflet n'est reflet qu'en tant qu'il renvoie au reflétant. Ainsi, les deux termes ébauchés de la dyade pointent l'un vers l'autre et chacun engage son être dans l'être de l'autre. Mais si le reflétant n'est rien d'autre que reflétant de *ce* reflet et si le reflet ne peut se caractériser que par son '*être-pour* se refléter dans *ce* reflétant', les deux termes de la quasi-dyade, accotant l'un contre l'autre leur deux néants, s'anéantissent conjointement. Il faut que le reflétant reflète *quelque chose* pour que l'ensemble ne s'effondre pas dans le rien. Mais si le reflet, d'autre part, était *quelque chose*, indépendamment de son être-pour-se-refléter, il faudrait qu'il fût qualifié non en tant que reflet, mais en-soi. Ce serait introduire l'opacité dans le système 'reflet-reflétant' et surtout parachever la scissiparité ébauchée. Car dans le pour-soi, le reflet *est aussi* le reflétant. Mais si le reflet est qualifié, il se sépare du reflétant et son apparence se sépare de sa réalité; le cogito devient impossible."

Autrement dit, on ne trouvera jamais la conscience non-thétique comme mode d'être qui ne soit en même temps, en quelque sorte, absence à elle-même, précisément parce qu'elle est présence à elle-même.

Or, la présence à suppose suppose une légère distance à soi, une légère absence de soi. C'est précisément ce jeu perpétuel d'absence et de présence qui peut paraître difficile à exister, mais que nous faisons perpétuellement, et qui représente le mode d'être de la conscience. Ainsi, ce mode d'être implique que la conscience est manqué en son propre être. Elle est manqué d'être. Le pour-soi est manqué d'être soi.

A vrai dire, la notion de soi est une notion qui en elle-même est évanescence. Rien ne peut être soi pour la bonne raison que le soi est le réfléchi. Donc, il renvoie à soi. "Il se penche", indique bien que le "se" que nous trouvons ici n'est pas exactement le "il"; sans quoi il ne serait pas nécessaire d'employer deux mots. Il y a un léger décalage.

Il existe des êtres qui sont par rapport à eux-mêmes dans une totale proximité, c'est-à-dire, comme le principe synthétique d'identité l'exprime, qui sont ce qu'ils sont. Cela signifie qu'il n'y a pas de présence à soi d'un être. Une table est table et c'est tout. Cela signifie qu'elle est totalement sans qu'il y ait présence de la table à elle-même, dans une totale indistinction, qui supposent précisément qu'il n'y a pas de pour-soi ou de conscience. Il ne s'agit pas d'un hasard, mais d'un autre mode d'être.

Or, ce mode d'être qui est l'être, l'être en soi, est précisément ce qui manque à la conscience. La conscience est un être dans lequel il y a comme une fissure, et qui remplace l'être en général par l'être pour soi, qui fait naître un soi (CC 69).

Der letzte Satz mit seiner Rede von der 'Ersetzung des An-sich durchs Für-sich' zeigt sehr schön die Orientierung an Hegels Übergang von der Logik des Seins zur Logik des Wesens, wobei der Schein den Anfang macht. Stellen Sie sich das so vor: das Sein, ausgezeichnet durch totale, von sich selbst erfüllte, fugenlose und völlig unvermittelte Positivität, entlässt, unter dem Blick des Bewusstseins, gleichsam eine Bewusstseinszugewandte Haut aus sich; das ist der Schein. Der Unterschied von Sartre und Hegel ist der, dass bei Hegel das Sein ganz und gar Schein wird, während es bei Sartre subsistentes, Bewusstseinsabgewandtes Sein bleibt, so, dass es lediglich das Bewusstsein ist, welches es äußerlich zum Erscheinen bringt ('äußerlich' in dem Sinne, wie die weiß tapezierte Wand, auf die ich ein Dia werfe, nicht selbst leuchtet, sondern opake Materie bleibt). Das gilt jedenfalls für das vom Bewusstsein toto cælo unabhängige En-soi, nicht für des Bewusstseins eigenes Sein. Von ihm gilt, wie für Hegels Sein, dass es, wenn das Bewusstsein es lichtet, wenn es 'bei ihm [beim Sein] ist', ganz und gar (und mit Haut und Haar) Schein wird, der sich im Widerschein spiegelt: 'reflet reflétant', sagt Sartre: ein sich selbst oder ein sich in sich spiegelnder Spiegel, in den soweit kein einziges Stück An-sich-Sein oder Außenwelt eingeht (sonst wäre im Nu seine Durchsichtigkeit getrübt [EN 120 und bes. 221]). Wäre der

Seins-Nachfolger im Bewusstsein, als den wir das reflektierte Moment (oder den Schein) kennen, en-soi inhaltlich bestimmt, so trüge er im Nu eine reale Trennung ins Bewusstsein ein, die seine cartesianische Durchsichtigkeit verdunkeln würde. So aber - d.h. insofern das Spiegelspiel von Schein und Widerschein nichtig ist: nichts Reales spiegelt - kann es trotz der virtuellen Momente-Trennung eine begriffliche Einheit bewahren - meint Sartre. So nichtet das Bewusstsein sein eigenes Sein und verzichtet auf eine unabhängig Realität, um intentional auf das Sein bzw. auf die Realität als auf das, was es selbst nicht ist, gerichtet zu bleiben. Dasjenige Moment indes, das vor der Nichtung durchs Bewusstsein dessen subsistentes Sein war, überlebt in Form eines - verglichen mit dem nichtenden Bewusstsein selbst - materialen Moments. Wir waren ihm schon früher begegnet. Im Spiel von Schein und Widerschein ist der Reflex (der Schein oder, wie wir auch übersetzt haben: das reflektierte Moment) die eher materielle Komponente (wie bei Hegel, wo der Schein des Seins Bezüglichkeit-nur-auf-sich, seine einfache Unmittelbarkeit, auf wesenslogischer Ebene ohne Bedeutungsverlust reproduziert): er ist "en-soi néantisé" (126): das Negierte der Negation.<sup>1</sup> Der Nichtungsakt aber ist das die Nichtung transitiv Ausführende, das Form-Moment der negativen Selbstbeziehung, das Sartre auch das Seins-Gesetz des Bewusstseins nennt.

Illustrieren wir das an einem besonderen Typ von Bewusstseinszustand, der Lust. Dann können wir mit der eben erarbeiteten Terminologie nun sagen, die Lust sei Seins- oder das vergleichsweise materiale Moment des SelbstBewusstseins, während das SelbstBewusstsein selbst das komparativ formale oder nichtende Moment der Selbstbeziehung ist.<sup>2</sup> Sartre nennt 'dies Negative' auch 'Nichtungsvermögen' ("pouvoir néantisant" [EN 120]): es reflektiert den Schein in der Weise, dieser Schein selbst nicht zu sein. Obwohl, bevor ein Seinsmoment zwischen die Spiegel gerät,

---

<sup>1</sup> Vgl. G. Seel, 96 (im Kontext).

<sup>2</sup> "Le plaisir est l'être de la conscience (de) soi et la conscience (de) soi est la loi d'être du plaisir" (EN 21).

deren Gegensatz nur virtuell sein kann (also noch nicht wirklich in Erscheinung tritt), können wir doch begrifflich zwei Moment unterscheiden: den 'reflet-plaisir' und das diesen Reflex (oder Lust-Schein) allererst Reflektierende, d.h. das ihn zum bloßen Schein machende 'pouvoir néantisant': die Bewusstseins-Komponente im Spiel, durch die jene (wenn auch vor-der-hand nur virtuelle) Distanz in die Innerlichkeit des Bewusstseins hin-ein-kommt. Sie ist es dann auch, wie wir bald sehen werden, die dem vorher einheitlichen Bewusstsein erlaubt, in Trennung von sich, also als Zeitwesen zu existieren.

\*

Sowohl in EN wie in CC illustriert Sartre jene merkwürdige Spannung zwischen Subjekt-Objekt-Gegensatz-loser Einheitlichkeit der Bewusstseins-Struktur und seine Von-sich-selbst-Getrenntheit als Spiel von Schein und Widerschein an einem Beispiel ("prenons un exemple" [CC 67; vgl. EN 117 ff.]), das auf den ersten Blick sehr erhellend scheint und sich auf den zweiten in neues Dunkel hüllt: dem des Glaubens (croyance). Einerseits scheint der Glaube - als Bewusstseins-Zustand (oder als Disposition) - ja ganz und gar Glaube zu sein (das ist der Seins- oder der materiale Aspekt von Bewusstsein); andererseits ist er, sagt Sartre, 'bloß Glaube', denn er ist ja nur für ein Bewusstsein; oder: er ist ja nur als sich in einem Bewusstsein spiegelnd. So hört er auf, felsenfester Köhlerglaube zu sein und verwandelt sich in ein Bewusstsein, das sein eigenes Sein anfigt und in Abrede stellt: er wird, wie man so schön sagt, bloßes Glauben (im Gegensatz zur Gewißheit). Sartre sagt, der Glaube sei ein besonders gutes Beispiel für die Zersetzung von des Bewusstseins (prätendiertem) Sein in Schein, so, dass es seine Fülle einbüßt und bloß noch Bewusstsein wird; aber Sartre behauptet, für jeden anderen Typ von Bewusstsein - z.

B. für die Lust - ließe sich entsprechendes zeigen.<sup>1</sup> Das letztere leuchtet mir freilich nicht ganz ein: denn Sartre spielt damit, dass der Glaube einerseits fest (also Berge versetzende 'Gewißheit') und andererseits innerlich von Zweifeln angefressen ist (so dass man dem Glaubenden sagt: 'das glaubst du auch bloß!'), und so etwas lässt sich bei anderen Intentionen (oder gar bei nicht-intentionalen Gefühlen wie der Lust) nicht ebenso zeigen. Richtig ist freilich, dass etwas nur Lust sein wird, wenn es nicht innerweltlich existiert (egal, ob ich es gewahre oder nicht), sondern wenn sein Sein sich im Von-mir-gewahrt-Werden erschöpft, d.h. wenn das Sein sich in Schein-für-ein-Reflektierendes verwandelt. - Sartre verbindet das mit einer Polemik gegen die Vulgärromantik von der hundertprozentigen Überzeugung, vom Bis-über-die-Ohren-Verliebtsein, von der Ideologie des amour-passion, von der unwandelbaren oder der Treue-bis-in-den-Tod (nicht bis zum Tod, so was kommt in bürgerlichen Verhältnissen gelegentlich vor; seltener sind Phänomene wie Sentas Treue zum Holländer bis ins Sterben...). Nie, sagt er, ist das Herz 'voll'; von sich erfüllt und mit sich koinzident ist nur die sinnlose (d.h. von Interpretation unabhängig bestehende) Positivität des En-soi. In menschlichen Verhältnissen ist alles Sein Bewusstseins- und also deutungsabhängig: es ist nur im Maße seines Für-sich-Seins (seines Sich-Erscheinens); d.h.: es ist im strengen Sinne des Wortes gar nicht, sondern stellt sich, im Namen des Bewusstseins, hinsichtlich seines Seins in Abrede. So versteht, wie wir sahen, Sartre umdeutend Heideggers Bestimmung des Daseins, wonach es in seinem Sein ein Sich-hinsichtlich-seines-Seins-in-Frage-Stellen sei: ein Sein-eigenes-Sein-in-Abrede-Stellen: "Elle [sc.: la croyance] est donc déjà contestation en elle-même" (CC 68,3).

---

<sup>1</sup> "Cet exemple [de la croyance] est tout à fait privilégié. Mais c'est pourtant la même chose pour le plaisir. On pourrait montrer que le plaisir n'est pas tout à fait la conscience de plaisir. Autrement dit, on ne trouvera jamais la conscience non-thétique comme mode d'être qui ne soit en même temps, en quelque sorte, absence à elle-même, précisément parce qu'elle est présence à elle-même" (CC 69,2).

Das Beispiel ist so sprechend und so lehrreich, dass ich Ihnen dazu gern Sartres eigene Darstellung präsentieren möchte - und zwar in der gelungenen Kurzfassung des Vortrags vor der französischen Philosophie-Vereinigung:

Prenons un exemple. Nous avons dit que le plaisir était conscience de plaisir. Nous pourrions dire aussi bien que la croyance est conscience de croire. Je prends cet exemple, qui est plus commode: on pourrait parler exactement de même pour le plaisir. La croyance est conscience de croyance. Cela signifie que croire, c'est avoir conscience non-thétique de croire. C'est donc que la croyance, je crois en une amitié par exemple, est en même temps conscience d'être tout entier croyance et de n'être que croyance, / c'est-à-dire qu'elle a conscience de n'être pas une certitude.

Elle consiste donc dans le caractère double que vous voyez, qu'elle est croyance, et que, par conséquent, elle est foi accordée à l'amitié; ceci par sa nature propre qui fait que croyance n'est pas autre chose que conscience de croyance.

Donc, si nous partons d'un phénomène psychologique comme la croyance, nous constaterons que nous sommes renvoyés à quelque chose qui est la conscience de croyance. La croyance se transforme dès que nous la regardons en conscience de croyance. Mais si nous prenons conscience de croyance et pensons que c'est le phénomène total, nous voyons très bien que la conscience de croyance est elle-même croyance. Il n'y a pas une conscience qui deviendrait ensuite croyance, mais il est évident que la conscience de croyance est tout ce qu'on peut demander à quelqu'un qui croit.

Autrement dit, ce qu'on a souvent présenté comme une dialectique de la croyance, qui est croyance et qui n'est que croyance, et qui devient toute croyance, ce n'est que le développement de la structure interne d'un phénomène psychologique. Je crois à l'amitié de Pierre; l'amitié de Pierre est l'objet de ma conscience thétique. Autrement dit, j'ai une certaine manière de saisir l'amitié de Pierre qui est d'y croire. Si je n'y croyais pas, je ne la verrais pas. La croyance est ici un instrument d'appréhension de l'amitié de Pierre. Mais cette croyance, je suis obligé d'en avoir conscience, ou plutôt elle a comme dimension la conscience que j'en prends. Elle est donc déjà contestation en elle-même.

Autrement dit, la dimension d'être de tout fait de conscience est contestation. Autrement dit, présence à soi est en même temps séparation dans une certaine mesure de soi. Mais en même temps que cette séparation de soi, comme l'unité de la conscience, est absolument obligée, puisque nous sommes sur le plan du sujet et de l'objet, puisque nous saisissons la chose dans l'immédiat, cette séparation est en même temps unité.

Autrement dit, le sujet ne peut pas être soi-même. Il est pour soi-même. Il ne peut pas non plus ne pas être soi-même (CC 67/8).

Das Phänomen, das Sartre im Auge hat, ist Ihnen vermutlich inzwischen deutlich. So können wir jetzt den Blick auf einen anderen Aspekt lenken, den wir schon seit längerem verfolgen: Wie lässt sich nämlich die Gespaltenheit des Bewusstseins in reflektiertes und reflektierendes Moment mit der These von der unmittelbaren, unartikulierten Einheit des Bewusstseins vereinbaren? Nun, zunächst sagt Sartre, dass da, wo das reflektierte Moment nur ist, sofern das reflektierende Moment es reflektiert, von keinem unabhängigen Sein die Rede ist (vgl. vor allem EN 221). Und wo kein unabhängiges Sein sich in die immanente Reflexivität des Bewusstseins einschleicht, da bleibt die Trennung der Momente rein begrifflich, d.h. virtuell. (Begriffe sind Möglichkeiten: das, was nur A sein kann, aber nicht ist, unterscheidet sich nicht wirklich von dem, was nur B sein kann, aber ebensowenig ist.) Reflex



und Reflektierendes sind wie ein sich selbst spiegelnder Spiegel,<sup>1</sup> der also insofern buchstäblich nichts spiegelt - jedenfalls nicht, bevor nicht ein Bewusstseinsunabhängiger Intentional-Gegenstand sich zwischen den Spiegel verfängt (aber das wäre ein Phänomen, welches dem Bewusstsein transzendent bliebe, das nicht Bewusstsein ist, sondern von dem nur Bewusstsein bestünde). Insofern ist Sartres Bescheid, dass hier zwar keine Identität von Reflektierendem und Reflektiertem besteht, wohl aber Einheit, nicht unverständlich.

Ich führe ein paar Stellen zum Beleg an. Dort, wo Sartre von jener Andeutung von Zweiheit im unmittelbaren SelbstBewusstsein spricht, fügt er hinzu (ich gebe den ganzen Abschnitt):

Quand nous disons présence à soi, nous voulons dire à la fois qu'il y a esquisse de dualité, puisqu'en effet, il y a bien une sorte de jeu réflexion reflétant, et à la fois que cependant tout ceci se passe dans une unité où le reflet est lui-même le reflétant, et le reflétant le reflété (CC 67,7).

Etwas später spricht Sartre, scheinbar paradox, von der Selbst-Trennung im Bewusstsein als von der Bewusstseins-Einheit ("cette séparation de soi, comme l'unité de la conscience" [l.c., 68,4]). Und in EN hält er die Distanz des Bewusstseins von sich (also die Trennung des materialen, des reflektierten oder negierten, vom formalen, dem reflektierenden oder negierenden Moment des Bewusstseins) für 'immanent' (EN 119,1). Er spricht auch von der 'Einheit dieser Zweiheit' (unité de cette dualité [l.c., 118,1] und davon, dass die Momente wechselseitig aufeinander verweisen und in einem beständigen Rollentausch ineinander übergehen: "En aucun cas nous ne pouvons dire que la conscience est conscience, ni que la croyance est croyance. Chacun des terme renvoie à l'autre et passe dans l'autre, et pourtant chaque terme est différent de l'autre (...) au moins virtuelle[ment]" (117 u. und 119,2). Im Vortrag vor der französischen Philosophie-Vereinigung ist davon die Rede - wir haben es schon gehört -, dass die Trennung zugleich Einheit sei (CC 68,5 u.).

---

<sup>1</sup> So Gerhard Seel, l.c., 100 f.

Man kann sich natürlich fragen (was wir hier und jetzt nicht tun wollen), ob eine auch nur virtuelle oder begrifflich Arbeitsteilung von Momenten innerhalb des Bewusstseins geeignet ist, die ihm zugesprochene cartesianische Evidenz zu bewahren, die ja darauf beruht, dass im Bewusstsein schlechterdings keine Gliederung in zwei Momente stattfinden darf. Selbst die (wie wir sahen: schon von Fichte und Schelling gebrauchte) Metapher vom leeren, nur sich selbst spiegelnden Spiegel schein ungeeignet, das prekäre Zusammenbestehen im Bewusstsein von Einheit und Differenz einsichtig zu machen. Denn wenn ein Spiegel Einheit reflektiert, so darum, weil sie einem Bewusstsein vor der Spiegelung, also prä-spekulär und prä-reflexiv, als Einheit schob bekannt war. (Die Re-produktion einer bekannten Einheit lässt mich an ihrem unitären Charakter dann nicht irrewerden, so wenig wie eine tautologische Formulierung mich an der Einheit und Einzigkeit des Formulierten zweifeln macht.) Es scheint, als habe Sartres Pour-soi-Theorie größte Mühe, diese von ihm selbst zuvor so lichtvoll geltend gemachte Einsicht theoretisch zu verarbeiten. Dagegen ist klar, dass die Einführung einer virtuellen Binnen-Differenzierung ihm große Dienste leistet zur Verständlich-Machung der Zeitlichkeit als einer abkünftigen Bewusstseins-Struktur: ist doch auch die Zeit, wie das SelbstBewusstsein, eine besondere Form von Trennung: eine solche, die wiedervereinigt.<sup>1</sup>

Um zu sehen, wie Sartre den Übergang von der Bewusstseins-Struktur zu der der Zeitlichkeit motiviert, müssen wir einen Blick werfen auf seine Theorie des Werts. Gerhard Seel hat sie in den Mittelpunkt seiner Sartre-Arbeit gerückt; aber ich darf mich kürzer fassen.

---

<sup>1</sup> (Vgl. CC 68,5 u.: "(...) cette séparation [du reflet et du relétant] est en M#eme temps unité" und EN 176/7: "Si donc le temps est séparation, du moins / est-il une séparation d'un type sécial: une division qui réunit.")

Die virtuelle Reflexivität des Bewusstseins und die Nichtigkeit desselben zusammengenommen haben auf die Formel geführt, dass das Bewusstsein sei, was es nicht ist, indem es das nicht sei, was es ist. So schleicht sich der Wurm des Selbst-Bestreitung in die pralle Frucht des Seins, aus ihr ein Widerspiel von Schein und Widerschein (z.B. von Glaube und Glaubens-Bewusstsein) machend. Dies Reflexe-Spiel kann sich nicht selbst erfassen, es sei denn als Verfehlung einer Fülle, in der Bewusstsein nicht nur reflektierendes Moment eines Reflektierten, sondern selbst durchein und durchaus 'Sein', lautere, mit-sich-identische Positivität: eben es-selbst-als-Sein wäre. So faßt sich das Bewusstsein unter dem Schema eines Massivitäts-Verlustes von En-soi-Sein<sup>1</sup> oder auch als Seins-Mangel<sup>2</sup>.

Schwebte dem Bewusstsein nicht - nach Art einer kantischen 'regulativen Idee' - der unerreichbare Zustand eines Seins bei voll ausgebildetem Bewusstsein vor, es könnte sich nicht als Mangel an demselben verstehen. Es wäre ein Zustand, in dem die Zerrissenheit in Schein und Widerschein aufgehoben wäre: in dem das Bewusstsein den Zusammenfall-mit-sich (der das En-soi auszeichnet) ohne Verlust des Bewusstseins erleben würde (CC 69 f.). Auf einen solchen Zustand könnte sich das Bewusstsein nicht beziehen, wenn in ihm der Dualismus vom En-soi und Pour-soi das letzte Wort hätte. Das En-soi ist ihm als Seins-Typ zwar faktisch versagt. Man kann aber nicht sagen, dass ihm das Versagte unbekannt wäre: 1. macht es eine entschiedene Seins-Erfahrung im 'cogito sum'; 2. weiß es sich, da es sich das darin erfahrene Sein nicht selbst zuschreiben kann, als intentional aufs Sein bezogen; und drittens überlebt das massive En-soi in ihm selbst als der Schein (reflet), den es reflektierend spiegelt. So wäre es überstürzt, das Bewusstsein einfach nur als Mangel-an-Sein zu charakterisieren. Verfehlen kann ich immer nur einen Zustand, an dem ich von der Logik der Dinge her hätte teilhaben können. So ist, was dem

---

<sup>1</sup> "La conscience est une sorte de décompression d'être. C'est un être dans lequel il y a comme une fissure, et qui remplace l'être en général par l'être pour soi, qui fait naître le soi" (CC 69,6).

<sup>2</sup> "Elle [sc.: la conscience] est manque d'être. Le pour-soi est manque d'être soi" (CC 69,3).

Bewusstsein fehlt, nicht eigentlich das Sein, sondern der Zusammenfall der beiden Seins-Typen in ihm: das 'An-sich-Für-sich', wie Sartre mit Hegel sagt (72, 75). Im Blick auf diesen unerreichlichen Zustand, an dem gemessen das Bewusstsein sich als Mangel fühlt und den Sartre den "Wert" nennt, verwandelt es sich von einem Ort der Seins-Fülle in ein unendliches Streben nach Aneignung des Verfehlten; es ist - Friedrich Schlegel definiert so das Romantische - Sehnsucht nach dem Unendlichen oder (das kommt aufs gleiche hinaus) unendliche Sehnsucht<sup>1</sup> (denn das Ersehnte wäre nicht das Unendliche, wenn ein Zeitpunkt ausdenkbar wäre, an dem das Ziel erreicht würde).

Autrement dit, si nous prenons des termes animistes pour expliquer cela, c'est comme si l'on disait que la conscience veut être absolu, comme l'existence absolue et substantielle de la chose, tout en étant conscience. Au fond, c'est exactement ce que l'on reproche à Descartes d'avoir fait: d'avoir conçu que la pensée comme "cogito" se saisissant lui-même, est en même temps substance, c'est-à-dire être-en-soi doué de l'opacité et de la totale adéquation à soi (CC 70).

Ein Zustand, der mit Fortbestand seiner ätherischen Leichtigkeit und Durchsichtigkeit zugleich die Opazität und Dichte der gegenständlichen Seienden verbände, stellt für das Bewusstsein ein absolutes Ideal dar. In ihm wäre - um an das vorhin diskutierte Beispiel zu erinnern - der Glaube zugleich felsenfester 'Köhlerglaube' und 'bloßer Glaube' (70,6). Als Köhlerglaube zählte er zu den 'Tatsachen' der physischen Welt (und teilte deren massive Positivität); als 'Wert' gehörte er auf seiten des Bewusstseins (71,2). Als Seins-Typ von der Art des Bewusstseins gehört er nicht zur Welt, und als Tatsache - schließlich sagt man, dass Werte sind, dass es Werte gibt - ist er ein Seiendes unter anderen in der Welt:

Donc, l'être de la valeur, c'est d'une part un être, mais qui doit être d'autre part au-delà de l'être. Il ne se peut pas que la valeur ne soit pas, et il ne se peut pas qu'elle soit, sinon elle perdrait son aspect d'exigence; elle est donc en tant que n'étant pas.

Or, si la valeur a ce double caractère d'être et d'être au-delà de l'être, c'est parce qu'elle est justement cette totalité sur le fondement de laquelle toute conscience se saisit comme un manque, qui est le fondement qui hante chaque conscience / dans laquelle il y a être en ce sens que la valeur doit avoir la structure de l'en-soi, et il y a être au-delà de l'être en ce sens que toute valeur nous apparaît comme devant aussi avoir la structure du pour-soi, c'est-à-dire que toute valeur, pour être fondée, doit être en quelque sorte valeur tirant son existence d'elle-même, car si nous en faisons une volonté divine, elle n'a plus aucune valeur, si je puis dire, à moins que nous n'accordions la valeur à la volonté divine, et

---

<sup>1</sup> Friedrich Schlegel, KA XVIII, 418, Nr. 1168.

elle n'est plus que l'expression de ce à quoi nous avons donné une valeur. Elle ne peut donc être que sur le mode de l'en-soi pour-soi.  
C'est donc une indication de cette réconciliation impossible que chaque conscience est comme présence à soi (CCU 71/2).

So schwebt der Wert dem Menschenwesen (réalité humaine) als absolutes Soll vor, das nach Verwirklichung drängt. Diesen Drang könnte der Wert nun aber nicht als Forderung an das Subjekt weitervermitteln oder vielmehr ergehen lassen, wenn er selbst schon wäre. Ein schon Wirkliches kann nicht nach Wirklichkeit drängen. Wäre umgekehrt die Realisierbarkeit a priori ausgeschlossen, so wäre die Forderung absurd und könnte vom geforderten Subjekt nicht als eine sinnvolle anerkannt und zugeeignet werden. In diesem Zusammenhang liebäugelt Sartre mit dem sehr Fichteschen Gedanken, den moralischen Impetus aus der kategorischen Forderung 'werde identisch!' zu verstehen - wobei die Identität dem Subjekt vorschwebt als Absorbierung des Differenz-Moments, des Nicht-Ichs, ins Ich, das damit, als nunmehr gegensatzfreie Größe, ein Absolutum geworden wäre (vgl. CC 70,4).

Mir geht es aber hier nicht darum, sondern um den Übergang von der Pour-soi-Spekulation zur Theorie der Zeitlichkeit. Sie ahnen bereits, wie er sich unter der vorgegebenen theoretischen Weichenstellung vollziehen muss. Der Wert definiert das Pour-soi als eine des Absoluten (als En-soi-Pour-soi-Koinzidenz) ermangelnde Größe, die diesen Verlust durch Streben auszugleichen versuchen wird. So eröffnet sich dem Pour-soi ein Horizont von Möglichkeiten. Jede wird nach ihrer Erreichung in ein Pour-soi sich verwandeln und erneut das Fantom des En-soi-Pour-soi aufscheinen lassen, dessen Erreichen erneut mit einem Entschwinden des En-soi sich erkauft - und so immer weiter. Die en-soi existierenden Dinge, sagt Sartre, kennen keine Möglichkeiten: nur ein Seiendes, dessen Seinsart das Für-sich-Sein ist, könnte sie in sie hineinlegen. So ist die Mondelsichel nicht an sich unvollständig: lediglich ein Seiendes, das sie auf die runde Mondenscheibe hin überschreitend ergänzt,

könnte sie als verfehlte Ganzheit erfassen - und so mit allen anderen inneweltlichen Entitäten, die wir als Potenzen, Anlagen, als unganze oder fehlerhafte bezeichnen.

Si donc le monde dans lequel nous vivons nous renvoie perpétuellement ses possibilités. c'est que les possibilités viennent au monde d'un être qui, lui-même, n'emprunte pas ses possibilités d'ailleurs, autrement dit, un être qui est ses propres possibilités, c'est-à-dire un être qui n'est pas ce qu'il est,(...), qui n'est pas simplement un jeu de reflets reflétant, étant ce qu'il est et n'étant pas ce qu'il est dans le présent, dans une sorte de repos, mais qui, en plus, est toujours par delà cette liaison première vers un nouveau type d'être ou d'existence qui l'amorce [à savoir: l'être à la fois en-soi et pour-soi] (CC 74).

Die Formel vom Seienden, das seine Möglichkeiten nicht etwa hat (wie man Brot und Butter im Hause hat), sondern ist, kennen wir nicht nur durch Heidegger. Sie bildet auf höherer Ebene die frühere ab, wonach das Bewusstsein sein eigenes Nichts-an-Sein ist. Diese Formel hat jetzt einen bestimmteren Sinn: Sein eigenes En-soi nicht sein, das heißt für das Bewusstsein: sich von seinem En-soi-Sein loszureißen in Richtung auf ein Nicht-Sein, das es zu werden strebt. Das Sein, von dem es losreißt, erscheint ihm dann unterm Schema der Vergangenheit. Und das Nicht-Sein, das zu sein es sich sehnt, lockt es an unterm Schema der Zukunft oder der Möglichkeit (die ja auch nicht ist, in der Weise, auf Verwirklichung hin angelegt zu sein). Jetzt verstehen wir die Formel von der Bewusstseins Sein-was-es-nicht-ist und Nicht-sein-was-es-ist besser: Das Subjekt ist seine Vergangenheit (d.h. sein Geworden-Sein) nicht (in der Weise, dieses Sein jetzt nicht mehr zu sein, sondern nur noch 'zu sein zu haben'). Und das Subjekt ist seine Zukunft, in der Weise freilich, sie (jetzt noch) nicht zu sein (denn wie sollte es seine Zukunft sein, da das Zukünftige ja noch gar nicht ist). Die Gegenwart wäre dann der Umschlagpunkt von Sein und Nicht-Sein, das Differential zwischen Sein (=Vergangenheit) und Nichtsein (=Zukunft).

So ist die ek-statische Natur des Subjekts, die wir schon früher zu beobachten Gelegenheit hatten, nicht nur als die Transzendenz des Aus-Seins-auf-die-Gegenstände-der-Welt (also als Intentionalität) begriffen. Sie versteht sich jetzt auch näherhin als des Bewusstseins Zeitlichkeit. Indem das Bewusstsein im Zugriff auf die Zukunft

sich von seinem Sein qua Vergangensein losreißt (nicht aus freien Stücken, sondern aus Gründen der Notwendigkeit seiner Struktur), ist es zugleich aus der Falle des Instanteismus befreit. Sartre sagt dazu (resümierend und zur Zeit-Theorie überleitend):

Ainsi nous constatons qu'une conscience est, si on la saisit dans sa totalité d'être, plus exactement dans l'ensemble de ses implications, à la fois une distance à soi, un manque qui est précisément la condition de la connaissance à soi, à la fois, par l'esquisse même de ce manque, la saisie implicite d'une valeur qui est cette norme à partir de laquelle se éralise le manque, et enfin comme le projet direct d'une manière de saisir ce qui manque pour se constituer en valeur, c'est-à-dire ses propres possibilités.

L'on dépasse ici l'instantanéité qu'on reproche à Descartes, et qu'il n'a peut-être jamais affirmée, pour arriver à l'idée que la structure de la conscience est perpétuellement un dépassement d'elle-même.

(...)

C'est à partir de là que l'n pourrait concevoir d'abord la dimension de temporalité. Nous pourrions voir alors que la conscience est temporelle par son existence même, ou plutôt qu'elle se temporalise en existence (CC 76).

Aber an diesem Punkt seiner Vortrags von 1947 vor der französischen Philosophie-Vereinigung angekommen, bemerkt Sartre mit Schrecken, wie lang er schon gesprochen hat und dass ihn die Entwicklung des Gedankens der Zeitlichkeit zu weit führen würde. Das gilt auch für diese Vorlesung; und ich verweise die Vorstellung der Zeit-Philosophie auf die nächste Stunde.