

Vorlesung

Franz Brentano hat seine (nicht-egologische, nicht-relationistisch gemeinte)¹ Theorie des Selbstbewusstseins zuerst im zweiten Buch seines Hauptwerks, der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (hg. von Oskar Kraus, 1. Band, Leipzig 1924, Neudruck Hamburg 1955), vorgestellt. Dieser erste Band des nie vollendeten Hauptwerks war zuerst 1874 erschienen, also mehr als ein Vierteljahrhundert vor den *Logischen Untersuchungen*, die seiner zentralen These übers Bewusstsein so nachdrücklich widersprechen.

Brentanos Ausgangspunkt und motivierender Impuls ist die Absicht, die nach-idealistische Diskussion um psychische Tatsachen aus den bekannten Zirkeln und Regressen herauszuführen. Brentano nimmt an, alle psychischen Erscheinungen setzen ein Bewusstsein voraus, das *von* einem Inhalt besteht, der diesem Bewusstsein 'intentional innewohnt' – eine Weichenstellung, die Brentanos Psychologie trotz ihren anti-kantianischen Intuitionen von Anfang an auf ein idealistisches Gleis führt. Nimmt man nun an, alle psychischen Phänomene seien ihrerseits bewusst, d. h. intentionale Inhalte von psychischen Phänomenen zweiten Grades, die wiederum intentionale Inhalte von noch höherstufigen psychischen Phänomenen würden, so sähe man sich in eben die Zirkel verstrickt, die z. B. Paul Natorp für unvermeidlich hielt. Tatsächlich *sind* wir unserer psychischen Zustände aber bewusst, also kommt eine "unendliche Verwicklung des Seelenzustandes" als Erklärung nicht in Frage (l. c., 170, § 7). Sie kommt nicht in Frage heißt: Bewusstsein von psychischen Zuständen kann, wann immer es eintritt,² nicht ver-

¹ Mit 'gemeinte' will ich andeuten, dass Brentano sein Ziel nicht erreicht hat. Er hat Selbstbewusstsein letztlich wider Willen als Beziehung zwischen zwei Wahrnehmungen (einer äußeren und einer inneren) gefasst.

² Mit dieser Restriktion ist angedeutet, dass es theoretisch möglich wäre, dass es manchmal nicht eintritt. Gesagt ist nur: *wenn* es eintritt, so folgt, dass die psychischen Phänomene selbst schon bewusst

standen werden als Bewusstsein von einem von ihm Verschiedenen, sondern muss beschrieben werden können als unmittelbares Mit-sich-vertraut-Sein des psychischen Aktes, ohne weitere reflexive Zuwendung. Ein Ich ist hier (noch) nicht Thema: Selbstbewusstsein besteht nicht als Bewusstsein vom Ich, sondern als Vertrautheit mit dem psychischen Akt als solchen. Darin ist dann auch eingeschlossen die Überzeugung, dass der (Natorpsche) Gedanke eines selbst unbewussten Bewusstseins, das erst im Nachhinein reflexiv bewusst gemacht würde, gegenstandslos, da selbstwidersprüchlich ist.

Hier führt Brentano nun den Begriff des *'inneren Bewusstseins'* ein. Anders als Husserl unterscheidet er ihn (wenn auch nicht durchgängig) streng von dem der inneren Wahrnehmung bzw. Beobachtung, die immer auf ein vom Bewusstsein Verschiedenes gehen. Dagegen hat Bewusstsein, um mit sich bekannt zu werden, nicht nötig, sich ins Objekt einer inneren Wahrnehmung zu verwandeln (l. c., 41; vgl. 48,3). Machen wir uns das anschaulich klar. Wer einen Ton hört, hat dazu nicht nötig, sein Hören einer zusätzlich aufmerkenden Beobachtung zu unterwerfen, um seines Hörens gewiss zu sein: Er hört den Ton, nicht sein Hören des Tons. Fragt man ihn aber (*per absurdum*): 'War da eben ein Ton, oder hast du ihn auch gehört?', so wird er, ohne mit der Wimper zu zucken, antworten: 'Natürlich habe ich ihn gehört, nur darin bestand meine Bekanntschaft mit dem innerweltlichen (akustischen) Phänomen.' Daraus ist zu lernen, dass Erinnerungs-Leistungen nicht einfach Phänomene memorisieren, sondern das nur können, wenn sie an Phäno-

gewesen sein müssen. Und das verlangt eine zirkelfreie und nicht-relationistische Erklärung dieser ursprünglichen, nicht bloß anderes begleitenden Bewusstheit. – Zur Beruhigung von Neukantianern und Freudianern behauptet Brentano übrigens nicht, dass die Evidenz des inneren Bewusstseins seine Klarheit (soll wohl heißen: Deutlichkeit) einschließe. "Die innere Wahrnehmung ist vielmehr konfus, und obwohl diese Unvollkommenheit die Evidenz nicht beeinträchtigt, so hat sie doch zu mannigfachen Irrungen Anlaß gegeben, welche selbst wieder gewisse Psychologen verleitet haben, die Tatsache der Evidenz, ja sogar der Richtigkeit der inneren Wahrnehmung als eine allgemein gültige zu bestreiten" (*Psychologie* [...] II, 141). "Wir sagten, alle unsere Vorstellungen seien, genau betrachtet, mit einer gewissen Unbestimmtheit behaftet, welche ihnen einen gewissen Charakter von Allgemeinheit gebe" (l. c., Bd. III, 98, vgl. 22 ff.).

men-*Bewusstsein* anknüpfen können; und das können sie ihrerseits nur, wenn dieses Bewusstsein nicht einfach als Phänomen nur bestand, sondern zum Zeitpunkt seines Bestehens zugleich auch epistemisch transparent war.

Andererseits ist der (gehörte) Ton und sein Hören auch nicht einfach ein und dasselbe Phänomen (l. c., 170 f.). Sonst müsste man mit einer Reihe von Psychologen schließen, dass man den gehörten Ton mit dem Akt des Hörens ohne weiteres gleichsetzen müsse. Diese Erklärung ist aber nicht nur kontra-intuitiv, sie ist auch falsch: Ein Ton kann fern oder nah, stark oder fein, lieblich oder schneidend usw. sein; und alle diese Eigenschaften kann ich nicht dem Bewusstsein, das ihn vernimmt, zulegen. Ich kann das Papier, das ich da beim Schreiben vor mir sehe (so, dass ich meines Sehens implizit bewusst bin), zerschneiden, verbrennen, zerkratzen – nicht aber mein Es-Sehen. Auch kann ich zum gehörten Ton oder zum gesehenen Blatt Papier verschiedene Bewusstseins-Einstellungen beziehen (ich kann ihn bzw. es mögen, widerlich finden, ein Urteil darüber fällen usw.) – und dann ist doch klar, dass mein Urteil über die intendierte Sache, nicht über die selbstbewusste Intention erfolgt. Also muss, logischerweise, das Bewusstsein von einem Ton (anders gesagt: der Akt des Hörens) unterschieden werden von dem Bewusstsein, durch welches ich mit dem Hören vertraut bin.

Andererseits muss diese Unterscheidung so durchgeführt werden können, dass dabei die Zirkel und Verwicklungen der Reflexionstheorie nicht auftreten. Diese Theorie schreibt dem Bewusstsein als Maß seiner Einsichtigkeit das Erkenntnis durch ein es reflektierendes Bewusstsein vor, wodurch das jeweils letzte Bewusstsein der Reihe, als pures (ungegenständliches) Subjekt des Erkennens, seinerseits unbewusst bliebe. Tatsächlich ist aber "die Vorstellung des Tones mit der Vorstellung von der Vorstellung des Tones in so eigentümlich inniger Weise verbunden

[...], dass sie, indem sie besteht, zugleich innerlich zum Sein der anderen beiträgt" (l. c., 179). Man könnte sagen, sie gehören beide demselben psychischen Akt zu.

Das versteht sich aber keineswegs von selbst. Widersacher der Brentanoschen Konsequenz werden sagen, dass sie zweierlei – zwei Objekte – zählen, wenn sie die Vorstellung eines Tons von dem Bewusstsein unterscheiden, „dass wir sie [sc.: die Vorstellung] haben“. Die erste Vorstellung richtet sich auf den Ton (oder, sagt Brentano, hat den *Ton* zum Inhalt), die zweite richtet sich auf das *Hören* (hat das Hörerlebnis zum Inhalt). Liegen also mehrere (zwei) oder liegt nur eine einzige Vorstellung vor?

Eine solche Überlegung, meint Brentano, scheint nur so lange sinnvoll, wie man annimmt, es bestehe eine Eins-zu-eins-Beziehung zwischen Zahl der Vorstellungen und Zahl der vorgestellten Objekte, und zwar so, dass sich die Zahl der Vorstellungen nach der „Zahl und Verschiedenheit“ der vorgestellten Objekte richtet: zwei Objekte (oder zwei ‚Inhalte‘) – zwei Vorstellungen. Man kann aber umgekehrt auch annehmen, dass die Zahl der Objekte keinen Einfluss auf die Menge der Akte hat: In dem Fall brauchen wir die Vorstellung des Tons (des Hör-Objekts) und die Vorstellung dieser Vorstellung (nicht ihres Objekts) nicht mehr auf zwei getrennte psychische Phänomene zu verteilen. Beide bilden, sagt Brentano, „ein einziges psychisches Phänomen“, sie sind ‚eigentümlich ineinander verwoben‘ (179). Trotzdem können wir – innerhalb dieses *einen* Akts – zwei Inhalte oder zwei Objekte unterscheiden: den Ton und das Den-Ton-Hören. Diese Trennung geschieht allein in begriffsanalytischer Absicht oder aus terminologischer Bequemlichkeit. Tatsächlich haben wir nur mit *einer* Vorstellung zu tun: dem Tonhören – einem Hören, das sich selbst gleichzeitig und wie nebenbei mit vorstellt, ohne dass es dazu eines zweiten Aktes bedarf. Denn das Selbstbewusstsein

ist dem Akt des Tonhörens gleichsam ‚eingewoben‘. Ist jedes Bewusstsein ein seines eigenen Bewusstseins unmittelbar (mit) gewisses Bewusstsein *von* etwas (anderem), haben wir nur mit *einem* komplexen Akt zu tun. Das Bewusstsein selbst ist 'modo recto' (oder 'evident') gegeben, das bewusste Objekt (dessen ontologischen Zustand als innermental oder transzendent Brentano in merkwürdigem Dunkel belässt) ist 'modo obliquo' gegeben (und in einigen Rücksichten nur wahrscheinlich).¹ Den Ton (um im Beispiel zu bleiben) nennt Brentano nun das primäre, das Bewusstsein davon (hier: das Hören) das sekundäre Objekt des Bewusstseins (l. c., 180). Zwischen ihnen besteht Zeitgleichheit, obwohl das erste logisch und sachlich vorangeht. (Denn wie sollte ich von einer Vorstellung Selbstbewusstsein haben, die gar nicht besteht, und d. h. für Brentano: von keinem Objekt besteht?) Das Hören scheint dem Ton „zugewandt“ und nur gleichsam nebenbei als Zugabe „sich selbst [...] mit zu erfassen“ (l. c.).

So präsentiert sich in groben Zügen Brentanos Selbstbewusstseinstheorie. Können wir ihr, nach Prüfung, die Frage ersparen, ob sie die 'unendliche Verwicklung' der ineinander verschachtelten Bewusstseine erfolgreich hat vermeiden können? Wer einen Ton vorstellt und sein Vorstellen zugleich (als 'sekundäres Objekt') miterfasst, hat der von seinem Miterfassen abermals Bewusstsein oder nicht? Solcherlei

¹ Das sind terminologische Unterscheidungen aus Brentanos späterer Schaffenszeit, wie sie sich zumal im Zweiten (Leipzig 1925, Nachdruck Hamburg: Meiner 1971), "Anhang" 133 ff.) und Dritten Band (Hamburg: Meiner, ²1968,37 ff.) der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* und in den Nachlassnotaten der sogenannten *Deskriptiv[e]n Psychologie* (hg. von Roderick Chisholm und Wilhelm Baumgartner, Hamburg: Meiner, 1982) niederschlagen. Dort etwa sagt Brentano zur "Erläuterung des Ausdrucks Objekt: etwas innerlich Gegenständliches ist gemeint. Draußen braucht ihm nichts zu entsprechen" (22). Im 3. Band der *Psychologie [...]* ist Brentano am deutlichsten: "Über uns selbst als psychisch Tätige hinaus haben wir [...] keine unmittelbar evidente Erkenntnis einer Tatsache" (4, im Orig. gesperrt). Und: "Es ist sicher, daß weder wir noch irgendein anderes Wesen, welches etwas unmittelbar mit Evidenz als Tatsache erfaßt, dabei etwas anderes als sich selbst zum Objekt der Erkenntnis haben kann. Denn wie immer die Erkenntnis eine bloß tatsächliche und keine Erkenntnis als notwendig sein mag, so muß doch die relative Unmöglichkeit gesichert sein, dass der psychisch Tätige, so wie er ist, sei und das Objekt der Tätigkeit nicht sei. Und so ist es bei der Selbsterkenntnis, nicht aber bei der Erkenntnis eines anderen, als einfach Tatsächlichen" (l. c., 6 f.). Die Nicht-Evidenz der Objekt-Gegebenheit betrifft seine Existenz, komparativ (durch ein 'Relativ' oder in prädikativer Aussageform) ausgemachte Eigenschaften, blinde Urteile und dergleichen. In evidenten Urteilen wird aber, nach Brentanos Überzeugung, nicht etwas (ein Subjekterm) auf etwas (ein Prädikat) bezogen, sondern ein Gegebenes wird geradehin 'anerkannt' oder 'gesetzt'. Darum kann sich in solche Urteile auch kein Irrtum einschleichen. Sie haben einfach nicht die Propositional-Struktur des 'etwas als etwas'.

Zusatzverwicklungen könnte man schon dann befürchten, wenn man sich von Brentanos ungeschickter Wortwahl beeindruckt lässt: Um die radikale Ungegenständlichkeit des inneren Bewusstseins anschaulich zu machen, hätte Brentano unbedingt vermeiden müssen, ihm ein *Objekt* (und sei's ein sekundäres) zuzuordnen; und er hätte das Selbstbewusstsein auch nicht als *Selbstvorstellung* charakterisieren sollen (kein Vorstellen ohne ein Vor-sich-Gestelltes). Bejaht man nun die Konsequenz, dass das innere Bewusstsein von seinem Miterfassen abermals Bewusstsein haben müsse, so entstünde ein tertiäres Objekt und so immer weiter, und der infinite Regress einer x-fach wiederholten Vorstellung der jeweils vorangehenden Vorstellung bräche aufs neue aus.

Diesen Schluss, meint Brentano, muss man aber keineswegs ziehen. Soviel ich sehe, gibt die *Psychologie vom empirischen Standpunkt* dafür zwei Gründe an. Der erste macht geltend, dass und warum die Vielfalt von Bewusstseinen nicht automatisch "zu einer unendlichen Vervielfältigung führen" muss (Bd. II, 138); der zweite argumentiert, das vom sekundären Bewusstsein in den Blick Gefasste sei nicht nur es selbst (in seiner Unterschiedenheit vom primären), sondern das psychische Phänomen "seiner Totalität nach" (Bd. I, 182).

1. Ein und dasselbe (primäre) Objekt – bleiben wir beim Ton – kann immer in einer Mehrheit von Beziehungen und Bewusstseins-Perspektiven sich darstellen. Eine dieser Zusatz-Perspektiven auf das primäre Objekt ist das innere Bewusstsein (welches die Objekt-Vorstellung in Vorstellungs-Vorstellung verwandelt). Andere sind die drei Grundklassen des Vorstellens (Vorstellen im engeren Sinn als "Vorbedingung" oder Basis aller anderen, Urteilen, Fühlen), in denen sich sowohl die Objektbeziehung als auch das sekundäre Objekt präsentieren. Diese drei Grundklassen der Vorstellungen (oder psychischen Modi) treten immer zusam-

men auf (manchmal fehlt das Fühlen), sind aber nicht auseinander ableitbar (Bd. II, 125). So kann z. B. eine Objekt-Wahrnehmung ihrerseits innerlich wahrgenommen und diese innerliche Wahrnehmung ihrerseits in ihrer Evidenz 'anerkannt', und das heißt: beurteilt werden. Warum tritt dabei keine unendliche Vervielfältigung von Bewusstseinen auf? Brentano bemerkt dazu:

Als sekundäres Objekt der psychischen Tätigkeit hat man sich [...] nicht eine einzelne dieser Beziehungen, wie etwa die zum primären Objekt zu denken, was leicht ersichtlich zu einer unendlichen Vervielfältigung führen würde (müßte doch eine dritte Beziehung vorhanden sein, welche die sekundäre, eine vierte, welche die so hinzukommende tertiäre Beziehung usw. usw. zum Objekt hätte), sondern die psychische Tätigkeit, genauer gesprochen das psychisch Tätige, in welchem mit der primären Beziehung auch die sekundäre selber beschlossen ist. Obwohl nun aber jene unendliche Vervielfältigung der psychischen Beziehungen *εν παρεργω* nicht statt hat, so folgt daraus doch nicht, dass sie als eine einzige zu denken sei. Die psychischen Beziehungen, auch wenn sie immer dasselbe [Reale zum] Objekt haben, können ja noch immer mehrere sein, wenn die Modi der Beziehungen mehrere sind und so finden wir es bei den psychischen Beziehungen *εν παρεργω* (Bd. II, 138 f.).

Das soll wohl bedeuten, dass der Hinzutritt *εν παρεργω* weiterer Bewusstseins-Perspektiven nicht als reflexive Aufstockung der primären Objekt-Vorstellung durch eine erneute Objekt-Vorstellung zu denken ist, wodurch sich ein infinites Regress ergäbe. Tatsächlich gibt es nur zwei Objekte: das primäre und das sekundäre; und diese beiden können jede nach den drei Grund-Modi allen Bewusstseins abgeschattet sein: also als Vorstellung, Urteil und Gemütsbeziehung. "Es ist selbstverständlich, dass bei den psychischen Beziehungen *εν παρεργω* die der Vorstellung niemals fehlt, denn sie ist die Vorbedingung der andern. So wenig wie diese, fehlt aber auch jemals das Urteil, und zwar liegt immer eine evidente Anerkennung vor" (l. c., 139); dagegen kann das Gefühl bei Wahrnehmungen und überhaupt manchmal fehlen. Durch die modale Färbung wird Bewusstsein nicht vervielfältigt, wie es das Reflexionsmodell unterstellt; und es gibt auch insgesamt nur *ein* (primäres) Objekt in vielfachen Bewusstseinsbeziehungen.

Ist das zugegeben, erwirbt freilich die Frage nach der Einsichtigkeit der Rede von einer numerischen Identität der bei den irreduziblen Vorstellungen – der objektbezogenen und der inneren Selbst-Vorstellung – ein eigenes Gewicht. Der zitierte Passus hilft uns hier gar nicht weiter; er macht eher unterentwickelte Problemwahrnehmung sichtbar.

2. Bleibt also die Frage: Was gewahrt das sekundäre Bewusstsein? Nur sich selbst oder das ganze psychische Phänomen?. Im ersten Falle bliebe seine Identität mit der objektbezogenen (Primär-)Vorstellung unerklärt; im zweiten sähe man nicht mehr, wieso es zu diesem ganzen (sich selbst erschlossenen) psychischen Phänomen noch eigens (*εν παρεργω*) hinzutreten muss, ohne damit eine neue Zirkularität zu schaffen.

Hören wir dazu zunächst Brentano selbst. Im inneren Bewusstsein, sagt er einmal (und das ist eine im Text etwas versteckte Schlüsselstelle),

fällt das Bewußtsein von der Vorstellung des Tones mit dem Bewußtsein von diesem Bewußtsein offenbar zusammen. Ist ja das Bewußtsein, welches die Vorstellung des Tones begleitet, ein Bewußtsein, nicht sowohl von dieser Vorstellung, als von dem *ganzen* psychischen Akte, worin der Ton vorgestellt wird, und in welchem *es selber* mitgegeben ist. Der psychische Akt des Hörens wird, abgesehen davon, daß er das psychische Phänomen des Tones vorstellt, zugleich *seiner Totalität nach* für sich selbst Gegenstand und Inhalt (Bd. I, 182 [Hervorh. von mir]).

Kann nun dieser zweite und strukturell recht komplizierte Vorschlag den Regress stoppen? Wohl auch nicht. Zwar spricht Brentano von einem Zusammenfallen (auch: von einer Verschmelzung) des inneren Bewusstseins mit dem Bewusstsein, das sich aufs äußere Objekt richtet. Er sagt auch, es sei 'ein und dasselbe psychische Phänomen', das sich einmal als Objekt-Vorstellung und ein weiteres Mal als Vorstellungs-Vorstellung ('nach seiner doppelten Eigentümlichkeit') präsentiere – wobei die zwiefältige Artikulierung kein Zug der Sache selbst sei, sondern nur ein begriffliches Gliederungsbedürfnis befriedige (l. c., 179 u.). Dann muss in der

Tat, *was* da vom sekundären Bewusstsein in den Blick gefasst wird, nicht (nur) das sekundäre Objekt, sondern auch das primäre und drittens noch die Identität beider sein, und diese Identität muss noch zusätzlich (viertens) als die des eigenen Selbst bekannt sein (Identifizieren zweier, selbst zweier Bewusstseine, ergibt noch kein *Selbstbewusstsein* dieser Identität [erklären!]). Ohne diese (mit sich selbst bekannte) Verschmelzung wäre es ja in der Tat unstatthaft, von einem *Selbst-* statt von einem Fremd-Bewusstsein zu sprechen. In diesem Sinne ist die Mahnung bloß trivial, die besagt, dass, wer uns das Phänomen unserer Selbstvertrautheit erklären will, das Phänomen des Selbst nicht unnötig verdoppeln oder vervielfältigen dürfe. Eben darum hält Brentano nun den Hinweis für geboten, das vom sekundären Bewusstsein Vermeinte sei nicht bloß das primäre Bewusstsein, sondern der psychische Akt *insgesamt*. Erst so scheint sichergestellt, dass das innere Bewusstsein nicht nur das von ihm unterschiedene primäre Objekt (als ein Fremdes oder Äußeres) repräsentiert, sondern sich selbst in dieser Repräsentation 'nebenbei mit erfasst' und so gleichsam ins Ganze des psychischen Phänomens einschließt.

Nach dieser Konstruktion wäre also der Gegenstand von Selbstbewusstsein ein Ganzes, das in ihm selbst schon die Eigenschaft hat, unauflösliche (numerische) Einheit von primärem und sekundärem Bewusstsein zu sein. Diese Einheit darf ferner nicht nur *bestehen*, um den Sachverhalt Selbstbewusstsein zu erfüllen; sie muss dem Bewusstsein als solche auch *bekannt* sein. Darum sagt Brentano "zur Verdeutlichung", es sei nicht nur Identität von Erkennendem und Erkanntem, sondern zusätzlich auch erforderlich, "dass die I d e n t i t ä t des Erkennenden und Erkannten m i t e r k a n n t w e r d e."¹ Andernfalls wäre ja Lichtenbergs Umformulierung des Descartes'schen "cogito" zu einem "es denkt" nicht abzuweisen –

¹ *Psychologie [...]* III, 6.

eine Formulierung, in der gerade "das Verhältnis der Identität zwischen dem, der das Urteil fällt und dem Objekt des Urteils *unbekannt* bleibt. Wäre dies der Fall, so entfielen die Möglichkeit einer unmittelbaren Evidenz."¹

Oder in wieder anderen Worten: Der psychische Akt insgesamt, als numerische Identität des sekundären und primären Bewusstseins, geht auf ein Relatum, das seinerseits schon wieder diese unteilbare Einheit als Qualität hat. Denn wenn – wie Brentanos es formuliert – das sekundäre Bewusstsein in seinem Auftreffen auf das primäre nicht nur das primäre Bewusstsein, sondern das psychische Phänomen 'seiner Totalität nach' durchdringt, muss das primäre Bewusstsein selbst schon als selbstbewusst angesetzt gewesen sein. So trüfe das sekundäre Bewusstsein (das ja *per definitionem* selbstbewusst ist) im primären Bewusstsein auf ein ebenfalls schon selbstbewusstes Vorstellen; und derjenige Zug am primären Bewusstsein, der macht, dass er nicht nur objektbezogen, sondern *εν παρρηγω* auch seiner selbst bewusst ist, wäre eben das sekundäre Bewusstsein. Die Relation bestünde zwischen einem Bewusstsein, das selbstbewusst ist, und einem solchen, das die Eigenschaft des Selbstbewusstseins ebenfalls schon besitzt, und zwar so besitzt, dass sekundäres Bewusstsein selbst schon im primären Bewusstsein am Werke ist und dort auf ein objektbezogenes Vorstellen trifft, das wieder ein sekundäres Bewusstsein enthält und so *ad infinitum*. Dann aber kann es nicht *durch* das sekundäre Bewusstsein geschehen sein, dass das primäre seiner selbst bewusst wurde: es war es schon, wodurch die Theorie sich im Zirkel dreht, indem sie ihr Erklärungsziel als Tatsache schon voraussetzt.

Wenn nämlich die Definition des Ganzen des psychischen Akts den Bezug auf sich *als auf ein Ganzes* einschließt, muss diese Definition erneut angewandt wer-

¹ L. c. (Hervorh. von mir.)

den auf das, was in diesem Akt in der Stellung des Bezogenen sich befindet: der zu beziehende Term muß sich abermals auf ein Relatum beziehen, das selbst schon wesentlich und wissentlich Einheit des primären *und* sekundären Bewusstseins ist, so dass sich der vormals extensive Regreß nunmehr in einen intensiven verschachtelt.¹

Brentanos Explikation von Selbstbewusstsein "ohne weitere Verwicklung und Vervielfältigung" (l. c., 219) wird so in letzter Instanz von einer (raffinierten) Variante des Zirkels eingeholt, dem sie zu entgehen angetreten war: Wenn das sekundäre Bewusstsein nicht nur das primäre Bewusstsein, sondern auch noch sein Zusammenfallen mit ihm vorstellt, stellt es sich ein Bewusstsein vor, das sich selbst in einem anderen Bewusstsein vorstellt – und so *ad infinitum*. Wie eine russische

¹ Konrad Cramer, "Erlebnis", l. c., 581: "Wenn eine Vorstellung, die 'primär' etwas vorstellt, dadurch 'bewusst' sein soll, dass sie 'sekundär' die Vorstellung ihrer selbst ist, dann folgt in der Tat, daß diese Vorstellung den *ganzen* psychischen Akt vorzustellen hat und nicht nur dies, dass sie etwas vorstellt. So ist ihr eigentliches 'sekundäres' Objekt garnicht die Vorstellung, die etwas vorstellt, sondern die Vorstellung, die, indem sie etwas vorstellt, in einem sich selbst vorstellt. Dann aber tritt die Vorstellung, die sich selbst vorstellt, *zugestandermaßen* in dem, was sie nun vorstellt, als diejenige Vorstellung auf, die sich selber vorstellt. Der ganze psychische Akt als *numerische* Einheit von Bewußtsein und innerem Bewußtsein hat dann die Eigenschaft, sich auf etwas zu beziehen, das an ihm selbst schon die Eigenschaft hat, diese Einheit zu sein. Für das so Bezogene gilt aber wiederum, daß es schon auf ein solches bezogen ist. So macht Brentanos Präzisierung der Struktur des inneren Bewusstseins deutlich, dass sich die Innerlichkeit dieses Bewusstseins in einer unendlichen Reihe des Sichvorausseins entschwindet. Sein Versuch, den drohenden *extensiven* Regreß abzuwehren, leitet, von ihm unbemerkt, einen *intensiven* Regreß ein, der die Interpretation des inneren Bewusstseins notwendig zirkulär ausfallen läßt. Sein Modell wiederholt nur im Gewande einer Quasi-Theorie die naive und untrügliche Selbstgewißheit, die immer dann vorliegt, wenn einer zu sich Ich sagt. Aber sie gibt von diesem Sachverhalt keine Erklärung, obwohl gerade dies ihre Absicht ist." Ähnlich Ulrich Pothast in *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1971, 74-6.

Ich übergehe die Komplikation, die sich zusätzlich dadurch ergibt, dass Brentano die drei Typen von psychischen Akten (Vorstellen, Urteilen, Fühlen) selbst wieder in ihrer Trias ins sekundäre Bewusstsein einbezieht: Das sekundäre Objekt wird selbst wieder vorgestellt, beurteilt und (eventuell) emotional evaluiert. Dabei muss besonders das implizite *Urteil* interessieren, das mit dem inneren Bewusstsein verbunden ist ('cogito', oder gar 'cogito sum'). Es hat ja offenbar die Urform einer Proposition und müsste sich einen Wahrheitswert (Brentano sagt: ein "Fürwahrnehmen" oder "Anerkanntsein") zuschreiben. Dem steht aber seine prä-judikative oder besser vor-prädikative Evidenz entgegen. Im Selbstbewusstsein wird nicht etwas als etwas (die Urform der prädikativen Aussage) beurteilt, sondern irrelative Gewissheit von Bewusstsein erlebt und als solche 'anerkannt'. Wäre Selbstbewusstsein propositional (in seiner Geltung relativ auf einen Begriff), so käme es im Nu um seine Evidenz.-Allgemein nimmt ja Brentano an (und Chisholm steht hier in seiner Nachfolge), "dass die Prädikation nicht zum Wesen jeden Urteils gehört". So hat auch die Wahrnehmung – sei's als äußere, sei's als innere – ihr Maß nicht im Erfüllen eines sie interpretierenden Begriffs, sondern nur im – irrumsanfälligen bzw. evidenten – Anerkanntsein. "Nun dürfte es aber nicht leicht etwas geben, was offener und unverkennbarer wäre, als daß eine Wahrnehmung nicht in der Verbindung eines Subjekt- und Prädikatbegriffes bestehe, oder sich auf eine solche beziehe, daß vielmehr der Gegenstand einer inneren Wahrnehmung nichts anderes als ein psychisches Phänomen, der Gegenstand einer äußeren nichts anderes als ein physisches Phänomen, Ton, Geruch oder dergleichen sei" (*Psychologie* [...] II, 50 f.).

Babuschka (oder eine Leibnizsche Monade) wäre es ein ganzes Individuum, das als Teil wiederum ein integrales Individuum enthielte, und so ad infinitum. So ist das *Wissen* vom (nicht nur erfolgenden, sondern auch selbstbewussten) Zusammenfallen von primärem und sekundärem Objekt immer schon in der Mikrostruktur des 'gesamtem psychischen Phänomens' vorausgesetzt; und das bedeutet, dass die Theorie vom inneren Bewusstsein keinen Beitrag leistet zur *Aufklärung* dieser Mikrostruktur. Durch das Hintereinander-Schalten von primärem und sekundärem Objekt, die Versicherung ihrer Gleichzeitigkeit und die Rede vom ‚εν-παρεργω- sich-Miterfassen‘ der Objekt-zugewandten Vorstellung ist jedenfalls nur ein Problem beschrieben.

Aus diesem in verschiedenen Theorieansätzen wiederkehrenden Struktur-Problem können wir jetzt folgende Lehre ziehen:¹ Wenn die neukantianischen und phänomenologischen Theorien – die Selbstbewusstsein als Verweis eines Bewusstseins auf ein anderes Bewusstsein erklären wollen – vollkommen scheitern an der Explikation unserer Vertrautheit mit *uns selbst*, so sind doch auch diejenigen Theorien, die das Bewusstsein als strikten Selbstverweis interpretieren, gefährdet. Dabei muss man gewiss nuancieren. Brentano teilt ja Fichtes ‚ursprüngliche Einsicht‘ (und artikuliert sie nur theoretisch unangemessen) [erklären!], dass Selbstbewusstsein nicht als reflexives Sich-selber-Vorstellen begriffen werden kann. Nun ist wir Fichte in den von ihm so hellsichtig analysierten Fehler zurückgefallen, und Brentano teilt dies Schicksal. Diese Beobachtung treibt uns zu der grundsätzlicheren Frage: Lässt sich Selbstbewusstsein, es sei von einem Ich be-

¹ Sie wird von Ulrich Pothast empfohlen in *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1971, 76 ff. Was in der Doktorarbeit noch negativ und aporetisch formuliert war, hat seine Umrisse und Konsequenzen seither positiv präsentiert in *Philosophisches Buch. Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988. Das irrelative und nicht intentional-gerichtete Selbstbewusstsein heißt seither 'Spüren' bzw. 'Bekanntsein von Spüren', seine Ungegenständlichkeit 'nicht-konfrontativ' (vgl. vor allem das "Erste Stück", 43 ff.).

wohnt oder anonym, überhaupt als eine *Beziehung* (ob zwischen verschiedenen Vorstellungen oder zwischen einer Vorstellung und ihr selbst) fassen? Vielleicht erklärt sich das Scheitern aller Theorien, die das eine oder das andere annehmen, einfach daraus, dass sie die Beziehungslosigkeit des (von unserer mit Reflexivpro-nomen arbeitenden Sprechweise irreführend so genannten) Selbstbewusstseins nicht radikal genug in Anschlag bringen?

Vorlesung

[...]

Das gilt auch für die an Brentano anschließenden Versuche einer revidiert nicht-egologischen Erklärung von Selbstbewusstsein, z. B. diejenigen Hermann Schmalenbachs und Jean-Paul Sartres. Der Versuch Schmalenbachs (von 1929/30)¹ verdient dennoch 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.

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".² Mit 'ici' bezeichnet er den Punkt einer Konvergenz zwischen Regressen, die sich sowohl bei der Erklärung des *Seins* von Bewusstsein als auch bei der seiner Selbst-Vertrautheit ergeben [erklären!]. Schließlich hatte Descartes dem 'cogito' nicht nur Evidenz, sondern auch Existenz zugesprochen. Aber die Seinsgewissheit, meint Sartre, ist ebenso regressbedroht 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.

¹ „Das Sein des Bewusstseins“, in: *Philosophischer Anzeiger* IV, 1929/30, 344-432.

² „Conscience de soi et connaissance de soi“, in: *Bulletin des la société française de philosophie*, tome 42, 1948,49-91, zit.: CC, hier: 61,4. Wiederabgedruckt in Frank 1991a, 367-411.

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 ('préreflexiv') *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 Spinoza), nous verrons [...] qu'elle n'est pas une connaissance retournée sur soi, mais la dimension d'être du sujet (CC, 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 (seine Existenz) 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 Sich-selber-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), ebenso wenig 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 Erkanntwerden 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 Erkanntwerden 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*."¹ 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 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.² 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 psychi-

¹ L. c., 59.

² L. c., 63.

schen Aktes im allgemeinen plausibel zu machen, hat Schmalenbach den Versuch unternommen, die Präreflexivität des Selbstbewusstseins am Problem seiner Identität sich abarbeiten zu lassen.¹ 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 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, dieses eine Mal außerstande zu sein, eine Lösung zu finden:

¹ 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*, Pfullingen: Neske, 1990).

[...] 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.¹

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* [...].²

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", hatte Hobbes gesagt) und dass es ein die einzelnen Akte übergreifendes Bewusstsein geben muß, soll das bewusste Leben nicht auf einen Pointillismus unverbunden-einzeln Akte reduziert werden.

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 stattfindet. 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.

¹ *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby.Bigge, Oxford: 1888, 635.

² L. c., 635 f.

Dieser gemäßigte Sinn von Identität des Bewusstseins – 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 Bewusstseinsenerlebnis 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 mich 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 Bewusstseins 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 *Be-*

wusstsein, 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-Vergegenwärtigung 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 Erinnerungsbewusstseins 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. Erinnere ich mich eines Gewussten, so muß ich mich auch des Wissens erinnern, durch das hindurch es gewußt wurde. Erinnere 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 erinnere. Oder: wenn ich in der Erinnerung das darin Gewusste als ein früher schon einmal Gewusst-

tes 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 (Erinnerungsvermeinung) 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 f.).

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 (CC 63).

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

seinstheorie zu denken nicht erlaubt, da sie Bewusstsein an eine Subjekt-Objekt-Unterscheidung bindet, die Sartre in der Fichteschen Tradition aufgibt.¹ 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 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

¹ "D'abord, nous constaterons qu'il n'y a pas de distinction de sujet-objet dans cette conscience" (CC 63).

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".¹ 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.²

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" 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 (CC 63₃).

Diese Auskunft ist unbefriedigend aus wenigstens zwei Gründen. Erstens hatte Sartre die These von der Präreflexivität des Selbstbewusstseins auf die Behauptung

¹ L. c., 54,1.

² Vgl. Dieter Henrich, „Selbstbewußtsein“, 261 f.

gestützt, in ihm finde keinerlei Beziehung statt, auch (wie der erste Satz des Zitats bekräftigt) nicht die eines Subjekts auf sich selbst.¹ Zum anderen widerspricht der immanente Selbstverweis eines einzelnen Bewusstseinsereignisses (oder -aktes) auf sich selbst intuitiv dem, was wir unter persönlicher Identität verstehen, für die eine kontinuierliche Erstreckung in der Zeit definitiv 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 erhebt in ihr der infinite Regress aufs neue; vor allem aber ist sie außerstande, die synthetische Verfasstheit der Person und des Bewusstseinsfeldes verständlich zu machen.

¹ 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 sie 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 fugenlosen Subjekt-Objekt-Indistinktion, um die Sukzession von Vergangenheitsbewusstsein und Zukunfts-Entwurf verständlich zu machen; und diese Dualität erklärt er als Aktualisierung der vor dem nur virtuell einander entgegengesetzten 'reflétant' und 'reflet'. (Ich habe das ausführlich gezeigt in Zeitbewusstsein, l. c.)

Vorlesung

Brentano war einer der Denker, der die Ich-losigkeit des ‚inneren Bewusstseins‘ am energischsten gegen die üblichen egologischen Deutungen verteidigt hat. Aber in der späten *Kategorienlehre* (von 1914-16, erstmals 1933 von Alfred Kastil aus dem Nachlass ediert)¹ ist er wieder zur traditionellen Deutung von Selbstbewusstsein als Ich-Bewusstsein zurückgekehrt. Offenbar hat ihn die eindrucksvolle phänomenologische Beschreibung nicht mehr überzeugt, die er von der ‚Einheit des Bewusstseins‘ in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* gegeben hatte (vor allem Bd. I, Erstes Buch, IV. Kapitel, 221 ff.). Dort hatte Brentano gezeigt (oder zu zeigen versucht), dass alle psychischen Erscheinungen mannigfach verwickelt sind und dass, so wie die Doppelung des primären und sekundären Objekts zwar die Einfachheit, aber nicht die Einheit des psychischen Gesamtphänomens zerstöre, so auch die mannigfachen Vorstellungsweisen beider Objekte (als Vorstellung, Urteil und Gefühl) "Teile eines einheitlichen wirklichen Seins" ausmachen (l. c., 221). Ebenso häufig steht Bewusstsein zu verschiedenen (primären) Gegenständen gleichzeitig in Beziehung; außerdem gilt, dass es sich im Zeitfluß nicht verliert, sondern als ein Kontinuum erlebt: "Wer eine Melodie hört, erkennt, daß er, während er den einen Ton als gegenwärtig, den anderen als vergangenen vorstellt; wer erkennt, dass er sieht und hört, erkennt auch, dass er beides zugleich tut" usw. (227). Brentano nimmt als Basisphänomen "eine reale Einheit" an, die alle Teilphänomene als "zu einem reell einheitlichen Ganzen [gehörig]" umfasst; die Vorstellung einer unverbundenen Vielheit der seelischen Phänomene und von der "Gesamtheit des Seelenzustands als ein[es] Kollektiv[s]" (221 f.) – wir würden eher sagen: Aggregats – lehnt er dagegen ab: "Es ist unmöglich, dass etwas e i n wirkli-

¹ Hamburg_ Meiner,1985.

ches Ding und eine Vielheit wirklicher Dinge sei" (222). Aber so glänzend die Analysen und Deskriptionen sind, die Brentano vom Phänomen der Bewusstseinsseinheit liefert, so wenig kann ihm der Vorwurf erspart bleiben, dass all dies nur behauptet ist; und sowenig er eine zirkelfreie Erklärung der Einheit des 'psychischen Gesamtphänomens' liefern kann, sowenig sind seine lehrreichen und treffenden Beschreibungen der Bewusstseins-Einheit fundiert; es fehlt ihnen im Wortsinne ein einsichtiges Prinzip; dieses wird nur vorausgesetzt und stillschweigend in Anspruch genommen.

Es ist klar, dass die Abwehr des Aggregat- oder Assoziations-Modells der Bewusstseinsenerlebnisse auf eine innere Einheit des Bewusstseins gegründet werden muß - also auf einen bisher noch nicht ans Licht gezogenen Charakter des 'inneren Bewusstseins'; denn die primären Objekte bieten sich als wechselnd und als mannigfaltig dar. Es ist somit die innere Selbstwahrnehmung, die nicht nur eine Einheit des (instantanen) psychischen Gesamtphänomens, sondern auch die Einsichtigkeit der Erfahrung garantieren muß, dass alle psychischen Akte "zu derselben realen Einheit [über Zeit] gehören" müssen (228). Die Einsicht besteht mit derselben "Evidenz", die für die (punktuelle) innere Erfahrung überhaupt gilt (232). Die Gesamtheit unserer psychischen Tätigkeiten entfaltet sich im Rahmen und aufgrund einer "sachliche[n] Einheit". Ist diese "Ansicht die richtige", so bleibt noch zu fragen, welchen ontologischen und/oder erkenntnistheoretischen Status die Bewusstseins-Identität hat.

Offenbar sind die kontinuierlichen Bewusstseinsenerlebnisse untereinander nicht real identisch; ebenso wenig herrscht zwischen den verschiedenen Seelentätigkeiten begriffliche Identität (so, als instantiierten sie alle einen Vorstellungs-Typ). Das Verhältnis, mit dem wir hier zu tun haben, sei eines der "gemeinsame[n] Zu-

gehörigkeit zu e i n e m wirklichen Dinge" (229); dieses unterhalte ein Verhältnis realer Identität nur zu sich; dagegen muß, was ihm zugehört und kraft seiner 'verwoben' wird, natürlich untereinander nicht identisch sein. Gibt es aber ein Reales (Brentano zögert, als alter Aristoteliker, nicht, es 'Ding' zu nennen), das – mit sich identisch – viele Teile als ihm zugehörig umfaßt, so wäre nun anzugeben, um *welches* Ding es sich hier handelt. Eine bloße Funktion wäre als Bestimmung zu wenig, denn für eine solche könnte das beschriebene Zugehörigkeits-Verhältnis von Teilen und Ganzem nicht gelten. Also müßte nun ein 'Einzelding' (ein Strawsonsches 'individual') benannt werden; man würde erwarten, dass es sich um 'das Ich' oder 'die Person' handelt; diese Auskunft paßt aber natürlich nicht zu Brentanos (früher) nicht-egologischer Bewusstseins-Konzeption. Und sie paßt, wie wir gleich sehen werden, auch nicht zu seiner Überzeugung von der Nicht-Individuiertheit des Selbst.

Es ist merkwürdig zu sehen, wie Brentano die geforderte Auskunft umgeht. Die Beschreibung einer Struktur soll die Auskunft über die Instanz (oder über das Prinzip) erübrigen, die/das sie allererst verständlich machen würde. Dass die Bestandteile der Bewusstseinsseinheit keine disparaten Entitäten und auch nicht Teile verschiedener Dinge sind, sondern eben zu einer und derselben Einheit "gehören" - das ist das Wesentliche für ihn. "Dies ist, was zur Einheit des Bewusstseins notwendig ist; ein weiteres aber verlangt sie nicht" (232).

Weder sagt uns Brentano etwas über den Gegenstand, der das real existierende einheitlich verfasste Ding ist, zu dem die Erlebnisse gehören; noch erläutert er die Struktur jener Eigenschaft der inneren Wahrheit, "welche ihr gleichzeitiges Bestehen erfaßt" - dies wird vielmehr nur behauptet (l. c.) und "die Tatsache der Einheit des Bewusstseins [...] als etwas unzweifelhaft Gesichertes" nur vorausgesetzt (251).

Später, vor allem in der *Kategorienlehre*¹ hat Brentano dann nicht mehr gezögert, das Verhältnis der Bewusstseinsseinheit zu ihren (wie Brentano sie nennt) 'Divisiven'² nach dem Schema des Verhältnisses einer Substanz zu ihren Akzidentien auszulegen, und kann dann etwa sagen, die Divisive seien Akzidentien einer und derselben Realität, obwohl als Akzidentien oder Modi untereinander verschieden. Diese einige Substanz (hinsichtlich deren die Modi oder Akzidentien 'substantiell identisch' sind) ist nun, wohlbemerkt, das Ich. Damit hat das unbestimmte 'einige Reale' endlich einen Namen gefunden - aber er steht für ein Seiendes, das mit dem nicht-egologischen Ansatz der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* unverträglich ist.

[...] wir erkennen, dass ein und dieselbe geistige Substanz allen psychischen Tätigkeiten, die in unsere innere Wahrnehmung fallen, zugrundeliegen muß. Und diese Substanz ist, indem sie ein Bewusstsein von sich selbst hat, das, was wir unser Selbst oder unser I c h nennen (*Kategorienlehre*, I. c., 161).

Das war in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* noch nicht Brentanos Überzeugung. Die psychische Einheit verlangte dort nur evidente Einsicht ins Zusammenbestehen der psychischen Divisive in einer realen Einheit,³ die aber nicht die einer Substanz, z. B. eines Ich, ist. Überhaupt folgt – das ist ein interessanter Gedanke – für Brentano aus der Bewusstseinsseinheit nicht die Persistenz jemandes, der dieses Bewusstsein hat (I. c., Bd. I, 238 f.). Anders als Schmalenbach glaubt er nicht, dass vergangene Bewusstseinserebnisse, die ich durch einen Satz mit 'ich' und einem kognitiven Verb im Präteritum artikuliere ('Ich sah', 'ich hörte', 'ich wollte'), garantiert 'zu derselben Einheit gehören', in welcher ich mit Evidenz 'ich sehe', 'ich höre', 'ich will' usw. sage.

Allein, dass es einleuchtend sei, dass dieselbe reale Einheit, welche unsere gegenwärtigen psychischen Phänomene umfaßt, sich wirklich früher auf diejenigen,

¹ *Kategorienlehre*, hg. von Alfred Kastil, Leipzig 1933, verbesserter Nachdruck 1968.

² *Divisive* sind Teilphänomene eines psychischen Phänomens oder "die Teile [...] einer realen Einheit" (*Psychologie vom empirischen Standpunkt* I, 232, 234).

³ "Dies ist, was zur Einheit des Bewußtseins notwendig ist; ein weiteres [z.B. die Annahme eines substantiellen Ich] aber verlangt sie nicht" (I. c., 232).

welche wir "unsere früheren" zu nennen pflegen, mit erstreckt habe, können wir deshalb doch nicht behaupten. [...] Unsere gegenwärtigen Akte der Erinnerung allerdings müssen zu derselben Realität wie unsere übrigen gegenwärtigen psychischen Akte gehören. Aber der Inhalt eines Erinnerungsaktes ist nicht der Erinnerungsakt. Und wer bürgt uns dafür, dass die Erinnerung und der Inhalt der Erinnerung, wie nicht identisch, so auch nicht derselben realen Einheit zuzurechnen sind (l. c.)?

Erinnerung ist eben hinsichtlich dessen, was sie uns zurückruft (des Inhalts, sagt Brentano), fallibel; nur der gegenwärtig unternommene Akt – sagen wir: das evident gegebene Kurzzeit-Subjekt – der Erinnerung ist es nicht; und so muss die Einheit des Bewusstseins in die Bannmeile dessen zurücktreten, was je jetzt in die Einheit des evident Bewussten sich integrieren lässt. Unter den Umständen gibt es keine Garantie für Ich-Einheit over time; "die Einheit des Ich in seinem früheren und späteren Bestande wäre [...] keine andere als die eines Flusses, in welchem die eine Woge der anderen Woge folgt und ihre Bewegung nachbildet" (l. c., 239). Wohl aber, so wäre hinzuzufügen, gibt es die Einheit einer unbestimmt ausgedehnten Deutungsgeschichte, die bewusstes Leben allaugenblicklich an sich vornimmt und in der an der Statue eines kontinuierlichen (das heißt nicht: starr identischen) Ich beständig gearbeitet wird - so, dass 'Ich' nicht das Rezeptakulum seiner erlebten Inhalte, sondern die offene (unabgeschlossene) hermeneutische Einheit des Erlebens meint, in der Erinnerung und Ausgriff auf Zukunft sich vermitteln.

Kommen wir noch einmal auf die Frage nach dem individuellen Gegenstand zurück, der mit 'Selbstbewusstsein' diskriminiert oder 'herausgeeeinzelt (singled out)' wird. Brentano bestimmt in der *Kategorienlehre* "Selbstbewusstsein [...als] eine Kenntnis, welche sich auf das, was die Kenntnis hat, bezieht" (l. c., 153). Nach dem Substanz-Akzidens-Schema ausgelegt, bedeutet das: "Jede Kenntnis ist ein Akzidens und jegliches, was eine Kenntnis hat, eine Substanz." Und dann kann man

die Definition von Selbstbewusstsein umformulieren als "Kenntnis, welche sich auf die Substanz, deren Eigenschaft die Kenntnis ist, bezieht" (l. c.).

Somit wäre das in der besonderen Art von Kenntnis, die im Selbstbewusstsein vorliegt, zur Kenntnis Gebrachte das Ich (die Substanz); die Kenntnis 'gehörte' zwar zu ihr, wäre aber nicht das Ich. Diese Auskunft kann nun noch weniger überzeugen als die in der *Psychologie I* [...] gelieferte. Denn dort hatten wir schon das unlösbare Problem einer *relationalen Interpretation* von Selbstbewusstsein mit der Folge zirkulärer Verwicklungen, die das doppelt artikulierte Objekt zugleich als Einheit eines Selbstverhältnisses deuten wollen und daran scheitern. Wenn nun - in der revidierten Theorie - vollends Kenntnis und Gegenstand der Kenntnis *auseinander fallen* und das Subjekt der Kenntnis im Erkannten nicht mit *sich* zu tun hat, dann haben wir gar keinen Grund mehr, länger von *Selbstbewusstsein* zu sprechen. Das war auch Descartes' Meinung, der sich zwar ebenfalls des scholastischen Substanz-Akzidens-Schemas bedient, das Selbstbewusstsein aber ganz aus dem Vorstellen (*cogitare*) bestehen lässt. Dieses ist nicht sein Akzidens, sondern bildet seine Substanz; die Akzidentien des 'cogito' sind die 'verschiedenen Arten und Weisen des Vorstellens'. Für Descartes' Auffassung, so wie Brentano sie referiert (l. c., 156/7), spricht die Intuition, dass nur die Substanz den Namen eines Selbst verdient, die davon auch Kenntnis hat. Und dann muß die Kenntnis, um von *sich selbst* zu bestehen, auch die ganze Substanz ausleuchten und in Wissen darstellen. Begegnete das akzidentelle Bewusstsein im Treffen auf die Substanz einem Anderen, hörte es auf, Selbstbewusstsein zu sein. Sein Verhältnis wäre eines der Teilhabe oder realen Zugehörigkeit; aber ein solches Verhältnis garantiert ohne eine Zusatzeigenschaft nicht die vollständige Durchsichtigkeit-für-sich, die wir als Forderung mit dem Ausdruck 'Selbstbewusstsein' verbinden und die Brentanos frühere Formulierung wenigstens im Blick hatte, wenn

sie als den Gegenstand des inneren Bewusstseins nicht nur das sekundäre Objekt (die intentionale Vorstellung), sondern den psychischen Akt insgesamt angab. In den Diktaten der *Kategorienlehre* wird die auf die Substanz gerichtete Kenntnis von der Substanz selbst losgetrennt: sie – die Substanz – könnte, meint Brentano, auch bestehen, wenn sie nicht mehr vorgestellt würde; andernfalls müsste ja jeder Zustand von Bewusstlosigkeit sie zerstören (l. c., 156 f.). Aber damit ist unbewiesen vorausgesetzt, was über die evidente innere Erfahrung herausgeht: nämlich dass Bewusstsein ein unabhängiges physisches Substrat hat, das fortbesteht, wenn Bewusstsein ausfällt. Der Lehrling in Schillers Distichon *Die Philosophen* hatte dasselbe im Blick:

Denk' ich, so bin ich. Wohl! Doch wer wird immer auch denken.
Oft schon war ich, und hab' wirklich an gar nichts gedacht.

Das ist lustig; aber Fichte hätte geantwortet, was der an nichts denkende (oder vielmehr nicht denkende) Lehrling in diesem negativen Zustande *gewesen* sei, sei jedenfalls kein Ich (kein Subjekt) gewesen. Darum bringt dieses denkunabhängige Sein für eine Selbstbewusstseins-Theorie keinen Aufschluss (oder bringt ihn erst dann, wenn sein interner Zusammenhang mit dem Bewusstsein geklärt ist). -Übrigens schließt Brentano den Abschnitt übers Selbstbewusstsein mit der altgriechischen Unterscheidung "zwischen einem Kennen per se und einem Kennen per accidens" (*Kategorienlehre*, 165):

Man denke an das bekannte Sophisma: "Weißt du, wer die Maske ist?" "Nein." "So weißt du nicht, wer dein Vater ist, denn der Verkleidete ist dein Vater." Natürlich kann man so auch von einem Selbstbewusstsein per se und per accidens sprechen. Es könnte einem etwas früher von ihm Erlebtes mitgeteilt werden, ohne dass ihm gesagt wird, dass er es sei, welcher es erlebt habe. Er hätte dann eine Kenntnis, die sich auf ihn selbst bezieht, aber ohne zu wissen, dass sie sich auf ihn bezieht, d. h. dass der, um den es sich handelt, mit seinem Selbst identisch ist (l. c.).

Brentano behauptet, was er oben auseinandergesetzt habe, "hatte nur das Selbstbewußtsein per se im Auge". Dann aber passt das Substanz-Akzidens-Schema gar nicht mehr; denn dieses Schema macht ja sehr wohl möglich, dass die Substanz

Akzidentien hat, die sich im Bewusstsein von ihr nicht darstellen. Meint der Satz 'Selbstbewusstsein ist eine Kenntnis, die sich auf die Substanz bezieht' aber dies: 'Selbstbewusstsein ist ein Akzidens, das sich auf die Substanz richtet und von ihr nur soviel erfasst, wie im Akzidens sich darstellt', so zerstörte sich die Theorie selbst und würde jetzt nur noch besagen: das Selbstbewusstsein sei eine Kenntnis, die von dem, dass sie diese Kenntnis ist, wiederum Bewusstsein hat (die Theorie der *Psychologie vom empirischen Standpunkt*). Wäre etwas anderes gemeint, so hätten wir beim Selbstbewusstsein mit einer Kenntnis per accidens zu tun, und Fälle der Selbstverkenntung wie die im Sophisma vorgeführten wären an der Tagesordnung. Um den Sachverhalt des Selbstbewusstseins zu erfüllen, muss aber nicht nur eine Substanz-Identifikation und eine Zuschreibung mentaler Eigenschaften erfüllt sein, sondern der Identifizierende und der Zuschreibende müssen sich als derselbe in beiden Gestalten kennen. Und eine solche Selbst-Kenntnis schließt die Deutung von Selbstbewusstsein als Akzidens an einer Substanz kategorisch aus.

Ein letztes verdient unser Interesse an Brentanos Selbstbewusstseins-Theorie, bevor wir radikalere Ansätze betrachten, die den Ausdruck 'Selbstbewusstsein' wegen der wiederkehrenden Probleme bei seiner theoretischen Bearbeitung fallen zu lassen empfehlen.

Wir fragten nach dem ontologischen und erkenntnistheoretischen Status des Gegenstandes, von dem im Selbstbewusstsein eine Kenntnis beansprucht wird. Dabei sahen wir, dass weder die (frühe) nicht-egologische noch die (späte) egologische Deutung des Phänomens überzeugen. Brentano hat aber eine interessante Entdeckung gemacht, deren Artikulation vielleicht erklärlich macht, warum er bei der Antwort auf unsere Frage noch weitere Probleme fürchtete. Es ist die, dass die

innere Wahrnehmung das Bewusstsein (oder die Substanz) nicht wirklich individuiert: Es ist nicht ein Bestimmtes, aus allen anderen Bestimmten seinesgleichen 'Herausgegriffenes', das wir meinen, wenn wir uns epistemisch auf uns selbst beziehen, also z. B. nicht die Person – als ein (Strawsonsches) Einzelding in Raum und Zeit, auf das andere Personen, in äußerer Wahrnehmung, ebenso gut sich beziehen können. In der *Kategorienlehre* unterscheidet Brentano zwischen Spezifikation und Individuation: die denkende Substanz (unser Ich) ist in der inneren Erfahrung nicht unspezifiziert gegeben (sie erfährt etwas, und zwar nicht irgendetwas), aber doch nicht ausreichend individualisiert; es fehlen ihr örtliche und zeitliche Bestimmtheit, Gestalt und Ausdehnung, sie bildet buchstäblich ein Subjekt ohne Eigenschaften: "Wir nehmen sie als ein Nulldimensionales wahr, welches nicht eine bloße Grenze ist, wie ein Punkt, sondern ohne jeden Zusammenhang als ein Ding für sich besteht" (l. c., 158). Eben darum wird Strawson behaupten, ein so schwammiges und flüchtiges Gebilde wie das Selbst erhalte Gestalt und Kontur erst über den Körper (die Person); denn nur im Blick auf Körper in Raum und Zeit mache die Rede von Individuierung Sinn. Brentano bestreitet das mit bemerkenswerten Gründen. Wir meinen, sagt er,

wenn wir von unserem Selbst sprechen, nicht bloß den Begriff einer Substanz im allgemeinen, sondern ein einzelnes dem Begriff unterstehendes Individuum und sagen, dass dieses zugleich empfinde, denke, liebe und hoffe, hasse und fürchte. Andererseits sind wir aber nicht imstande, eine substantielle Differenz, welche unser Selbst von dem einer anderen Person unterscheidet, anzugeben [...]. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, dass wir, wenn wir in innerer Wahrnehmung uns erfassen, die Substanz unseres Selbst, wie auch immer nicht bloß ganz im allgemeinen, sondern als geistige Substanz spezifiziert, so doch nicht durch letzte substantielle Differenzen individualisiert erfassen (l. c., 159 f.).

Also: wir denken uns nicht bloß als ein Ich-überhaupt (eine Struktur bewussten Selbstverweises, die wir mit allen anderen intelligenten Tieren teilen), sondern halten uns für Individuen. Allerdings liefert uns das in innerer Wahrnehmung Präsentierte kein Merkmal, mit dem wir diese Individuierung ausdrücken könnten. Auch besteht der Analogie-Schluss, durch den wir (nach Brentanos Überzeu-

gung) fremde Subjekte außer uns annehmen, gerade in der Übertragung unserer inneren Selbstwahrnehmung auf diejenige anderer Subjekte - und wie wäre diese Übertragung möglich, wenn sie individuiert wäre? Nun ist es Brentanos Überzeugung (sie steht quer zu einer ganzen Tradition), dass Wahrnehmungen allgemein sind und sich erst in der Folge spezifizieren; so scheint ihm der Gedanke, das in der inneren Wahrnehmung Gewahrte sei ein Allgemeines, nicht widersprüchlich (vgl. *Psychologie [...] II*, 200 ff.).

Brentano schlägt selbst keine Brücke von diesem Gedanken zu dem anderen (wir waren ihm weiter oben begegnet), wonach Selbstbewusstsein ein nicht-prädikatives Wissen darstelle, in dem mit Evidenz ein inneres Objekt ohne weiteren Zusatz 'gesetzt' oder 'anerkannt' werden. Die Verbindung beider Gedanken ist leicht zu machen. Denn in der prädikativen Aussage wird etwas als etwas bestimmt. Findet solche Bestimmung im ursprünglichen Selbstbewusstsein gar nicht statt, so stimmt dies gut zu der Beschreibung von der merkwürdigen transzendenten Eigenschaftslosigkeit des Selbst. Sie schlägt die Selbsterfahrung "mit einer gewissen Unbestimmtheit" (*Psychologie [...] III*, 98). Wenn das Selbst individuiert sein sollte, so treten die individuiierenden Eigenschaften jedenfalls "nicht in die Erscheinung". Dennoch halten wir uns für etwas Einiges, und mit Recht, weil Identität keine wirkliche und insbesondere keine individuiende Eigenschaft ist (Chisholm nennt sie eine 'Pseudo-Eigenschaft').¹ Aber eben sie erscheint im inneren Bewusstsein als Evidenz,² wie leer wir sie auch immer finden mögen.

¹ Roderick Chisholm, *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, The Harvester Press 1981, 15-17 (mit Bezug auch auf Brentanos Theorie).

² "Wir wiesen nach, dass, was unsere Individualität von der jedes anderen menschlichen Geistes scheidet, nicht in die Erscheinung tritt. Woher wissen wir, dass es nur eines und nicht viele einzelne Geister sind, die wir in der inneren Wahrnehmung erfassen? Die Antwort darauf ist die, dass nichts mit unmittelbarer Evidenz als bloß tatsächlich wahrgenommen werden kann, als was mit dem Wahrnehmenden identisch ist. Denn nur unter der Bedingung solcher Identität läge ein Widerspruch vor, wenn das von dem Anerkennenden Anerkannte nicht wäre [vgl. S. 6 u. f.]. Nun kann aber kein Einzelnes mit mehr als einem Einzelnen identisch sein, und somit kann jeder Einzelne mit unmittelbarer Evidenz nicht mehr als ein Einzelnes wahrnehmen, und dieses ist sein Selbst" (*Psychologie vom empiri-*

schen Standpunkt, III, 98 f.). Gewiss ist es für jeden ein anderes Selbst, aber präsentiert stets unter denselben allgemeinen (Struktur-)Bestimmungen des bewussten Selbstverweises, der Einheit usw. Ein Diktat vom 1. Februar 1915 präzisiert den auf S. 6 u. geäußerten Gedanken, dass, wäre das *'cogito'* durch ein *'es denkt'* übersetzbar, die Evidenz des identischen Selbstverhältnisses getrübt wäre: "So dürfte es denn in der Tat offenbar sein, dass, wenn einer von etwas anderem, als was mit ihm identisch ist, eine unmittelbare Evidenz haben könnte, wir die innere Wahrnehmung gar nicht mehr als die Wahrnehmung eines einzelnen individuellen Objekts und somit auch gar nicht mehr als innere Wahrnehmung erkennen würden" (l. c., 182, Anm. 22). Die Individualität des Selbst besteht also eben so ohne Individuation, wie das Urteil *'Ich stelle vor'* vor-prädikativ erfolgt. Beide Züge scheinen denselben Ursprung zu haben.

Vorlesung

Der frühe Husserl – so hatten wir gesehen – ist ein entschiedener Verfechter der nicht-egologischen Auffassung von Selbstbewusstsein. Wir sahen: Auch der frühe Brentano hat diese Auffassung verfochten, bevor er in der *Kategorienlehre* zum traditionellen egologischen Standpunkt zurückkehrte. Eines seiner Motive war das kantische: Ohne die Annahme eines über die Zeit hinweg mit sich identischen Ich lässt sich die Kontinuität unseres Bewusstseinslebens schwer oder gar nicht verständlich machen. Kein Phänomenologe hat aber den nicht-egologischen Standpunkt so eigensinnig und vehement verteidigt wie Jean-Paul Sartre – und zwar sein ganzes Leben lang. Erwartbarer Weise stieß er auf besondere Probleme bei der Erklärung der *Einheit* des Bewusstseins. Aber zunächst einmal hat seine Ablehnung des egologischen Standpunkts so viel Kluges und Einleuchtendes zu Tage gefördert, dass man sich fragt, ob man diesen Nachteil nicht in Kauf nehmen sollte. David Lewis hat gesagt, unwiderlegbar sei <ohnehin> keine philosophische Theorie. Die Frage sei, welchen Preis man bereit sei, für sie zu zahlen (im Vorwort zu seinen *Philosophical Papers*, Vol. I, Oxford University Press: 1983, x). Diese Frage stellt sich entsprechend an Sartres kraftvolle Abweisung der egologischen Auffassung von Selbstbewusstsein. Sartre hat sie zum ersten Mal und am ausführlichsten vorgestellt in seiner 1934 entstandenen und 1936 veröffentlichten Abhandlung „La Transcendance de l’Ego“. Diese Schrift war so etwas wie sein Einstieg in (oder sein Anschluss an) die phänomenologische Bewegung.

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

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

Nun, wir müssen uns nicht künstlich dumm stellen. Den *einen* anderen Vorschlag zur Bestimmung des Gegenstandes, von dem im Selbstbewusstsein Kenntnis bestehen soll, kennen wir ja bereits: das Bewusstsein selbst. Wir haben von der nicht-egologischen Selbstbewusstseins-Auffassung gesprochen. Zwar haben wir bisher vom Ego noch gar nicht gehandelt; aber das war kein Zufall. Denn Sartre legt – in der Nachfolge Brentanos und des frühen Husserl – Selbstbewusstsein (oder Subjektivität) als 'conscience (de) soi' aus. 'Soi' ist ein Reflexiv-Pronomen. Seine Funktion besteht darin, einen Gegenstand an sich selbst zu verweisen. Der Gegenstand, von dem wir reden, ist das Bewusstsein. Und dann meint 'Bewusstsein (von) sich' eben das Bewusstsein, das von diesem (anonymen, unpersönlichen) Bewusstsein selbst besteht. (Wir wissen, dass Sartre das 'de' in Klammern setzt, und wir wissen auch, warum er das tut: "Ici, je me permettrai de vous signaler que je mettrai toujours le 'de' entre parenthèses; c'est un signe typographique; je n'entends pas conscience de soi, et tout le début de cet exposé le marque, comme conscience de quelque chose" [CC 62]. Also: Im und als Selbstbewusstsein richtet sich das Bewusstsein auf sich, aber nicht als auf irgendein (numerisch) von ihm unterschiedenes Objekt, und sei dieses Objekt auch das vergegenständlichte Bewusstsein: das alles wissen wir und müssen hier nicht mehr darauf zurückkommen.)

Dagegen dürfen und müssen wir einen Punkt unterstreichen: Während von Descartes bis Kant und Fichte, vom Neukantianismus bis zum späten Brentano und Husserl kaum ein Denker auf den Gedanken gekommen wäre, Selbstbe-

wusstsein vom Ich-Bewusstsein unterscheiden, macht Sartre gerade diesen Unterschied.

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

Das war ein Zitat aus dem Vortrag von 1947 vor der französischen Philosophie-Vereinigung, und zwar ein hochproblematisches. Ob das Selbstbewusstsein ohne ein Ego-als-Vereinigungszentrum 'persönlich' heißen dürfte; ob von dem durch Nicht-Reflexivität ausgezeichneten Bewusstsein gesagt werden darf, es sei 'trotzdem ein Verweis auf sich' – das werden wir später zu prüfen haben. Eins aber ist klar: Sartre meint, *wenn* ein Ego ins Bewusstsein eindringe, dann wäre es auf der Gegenstands-Seite anzusiedeln. Und wenn ein Gegenstand ins Bewusstsein geriete, dann wäre dieses nicht mehr unmittelbar und durchsichtig. Sein inneres Licht würde sich trüben – wie wenn ein dunkle Klinge in seine lautere Innerlichkeit hineinführte und sie verfinsterte (TrE 23). Und diesen Gedanken können wir ohne Mühe anschließen an die Bestimmungen, die wir vom Bewusstsein bisher erarbeitet haben.

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

Seul le "cogito" pré-réflexif fonde les droits du "cogito" réflexif et de la réflexion. C'est à partir de lui qu'on peut formuler le problème ontologique de l'apparition de la conscience réflexive, et le problème logique de ses droits à être tenue pour apodictique. Nous distinguerons, à la lumière de notre description de / la

conscience non-thétique, une réflexion pure et une réflexion complice. La seconde constitue des Noèmes dont l'esse se ramène au *percipi*, et qui n'apparaissent jamais qu'à la conscience réflexive. Ce sont l'Ego, ses états, ses qualités et ses actes. Nous ramasserons l'ensemble de ces apparitions sous le nom de Psyché. Le psychique, en tant que tel, est à la fois connu et constitué synthétiquement par la réflexion complice sur la base des consciences irréfléchies. Il se caractérise par son irréalité, sa nature magique, il se donne comme purement probable parce qu'il renvoie à l'infini (CC 50 f.).

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

Über die letztere wissen wir jetzt noch nichts. Von der reinen können wir aber schon einiges sagen. Sollte 'rein' meinen – und so verhält sich's natürlich –, dass ins Reflexionsgeschehen nichts eingemischt wird, was nicht hineingehört, dann können wir sagen: Die Reflexion ist rein, wenn sie dasjenige, *dessen* Reflexion sie ist, genau so repräsentiert, wie es sich von ihm selbst her zeigt. Ein solches Bewusstsein heißt – in Husserls Terminologie – adäquat. Der einzige Unterschied zwischen dem unmittelbaren und dem reflektierten Bewusstsein ist der, dass das erste streng ungegenständlich, das zweite Thema einer vergegenständlichenden Einstellung *auf* das erste ist. Davon abgesehen, kann auf der Gegenstands-Seite nichts auftauchen, was nicht auch auf der Subjekt-Seite bestanden hätte. Und dazu – das ist Sartres Pointe – gehört kein Ich. Im reflektierten Selbstbewusstsein bin ich bewusst *auf* mein Bewusstsein gerichtet – und auf sonst nichts. Nicht bin

ich gerichtet auf eine Entität namens Ich. Das ursprüngliche Selbstbewusstsein ist – wie es auch der frühe Brentano und der Husserl der *Logischen Untersuchungen* angenommen hatten – nicht egologisch verfasst.

Wie aber kommt denn dann ein Ich *zustande*? Aus unserem Zitat wissen wir: durch eine unreine, irgendwas ins Phänomen einschmuggelnde Reflexion. Das Eingeschmuggelte gehört natürlich nicht hinein: Und hier ist das Kuckucksei im Finkennest als 'das Ich' identifiziert, von dem nahezu einhellig die gesamte neuzeitliche Philosophie-Tradition (mit Ausnahme der Frühromantik) annahm, es sei genau dasselbe wie das Subjekt. Nein, sagt Sartre: Subjekte haben (unter noch zu klärenden Bedingungen) Bewusstsein von einem neben anderen innerweltlichen Gegenständen, nämlich einem Ich. Es ist aber nicht das Ich, das aus dem Mittelpunkt oder innersten Seelenkämmerchen des Subjekts heraus in die Welt blickt. Das Ich ist nichts Transzendentes, sondern etwas Quasi-Weltliches. Sein Sein hängt von einem 'percipi' ab; und sein Modus ist die bloße Wahrscheinlichkeit - wie es der Fall ist bei allen innerweltlichen Objekten, die sich in einer unendlichen Abschattungs-Frequenz dem Bewusstsein darbieten, nie aber ganz und im Nu (also nie: adäquat) (CC 51,1). Dies aber, eine vollkommen adäquate, abschattungslose Selbsterscheinung zu sein, wo das *esse* wirklich sein Maß am *percipi* hat, ist der Fall des Bewusstseins. Also kann das Ich kein Teil der Struktur (Sartre sagt: kein Bewohner) des Bewusstseins sein: "Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience: il est dehors, *dans le monde*; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui" (TrE_14).

Sartre unterscheidet hier also zwei Varietäten (oder besser: zwei Funktionen) des Ich. Und dazu bietet ihm die französische Sprache eine bequeme Handhabe. Das logische (oder grammatische) Subjekt eines Satzes (oder einer Handlung) heißt 'je'; wenn ich reflexiv auf mich zurückkomme, wenn ich meine Person betone, sage ich 'c'est moi' oder 'moi, je pense'. Beide, das Je und das Moi, gehören natürlich

wie die mehr spontane und die mehr passive Seite, zusammen zu Einem Phänomen, das Sartre neutral das Ego nennt (vgl. 19, Anm. 12). Sartre nennt das 'je' auch das transzendente oder formale, das 'moi' das materielle (oder empirische, psychische, sogar psychophysische) Ich. Die Absicht ist, zu zeigen, dass weder das formelle Je noch das psycho-physische Moi in den ursprünglichen Bestand des Bewusstseins hineingehören. Diesen Nachweis zerlegt Sartre in zwei Arbeitsgänge.

Ein klassischer Fall für das formale, für das spontane Ich (das Je) ist das kantische 'Ich denke', das alle unsere Vorstellungen begleiten *können* muss, darum aber doch – betont Sartre – keineswegs tatsächlich immer auch begleitet. (An diesem Punkt ist er übrigens völlig einverstanden mit H.-N. Castañeda, der allerdings Selbstbewusstsein mit Ich-Bewusstsein identifiziert und so – anders als Sartre – zu dem Schluss gelangt, dass das 'ich'-freie prä-reflexive Selbstbewusstsein in Wahrheit unbewusst sei.) Dieses Ich ist – wie schon Kant gesehen hat – eine *Funktion*, keine Substanz, nämlich die Funktion des 'Ich verbinde'. Sein Auftreten lässt am Vorstellungsfeld deren Einheit erscheinen, verändert das Vorgestellte aber nicht *materialiter*; denn ich kann mir hinsichtlich jeder Vorstellungs-Komplexion immer auch mit-vorstellen, dass *ich* es bin, dessen Selbstbewusstsein-als-eines-mit-sich-Einigen an den Erscheinungen deren Einigkeit sichtbar macht. – Wir werden sehen, dass mit dem Rausschmiss dieses formalen Vereinigungs-Ichs Sartre sich ein Riesenproblem zuzieht: nämlich die Erklärung der einheitlichen Verfasstheit unseres Bewusstseinsfeldes, die er keineswegs leugnet. Er sagt vielmehr, das kantische 'Ich denke' erscheine 'auf einem Einheitsgrund' (sur un fond d'unité), zu dessen Konstitution es (das 'Ich denke') aber keinen originelle Beitrag geleistet habe und der es umgekehrt allererst ermögliche (19). Dann haben wir jetzt festzuhalten: Die Einheit des Cogito ist nicht konstitutiv, sondern konstituiert. Das

konstituierende 'transzendente Feld' ist aber "prépersonnel", "il est *sans Je*" (l. c.). Ein anonymes, ich-loses Bewusstsein sollte also der Erklärungsgrund für die bloß abkünftige und aufgesetzte Einheit des transzendentalen Ich sein, von dem Sartre sich fragt, ob es überhaupt irgendeine unabhängige Existenz gegenüber dem empirischen, dem psychophysischen *Moi* habe (eine Frage, die er natürlich in der Folge verneint [l. c.]). Es ist übrigens nicht etwa so, dass Sartre die Frage nach dem Grund der Einheit unseres Bewusstseins-Feldes zu stellen vergisst (er referiert vielmehr einigermaßen korrekt Kants Ansichten über diesen Punkt [20 ff.]). Unter häufiger rühmender Berufung auf Husserl meint er, die Annahme eines Ichs als Vereinigungsgrund unserer Vorstellungen sei gar nicht nötig, da – man sieht nicht genau, wie – das prä-egologische Bewusstsein bereits "eine synthetische und individuelle Totalität" (23) – eine Art Leibnizsche fensterlose Monade (vgl. 26 o.) – darstelle. Und aus dieser prä-egologischen Einheitlichkeit und Einzigartigkeit des Bewusstseins könne dann "die Einheit und Persönlichkeit meines Ich (*Je*)" erklärt werden (23). – An dieser Stelle kann man folgenden Einwand nicht unterdrücken: *Wenn* es im Bewusstsein außer der vollkommenen Selbstdurchsichtigkeit auch noch so etwas wie einen Einheits-Pol gibt, dann *besteht* offenbar der Gegenstand, auf den sich ein Sprecher – wie immer auf der Ebene der Reflexion – mit 'ich' beziehen kann, ob er's jetzt wirklich tut oder – aufgrund dieser transzendentalen Struktur – nur tun *kann* (wie Kant behauptet). Und das Bestehen dieser Einheitsstruktur scheint die Durchsichtigkeit des Bewusstseins für sich nicht zu gefährden, wie Sartre das von der Annahme des Ichs behauptet: "S'il [sc.: le Je] existait il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait, il se glisserait dans chaque conscience comme une lame opaque. Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience" (23). Und um das besser zeigen zu können, entwickelt Sartre hier nun zum erste Mal (der Text ist ja von 1934/36) und im Kontrast seine Theorie vom irreflexiv-ungegenständlichen und 'absolut substanzlosen' Bewusstsein, das seine

Transparenz (Sartres Metapher für die sowohl apodiktische als auch völlig adäquate Selbstgegebenheit) sofort verlöre, gäbe es in ihm so etwas wie ein unendlich abschattungsreiches Objekt: z.B. ein Ich. Bewusstsein *von* Gegenständen; und um offen für diese zu sein, darf es selbst keiner von ihnen sein. Seine eigene absolute Inhaltsleere gestattet ihm, Bewusstsein von allen Inhalten zu haben. Darum nennt Sartre das Bewusstsein auch 'leicht' ("Elle est toute légèreté, toute translucidité" [25]) – es ist der Grund aller Anmut und Schwerelosigkeit – wie Sartre das am allerschönsten in seinem Artikel über die Skulpturen seines Freundes Alberto Giacometti gezeigt hat: In ihnen, sagt er, hat der Künstler die Bewusstseine als 'Wesen der Ferne' gebildet, die durch kein Näher-heran-Rücken des Blicks ihre wesenhafte (den Skulpturen als solche ein-gebildete) Ferne verlieren. Ich kann Giacomettis Skulpturen so nah auf den Leib rücken, wie ich will: Sie bleiben immer fern und unbestimmt – denn die Ferne ist ihnen eingearbeitet. So hat Giacometti statt schweren Substanzen Subjekte: lauter substanzlose, federleichte Leerstellen geschaffen; er hat seine Figuren eben *als* Subjekte geschaffen, die von der Massivität des Steins nicht erdrückt und nicht dem En-soi assimiliert werden. So war er der Bildhauer des durchsichtigen Bewusstseins – und der Anmut, denn Anmut ist ja 'Freiheit in der Erscheinung'.

Nun haben wir aber immer noch nichts Gescheites darüber gehört, wie denn das formale Ich aus dem präreflexiven oder, wie Sartre auch sagt, dem Bewusstsein ersten Grades entspringen soll. Wenn das Ich ein wirkliches *Objekt* (ein dem primären Bewusstsein Transzendentes) sein soll, dessen Extension die eines einzelnen Bewusstseinsakts oder eines 'Erlebnisses' übertrifft (27) und sogar ihnen gegenüber eine Durchgängigkeit hat ("sa permanence par delà cette conscience et toutes les consciences" [34]), dann werden wir es auf Seiten des von der Reflexion Reflektierten aufsuchen müssen. In der Reflexion wird sich das Bewusstsein ja

selbst gegenständlich, ohne aufzuhören, von sich ein nicht-thetisches und prä-reflexives Selbstbewusstsein zu behalten (ohne dies würde es im Reflektierten ja ein anderes, und nicht sich wiedererkennen). In der Reflexion ist ein selbst irreflexives Bewusstsein¹ einem es reflektierenden Bewusstsein Objekt geworden; und dieses reflektierende könnte ein Bewusstsein 2. Grades heißen. Da die Reflexion aber, wie Husserl betont hat, ein adäquates Bewusstsein ist, kann durch sie nichts aufscheinen, was nicht schon im ursprünglichen Phänomen gelegen hätte. Und hat im ursprünglichen (im primären) Bewusstsein kein Ich gesteckt, so kann die reflexive Explizitmachung dieses Befundes auch keines hineinzaubern. Wie kommt dann das Ich zustande? Sartre sagt:

Nous sommes donc fondés à nous demander si le *Je* qui pense est commun aux deux consciences superposées [dans la réflexion] ou s'il n'est pas plutôt celui de la / conscience réfléchie. Toute conscience réfléchissante est, en effet, en elle-même irréfléchie et il faut un acte nouveau et du troisième degré pour la poser. Il n'y a d'ailleurs pas ici de renvoi à l'infini puisqu'une conscience n'a nullement besoin d'une conscience réfléchissante pour être consciente d'elle-même. Simplement elle ne se pose pas à elle-même comme son objet (28/9).

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

Aber ist diese Erklärung zutreffend? Wenn ich gerade völlig in meine Lektüre vertieft war und mich nun erinnern will, was ich in diesem irreflexiven Zustand ersten Grades erlebt habe, dann reflektiere ich darauf. Da der Zustand 'ich'-los war, bringt die Reflexion genau dies ans Licht: ein primäres, in die Sache versenktes Bewusstsein ersten Grades. Aber so kommt gerade kein Ich ins geistige Blickfeld (30 f.). Ich war völlig von der Welt absorbiert: Ich war auf die nächsten Zeilen gerichtet, ich wollte die Straßenbahn noch erwischen, ich wollte gerade in die Vorle-

¹ das aber unter dem Blick der Reflexion nicht aufhört, sich seinerseits (thetisch) auf die Welt hin zu überschreiten.

sung gehen. Und die Einheit dieses Bewusstseins kommt mir, sagt Sartre, nicht von einem ins Bewusstseins-Innere verhexten Ich, sondern widerfährt mir durch die Objekte (32: "ce sont eux [sc.: les objets] qui constituent l'unité de mes consciences"). Das ist eine These, von der wir nur im Vorbeigehen festhalten wollen, dass sie mit der früher gegebenen, wonach die Ich-Einheit nur eine parasitäre Form der Bewusstseins-Einheit sei, nicht verträglich ist – aber Sartre hat mit ihr noch auf der Stufe der *CRD* gearbeitet, um die den Bewusstseins-Monaden widerfahrende soziale Synthesis, die das Werk keines einzelnen Subjekts ist, zu erklären (aber das ist hier nicht unser Gegenstand).

Da nun das Ich kein Bestand des reflektierten Bewusstseins ist, sondern irgendwie auftaucht, wenn das reflektierende Bewusstsein noch einmal reflektiert wird: Wodurch kommt es zustande? Sartre ist über diesen Punkt nicht furchtbar klar. Er sagt treffend, es erscheine nicht *dem* reflektierenden Bewusstsein und auch nicht *im* reflektierten Bewusstsein: "il se donne à travers la conscience réfléchie" (35). Dann muss doch jetzt die Frage erlaubt sein, wie dieses Ego einerseits Objekt einer "Evidenz" heißen kann, und doch andererseits 'nicht für den Gegenstand einer apodiktischen und adäquaten Evidenz' gelten darf (35). Letzteres ist klar: *Wenn* das Ich ein transzendenter Gegenstand ist, dann kann er – wegen der Unendlichkeit der Abschattungen, unter denen er sich dem Bewusstsein zeigt – nie adäquat erfasst werden. Aber *dass* das so ist, das wäre erst zu zeigen gewesen. Vor der Einführung der unreinen Reflexion, die aufgrund eines nachvollziehbaren Mechanismus etwas ins reflektierte Phänomen einschwärzt, was eigentlich nicht darin lag, können wir die Genesis des Ich-Bewusstseins eigentlich nicht verstehen. Was Sartre dazu sagt, ist dunkel und metaphorisch: Das Ich gebe sich als Quell des Bewusstseins, schimmere durch dieses Bewusstsein hindurch wie ein Kiesel auf dem Grunde des Wassers, es sei trügerisch (35 f.). Das Ich "[Le Je ...]

se livre à une intuition d'un genre spécial qui le saisit derrière la conscience réfléchie, d'une façon toujours inadéquate" (36, 2.). Und resümierend:

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

Um mehr und Genaueres darüber zu erfahren, wie dieses 'neue Objekt' im Hintergrund der doppelt ausgeführten Reflexion – als ein transzendentes Ich-Objekt inmitten oder besser: auf dem Grunde des Bewusstseins – sich bilden kann, müssen wir uns jetzt dem zuwenden, was Sartre zur Genesis des materiellen, des psychologischen Ich (des MOI) zu sagen hat.

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

(womöglich unbewussten) Beweggrund suchen: ein Tiefen-Ich oder gar ein Es.

Sartre sagt:

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

Hier geschieht nun in der Tat etwas Aufregendes: eine echte von der Phänomenologie bewirkte Revolution einer anerzogenen widernatürlichen Auffassung unseres Seelenlebens. Wir können sie die völlig ekstatische Auffassung desselben nennen: Habe ich Mitleid mit Peter, so habe ich als Objekt nicht mein vergegenständlichtes Gefühl, sondern "Pierre-devant-être-secouru" (dass-Peter-sofort-geholfen-werden-muss) – und ein Ich kommt darin gar nicht vor. Ebenso, wenn ich einen 'coup de foudre' erleide, also mich in eine Frau verliebe, so spielt sich das für mein Bewusstsein nicht in den Abgründen meines Busens ab: Dort an der Straßenecke, in diesen strahlenden Augen, an diesen bezaubernden Lippen (und so weiter – ich lasse Ihnen die Vollendung der Skizze –, dort spielt sich meine Verliebtheit ab. Besser sollte ich sagen: Der Gehalt meines Gefühls ist dem Gefühl selbst äußerlich. Erst *in einem zweiten Schritt* reflektiere ich darauf, und dann habe ich nicht mehr die süße Frau, sondern mein auf sie gerichtetes Schmachten, das aber kein ursprüngliches Phänomen meines Bewusstseins war. Sartre kann auch sehr gut erklären, wie ich verliebt sein kann, ohne mir dies *wissentlich* (connaissance) klar zu machen: Ich muss eben nicht auf mich reflektieren, damit mir psychisch irgendwie ‚zumute ist‘. Das irreflexive Bewusstsein hat – sagt Sartre – die 'ontologische Priorität' vor dem reflektierten; und das bedeutet, dass das irreflexive Gefühl *existieren/bestehen* kann, auch wenn es nicht reflektiert wird (41). Die Psychologie dreht dieses natürliche Verhältnis völlig um und tut so, als hätten wir nur die Gefühle, die in den Lichthof der Reflexion eintreten (und die es nicht

tun, seien eben unbewusst; sie *sind* aber nicht unbewusst [ich *habe* sie ja vielmehr], sie sind nur *un-reflektiert*, sie sind nicht *explizit* und *aufmerksam* vom Bewusstsein vergegenständlicht— an diese wichtige, da tragende terminologische Unterscheidung Sartres müssen wir uns gewöhnen). So kann überraschenderweise gerade die Theorie vom prä-reflexiven Selbstbewusstsein (die doch so klingt, als sei das Bewusstsein dauernd und vor allem mit sich selbst beschäftigt) zur Basis einer extrem anti-narzisstischen Selbst- und Welt-Auffassung werden, die etwas (moralisch) höchst Sympathisches hat und mit Heideggers ebenso ekstatischer Welt-Theorie zusammengeht (nur, dass Heidegger vor lauter ekstatischer Welt-Öffnung sich des Selbsts buchstäblich ganz und gar und für immer ent schlagen hat, um es theoretisch nie wieder einzuholen).

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

Wenn ich, nach dem Vorbild von La Rochefoucauld feststelle, dass mein Hass meine Gesinnung 'vergiftet' – so ist das ein Befund, um den ich gekommen wäre, wenn ich das materielle, das reflexiv mit eingeblendete Ich einfach *nicht* ins Spiel gebracht hätte. Sartre suggeriert fast, dass die moralisch evidente und völlig impersonal sich aufdrängende Tat ('da unten auf der Straße geht ein altes Kräuterweiblein, dem sind alle Gewürze aus dem Korb gefallen: Ihr muss sofort beim Aufsammeln ihrer Waren zwischen den tosenden Autos geholfen werden!'), – Sartre suggeriert also, dass dies Gebot bzw. dies Zu-Tunde durchs Drauf-Reflektieren um seine moralische Qualität gebracht und zum Werk eines hypostasierten Mitleids oder Hasses oder einer verdinglichen Liebes-Kraft oder christlichen *cari-*

tas oder was weiß ich gemacht worden sei. (Freilich hat Sartre noch nicht gezeigt, woraus die spezifisch *moralische* Auszeichnung des nicht-reflektierten, weltzugewandten Bewusstseins fließt. Aber gewiss nennt er eine *conditio sine qua non* der moralischen Einstellung: die Selbst-losigkeit (aus der Tugendhat in *Egozentrität und Mystik* so viel macht).

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

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

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", also darüber, wie die Vorstellung ‚ich‘ auf der Basis eines ich-losen, apersonalen Bewusstseins zustande kommt (*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 ebensowenig 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 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 angemessen durchgeführte 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 ein-

zernes, instantanes Bewusstseins-Vorkommnis, sondern – so würden die heutigen Analytiker sagen – eine psychische Disposition. Dispositionen müssen nicht bewusst sein. Es sind Langzeit-Phänomene – im Gegensatz zu jähen Gefühlen des Widerwillens oder der Abneigung, die okkurrent und – nach Sartre – wesentlich bewusst sind. Als Disposition ist der Hass 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 *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 Nieadäquat-Repräsentierbarkeit teilt (TrE 46). Der Hass, die Liebe, der Glaube usw.: das sind psychische Objekte, die nicht gewisser sind als alle anderen Dinge, an denen zu zweifeln möglich ist, die nicht zur cartesianischen Evidenz reiner (okku-

reter) Bewusstseins-Befunde 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 [Wort erklären!] der Psychoanalyse formuliert. (Das werden wir zu gegebener Zeit noch genauer sehen.)

Mit den Aktionen (oder Spontaneitäten) des Bewusstseins (zwischen beiden unterscheidet Sartre, anders als Kant, nicht) verhält es sich wie mit den Dispositionen: Als in der Zeit ausgedehnte Unternehmungen gehen sie über den präsentischen Bewusstseins-Befund hinaus, wie er sich einer aktuellen/okkurrenten 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 f.). 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 f.). – 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 haben, die bleibende Eigenschaft der Gehässigkeit oder der Schadenfreude. (Sartre nennt das ebenfalls eine 'Disposition', aber diesen Ausdruck haben wir 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 Verhaltenswei-

sen 'flößen 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 f.).

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 tiefem 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, – Redeweisen, die eine Energetik der Schlachten und Siege, Niederlagen und Verursachungen hinter dem Bewusstsein unterstellen und es überhaupt in Analogie zu Prozessen zwischen inerten physischen Materien beschreiben, ohne dazu aus reiner Reflexion auf die Tatsachen des Bewusstseinslebens 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 All-

tagsmythologie 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 Schöpferischkeit 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)' habe 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 ‚unrein‘ re-

flektierend 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 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 f.). 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 Jean Paul und Ludwig Tieck. [Erzählen vom Feldprediger Attila Schmelzle, der auf der Kanzel plötzlich glaubt, die unerhörtesten Gotteslästerungen, Obszönitäten und Fazetien sagen zu müssen oder einfach plötzlich von einem wilden Lachanfall dahingerafft zu werden; und die Szene aus *William Lovell* auf der 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 Neurasthenien¹ von Pierre Janet, einem heute (zu Unrecht) vergessenen Psychiater:

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 f.).

Natürlich wird allmählich immer dringender die Frage nach der *Einheit* der Subjektivität. Gut, werden Sie 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 böartig oder gutmütig sind, sondern haben mitleidige und gehässige Anwandlungen, deren statistisches Mittel am Ende unseres Lebens einem Psychologen die Zuschreibung der entsprechenden Eigenschaft nahe legt. – Dennoch: das Ego ist Agent einer Vereinigungsleistung. 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.

¹ *Les Obsessions et la psychasthénie*, Paris: Alcan 1919, Bd. I, 16. Vgl. Bd. II. 428 f.

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', dem ‚Dasein‘, 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 f.). 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 dieselbe 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. Anders gesagt: Das Gespalten-werden-Müssen des Holzes gehört zum repräsentationalen Gehalt meines Bewusstseins, und ist kein inneres Merkmal dieses Bewusstseins. 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 Bewusstsein 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 – d. h. sein Ich – hier allerdings vergisst.

Vorlesung

Nur einmal hat Sartre seine reife Selbstbewusstseins-Theorie (samt ihren ontologischen Konsequenzen) zusammenhängend vorgestellt, und zwar in einem Vortrag, den er auf Einladung der französischen Philosophie-Gesellschaft am 2. Juni 1947 unter dem Titel *Conscience de soi et connaissance de soi* gehalten hat.¹ Ich habe mich schon im Vorangehenden häufig auf diesen Text bezogen. Jetzt möchte ich mir die Zeit nehmen, ihn selbst mit Ihnen gründlich – nicht nur zitatweise – durchzugehen.

Von außen betrachtet fällt auf, dass der Text alle Merkmale der gesprochenen Rede aufweist (Wiederholungen, Anakoluthen, wohl auch Ausdrucksfehler). Wahrscheinlich handelt es sich um ein Tonband-Transkript. Dafür spricht auch, dass es Sartre nicht gelingt, Rechtfertigungen aller Thesen zu liefern, die er den Mitgliedern der Philosophie-Vereinigung vorher abgeliefert hatte. So bleiben die Konsequenzen seiner Theorie für die Zeitlichkeit des *Pour-soi* und das *Être pour-autrui* nur angedeutet bzw. ganz unausgeführt.

Der Text zeigt wie kein anderer die hohe Bedeutung, die Sartre dem Thema Selbstbewusstsein (*conscience de soi*, in der Abgrenzung vom Selbstwissen [*connaissance de soi*]) im Ganzen seiner frühen phänomenologischen Ontologie beigegeben hat. Dennoch ist Sartres Vortrag nie Gegenstand einer eindringenden, ja nicht einmal einer Untersuchung überhaupt geworden. Zwar ist richtig, was Michel Contat und Michel Rybalka in ihrer *Chronologie, bibliographie commentée*²

¹ Zuerst veröffentlicht in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, XLII^e année, n° 3, avril-juin 1948, 49-91; wiederabgedruckt in: *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, hg. von Manfred Frank, Frankfurt/Main 1991 (stw 964), 367-411. Im laufenden Text bezieht sich die erste Seitenzahl auf den Erstdruck (1948), die zweite auf den Nachdruck (1991).

² *Les Écrits de Sartre*, Paris: Gallimard, 1970, 191.

sagen, nämlich dass Sartre im Großen und Ganzen die entsprechenden Grundthesen seines Hauptwerks¹ wieder aufgreift. Aber er spitzt die Problematik desselben in ständiger Auseinandersetzung mit (und Abhebung von) Descartes ganz auf das Thema Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis (oder Selbstwissen) zu, läßt die fundamentalistische Begründungsabsicht aufscheinen (die in *EN* zurücktritt) und findet gerade im Blick auf den 'Parallelismus' von ontologischem und epistemologischem Regress eindrucksvolle Formulierungen (Sein läßt sich so wenig auf Wahrgenommenwerden reduzieren wie Selbstbewusstsein auf Selbstwissen). Ferner wird deutlicher als im Hauptwerk erkennbar, wie Sartre sich die Fortbestimmung des nicht-setzenden Selbstbewusstseins (in dem es keinen Subjekt-Objekt-Unterschied geben soll) zur voll entfalteten Struktur 'reflet-reflétant' vorstellt, in die eine gewisse Reflexität und mit ihr eine 'Andeutung von Zweiheit' sehr wohl einzieht. Die Zeitlichkeit ist dann nurmehr die nach Zeitdimensionen artikulierte Auslegung der Formel von des Bewusstseins Sein-was-es-nicht-ist (Zukunft) und Nichtsein-was-es-ist (Vergangenheit) (vgl. *EN* 183,1).

Auch darin ist der Vortrag dem Hauptwerk vorzuziehen, dass er einige (freilich nicht immer ausdrückliche) Referenzen auf die im Deutschen fast völlig unbekannte Bewusstseins- und Selbstbewusstseinsdiskussion im Frankreich vor dem Zweiten Weltkrieg gibt, also auf Autoren wie (neben anderen) Alain (Émile Chartier)², Léon Brunschvicg³, Émile Boutroux⁴, Gaston Berger⁵, Pierre Lachièze-Rey¹

¹ *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1943 (hinfort abgekürzt im laufenden Text: *EN*). Vgl. Introduction, § 3; 1^{re} partie, chap. II; II^e partie, chap. I, II, § 3, III.

² *Les Propos*, Paris, 1903 ff. (Paris: Éd. de la Pléiade, t. I, éd. par. H. Savin, 1950, t. II, éd. par S. S. de Sacy, 1970; *Idées*, Paris 1932); *Les Dieux*, Paris 1934; *Œuvres*, éd. par G. Bénézé, Paris 1958 ff.

³ *Spinoza*, 1894; *La modalité du jugement*, 1897; *Les Étapes de la philosophie mathématique*, 1912; *l'Expérience humaine et la causalité physique*, 1922; *Spinoza et ses contemporains*, 1923; *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 1927; *De la connaissance de soi*, 1931; *Descartes*, Paris 1937.

⁴ Wichtig für Sartre vor allem *L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, Paris 1900 und die Vorlesungen über *La philosophie de Kant*, Paris 1929.

⁵ *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris: Aubier, 1941.

oder Jean Nabert². (Der letztere, der seine Position als 'Reflexionsphilosophie' charakterisiert und den Ricœur den "französischen Fortsetzer Fichtes"³ genannt hat, befand sich unter den Hörern des Vortrags und hat in die anschließende Diskussion eingegriffen.)

Im Folgenden unternehme ich lediglich den Versuch, die Grundlinien der Gedankenbewegung in Sartres Vortrag von 1947 aufzuzeigen, und folge dabei der Ordnung des wirklich vorgetragenen Textes. Natürlich nehme ich mir aus hermeneutischem Interesse die Freiheit, einige theoretische Voraussetzungen explizit zu machen, mit denen Sartres Text stillschweigend, ja zuweilen in einer Unausdrücklichkeit arbeitet, die sich Verständnis behindernd auswirkt. So ist, was folgt, nicht nacherzählend, sondern ein Versuch, das logische Skelett der Argumentation, ihre Prämissen, Thesen und Folgerungen freizulegen und Sartres Gedankengang möglichst durchsichtig zu machen.

Zunächst also:

Sartres Prämissen

P1: Die Philosophie muss vom "cogito" ausgehen. Es gibt keinen anderen 'apodiktischen Grundsatz'.

¹ Sartre zitiert *L'idéalisme kantien*, Paris 1931, 31972. Ein Auszug aus dem Werk, *Das kantische und das cartesische Cogito*, in: *Materialien zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, hg. J. Kopper u. R. Malter, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, 173-204.

² Vgl. *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris 1924; *Eléments pour une éthique*, Paris 1943-1962; *Méditation pour une éthique de la personne*, Paris 1953. Vgl. auch den späteren (also Sartre damals noch nicht bekannten) Artikel *La philosophie réflexive*, in: *Encyclopédie française*, t. 1957, XIX, p. 19.04-14/19.06-3. Dazu Paul Ricœurs erhellenden Aufsatz *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in: ders., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 211-221.

Natürlich spielt Sartre gelegentlich auch auf Henri Bergson an. Aber das ist für sein phänomenologisches Frühwerk insgesamt charakteristisch und bedarf angesichts der Bekanntheit des Autors im Deutschen keiner besonderen Erwähnung.

³ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965, 52.

Kommentar: 'Apodiktisch' heiße ein Gedanke, dessen Erfassen (Gewißheit) seine(r) Wahrheit - hier: seine(r) analytische(n) Wahrheit ($\equiv_{\text{def.}}$ Unbezweifelbarkeit) - impliziert. Oder, nach Reinholds klassischer Auskunft über den obersten Grundsatz: "Ich nenne ihn [...] allgemeingültig, das heißt einen solchen, der von jedem, der ihn versteht, als wahr befunden wird."¹

Anm.: Sartre ist epistemologischer Fundamentalist wie etwa Roderick Chisholm.² (Er glaubt also, dass es ohne einen Satz, der selbst nicht mehr der Begründung bedarf, weil er unmittelbar evident ist, regressfrei kein Wissen durch Begründung-durch-anderes-Wissen geben kann.)³

P2: Descartes' Satz "cogito" ist semantisch zweideutig.

Kommentar: Er kann nämlich auf zweierlei Weise verstanden werden:

P2 a: 'Ich habe Bewusstsein'

P2 b: 'Ich habe Erkenntnis (Wissen)'

Anm.: Nur der zweite Satz ist wahrheitsdifferent, schon weil er die Form einer "Proposition" hat (Descartes spricht durchgängig von einer "vérité") (60,4/378,7),⁴ der erste beruht auf unmittelbarer Gewißheit, die nicht in der Wahr-falsch-Alternative steht.

P3: Nur wenn die Philosophie - anders als Descartes selbst - das "cogito" im Sinne von 2a nimmt, kann sie es als Ausgangspunkt verwenden. Dieser Sinn ist der

¹ Karl Leonhard Reinhold, *Ueber das Bedürfniß, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingltenden ersten Grundsatzes der Philosophie*, in: ders., *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Erster Band, Jena: Mauke, 1790, 150,1.

² *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966, ³1989; *The Foundations of Knowing*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

³ Zur Problematik vgl. neuerdings Laurence Bonjour, *The Dialectic of Foundationalism and Coherentism*, in: John Greco & Ernest Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell, 1999, 117-142.

⁴ "Philosophen wie M. Lachize-Rey und M. Berger haben Studien bers 'cogito' bei Husserl und Descartes veröffentlicht und gefunden, sein Wesen sei eine intellektuelle Anschauung. Anders gesagt, das 'cogito' ist das Wissen (connaissance) um eine Wahrheit. Das 'Ich denke, also bin ich' ist eine Wahrheit. Ist es eine Wahrheit, so bedeutet das, daß das Subjekt ein Objekt sich gegenüber stehen hat, egal, daß dies Objekt es selbst ist."

des 'prä-reflexiven Cogito'. Das prä-reflexive Cogito fundiert das reflexive; oder: Selbstbewusstsein begründet Selbsterkenntnis.

Die traditionellen Gegenthesen

G1: Das Cogito ist abstrakt, eine bloße Form, solange man es von seinem Inhalt abtrennt (vom Cogitatum, dieser sei mentaler Gehalt oder wirklicher Referent).

Anm.: Sartre hält diesen Einwand für richtig. Er zieht daraus sogar hart externalistische Konsequenzen (siehe T5, Anm. 1).

G2 a: "Cogito" drückt nur eine Gewissheit aus. Wahrheit läßt sich nicht auf es begründen.

b: "Cogito" steht für einen mentalen ('instantanen') Zustand - von ihm her läßt sich die Zeitlichkeit des Bewusstseinsstroms nicht verständlich machen.

Anm.: Sartre hält 2a für falsch und 2b für richtig, wenn man Cogito als Wissen interpretiert. (Wissen hat mit Überzeitlichem, nämlich mit Wahrheit zu tun, Bewusstsein als reelles Erlebnis nicht.)

G3: Vom Cogito her läßt sich die handelnde Selbstbestimmung oder die Entwurfsstruktur des (Heideggerschen) 'Daseins' nicht verständlich machen. (Das Subjekt bestimmt nämlich seine Weise zu sein autonom, weil es epistemisch nicht vom Sein abhängt: siehe T5, Anm. 2-4.)

G4: Als 'Wissen' gefaßt, gibt das Cogito keine Auskunft über sein eigenes und das Sein der Welt. Denn in dieser Deutung ('Bewusstsein und Sein sind durch Er-

kanntwerden bekannt') treten Regresse auf. Wenn Descartes es - im Zuge der Tradition - für eine 'Substanz' hält, so vergegenständlicht er es blindlings. Gegenstand-Sein ist aber nicht Existent-Sein. Und so hat Descartes die Existenz des Cogito gar nicht verständlich gemacht.

Anm.: Zur Rede von Objektivität werden intersubjektiv zugängliche Gesetzmäßigkeiten verlangt. Sartre meint, die ließen sich auch durch Regeln/Synthesen zwischen Percepta im Sinne von mentalen Gehalten erklären. Ein solcherart Einiges ist das 'Wesen (essence: *was* eine Sache ist)' einer Sache und hat mit Existenz gar nichts zu tun (58 u./59 o.; 376 u./376). 'Existenz' betrifft die Tatsache, *ob* eine solche Synthese zwischen Percepta bzw. Erscheinungen besteht, nicht, *worin* sie besteht (*was* sie ist).

G5: Der Ausgang vom Cogito verleitet zum Solipsismus.

Anm.: Stimmt, wenn "cogito" durch "ich erkenne" übersetzt und dann der Regress des "esse est percipi" in Kauf genommen wird.

Sartres Thesen:

Allgemeine Vorüberlegung: Wer das Cogito (im Sinne von P2a) nicht als apodiktischen Ausgangspunkt einer "Ordnung von Wahrheiten" nimmt, muss es im Sinne von P2b - als eine Form des Wissens (connaissance) ansetzen. Wissensansprüche sind aber 1. fallibel ("das ganze System wird bloß *wahrscheinlich*, die Apodiktizität verschwindet" [49 f./367,8]). 2. gilt, dass Wissen eine Für-sich-Struktur hat, die das Gewußte relativ macht auf ein Wissendes (Berkeleys *esse est percipi*). Damit ist ein unerträglicher Relativismus verbunden, der sich auf zweierlei Weise auswirkt:

- a) Die Wirklichkeit der Welt (ihr "Sein") wird relativ auf ein Erkennen;
- b) Der Wirklichkeit (dem "Sein") des Erkennens geht es nicht besser.

In beiden Fällen geraten wir in infinite Regresse (vgl. 61,4/379,6), die die Möglichkeit von Wissen über die Welt und das erkennende Subjekt untergraben. (Ontologisch würde Sein per absurdum auf ein selbst nicht Seiendes [néant, vgl. 49,8 ,50 o./367 und 61,2/376,3; 379,4], und erkenntnistheoretisch würde Selbstbewusstsein auf ein Sich-selber-Wissen gegründet, das ohne prä-reflexive Vertrautheit kriterienlos wäre.)

Sartres Konsequenz: Die Philosophie muss vom Cogito im Sinne von P2a ausgehen. Also gilt:

T1: Das Cogito muss als "prä-reflexiv" (oder als "nicht-setzend", nämlich seinen Gegenstand nicht objektförmig sich gegenübersetzend) betrachtet werden. Es fundiert das Cogito im Sinne von 'Ich weiß' - denn das umgekehrte ist nicht der Fall.

Kommentar: 'Prä-reflexiv' meint, dass das Cogito (als Gattungsname für alle mentalen Ereignistypen: fühlen, denken/urteilen, wahrnehmen, begehren/wollen usw.) mit sich nicht auf dem Umweg über eine Erkenntnis vertraut ist. In der Erkenntnis sind Objekt und Subjekt des Erkennens grundsätzlich unterschieden (60,3/4/378,7/8). Eine Erkenntnis des Cogito selbst heißt in der philosophischen Kunstsprache 'Reflexion'. Soll es Kenntnis von einem Cogito geben, so dürfen der Subjekt- und der Objektpol in ihm nicht unterschieden (63,6/382,3), es darf also nicht per Reflexion bekannt sein. Warum nicht? Weil das Reflexionsmodell in Zirkel oder Regresse führt (60 u. ff./376 M, 378 u.; 378 ff.). Diese Regresse betreffen 'in parallelen Termini' sowohl das Sein (on-

tologischer Regreß) als auch das Selbstbewusstsein des Cogito (erkenntnistheoretischer Regreß) (61, 4/379,6; 62, 2/380,4). *Das Sein*¹, weil a) "cogito" bei Descartes eine Existenzgarantie impliziert, die auch Sartre annimmt (aber nicht als Implikation deutet), und weil b) Sein sich nicht aufs Erkennt-Werden reduzieren lässt (das wäre der Weg in den Idealismus). Und das *Selbstbewusstsein*, weil die hier vorliegende Kenntnis nicht durch ein Wissen (connaissance) höherer Ordnung (Reflexion) zustande gekommen sein kann. (Als sich kann sich das Cogito nur kennen, wenn das Wissen ein Kriterium dafür hat, ob das präsentierte Objekt es selbst war. Dies Kriterium kann das Wissen aber nicht aus sich selbst schöpfen [Ernst Mach im Bus, Perry im Supermarkt, Rudolf Lingens in Stanford Library usw.]. Darum ist Selbstbewusstsein eine Kenntnis erster Ordnung, an die die Reflexion - zweiter Ordnung - nur anknüpft. (Die Terminologie 'Bewusstsein ersten Grades' und 'Bewusstsein zweiten Grades' findet sich durchgängig in *La Transcendance de l'Ego* [1934].²)

T2: Auch das präreflexive Cogito kann nur in Wendungen artikuliert werden, die das Reflexivpronomen verwenden. Reflexivität ist aber nicht einfach 'Zusammenfall' der Relate, sondern öffnet eine - bewusstseinsermöglichende - Distanz (69,3/4;382,3 u.; 388 o.). Sartre spricht von dem hier vorgestellten 'Seins-Typus' auch (Heideggerianisierend) als von der 'Existenz' (50,5/368,4).

Anm.: Sartre unterscheidet zur Bezeichnung von 'Reflektieren' zwei verschiedene Ausdrücke: *réfléchir* und *réfléter*. Um T2 nicht in Widerspruch zu T1 zu bringen, wird die Reflexivität des Cogito mit 'reflet reflétant' bezeichnet (etwa:

¹ Den Ausdruck verwendet Sartre synonym mit 'Wirklichkeit' oder 'Existenz'. Allerdings gebraucht er den Terminus 'existence' auch zur Bezeichnung der Entwurfsstruktur des Subjekts ('existere': 'aus sich heraus stehen'). Er nennt diese Struktur auch einen eigenen Seins-Typus (vgl. T2 [50,5]).

² *Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris: Vrin, 1978, 28 (passim).

'Schein und Widerschein'). *Refléchir* meint: explizit (erkennend) auf sich (ein schon vertrautes Selbst) zurückkommen. Das klingt wie ein Widerspruch zur These, dass im Cogito kein Subjekt-Objekt-Abstand auftritt. Sartre scheint aber zu meinen, dass auch im Spiel von Schein und Widerschein kein wirkliches Objekt auftritt: "Car le Pour-soi a l'existence d'une apparence couplée avec un témoin d'un reflet qui renvoie à un reflétant sans qu'il y ait aucun objet dont le reflet serait reflet" (EN 167).¹ Das Pour-soi ist keine 'Substanz', sondern eine 'bloße Form' (vgl. 70,3/382,5; 379,3/380,5). Dennoch hat es einen Gehalt, der das Repräsentat des Objekts *im* Bewusstsein ist.² Das Bewusstsein *referiert* erst dann, wenn es intentional bezogen ist auf ein Objekt, das *nicht es selbst* ist (und das mehr ist als sein Gehalt). Die Objekte existieren also unabhängig vom Cogito. Diese Konsequenz auf die Wahrheit des Realismus (und die Unwahrheit des Idealismus) wird in T5 gezogen.

T3: Da das Cogito, weiterbestimmt zum reflexiven Für-sich, nicht mit sich zusammenfällt (Sartre sagt: nicht mit sich identisch ist), gilt von ihm, dass es nicht einfach ist, was es ist, sondern 'sein Wesen [also: das, was es ist] zu sein hat'. Insofern ist es Mangel (an kompaktem Sein). (Vgl. 69 f./385 f.)

T4: Die Selbsterkenntnis (Reflexion) ist fundiert durch das präreflexive Cogito - nicht umgekehrt.

¹ Eine parallele Stelle in EN 221: "Le reflétant n'est que pour refléter le reflet et le reflet n'est reflet qu'en tant qu'il renvoie au reflétant. Ainsi, les deux termes ébauchés de la dyade pointent l'un vers l'autre et chacun engage son être dans l'être de l'autre. Mais si le reflétant n'est rien d'autre que reflétant de *ce* reflet et si le reflet ne peut se caractériser que par son '*être-pour* se refléter dans *ce* reflétant', les deux termes de la quasi-dyade, accotant l'un contre l'autre leurs deux néants, s'anéantissent complètement. Il faut donc que le reflétant reflète *quelque chose* pour que l'ensemble ne s'effondre pas dans le rien."

² Daß Sartre mentale Gehalte von außerbewußten Referenten wirklich unterscheidet, dafür gibt es mehrere Belege im Text. Z. B. 62,3/380,5: "Daß jedes Bewußtsein Bewußtsein von etwas ist, bedeutet, daß das Objekt nicht als Gehalt im Bewußtsein, sondern als intentionaler Gegenstand außerhalb des Bewußtseins ist." Intentionales Bewußtsein ist also nicht Gehalts-Bewußtsein.

Anm.: Sartre unterscheidet zwei Weisen der Reflexion: die 'reine' und die 'komplizenhafte'. Den Unterschied hat Sartre im Vortrag keine Zeit mehr zu erklären.¹ Die 'reine' Reflexion thematisiert das Phänomen so, wie es ist (das ist der Standpunkt der Phänomenologie); die 'komplizenhafte' schmuggelt etwas ein, was nicht im Phänomen lag (so substanzialisiert sie es und verleiht dem *Cogito* magische Kräfte; das ist der Standpunkt der Psychologie und der Psychoanalyse).

T5: Als bloße Form ist das Cogito nicht vollbestimmt. Vollbestimmt (siehe G1) tritt es nur als intentionales Bewusstsein von etwas auf. (als 'In-der-Welt-Sein' [EN 38 o.]. Das Etwas ist der Referent, ohne den das Cogito keinen Gehalt bilden (also keinen Reflex widerspiegeln) könnte, da es ja 'leer', 'substanzlos' ist.²

Anm. 1: In *L'être et le néant* hat Sartre hieraus den so genannte 'ontologischen Beweis des Bewusstseins' entwickelt. Eine Kurzfassung des Arguments findet sich auf S. 369,2. Es sieht ungefähr folgendermaßen aus:

- a) Das Fassen des Gedankens "cogito" impliziert Existenzbewusstsein.
- b) Das Cogito ist sich präreflexiv durchsichtig.
- c) Zur Durchsichtigkeit gehört Einsicht in seine Substanzlosigkeit ('Nichtigkeit').

Anm. 2: 'Nichtig' meint nicht *inexistent*, sondern *nicht gegenständlich existierend*. Wie bei Thomas Nagel gibt es also eine dualistische Ontologie: das Für-sich gehört zur Realität mit dazu,³ ist aber mit dem (gegenständlichen) An-sich nicht einerlei. (Darum ist der Physikalismus falsch.)

¹ Vgl. *La Transcendance de l'Ego*, 45 ff. (bes. 48); EN 196, 201 ff.

² So schon in *La Transcendance de l'Ego*, 25: "[...] la conscience est un absolu *non substantiel*". Vgl. dieselbe Formulierung in EN 23 und passim. Das Cogito für eine Substanz gehalten zu haben, war Descartes' 'ontologischer' oder 'substantialistischer Fehlschluß' (l. c., passim). Vgl. auch *Transcendance de l'Ego*: "En un sens [le champ transcendantal] c'est un *rien* puisque tous les objets physiques, psychophysiques, toutes les vérités, toutes les valeurs sont hors de lui" (74).

³ *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986, 17 ("mental states are part of the way the world is in itself"), 28 (ff.).

d) Aus a und c folgt, dass das Sein des (Selbst-)Bewusstseins nicht sein eigenes Sein sein kann.

Kommentar zu Anm. 2: Sartre sagt dazu auch (aber nur in *L'être et le néant*, 28,2):

Das Bewusstsein komme zu sich (Selbstbewusstsein) als gerichtet auf (oder getragen durch) ein Sein, das nicht es selbst ist, aber *kraft dessen* es ist. In unserem Text erscheint das Argument verkürzt wie folgt (57 u. ff./376 u. ff.):

These 1: Es gibt Erscheinungen.

These 2: Man kann das Sein (von Erscheinungen) nicht auf ihr Erscheinen (= *percipi*) fundieren.

Beweis: Das *percipi* kann das Sein nur dann fundieren, wenn das *percipiens* selbst existiert. Aber wie sollte es existieren, wenn es seinerseits in Abhängigkeit von einem weiteren *percipi* existierte, welches das Sein letztlich aufs Nichts begründete (infiniter Regreß)? Also... (Entsprechendes gilt natürlich fürs Sein des Cogito. Es kann sich letztinstanzlich nur aufs Sein-selbst gründen, nicht auf ein Sich-Erscheinen.)

Anm. 3: Colin MacGinn hat diese Konsequenz als die des extremsten Externalismus charakterisiert. In *Mental Content* schreibt er:

Sartre distinguishes the for-itself (consciousness), which is characterized by 'nothingness', from the in-itself, which consists essentially in substantial objects. The nothingness of intentional consciousness, as Sartre understands it, makes consciousness a radically different kind of 'being' from the world of objects; in effect, he is an anti-substantialist about the mind. His view is, indeed, strongly analogous to relationalism about space, since he conceives mental states as nothing (n. b.) over and above intentional relations to things in the world. Sartre is probably the most extreme externalist in philosophy, and his anti-substantialism stems directly from his externalism; consciousness is characterized by Nothingness precisely because its essence is to be directed onto things in the world.¹

¹ Oxford: Blackwell, 1989, 22, Anm. 31.

Anm. 4: Sartres 'knochenharter' Externalismus, der Bewusstsein ontologisch vom Sein abhängig macht, impliziert keinen Reduktionismus. Bewusstsein hängt epistemisch nicht vom Sein ab, sondern 'nichtet' es (d. h., verleiht ihm seinen Sinn *via negationis*, indem es sich bestimmt, das Sein auf verschiedene Weise *nicht* zu sein, mit ihm nicht zusammenzufallen). Traditionell gesprochen: Das An-sich ist Seinsgrund (*causa realis, causa essendi*) des Cogito, das Cogito ist Erkenntnisgrund (*causa idealis, causa cognoscendi*) des Seins.

Anm. 5: Da Bewusstsein immer nur als Parasit des An-sich-Seins (der objektiven Welt) auftritt, aber kein Teil dieser Welt ist, schwebt ihm als Ideal ein dritter Seins-Modus vor: das An-sich-Für-sich-Sein, das Sartre auch den Wert nennt (71 ff./390 ff.). Dies ist eine bloße Idee, nie zu verwirklichen.

Anm. 6: Sartre interpretiert dies Aus-Sein auf den Wert als Ursprung der Zeitlichkeit des Bewusstseins und seiner Entwurfs-Struktur. (Sartre hat in seinem Vortrag keine Zeit mehr, diese Unterthese zu begründen. Die Begründung hat aber zu tun mit der Nicht-Identität/Reflexivität des Cogito, das sich einerseits vom An-sich-Sein bzw. vom mentalen Gehalt absetzt, andererseits mit dem mentalen Gehalt irgendwie 'eines' ist. Die Wiederherstellung der verlorenen Identität ist das Ziel des in die Zukunft vorgehenden 'Entwurfs.)

T6 a: Descartes hat die Existenz des Cogito nicht bewiesen, weil er das Cogito für einen Fall von Erkenntnis hält (Reflexion). Damit hängt zusammen seine Überzeugung, das Cogito sei ein weltlicher Gegenstand, eine "Substanz" ("Irrtum des Substantialismus" [vgl. 54 u./372u. f.; 379,3; 389,2]).

T6 b: Die Deutung des Cogito als präreflexiv erlaubt auch, den Solipsismus zu überwinden. Es gibt nämlich einige Gefühle (wie Stolz oder Scham), die präreflexiv bekannt sind, aber in meinem Bewusstsein nur auftreten können, wenn ich aus kontingenten Gründen nicht allein existiere.

Anm.: Diese These hat Sartre keine Zeit mehr, in seinem Vortrag zu begründen. Sie wird im Kapitel über das "Sein-für-anderswen (autrui)" von *L'être et le néant* ausführlich diskutiert.

Die wesentlichen Eigenschaften des 'prä-reflexiven Cogito':

Zur Erinnerung: Sartre setzt voraus:

V1: Wer Selbstbewusstsein für wirklich bestehend hält, kann, wenn er konsistent argumentiert, nicht zugleich meinen, es sei eine Art reflexiv auf sich selbst gerichteter Erkenntnis ('connaissance de soi').

Der Grund: Die Deutung des Selbstbewusstseins als intentionales 'Wissen von seinem eigenen Bestehen' (oder von einem Objekt, das die Eigenschaft hat, ich selbst zu sein) bringt das Sein (bzw. das Ich-Objekt) in Abhängigkeit vom *percipi*, und das führt in den infiniten Regreß. Der Regreß erklärt natürlich nicht unsere Überzeugung, dass es so etwas wie Selbstbewusstsein wirklich gibt.

V2: *Also muss Selbstbewusstsein als Tatsache-erster-Ordnung, vor aller reflexiven Zuwendung, bestehen, eben 'prä-reflexiv'. Diese ist von jenem 'fundiert' (vgl. T 4 [50,8/368,6]).*

Anm.: Ist die Reflexion 'rein' (siehe Anm. zu T4)), so fügt sie dem reflektierten Phänomen nichts hinzu, sondern reflektiert es so, wie es ist. Was die Reflexion findet, präsentiert sich also als 'schon so gewesen seiend' (63,3/4/381 u. f.). Wie anders könnte ich eine unaufmerksam verlebte Bewusstseinsperiode (etwa eine Lektüre, während deren ich auf den Inhalt oder auf den Gegenstand, nicht auf den Akt des Lesens aufmerksam war) mit der Sicherheit, mit der ich es tue, im nachhinein *als* Lektüreelebnis identifizieren (l. c.)?

V3: *Die Deutung von Selbstbewusstsein als ein Wissen-von-sich ist schon darum falsch, weil Wissen a) immer gegenständlich, b) grundsätzlich fallibel ist. Das Selbstbewusstsein ist aber nicht die Thematisierung eines Gegenstandes, der es selbst ist, und die Gewißheit dieser Vertrautheit steht nicht in der Wahr-falsch-Alternative (sie ist vielmehr apodiktisch).*

Kommentar: Dafür gibt Sartre im Vortrag zwei Gründe an. Den einen (a) übernimmt er von Husserl (V. *Logische Untersuchung*, § 5): Die Selbstkenntnis des Bewusstseins ist "adäquat", d. h. das Präsentierte ist "restlos" präsentiert. Objekte schatten sich dagegen unendlich ab; so können sie zu keiner Zeit in allen ihren Aspekten bekannt sein (ihre Kenntnis ist also wesentlich "inadäquat" und mithin fallibel). Es ergibt sich daraus, dass Objektkenntnis - im Gegensatz zu Selbst-Kenntnis - immer 'nur wahrscheinlich (probable)' ist (51,6/369,3; 64,4/383,2). - Das zweite Argument gegen die gegenständliche Deutung des Selbst ist seine wesentliche Abhängigkeit vom *Bewusstsein*. Dagegen bestehen Objekte unabhängig vom *percipi*. Da dies auch fürs Selbstbewusstsein gilt, ist dessen Sein unabhängig vom *percipi*.

(Der Baum im Hof bleibt stehen, wenn ich mein Erkennen von ihm abwende. Ein mentaler Gehalt hängt dagegen wesentlich am Bewusstsein, das ich von ihm habe [ohne Bewusstsein keine Lust oder kein Schmerz].) In *EN* spricht Sartre von einer 'inneren Identität des Seins und des Sicherscheins' im Bewusstsein (23,2 u.).¹

Anm.: 'Bewusstsein' wird terminologisch von 'Erkanntwerden' unterschieden (Sartre übersetzt *percipi* durch 'Erkanntwerden'). Nun ist Selbstbewusstsein keine Selbsterkenntnis, also gerät sein Sein auch nicht in Abhängigkeit von einem Wissen-von-Sein, also von einem infiniten Regreß (z. B. 50 o./368 o.).

¹ Das ist eine tiefe, auch in der analytischen Philosophie des Geistes geteilte Überzeugung über den Sonderstatus von Bewußtsein. An ihrem Ursprung steht Saul Kripke, der auf die Disanalogie im Verhältnis zwischen mittlerer Molekülbewegung, Wärme und Warmempfindung (oder H₂O, Wasser und der Empfindung von Wäßrigkeit) einerseits, C-Faser-Reizungen im Hirn, Schmerzen und Sichtscherzhaft-Anfühlen hinweist.. Danach gilt: "[...] *all it is for something to be in pain is for it to feel like pain. There is no distinction between pain and painful stuff, in the way there is a distinction between water and watery stuff. One could have something that felt like water without it being water, but one could not have something that felt like pain without it being pain. Pain's feel is essential to it*" (David J. Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press 1996, 147; vgl. 133,4 und 146 u.). Kripke hatte (1972) gesagt: "Someone can be in the same epistemic situation as he would be if there were heat, even in the absence of heat, simply by feeling the sensation of heat; and even in the presence of heat, he can have the same evidence as he would have in the absence of heat simply by lacking the sensation S. No such possibility exists in the case of pain and another mental phenomena. To be in the same epistemic situation that would obtain if one had pain *is* to have pain; to be in the same epistemic situation that could obtain in the absence of a pain *is* to have no pain. The apparent contingency of the connection between the mental state and the corresponding brain state thus cannot be explained by some sort of qualitative analogue as in the case of heat." "[...] in the case of mental phenomena there is no 'appearance' beyond the mental phenomenon itself" (*Naming and Necessity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980, 152 und 154).

Searle formuliert das Problem (populär) wie folgt: "In the case of consciousness, we do have the distinction between the 'physical' processes and the subjective 'mental' experiences, so why can't consciousness be redefined in terms of the neuro-physiological processes in the way that we redefined heat in terms of underlying physical processes? Well, of course, if we insisted on making the redefinition, we could. We could simply define, for example, 'pain' as patterns of neuronal activity that cause subjective sensations of pain. And if such a redefinition took place, we would have achieved the same sort of reduction for pain that we have for heat. But of course, the reduction of pain to its physical reality still leaves the subjective experience of pain unreduced, just as the reduction of heat left the subjective experience of heat unreduced. Part of the point of the reductions was to carve off the subjective experiences and exclude them from the definition of the real phenomena, which are now defined in terms of those features that interest us most. But where the phenomena that interest us most are the subjective experiences themselves, there is no way to carve anything off. Part of the point of the reduction in the case of heat was to distinguish between the subjective appearance on the one hand and the underlying physical reality on the other. Indeed, it is a general feature of such reductions that the phenomenon is defined in terms of the 'reality' and not in terms of the 'appearance'. But we can't make that/ sort of appearance-reality distinction for consciousness because consciousness consists in the appearances themselves. *Where appearance is concerned we cannot make the appearance-reality distinction because the appearance is reality.* [...] Consciousness is an exception to this pattern [of distinguishability between 'objective physical reality', on the one hand, and mere 'subjective appearance', on the other] for a trivial reason. The reason, to repeat, is that the reductions that leave out the epistemic bases, the appearances, cannot work for the epistemic bases themselves. In such cases, the appearance is the reality" (*The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, 1992, 121 f.).

V4: *Unerachtet seiner ungegenständlichen Binnenstruktur ist jedes Bewusstsein intentional, also gegenstandsgerichtet. Nur durch den Bezug auf unabhängig von ihm existierende (konkrete) Gegenstände kann Bewusstsein der Seins-Parasit sein, der es ist. Seine Existenz ist sozusagen bei der Welt geborgt (EN 51,1; 58 u.; 121 M; passim). Es selbst ist kein Gegenstand, keine 'Substanz', sondern 'leer': alle Gegenständlichkeit ist außerhalb seiner. (Sartre sagt auch, das Bewusstsein sei, verglichen zu allem Etwas, nicht etwas, also 'nichts' [néant].)*

Kommentar: Die Seinsweise des Bewusstseins, welches *nicht* das Sein-an-sich ist, ohne selbst nicht zu *sein* (es *ist* in der Weise des Für-sich-Seins), kannten schon die alten Griechen. Ihre Grammatik erlaubt, einen Unterschied zu machen zwischen mh;J (o|n) ei~nai und oujk (o|n) ei~nai. Beide Ausdrücke stehen für Weisen zu sein, aber nicht für dieselben. Der erste Ausdruck meint: irgendwie sein, aber nicht das Seiende selbst sein, der zweite: überhaupt gar nicht und in keiner Beziehung existieren. Sartre behauptet in *L'être et le néant*, genau wie vor ihm Schelling, die französische Sprache habe ein Äquivalent für diesen (altgriechischen) semantischen Unterschied in den Ausdrücken *rien* (was überhaupt nicht und in keinem Sinne existiert) und *néant* (was sehr wohl ist, aber nicht in jedem Sinne, nämlich nicht im Sinne von An-sich-Sein).

Vgl. Schelling,¹ der das mh; o|n durch "das nicht Seyende" und das oujk o|n durch "das Nichtseyende" übersetzt. Ein Beispiel aus dem Griechischen: Von einem, der einen Mord vorhatte, ihn aber irgendwarum nicht ausführte (also nicht zur Wirklichkeit kommen ließ), von dem würde es auf Griechisch heißen: mh; ejpoivhse, er hat es nur nicht *g e t a n*. Von einem, der nicht einmal die Möglichkeit zum Mord ins Auge faßte, von dem würde man sagen: oujk ejpoivhse, er hat es schlechterdings *n i c h t* (und in keinem Sinne, nicht einmal der Mög-

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schellings *sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg: Cotta, Erste Abteilung, Zehnter Band, 1861, 283 f. Weitere Parallelen zu Sartre in: Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 2., stark erweiterte und überarbeitete Auflage, München: Fink, 1992, 50 ff., bes. 74 ff.

lichkeit nach) getan. Zur Parallele zum Französischen: "Man könnte auch anführen, dass z. B. in der französischen Sprache das Nichts im eigentlichen Sinn, das *oujk o[n*, durch ein besonderes Wort (*rien*) ausgedrückt werde, das bloß nicht *Seyende* aber durch ein anderes (*le Néant*).¹

V5: Dank seiner Substanzlosigkeit oder Nichtigkeit steht dem Bewusstsein bei seiner Selbstkenntnis buchstäblich nichts im Wege. Sartre bedient sich zur Bezeichnung dieser Eigentümlichkeit gelegentlich einer aus der Tradition bekannten Metapher und spricht von seiner 'Durchsichtigkeit' (translucidité, transparence). Sie ist von der 'Undurchsichtigkeit (opacité)' der Dinge unterschieden (51/369): Undurchsichtig sind die Dinge, weil ich zu keiner Zeit die Menge ihrer Präsentationsweisen im Bewusstsein erschöpfen kann ("Wer Objekt sagt, sagt wahrscheinlich" [64,4/383,2]).

V6: Die 'Unmittelbarkeit' des Selbstbewusstseins, also die Tatsache, dass es in ihm keine Subjekt-Objekt-Trennung gibt, schließt eine gewisse Art von Reflexivität nicht aus, die ja schon in dem Ausdruck 'Selbstbewusstsein' steckt (63,/382; 69,4/388,3). Es ist die zwischen mentalem Gehalt und dem Bewusstsein, das ihn hat. Sartre nennt dies Verhältnis 'reflet reflétant'. Es ist vom Verhältnis zwischen einem Objekt und einer Erkenntnis dadurch unterschieden, dass der Gehalt nicht unabhängig von seinem bewussten Gewahrwerden besteht (die Lust nicht unabhängig vom Lustbewusstsein), während Objekte gerade unabhängig von unseren Erkenntnissen existieren.

Anm. 1: Mit der These von der Durchsichtigkeit des Bewusstseins glaubt Sartre nicht in Widerspruch zu kommen. Denn Schein (*reflet*) und Widerschein (*reflétant*) sind ja eben leer, solange sie nicht ein unabhängig existierendes Weltobjekt 'widerspiegeln'. (Ein Schein *ist* weder gar *nicht* noch *ist* er im po-

¹ L. c., 284 f.

sitiven Sinne: ein typisches griechisches mh; o[n.] Anm. 2: Man kann Sartre aber fragen, ob die Weiterbestimmung des 'präreflexiven Cogito' zum 'Cogito als replet-reflétant' sich nicht erneut die Probleme des infiniten Regresses einhandelt.

Die Eigenschaften des prä-reflexiven Cogito im Einzelnen:

E1: Die Präposition 'de' ('von') vor dem Reflexivpronomen 'soi' ('sich' oder selbst') im französischen Ausdruck 'conscience (de) soi' ('Selbstbewusstsein') muss eingeklammert werden, denn ihr grammatischer Effekt ist die Verdinglichung des Selbst. Aber wir haben beim Selbstbewusstsein nicht mit einer expliziten Reflexion zu tun – bei Gefahr von Zirkeln oder Regressen (61,2/380 u. f.; 62,3-5/380,2) Vielmehr findet im Selbstbewusstsein gar keine Subjekt-Objekt-Spaltung statt (63,6/382,3).

E2: Das Ego ist, wenn es so etwas gibt, ein äußerer Gegenstand, also kein Bewohner des Bewusstseins (l. c.). Gäbe es ein Ich, so würde es die Durchsichtigkeit des Bewusstseins für sich trüben. Trotzdem darf von Selbstbewusstsein die Rede sein. Sartre sagt: "Trotzdem ist das Selbstbewusstsein persönlich, weil es sich gleichwohl auf sich bezieht" (l. c.). - Des Bewusstseins Durchsichtigkeit impliziert seine Leere: "Es gibt im Bewusstsein nichts als Bewusstsein, keinen Inhalt, auch kein Subjekt hinter dem Bewusstsein, wie Husserl [ab 1913] irrig annahm, auch keine sogenannte Transzendenz in der Immanenz" (63 f./382,5).

E3: Das Bewusstsein ist immer in actu. Das heißt, dass es keine Virtualitäten in ihm gibt, sondern Bewusstsein von Virtualitäten (64,2/382,6).

E4: Es gibt auch keine Gesetze im Bewusstsein (wie Kant es von den Kategorien angenommen hatte): Es gibt Bewusstsein von Gesetzen (66,2/384,4). Das gilt auch für die Psychologie.

E5 Damit hängt zusammen, dass das Bewusstsein nicht passiv, sondern spontan (selbsttätig) ist. Sartre folgert das aus seiner Inhaltslosigkeit und daraus, dass alles Gegenständliche (darunter Gesetzmäßigkeiten, Möglichkeiten usw.) außerhalb seiner sind. Ist es nicht von Natur ein bestimmtes Etwas,¹ so muss es sich jeden Inhalt spontan schaffen. Anders: soll sich das leere Bewusstsein inhaltlich als irgendetwas bestimmen, so muss es das durch eine Handlung vollbringen. ("Das Bewusstsein entscheidet von sich aus über das, was es ist" [66,4/384 u. f.])

E6: Eine andere Weise, dies Verhältnis zu formulieren, wäre: Im Selbstbewusstsein geht das Sein (die Existenz) dem Was-Sein (Wesen) voraus (67,3/385,4). Nur ontologisch ist das Selbstbewusstsein abhängig vom Sein, epistemisch bestimmt es das Sein. Oder auch: Auf der Basis eines unverfügbaren Dass-Seins entscheidet das Selbst über seine Weise-zu-sein (oder Seinsweise = Wesen). Vgl. auch 80,3. (Ontologischer Beweis: 369,2)

E7: Selbstbewusstsein ist 'das Sein des Bewusstseins' (63,1); denn "es genügt, dass es Bewusstsein gibt, damit es Sein gibt" (64,4/383,2). Diese Seins-Kenntnis ist unmittelbar, und sie ist apodiktisch. (Das gilt fürs Wissen - connaissance - gerade nicht, ist also eine unterscheidende Eigenschaft des Bewusstseins.)

¹ "So kann man sagen, daß man kein Wesen (essence) des Bewußtseins suchen muß, denn in jedem Wesen gibt es Seinspassivität" (67,2/385,5).

E8: Jedes Bewusstsein (alle Gefühle, Gedanken, Wahrnehmungen und Wollungen) ist mit sich selbst prä-reflexiv vertraut (oder sich durchsichtig). Darum genügt es 1., von 'Bewusstsein' zu sprechen, wenn man Selbstbewusstsein meint. Und darum gibt es 2. kein Unbewusstes im Bewusstsein. Wer so spricht, widerspricht sich vielmehr unmittelbar (er sagt etwas "total Absurdes" [65,2/383,4]). Das Unbewusste steht immer auf der Gegenstandsseite des Bewusstseins. (Wer etwa sagt, ihm dämmere etwas oder er werde sich dunkel einer Sache bewusst, redet von aufdämmernden Objekten oder von sich klärenden Sachverhalten außerhalb seiner [64,2/3/382 u. f.])

E9 a: Es gibt eine - nicht mit der Reflexion, die in der Selbsterkenntnis vorliegt, zu verwechselnde - innere Reflexivität im Selbstbewusstsein, worauf schon das Reflexivpronomen im Ausdruck deutet 67, 5 ff./388,3; 69,4). Sie spielt nicht zwischen Gegenstand und Erkenntnis, sondern zwischen dem Gehalt und dem von ihm bestehenden Bewusstsein: "reflet reflétant".

-b: Damit ist verbunden eine innere Selbst-in-Frage-Stellung (66 f./385; Beispiel: Köhlerglaube und bloßer Glaube: 68/389 u.; 387 u.) Sie bringt das Bewusstsein um seine Identität, die eine Eigenschaft der an-sich existierenden Dinge ist (69,5/388,4).

--b α: Sartres eine Formel für die Eigenart des Bewusstseins gegenüber den Dingen ist 'Selbstgegenwart' (z. B. 69,2/388 o.). Dinge sind einfach, was sie sind (69,5/387,4); das Bewusstsein bildet mit seinem Gehalt eine Einheit, fällt aber nicht mit ihm zusammen (68,4/387,2: "Anders gesagt, Sich-gegenwärtig-Sein ist gleichzeitig gewissermaßen Von-sich-getrennt-Sein. Doch obwohl dies Von-sich-getrennt-Sein, als die Einheit des Bewusstseins, absolut notwendig ist, da wir uns nicht auf der Ebene von Subjekt und Objekt befinden, sondern die Sache unmittelbar erfassen, ist diese Trennung gleichzeitig Einheit").

-b β Die andere Formel, mit der er diese Eigenart des Bewusstseins deutet, lautet: das Bewusstsein sei nicht, was es sei, und sei, was es nicht ist (68 u./387,4; passim). Eine andere Weise zu sagen, das Bewusstsein falle - wegen seiner Reflexivität - nicht mit seinem Sein zusammen (oder sei eine 'Auflösung des Dichtezustands von Sein' [69,6/388,5;394,2] oder 'Mangel an eigenem An-sich-Sein' [69,3/388,2;70,2/389 o.]).

E10: Selbstbewusste Reflexivität wird von Sartre als Erstreben und gleichzeitig als Verfehlung eines Identitäts-Zustands gedeutet. Da Identität das An-sich auszeichnet und Selbstgegenwärtigkeit das Für-sich, wäre das ein Zustand des 'totalen Mit-sich-Zusammenfallens' bei gleichzeitiger Bewusstheit. Dies Ziel, das Sartre auch den Wert nennt, ist unmöglich (70-72/387 u. ff.). Mit dieser These verbindet Sartre eine Art Doppel-Aspekt-Theorie (72,4; vgl. 67,7/386,4): "esquisse de dualité" und 68, o./386,6: "ce caractère double"; vgl. ferner 60,4/378,7: "une certaine division sujet-objet"). Sie spiegelt seine Überzeugung, dass es neben Für-sich und An-sich keinen dritten Seins-Typus gibt, von dem aus beide sich einheitlich beschreiben lassen (vgl. die Rede vom 'Sein-insgesamt als Grundlage beider': 71. 1. Abschn./390,2).

E10: Es ergeben sich daraus interessante modaltheoretische Konsequenzen, die Sartre ausführlich am Modus der Möglichkeit diskutiert (72 u. ff./391 u. ff.). Eine Eigenschaft des Bewusstseins ist nämlich, dass es in Möglichkeiten existiert. Und was von der Virtualität gesagt war (E3), dass sie nicht im, sondern außer dem Bewusstsein existiert, gilt analog auch für die Möglichkeit. Sartre ist also modaler Realist, er spricht von einem eigenen 'Sein des Möglichen' (73.3/392,3).

Anm.: Mit 'Sein des Möglichen' ist wieder ein eigener Seins-*Typus* jenseits von An-sich und Für-sich gemeint. Das Mögliche ist kein An-sich, denn es liegt nicht in den Dingen (74,4/5/393,3/4; läge es in den Dingen, wäre es so etwas wie eine kausale Ereignisfolge in den Dingen, der sich von der Gegenwart in die Zukunft erstreckt und von uns nur nicht ganz durchschaut, also in ihrer Notwendigkeit nicht ganz erkannt wird: "Möglicherweise wird es morgen regnen"). Es liegt aber auch nicht in dem, was die Tradition das Subjekt nannte, etwa also bloße Vorstellung von etwas, dem keine Realität entsprechen muss. Denn auch eine Vorstellung ist eine "subjektive Realität", etwas "in mir tatsächlich Vorkommendes, und kein Mögliches" (74,4 u. 5/392, 3. u. 4.). Zwischen beiden Auffassungen des Möglichen hin- und hergeschwankt zu haben, sei die Crux der Leibnizschen Theorie gewesen (73 u. f./392 u. f.). Der Seinstyp des Möglichen liegt irgendwo dazwischen, er ist von der Art des 'An-sich-Für-sich-Seins' (72,5/391 u., 393 u.: "un nouveau type d'existence qui s'amorce").

E11: Das Für-sich existiert zeitlich, weil es - wie die Zeit - in einer Einheit (Kontinuität) besteht, deren Dimensionen nicht miteinander zusammenfallen. Die zeitliche Interpretation des Nicht-Seins-was-es-ist ist die Vergangenheit, die ich nicht mehr bin, und die Zukunft realisiert das Sein-was-ich-nicht-bin, nämlich noch nicht bin. So wie ich nie in der Zukunft ankomme, so kann ich die Vergangenheit nicht abschütteln. Ich bin sie in der Weise, sie 'zu sein zu haben' (im Vortrag nur noch kurz angedeutet: 76 f.,/394-6, im II. Kapitel des II. Teils von L'être et le néant breit ausgeführt).