

11. Vorlesung

In den vergangenen Wochen habe ich die Lupe auf ein ganz bestimmtes, aber trotz seiner Bestimmtheit absolut zentrales Problem der Sartreschen Bewußtseins-Theorie gelegt. Es war dies: Geht die Auszeichnung des nicht-setzenden Selbstbewußtseins als vollkommen unmittelbar und als ungegliedert durch den Subjekt-Objekt-Gegensatz zusammen mit der anderen Auszeichnung, wonach in ihm ein Spiegelspiel von Schein und Widerschein waltet, der das Selbstbewußtsein an der Wahrnehmung seiner Identität hindert? Es scheint, als sei jede Theorie, die Selbstbewußtsein als in sich gegliedert erfaßt, von regressiven Verwicklungen oder Zirkeln bedroht. Sartre ist sich dessen vollkommen bewußt und unternimmt in allen seinen Frühschriften Anstrengungen, sie zu bannen. Dem gegenüber scheinen aber alle Theorien, die dieser Gefahr zu entgehen suchen, nur in negativen und/oder paradoxen Formulierungen über das gesuchte Phänomen sprechen zu können. Sie können eigentlich nur sagen, was Selbstbewußtsein nicht ist; und auf die Frage, wie man sich seine Struktur vorzustellen hat, können sie - wenn ich es mal so übertrieben ausdrücken darf - nur angeben, daß es keine habe, weil jede Bestimmung, die über die der 'Unmittelbarkeit' hinausgeht, schon eine Bestimmung zuviel sei (eigentlich ist 'Unmittelbarkeit' ja auch keine Bestimmung, sondern die Abweisung einer solchen). Insbesondere aber sah sich Sartre mit dem folgenden Problem konfrontiert: Er wollte sich von der neuzeitlichen Bewußtseins-Theorie durch Anerkennung von des Bewußtseins Endlichkeit und Zeitlichkeit abgrenzen. Die neuzeitliche Bewußtseins-Theorie von Descartes über Leibniz, Kant, Fichte, Hegel bis Husserl faßt aber das 'cogito' oder die 'transzendente Apperzeption' oder den 'absoluten Geist' oder das 'transzendente Ego' (oder wie immer sonst sie das Phänomen terminologisch fixiert) als ein ewigkeitlich Seiendes, als den 'höchsten Punkt' der Philosophie, dessen fugenlose Einheit in Gefahr geriete, wenn man ihr eine Binnengliederung

einbeschrieb. Noch Brentano und Husserl, die gegen den neuzeitlichen Bewußtseins-Instantaneismus ankämpfen, sehen sehr klar, daß die Preisgabe der Bewußtseins-Einheit im Nu unverständlich machen würde, warum das Bewußtsein nicht nur in Vor und Nach, in Vergangem, Gegenwärtig und Zukünftig zergliedert ist, sondern in allen Zeitekstasen es selbst bleiben kann (das Problem, das wir in der 8. Vorlesung in Auseinandersetzung mit Herman Schmalenbach kurz wenigstens berührt haben). Ich habe anderswo ausführlich über diese Spannung gehandelt¹ und auch die Attraktivität unterstrichen, die einer Position zukommt, die die Binnendifferenziertheit des Bewußtseins mit dem Erfordernis seiner Prä-reflexivität zusammenzudenken vermöchte. Eine solche Theorie existiert nicht; aber die Sartresche gehört zu denen, die dorthin unterwegs sind. Was wir als Inkonsistenzen bezeichnet (und nachgewiesen) haben, rührt sicher zum Teil aus Sartres Bewußtsein her, daß weder die Reflexionstheorie noch die Theorie des präreflexiven Selbst der vollen Struktur der Subjektivität gerecht werden, daß also ein angemessener Begriff desselben Arbeit zukünftigen Philosophierens bleiben wird. Das ist auch noch heute wahr.

Formulieren wir zunächst noch einmal möglichst klar das Problem, auf das Sartres Zeit-Theorie eine Lösung sucht: Es geht ihm um eine Konzeption von Bewußtsein, die die Einsicht in die ekstatische (zeitgenerierende) Verfassung desselben verbindet mit seiner schon von Brentano aufgewiesenen Unmittelbarkeit und Präreflexivität. Wäre das erste nicht, so bliebe die Gegliedertheit des Bewußtseins als ein von der Vergangenheit sich losreißender Zukunftsentwurf unverständlich; ohne das letztere aber gäbe es kein Bewußtsein von der Einheit des Flusses und der Organisiertheit der drei Zeitdimensionen.

¹In: Zeitbewußtsein, Pfullingen 1990.

Nun haben wir beim letzten Treffen gesehen, wie Sartre mit dem Wert eine Geltungs-Größe ins Spiel bringt, die - wenn auch nur irrealerweise - zwischen den beiden Bestimmungen des Subjekts (seiner Unmittelbarkeit und seiner Nicht-Identität als reflektiertes und reflektierendes Moment) vermittelt. So wird das Selbst von der Idee einer unmöglichen Koinzidenz - der von Schein und Widerschein - heimgesucht, die ihm zugleich gestatten würde, ganz und gar positiv, en-soi-haft zu subsistieren und Bewußtsein (also ein Selbst-Verhältnis) zu bleiben (EN 133). Diese Idee eines en-soi pour-soi (vgl. vor allem EN 127 ff., bes. 136 unten und CC 71 ff., bes. 75). bildet das unwirkliche einheitsstiftende Dritte, dessen ontologischer Status dem der kantischen regulativen Idee ähnelt. Diese Idee muß dem pour-soi vorschweben, damit es sich als verfehlte Strukturganzheit "en-soi pour-soi" (CC 75) fassen kann.

In dieser irrealen Versöhnung (CC 71 f.) wären die beiden unverzichtbaren Pole des zeitlichen Selbstbewußtseins - seine Identität und seine Differenziertheit - ihrerseits dialektisch vereint ("soi-même comme en-soi" [EN 132]). Statt sich in ihr einrichten zu können, ist das Bewußtsein jedoch dazu verurteilt, wie die wiederkehrende (Hegels Bestimmung der Zeit aus dem § 256 der Enzyklopädie abgelauschte) Bestimmung sagt, 'nicht zu sein, was es ist, und zu sein, was es nicht ist'. (EN 102 ff. [111], passim; CC 71, 75). Diese Struktur - so hatte hatten wir die letzte Sitzung beschlossen - enthält den Keim von des Bewußtseins Zeitlichkeit: Sie erklärt einerseits, warum das Bewußtsein sich nicht selbst bestimmen kann als Mangel, ohne sich zugleich zu bestimmen als Entwurf auf seine Überwindung. So ist es Ausgriff auf eine unterm Schema der Zukunft vorgestellte Koinzidenz mit dem, was es nicht ist: dem en-soi als fugenloser Identität. Diese unwirkliche Einheit entwirft das pour-soi aber nicht nur als den absoluten Sinn und Wert seines Daseins, es schließt die Seinsweise des An-und-für-sich-sein zugleich auch von sich aus. "Es negiert also von

sich die absolute Einheit mit sich bezüglich seiner zeitlichen Momente. Das heißt, es bestimmt sich als zeitliches Sein" (Gerhard Seel, Sartres Dialektik, Bonn 1971, 115). Jetzt kann die rein logisch gemeinte Formel vom Sein-was-es-nicht-ist und vom Nichtsein-was-es-ist des Bewußtseins ihren Zeitsinn entfalten. Ist doch die Weise, in der wir unser (Noch-)Nicht-Sein darstellen, ohne es zu sein, die Zukunft, während die Weise, wie wir unser Sein nicht (mehr) sind (im Modus, es 'zu sein zu haben'), unsere Vergangenheit konstituiert: "C'est à partir de là que l'on pourrait concevoir d'abord la dimension de temporalité. Nous pourrions voir alors que la conscience est temporelle par son existence même, ou plutôt qu'elle se temporalise en existence" (CC 76). Noch deutlicher im Kapitel über die Ontologie der Zeitlichkeit (EN 183,1):

Le Pour-soi, pour nous en tenir aux premières ekstases, - celles qui, à la fois, marquent le sens originel de la néantisation et représentent la *moindre* néantisation, - peut et doit à la fois: 1^o ne pas être ce qu'il est; 2^o être ce qu'il n'est pas; 3^o dans l'unité d'un perpétuel renvoi, être ce qu'il n'est pas et ne pas être ce qu'il est. Il s'agit bien de trois dimensions ek-statiques, le sens de l'ek-stase étant la distance à soi. Il est impossible de concevoir une conscience qui n'existerait pas selon ces trois dimensions[: passé (183,1), futur (187,2)et présence (188,3)].

Von dieser Zeitlichkeit enthält das Bewußtsein freilich nur den Keim. Gerhard Seel (l.c., 104/5) hat eindrucksvoll belegt, daß auch in Sartres Zeit-Philosophie noch Spuren der Husserlschen Einsicht sich finden, wonach die Ständigkeit des Zeitflusses als Zeitlosigkeit (oder als zeitlose Gegenwart) zu denken sei. Die Struktur des präreflexiven Bewußtseins enthält nur "die negative Vorstufe zu dieser zeitlichen Vollstruktur". Sartre bezeichnet sie als den "noyau instantané de cet être <humain>" (EN 111).

Die Nicht-Zeitlichkeit der abstrakten Bewußtseinsstruktur bedarf wegen ihrer Bedeutung für die Sartre'sche Subjektstheorie noch einer näheren Erläuterung. Sie ist nämlich nicht ohne weiteres einsichtig. Ursprünglich war ja das 'cogito préreflexif' ausdrücklich zu dem Zwecke in Ansatz gebracht worden, <ganz wie in Husserls Beilagen> die thetische Reflexion als z e i t l i c h e Sukzession des reflektierenden auf das reflektierte zu erklären (La transcendance de l'ego, in: Recherches philosophiques, Bd. 6, 1936/37, 85 ff., hier: 92 oben, und EN 19/20).

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

Sartre lehnt denn auch eine Fassung des 'cogito préreflexif' als 'unendliche Bewegung' ab. "Es ist gege-

ben in der Einheit eines einzigen Aktes" (EN 121).

Die Struktur des 'cogito préreflexif' impliziert also als solche durchaus noch keine Zeitlichkeit des Bewußtseins. Die Notwendigkeit, das Bewußtsein als zeitliche Größe anzusetzen, entsteht erst, wenn man - wie Husserl in seinen 'Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins' - nach den Möglichkeitsbedingungen eines Bewußtseins von Zeitlichem fragt. Die Zeitlichkeit von Gegenständen des Bewußtseins ist aber auf dieser Stufe des Ableitungsvorgangs noch nicht hervorgetreten (Seel, l.c.)

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

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

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

Wie erklärt Sartre den Unterschied zwischen fugenloser Identität (wie sie dem 'être

en-soi' oder Ewigkeit) und reflexiver Einheit (wie sie dem Bewußtsein zukommt)? Hatte er doch, bei der Einführung des Begriffs vom präreflexiven Cogito, nachdrücklich betont, daß - anders als im Falle der Reflexion, wo tatsächlich ein distinktes Bewußtseins-Objekt einem Bewußtseins-Subjekt gegenübertritt (CC 60) - 'die Lust nichts anderes sei als das Lust-Bewußtsein', ja, daß "conscience de plaisir et plaisir ne sont qu'une seule et même chose ou, si vous préférez, <que> le plaisir a pour mode d'être particulier la conscience" (l.c., 65).

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

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

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

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

Dies scheint mir allerdings der Fall zu sein - und so reiht sich Sartre in die Schar jener Phänomenologen (Brentano, Schmalenbach) ein, denen die Unmöglichkeit, das Selbstbewußtsein auf das Modell der Reflexion zu gründen, zwar klar war, denen es

aber nicht gelungen ist, in den eigenen Alternativvorschlägen Strukturen vorzustellen, die der Gefahr einer 'unendlichen Komplikation' entrinnen (vgl. Manfred Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, l.c., 43 ff.). Ist - um bei Sartres Beispiel zu bleiben - das quasi-materielle¹ Moment der Bewußtseinsdyade, die Lust, was sie ist, nur in der Aufnahme durch das Lust-Bewußtsein (das quasi-formelle Element), so fragt sich, wie dies formelle (subjektive) Moment seinerseits zu Bewußtsein kommt, wenn es sich nicht in ein quasi-materielles verwandelt, das von einem Form-Moment aufgenommen wird, usw. Auch sagt Sartre ja selbst, die beiden Momente des 'Spiels Schein und Widerschein' gingen ständig ineinander über - ein solcher Übergang kann weder ihre Identität noch gar das Selbstbewußtsein ihrer Identität fundieren, sondern allenfalls zirkulär voraussetzen.

Dies Gebrechen ist erheblich, umso mehr, als es das Prinzip der Sartreschen Phänomenologie betrifft. Man sieht aber doch auch, welcher Zug im zugrundeliegenden Phänomen Sartre auf den Gedanken bringen konnte, das präreflexive Cogito als in sich artikuliert darzustellen. Es ist dasselbe Motiv, das schon Schelling veranlaßte, zwischen noetischer und realer Folge im Bewußtsein zu unterscheiden, um das reale Auseinander der Zeitdimensionen als Aktualisierung eines virtuellen Zugs im Bewußtsein selbst ableiten zu können. Nötig war dazu lediglich, daß eines der Momente im Bewußtsein aus dem Zustand der Virtualität in den der Wirklichkeit übertrat und das andere Moment dann nicht mehr nur noetisch, sondern real von sich ausschloß. Bei Sartre geschieht das durch Intervention der Realität meines

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

Leibes, ohne den "mein Für-sich-Sein in der Nichtunterschiedenheit von Vergangenheit und Zukunft sich vernichten würde" ("par suite mon être-pour-soi s'anéantirait dans l'indistinction du présent et du futur" [EN 392; vgl. dazu Gerhard Seel, 165-176]).

*

Die noetische Zeit des reinen Bewußtseins bedarf zu ihrer Realisierung einer En-soi-Mitwirkung, ohne welche der Anfang und das Ende, obwohl gedanklich geschieden, zusammenfielen. Nur wenn die Zukunft wirklich an einem anderen Ort gesetzt ist als die Vergangenheit, kann das Bewußtsein sich als ein Fluß realisieren, dessen verschiedene Phasen nicht in den Strudel der immer gleichen 'lebendigen Gegenwart' herabgezogen werden.

Zunächst freilich sieht es so aus, als sei Sartre vor allem beschäftigt mit der These, die das entgegengesetzte Extrem favorisiert, wonach die Zeit ein Wechsel unverbundener, jeweils gegenwärtig präsentierter En-soi-Momente sei.¹ Gegen diese Auffassung, als deren Hauptvertreter er die 'Assoziationisten' in der Nachfolge Humes identifiziert, macht er geltend, 'die Zeit sei offenkundig eine organisierte Struktur' vom Typ 'relation interne' (EN 150, 182 oben): vergangen ist etwas nur in interner Abhebung von einem Gegenwärtigen und umgekehrt, und dies wiederum ist, was es ist, nur durch eine gewisse negative Beziehung auf ein Künftiges und umgekehrt. Die 'drei Zeitdimensionen' sind 'strukturierte Momente einer ursprünglichen Synthesis' (l.c.). Das bedeutet - wir kennen den Gedanken schon aus Husserls Einwänden gegen Hume -, daß im Zeitgeschehen die Einheit des Flusses

¹ Vgl. zum Folgenden die ausgezeichneten Analysen von Sartres Kapitel "La temporalité" (EN 150-218) durch Jean Theau: La conscience de la durée et le concept de temps, 1969, Kap. III, und besonders durch Gerhard Seel, Sartres Dialektik, I. c., 120-180.

den Vorrang hat vor der Differenzierung in Phasen.

Si donc le temps est séparation, du moins / est-il une séparation d'un type spécial: une division qui réunit (l.c., 177).

La temporalité est une force dissolvante mais au sein d'un acte unificateur (181).

Eine - wie Hume das annimmt - in externen Relationen stehende en-soi-Mannigfaltigkeit, die lediglich nach Verhältnissen des Früher-Später (also nach der B-Reihe) gegliedert wäre (175 ff.), müßte die einzelnen Impressionen als selbständige Größen betrachten, die in sich nicht auf andere ihresgleichen verwiesen. Sartre nennt diese äußerliche und formale Auffassung der Zeitstruktur "la temporalité statique", im Unterschied zur materialen, die er auch als "temporalité dynamique" auszeichnet (174 ff.). In ihr wird die A-Reihe als ein interner Verweisungszusammenhang von Momenten angesetzt, deren keines selbständig ist, sondern die alle vom Wirbel der Zeiteinheit organisch zusammengezogen werden. Insofern schon Kant dies gegen Hume geltend gemacht hatte, ist ihm recht zu geben (177). Auch darin, daß die Zeit durchs Pour-soi in die Welt kommt und die Beziehungslosigkeit des En-soi - selbst in der Deutung als unverbundene Mannigfaltigkeit sukzedierender Einheiten - die interne Relationalität der Zeit nicht erklären kann. Aber Kant hat das einheitsstiftende 'Ich denke' als radikal überzeitlich gedacht (178/9). Sobald es die sukzedierenden Zeitphasen durch seine Einheit organisiert, steht Zeit unter der Kategorie der Kausalität. Die impliziert aber, wie Sartre zu zeigen versucht, kein zeitliches Verhältnis, sondern "un ordre strictement logique de déductibilité" (168 u.). Aus ihm allein ist über das zeitliche Fließen also nichts zu lernen, sofern es nicht zuvor schon erschlossen war - so wenig wie die Mondsichel (die 'einfach ist, was sie ist' [l.c.]) von sich her als unvollkommene Erscheinung des Vollmondes sich präsentieren könnte, es sei denn, ein ekstatisches Wesen wie das Bewußtsein hätte sie zuvor schon auf diese ihre zukünftige Erscheinungsform hin überschritten.

Daraus, daß die Konzeption unverbunden sukzedierender En-soi-Einheiten die In-

nerlichkeit der Zeitphasen-Verknüpfung nicht erklärt, darf nun freilich im Gegensatz nicht die Unwesentlichkeit der Differenz zwischen den Zeiten gefolgert werden. Das ist, wie Sartre zeigt, in verschiedener Weise die Gefahr der Theorien von Leibniz und Bergson, welche beide die Kontinuität der Zeit zulasten der Differenz der Momente der A-Reihe überakzentuieren. Bei Leibniz 'kaschiert die Rede von zeitlicher Kontinuität im Grunde die absolut immanente Kohäsion des Logischen, d.h. die Identität als Grenzfall der Relation' (EN 180/1). Aber "le continu n'est pas compatible avec l'identique" (181). Kontinuität setzt Einheit im Wechsel voraus, aber sie setzt nicht fugenlose Einheit an die Stelle der B-Reihe. Ein ähnlicher Einwand gilt gegen Bergson, der die Dauer (*la durée*) etwas lyrisch als "organisation mélodique et multiplicité d'interpénétration" der A-Reihe beschreibt, die Zeitordnung aber für "gegeben" erklärt. Damit entkommt er zwar der Descartes'schen Gegenwartsfixierung, nicht aber dem Kantschen Einwand, daß Synthesen niemals den Charakter An-sich-Seiender haben können, sondern von einem Subjekt gestiftet werden müssen. Die Rede von der 'Einwohnung der Vergangenheit im Gegenwärtigen', orientiert am Diskurs über die Weltgegenstände, erweist sich als bloße Rhetorik (l.c. und 214).

Damit glaubt Sartre, die Versuche, das Zeitphänomen aus äußerlichen En-soi-Verhältnissen oder aus einer fugenlosen Identität abzuleiten, widerlegt und den Ansatz der Zeitbewußtseins-Theorie beim 'être-pour-soi' gerechtfertigt zu haben. Bevor er seinen eigenen Vorschlag positiv entfaltet, geht er noch einmal kritisch auf Bergson, dann - für uns von größerem Interesse - auf Husserl ein. Bergson wirft er vor, ähnlich der Engramm-Theorie der Neurophysiologie, die Vergangenheit als (wie immer abgeschwächt oder 'unwirkend [inagissante]' oder sogar 'unbewußt') fortwährend im Gegenwartsbewußtsein anzusetzen (EN 151). Aber Vergangenheit ist nicht so, wie im Märchen die Wackersteine im Bauch des Wolfes, in unserm Kopf aufbewahrt, daß

wir sie bis ans Ende unserer Tage mit uns herumschleppen müssten; auf die Weise könnten wir Gewesenes letztlich gar nicht von einer gegenwärtigen Wahrnehmung unterscheiden (das hatte schon Husserl gezeigt). Nach Bergson hört das Vergangene nicht auf, an seinem Platz zu sein, es hört nur auf zu wirken. Aber wie kann ein Unwirksames sich unserem Gegenwartsbewußtsein einfügen, ohne eine Eigenkraft zu besitzen, die dann aber nicht vergangen, sondern gegenwärtig wirksam gedacht werden müßte (152)? Entweder konkretisiert also die Vergangenheit mit der Gegenwart (und dann entfällt das Kriterium ihrer Unterscheidung), oder sie bleibt 'an ihrem Platz' zurück und wird mithin dem Gegenwartsbewußtsein unkenntlich (es sei denn, man schreibe ihr jene en-soi-artige Eigenkraft zu, womit die Zeit verdinglicht und gerade nicht erklärt würde, wie sie ein Bestand des Bewußtseins wird). Tatsächlich hält Bergson die Identität für das Prinzip des Bewußtseins (Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris 1965, 156); damit wird für Sartre deutlich, daß er über eine klare Abgrenzung des zeitkonstitutiven Seins-Typs von dem des En-soi nicht verfügte. - Diese Schwierigkeiten sieht Sartre in Husserls Zeitbewußtseins-Vorlesungen gelöst (152/3). Dort sind, wie wir sahen, die Retentionsketten mit einem kontinuierlich abgestuften Vergangenheitsindex an die Urimpression geheftet, mit der sie dennoch nicht koinzidieren. Freilich, meint Sartre, bleibt es Husserls Geheimnis, wie die Protentionen und die Retentionen einerseits je jetzt gehabt und doch in Vergangenheit und Zukunft angesiedelt sein können.

Nous avons vu, au chapitre précédent, les protentions se cogner en vain au vitres du présent sans pouvoir les briser. Il en est de même pour les rétentions. Husserl a été, tout au long de sa carrière philosophique, hanté par l'idée de la transcendance et du dépassement. Mais les instruments philosophiques dont il disposait, en particulier sa conception idéaliste de l'existence, / lui ôtaient les moyens de rendre compte de cette transcendance: son intentionnalité n'en est que la caricature. La conscience husserlienne ne peut en réalité se transcender ni vers le monde, ni vers l'avenir, ni vers le passé (EN 152 f.; vgl. 165).

Auf die Weise kann es sich nicht wirksam gegen Descartes' und Kants 'Ich denke' abgrenzen, das funabhängig von einander existierende Anschauungsblöcke extern verbindet, selbst aber nicht in die Zeit fällt.

La temporalité devient une simple relation externe et abstraite entre des substances intemporelles; on veut la reconstruire tout entière avec des matériaux a-temporels. Il est évident qu'une pareille reconstruction faite d'abord contre le temps ne peut conduire ensuite au temporel. Ou bien en effet nous temporaliserons implicitement et surnoisement l'intemporel, ou bien, si nous lui gardons scrupuleusement son intemporalité, le temps deviendra une pure illusion humaine, un songe. Si le temps est *réel*, il faut que Dieu "attende que le sucre fonde"; il faut qu'il soit là-bas dans l'avenir et hier dans le passé pour opérer la liaison des moments, car il est nécessaire qu'il aille les prendre là où ils sont (178).

Hier erwägt Sartre gar den Gedanken der (bewußtseinsunabhängigen) Realität der Zeit. Darum gilt es jetzt zu zeigen, daß die Zeit etwas Wirkliches sein kann, ohne doch in einer Struktur des en-soi zu gründen. Sie widerfährt dem en-soi vielmehr von außen durch die Intervention eines Seienden, zu dessen Seinsart es gehört, sein eigenes Sein nicht zu sein, sondern 'zu sein zu haben'. Ein solches Seiendes ist das pour-soi.

Wir sahen, daß seine interne Verfassung das leere Verweisspiel von Schein und Widerschein ist ('le jeu reflet-reflétant'). In ihm erkennt man nun leicht das ontologische Fundament dessen, was Husserl Protention und Retention nannte. Das Spiel reflet-reflétant gehört zum Bewußtsein als nicht-setzendem und unselbständigem Moment der Strukturganzheit des intentionalen Bewußtseins. Während die Intention die innerweltlichen Gegenstände setzt, indem sie sich selbst nicht-setzt (und damit von ihnen in Abzug bringt), ist die Vergangenheit dem Bewußtsein nicht äußerlich. Sie ist es selbst, aber nicht in der Weise der Koinzidenz, sondern, wie wir sagten, des Heideggerschen 'Zu-sein-Habens'. "Si donc je ne *suis* pas mon propre passé, ce ne peut être sur le mode originel du devenir, mais en tant que j'*ai* à l'*être pour ne pas l'être* et que j'*ai* à *ne pas l'être pour l'être*." Ich bin also meine Vergangenheit in der Weise nicht, daß ich sie gleichwohl zu sein habe (186, 199, 161); das unterscheidet sie von der Thesis eines mir äußerlichen Gegenstandes, den ich ganz und gar vor mich stelle, ohne 'ihn sein zu müssen'. Entsprechendes gilt für den Zukunftsentwurf. Als Vergangener bin ich in der Weise, daß ich mein Sein nicht bin (im Modus des 'Zu-sein-Habens'); als Künftiger in der Weise, mein Nicht-Sein zu sein. So sind Retention und Protention die nunmehr zeitlich ausgewiesenen und als solche auch

angezeigten Momente des dialektischen Spiels von Schein und Widerschein, deren Pole Sartre ja auch auslegt als das 'Sein-was-ich-nicht-bin und das Nicht-Sein-was-ich-bin'.

Aber ist von dieser Struktur her der Durchbruch zur Realität der Zeit zu schaffen? Wir sahen, daß Sartre das System 'reflet-reflétant' als vor-zeitlich, als bloß virtuell zeitlich charakterisiert und der realen Zeit vorgeordnet hatte. Husserl hatte - worauf Sartre anspielt (EN 64 und 165 oben) - die Bewußtseinsphasen durch infinitesimal kleine Intervalle geschieden (Husserl, l.c., § 16, 38 ff.). Aber infinitesimal klein ist nicht gleich Null. So glaubte Husserl immerhin verständlich machen zu können, warum ein 'immer neues Jetzt' nachrücken und die Zeit kontinuierlich wachsen kann. (Das Problem des Datennachschubs wird so einsichtig - wenn auch schwierig, da Husserl in den Fluß der inneren Zeit ja kein reales Seiendes eingehen lassen will. Aber ist, was er u[llh nennt, nicht ein bewußtseinsunabhängiger Erdenrest im Bewußtsein?). Bei Sartre scheidet selbst diese Möglichkeit aus, da für ihn ein néant d'être oder ein vide absolu es ist, was den reflet vom reflétant und mithin die Vergangenheit von der Zukunft trennt. Das hier aufgeworfene Problem hat Gerhard Seel lichtvoll analysiert (Sartres Dialektik, 138 ff.). Gesteht man der Gegenwart, um die der Zeitfluß jeweils wächst, ein Zeitquantum zu, so könnte dieses kein 'Nichts' sein. Ist es aber ein 'Etwas' (vom Typ 'en-soi'), so trübte sich die auf seine Nichtshaftigkeit gegründete Transparenz des Bewußtseins; andernfalls aber bliebe das quantitative Wachstum der Zeit unverständlich.

So scheint sich die Theorie in einem *circulus vitiosus* zu bewegen. Die Dynamik der Bewußtseinszeit scheint auf die Leugnung der *Bewußtheit* der Bewußtseinszeit hinauszulaufen, und ein Festhalten an der Bewußtheit der Bewußtseinszeit scheint eine Ableitung der *Dynamik* der Bewußtseinszeit unmöglich zu machen. In diesem Dilemma haben wir das Kernproblem der Sartre'schen Zeitlehre zu sehen (Gerhard Seel, l. c., 140).

Wir besitzen schon eine Andeutung, wie sich das Dilemma auflösen läßt: Um die Virtualität des hermetischen 'Systems reflet-reflétant' zu verzeitlichen, bedarf es der Intervention des en-soi (z.B. in Gestalt des eigenen Körpers). Gewiß darf das en-soi

nicht in die Innerlichkeit des pour-soi eindringen, sonst verlöre dieses seine epistemische Transparenz. Als ein - wie Fichte diese auch seinem Denken vertraute Struktur einmal nennt - "sich selbst abspiegelnder Spiegel" spiegelt das Spiel *reflet-reflétant* in seiner lauterer Abstraktion eben gar nichts¹ - es sei denn das, was sich von außen in ihm spiegelt in der Weise, dem internen Spiegel-Spiel selbst äußerlich zu bleiben. Das aber ist das 'être-en-soi', dessen opakes Sein beim Eintritt ins System des Bewußtseins zum Reflex wird. Dadurch kann es - wie durch Einkapselung eines schädlichen Parasiten - vom Bewußtsein verkräftet werden. Ein 'Schein' ist einerseits ein 'Seins'-Nachfolger; andererseits trübt er nicht die Durchsichtigkeit des Bewußtseins (wie es ein Stück Ein-soi tun würde). So kommt das Zeitbewußtsein - auf dem gleichen Wege wie das Bewußtsein überhaupt - zu einem Sein, auf dem es aufruht bzw. auf das es gerichtet ist in der Weise, dieses Sein nicht zu sein:

la conscience naît *portée* sur un être qui n'est pas elle. C'est ce que nous appelons la preuve ontologique.

La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui.

Cela signifie que l'être est antérieur au néant et le fonde. (...) le néant *qui n'est pas*, ne saurait avoir qu'une existence empruntée: c'est de l'être qu'il prend son être; son néant d'être ne se rencontre que dans les limites de l'être et la disparition totale de l'être ne serait pas l'avènement du règne du non-être, mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant: *il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être.*

Le néant, s'il n'est soutenu par l'être, se dissipe *en tant que néant*, et nous retombons sur l'être. Le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être; si du néant peut être donné, ce n'est ni avant ni après l'être, ni, d'une manière générale, en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son coeur, comme un ver (EN 28, 29, 52, 57).

Das in der apodiktischen Gewißheit des cogito sum affirmierte Sein ist also nicht des Bewußtseins eigenes Seins. Kraft seiner nichts verbergenden Durchsichtigkeit ist es nämlich nicht nur ein néant d'être, sondern hat von diesem seinem Seinstyp auch

¹ J. G. Fichte, Nachgelassene Schriften, hg. von Hans Jacob, Bd. 2, Berlin 1937, 377. In Schellings Würzburger System von 1804 findet sich eine ganz ähnliche Vorstellung: "Wie das Auge, indem es sich selbst im Widerschein, z.B. im Spiegel erblickt, sich selbst *setzt*, sich selbst anschaut, nur inwiefern es das *Reflektirende* - den Spiegel - als nichts für sich selbst *setzt*, und wie es gleichsam Ein Akt des Auges ist, wodurch es sich selbst *setzt*, sich selbst sieht, und das *Reflektirende* nicht sieht, es nicht *setzt*: so *setzt* oder *sieht* das All *sich selbst*, indem es das Besondere nicht-*setzt*, nicht-*sieht*; beides ist ein Akt in ihm" (SW I/6, 197/8).

evidentes Bewußtsein. So kann es sich, als seines Seins dennoch bewußt, als eine ekstatisch ans Sein-außer-ihm verwiesene Struktur durchschauen. Die impliziert dann freilich, daß in jeder 'prise de conscience' Sein von ihm ausgeschlossen wird. Und dies vom leeren Bewußtsein ausgeschlossene, nur in Form eines Reflexes in ihm aufscheinende Sein-an-sich ist eben das, was das Bewußtsein sich als seine Vergangenheit repräsentiert. Das en-soi ist nun so real, wie Seiendes nur real sein kann; und da das Bewußtsein mit ihm nicht zusammenfallen kann, ist mit jedem Ausschluß einerseits ein Wachstum seines Seins (qua Vergangensein) und andererseits eine Abgrenzung gegen dies Sein (in Form eines Sich-Überschreitens auf die Zukunft hin) verbunden. Das Noch-nicht der Zukunft ist das Nicht-Sein des Bewußtseins, kraft dessen es mit dem Sein seiner Vergangenheit nicht zusammenfallen kann in der Weise, sie 'zu sein zu haben'. Und die Gegenwart wäre das Differential oder das Scharnier zwischen einem kontinuierlich in Sein absinkenden vormaligen Nichtsein (Vergangenheit) und einem ins Irreale strebenden vormaligen Sein (Zukunftsentwurf) (EN 188, 190, 192).

Tout se passe comme si le Présent était un perpétuel trou d'être, aussitôt comblé et perpétuellement renaissant; comme si le Présent était une fuite perpétuelle devant l'engluement en "en-soi" qui le menace jusqu'à la victoire finale de l'en-soi qui l'entraînera dans un Passé qui n'est plus passé d'aucun Pour-soi. C'est la mort qui est cette victoire, car la mort est l'arrêt radical de la Temporalité par passéification de tout le système ou, si l'on préfère, ressaisissement de la Totalité humaine par l'En-soi (193).

Auch die Unabschließbarkeit der Zeit wird nun einsichtig: Als Zeitlichkeit wird ja ausgetragen der Entwurf auf die unmögliche Versöhnung von en-soi und pour-soi im Wert. Das pour-soi entwirft sich auf die Zukunft als auf ein Sein, mit dem es endlich zusammenfallen könnte. Aber der Wert ist eine kantische Idee - seine Realisierbarkeit mithin prinzipiell ausgeschlossen. So verwandelt sich das zukünftige Sein, einmal erreicht, in ein Gewesen (*'das einzige, von dem man sagen kann "es ist"'* [192, vgl. 161/2]) und treibt so das pour-soi, dessen Seinsweise ja das néant ist, notwendig zu einem erneuten, ebenso vergeblichen Entwurf der Ausfüllung seines

Mangels usw. Auf die Weise wächst, und zwar real, des Bewußtseins Sein (qua Vergangenheit), ohne daß ein Endpunkt der Bewegung in der Zukunft abzusehen wäre (es sei denn der Tod als kontingente Grenze aller unbefriedigten Entwürfe). Unter beiden Aspekten - als vergangene und als zukünftige Wesen - sind wir indes verfehlte Absoluta, wenn 'absolut' heißt: in ungetrennter Einheit zugleich und zumal sein, was in den Wesenstendenzen einer vom Sein prävenierten und einer in die Zukunft (ins Nichtsein) sich entfliehenden Gegenwart in eine Relation (das semantische Gegenteil von Absolutheit) zerbrochen ist. Gleichzeitig scheint die Zeit das Schema der Wiederherstellung des Verlorenen. Und sie muß unendlich dauern (als eine nie endende Endlichkeit oder als "Sehnsucht nach dem Unendlichen"), weil zu keiner Zeit und in keiner Zukunft eingeholt und angemessen dargestellt werden kann, was außer aller Zeit ist: die fugenlose Identität des Seins und seiner Bestimmung durch den Entwurf.

<hier Schluß dieser Vorlesungs-Stunde>

So ist nun gezeigt, wie Sartre die These von der Realität der Zeit mit einem transzendentalphilosophischen Ansatz zu vermitteln sucht. Die Tatsache, daß das Sein dem Bewußtsein vorausgeht (in dem Sinne, daß Bewußtsein ein 'néant d'être' ist und eben darum des Seins als seiner Basis bedarf), wird durch eine Erfahrung bekräftigt, deren Ort die transzendente Subjektivität selbst ist. Die Seinsgebundenheit des Bewußtseins erklärt dann einerseits die ekstatische Verfassung der Subjektivität (als 'Außer-sich-Sein-beim-Sein') und die Realität der Zeit (in der und als die sich diese Verfassung verwirklicht).

Aber die Zeitlichkeit, sagt Sartre, ist nicht nur eine Verfassung der Subjektivität, sie ist "universell <und> objektiv" (EN 255). Geht diese Behauptung zusammen mit der These, es sei nur durchs Pour-soi, daß dem En-soi die Verfassung des Zeitlichseins zukommt (l.c.)? Immerhin gibt es ja so etwas wie Veränderung in der gegenständlichen Wirklichkeit, und nicht nur zwischen Zuständen und Entwürfen des Subjekts. Läßt sich die erstere aus Leistungen der bestimmenden Negation (der Arbeit des Pour-soi) verständlich machen?

Hinsichtlich seines baren Seins ist das Subjekt über die Welt (betrachtet als Gesamt des vom Subjekt nur äußerlich profilierten En-soi) mit sich vermittelt. Es ist nur als 'gerichtet auf (und gestützte durch) ein Sein, das nicht es selbst ist'. Als lautere Nichtigkeit kann es diesem Sein-außer-ihm Negationen zweierlei Typs widerfahren lassen: Es kann das En-soi insgesamt und global als nicht das Pour-soi seiend von diesem abheben; und es kann zweitens das insgesamt vom Pour-soi Unterschiedene noch in sich mannigfach weiter negieren. Da 'omnis determinatio est negatio', ergibt die Menge dieser untergeordneten Negationen das Gesamt der konkreten Bestimmtheiten, in denen sich das En-soi dem Pour-soi zeigt (EN 228 ff.: "De la détermination comme négation"). Man sollte vermuten, daß die mundanen Zeitmodi auch darunter fallen. Es wären als Quanta aufgefaßte Bestimmtheiten, die dem En-soi von außen aufprojiziert werden und nicht in es eingehen. Die Weltzeit wäre dann die aufs En-soi projizierte Ekstase des Bewußtseins, angeschaut als die meßbare Äußerlichkeit der sukzedierenden "'ceci' singuliers" (229): verdinglichte Negationen oder Bestimmtheiten.

Diese Erklärung denkt das En-soi als undifferenzierten Block, nicht als kantische Mannigfaltigkeit des Gegebenen. Die Vermannigfaltigung wäre vielmehr ein Widerfahrnis, das das En-soi einseitig und passiv vom Pour-soi erleidet. Dies gälte dann

auch für Veränderungen an der Oberfläche des En-soi: sie ließen nicht auf eine Pluralität von en-soi interagierenden Weltzuständen oder -ereignissen schließen.

Diese Position hat Gerhard Seel inkonsistent genannt. Sie sei nämlich unverträglich mit der von Sartre ebenfalls vertretenen, wonach es sehr wohl einen vom Pour-soi unabhängigen Grund im En-soi selbst gebe für das Auftauchen und Verschwinden von Phänomenen. Dies werde durch die Erfahrung bestätigt und sei allenfalls durch metaphysische Spekulationen, nicht aber ontologisch zu erklären. Sartre resigniert mithin vor der Aufgabe, dies Phänomen einsichtig zu machen, gibt es aber zu:

Notre description de la temporalité universelle a été tentée jusqu'ici dans l'hypothèse où rien ne viendrait de l'être, sauf son immuabilité temporelle. Mais précisément *quelque chose* vient de l'être: ce que nous appellerons, faute de mieux, abolitions et apparitions. Ces apparitions et ces abolitions doivent faire l'objet d'une élucidation purement métaphysique et non ontologique, car on ne saurait concevoir leur nécessité ni à partir des structures d'être du Pour-soi ni à partir de celles de l'En-soi: leur existence est celle d'un fait contingent et métaphysique. Nous ne savons pas au juste ce qui vient de l'être dans le phénomène d'apparition puisque ce phénomène est déjà le fait d'un ceci temporalisé. Cependant l'expérience nous apprend qu'il y a des surgissements et des anéantissements de "*ceci*" divers et, comme nous savons, à présent, que la perception dévoile l'En-soi et, comme en dehors de l'En-soi, *rien*, nous pouvons considérer l'en-soi comme le fondement de ces surgissements et de ces anéantissements. Nous voyons clairement en outre que le principe d'identité, comme loi d'être de l'en-soi, exige que l'abolition et l'apparition soient totalement extérieures à l'en-soi apparu ou aboli: sinon l'en-soi serait à la fois et ne serait pas. L'abolition ne saurait être cette déchéance d'être qu'est une *fin*. Seul le Pour-soi peut connaître ces déchéances parce qu'il est à soi-même sa propre fin. L'être, quasi-affirmation où l'affirmant est empâté par l'affirmé, existe sans finitude interne, dans la tension propre de son "affirmation-soi" (EN 257/8).

Ist indes das Emergieren und Verschwinden von 'Dies-da' eine Tatsache, so bedarf die These vom durch bare Identität und Massivität charakterisierten En-soi einer Modifikation: Nicht einfach unbestimmt, sondern aus der Menge des konkret Bestimmten nur nicht aktuell herausgegriffen muß das einzelne 'Dies-da' gedacht werden. Alsdann wäre das En-soi eine Fülle des Bestimmbaren (mit gleichsam virtuell präformierter Bestimmtheit) schon vor den bestimmenden Negationen, deren Urheber das Pour-soi ist. Tatsächlich scheint Sartre so etwas im Sinn zu haben, wenn er z. B. sagt: "Ce n'est pas dans sa qualité propre que l'être est *relatif* au Pour-soi, ni dans son être, et par là nous échappons au relativisme kantien" (270). Demnach gäbe es so etwas wie eine 'dem Sein an sich eignende Qualität' noch vor der bestimmenden Negation,

die es durchs Subjekt erfährt? Diese Deutung macht Gerhard Seel sehr stark, wenn er die zitierte Passage so auslegt, als besäße das En-soi die Bestimmtheiten (einschließlich der zeitlichen) schon vor der Intervention des Pour-soi in einer Art 'ungeschiedener Fülle' (l.c., 160/1), aus der das Subjekt virtuell schon Bestimmtes nurmehr 'herausgreift'. Die Dinge besäßen ihre Bestimmtheiten (einschließlich der zeitlichen) dann schon irgendwie 'an sich', und das Biersche Problem stellte sich erneut, wie dieses An-sich-Sein seinerseits dem Bewußtsein sich vermitteln könne, wenn gleichzeitig gelten soll, daß Bewußtseinsprädikate nicht ohne weiteres aufs Sein-an-sich zutreffen. Auf unseren Fall angewendet: Die Realität der Zeit impliziert nicht das Bewußtsein von ihrer Realität, so wie Bewußtsein von Dauer nicht in der Dauer des Bewußtseins sich manifestiert. Diese Differenzierungen verdanken wir Brentano (und Husserl) und wollen sie nicht freiwillig wieder aus der Hand geben.

Gerhard Seel begnügt sich indes nicht damit, Sartres Problem nur aufzudecken. Er unternimmt den konstruktiven Versuch seiner Lösung unter möglichst weitgehender Respektierung von Sartres eigenen Prämissen. Den 'Ausweg aus dem Dilemma' sieht er darin, daß man "einen zweiten Typus von Zeitlichkeit ansetzt, der nicht dem Typus der 'inneren Relation' untergeordnet ist und damit der Identität des En-soi nicht widerspricht" (l.c., 169/70). Das Dilemma bestand darin, daß Sartre einerseits die Realveränderung als ein Faktum annimmt, andererseits, bei Zugrundelegung der en-bloc-Auffassung des En-soi, für ein pures Phantom erklären müßte (vgl. EN 257 und 268). Das zweite Glied der Alternative wäre allenfalls akzeptabel, wenn es gälte, den ruhenden, unveränderten Gegenstand in zeitlicher Erstreckung zu denken - denn da könnte das Pour-soi ja seine wechselnden Projektionen wie Filmbilder auf die identische Leinwand zu werfen scheinen, die gegenüber den moving pictures und ihrem Zeitfluß indifferent bliebe. Unplausibel wird die en-bloc-Auffassung des En-soi, wenn reale Veränderungen im ruhenden oder gar im bewegten Gegenstand zu

erklären sind (Gerhard Seel, l.c., 167). Sollte ein En-soi-Zustand t^1 einen anderen t^2 bedingen, so müßte zwischen beiden eine interne Relation (ein Kausalverhältnis) stattfinden. "Eine solche innere Beziehung aber widerspricht der Seinsweise der Identität und damit dem En-soi-Begriff" (l.c., 167/8). Sartre hat das Problem gesehen, sich aber außerstande erklärt, es ontologisch aufzulösen (EN 260, 264). Das wäre möglich, meint Gerhard Seel, wenn man - einer Anregung Wolfgang Cramers folgend - der kantischen Auffassung vom Kausalverhältnis als einer Sequenz von Antecedentia und nachfolgenden Wirkungen widerspricht¹ und vielmehr annimmt, Verursachung geschehe kontinuierlich im 'Jetzt', jeder Ablauf eines Realgeschehens habe in ihm selbst eine "infinitesimale Tendenz aufs Werden" (Die Monade. Das philosophische Problem des Ursprungs, Stuttgart 1954, 199 und 201).

Legt man einen solchen Begriff von Kausalität zugrunde, dann gibt es im En-soi keine zeitliche Sukzession von Zuständen. Das En-soi bildet vielmehr ein zeitliches Kontinuum des Übergangs. Eine solche Form von Zeitlichkeit widerspricht also der Seinsweise der Identität des En-soi nicht, denn das En-soi bleibt in jedem Moment als ein auf einen anderen Zustand hin tendierendes mit sich identisch (Gerhard Seel, l.c., 170).

Dies scheint mir indes eine Lösung nur in Worten zu sein. Sie läuft darauf hinaus, das bewegte Kontinuum eine mit sich identische Einheit zu nennen - ähnlich der Husserlschen Zeit, die darin außerzeitlich ist, daß sie nicht selbst in der Zeit ist. Aber die kontinuierliche Bewegung impliziert manifest Elemente von Verschiedenheit, ohne die es komisch wäre, von (realer) Bewegung überhaupt zu sprechen. Und die in den Singular gesetzte einfältige 'Bewegung' ist allenfalls insofern eine, als alle

¹ Diese Auffassung ist bei Kant selbst übrigens keineswegs durchgängig. An einigen Passagen behauptet er selbst die Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung (z.B. KrV A 202/3, B 250/1) und spricht von einer Kontinuität des Kausationsprozesses, der verhindert, daß zwischen Ursache und Wirkung ein zeitliches Nichts sich einnistet.

Einzelbewegungen in ihr stattfinden. Sind die einzelnen Bewegungsabläufe indes distinkt, so kann die Bewegung nicht indistinktes Eins oder gar prädikatfreies Identisches sein, gar so, daß sie mit der en-bloc-Auffassung des En-soi verträglich wäre (vgl. l.c.). Ferner träte unser altes Problem in der Seelschen Lösung weiter auf der Stelle. Nicht nur ist uns darum zu tun, der Zeit Realität zuzusichern; diese muß auch mit dem Bewußtsein-von-dieser-Realität vermittelt werden können, ohne daß die Husserlschen Zirkel erneut auftauchen. Und schließlich: hatten wir nicht einen Vorzug der Sartreschen Zeit-Theorie darin sehen müssen, daß sie Husserls Rede von den 'infinitesimal kleinen' Abständen zwischen den Zeitphasen durch eine radikal ekstatische Zeitkonzeption ohne Rückgriff auf hyletische Elemente im Bewußtsein ablösen konnte? Durch die Auffassung von der Kontinuierlichkeit der En-soi-Zeit oder der Infinitesimalität der Ursache-Wirkung-Sequenzen drohen sie nun, sich hinterrücks wieder in die Theorie einzuschleichen.

Wolfgang Cramers Reduktion der Kausation auf ein kontinuierliches 'Jetzt' führt außerdem geradewegs in die Paradoxien des 'Momentaneismus' zurück, der entweder die Realität von Vergangem und Zukünftigem nicht erklären oder umgekehrt nicht zeigen kann, wie von indistinktem, in sich nicht weiter gegliedertem Jetzt ein Bewußtsein - als Bewußtsein-von-etwas - bestehen kann. Der Gedanke aber, ein an sich undifferenziertes Flußkontinuum werde erst durch Projektionen des Pour-soi als B- oder als A-Reihe artikuliert, führt entweder auf die alte Schwierigkeit des global dem unbewegten En-soi gegenübergestellten (und ihm seine Phantom-Erscheinungen aufprägenden) Pour-soi zurück oder bleibt schlicht unverständlich, wenn nicht zugleich angenommen wird, diese Artikulation habe ihren Seinsgrund im (oder sei schon ein Charakter des) En-soi selbst (dann aber macht es keinen Sinn zu sagen, der Zeitcharakter widerfahre dem En-soi erst durch Projektionen des Pour-soi.)

Will man Sartres These, das Sein sei einfach es selbst, und sonst nichts (ihm mangle gerade die Nichtshaftigkeit des Pour-soi), nicht aufgeben und doch an der Realität des Auftauchens und Verschwindens von Phänomenen (mithin einer dem En-soi selbst eignenden Negativität) festhalten, so verstrickt man sich unvermeidlich in Paradoxien. Sie lassen es im Rückblick verführerisch erscheinen, den Sartreschen Dualismus von En-soi und Pour-soi durch einen Monismus zu hintergehen, in dem Realität und Realitätsbewußtsein die gleiche Grundstruktur haben. Das war die Husserlsche Intuition, die sich in Formulierungen niederschlug wie der, wonach die Realität der Zeit sich als solche im Bewußtsein zur Erscheinung bringe; und auch Bieri neigt in diese Richtung, wenn er die Bewußtseinszeit als ideale Selbstdarstellung der Realzeit fassen möchte.

So wäre das Zeitbewußtsein ein Zu-sich-selbst-Kommen des En-soi-Flusses. Dann aber müßte die Identität des En-soi als ein immanenter Zug in der voll entfalteten Struktur von Selbstbewußtsein wiederauftauchen und ihrerseits wesentlich identisch sein mit des Subjekts Nichtigkeit und Selbstbezüglichkeit: Formulierungen, die sich auf eine Hegelsche, oder besser: auf eine Schellingsche Konzeption zubewegen (auf eine Schellingsche darum, weil Schelling - ganz ähnlich wie Sartre - die idealistische Komponente der Identitätsphilosophie zu bannen suchte durch die These, das Bewußtsein sei vom Sein 'präveniert' und verdanke ihm, was an ihm selbst 'seiend' - "cogito sum" - heißen dürfe).

Für eine solche monistische Konzeption gibt Sartres Analyse der Bewußtseinsstruktur ja wirklich Handhaben. Im präreflexiven Cogito ist die Indistinktion der Pole von Subjekt und Objekt zusammengedacht mit jener 'esquisse de dualité' (dem 'jeu reflet-reflétant'), die aber nicht in wirkliche Differenz sich ausfaltet, bevor nicht ein En-soi-Moment dazwischentritt und die virtuelle Artikulation aktualisiert.

Von dieser notwendigen Intervention durchs En-soi war schon früher die Rede, als die bloß virtuelle Zeitlichkeit der 'noetischen Folge' von der wirklichen (der aktualisierten, nach Früher und Später differenzierten) Zeit geschieden werden mußte. Wären Vergangenes und Zukünftiges nur potentiell getrennt, so wäre der Anfang da, wo das Ende ist (denn was nur Anfang sein *kann*, aber nicht *ist*, kann sich von dem nicht unterscheiden, was nur Ende sein *kann*, aber nicht *ist*). In Sartres Worten: Mögliches und Wirkliches, Wunsch und Handlung, Traum und Realität wären alsdann nicht mehr zu unterscheiden; ich wäre *sofort* das, was ich zu sein denke oder wünsche, 'es gäbe keinen Abstand zwischen mir und mir' (EN 175 und 392). Dieser Abstand kann umgekehrt auch nicht der sogenannte 'décalage' sein, der sich zwischen den 'reflet' und den 'reflétant' einnistet; denn dessen Seinstyp ist das 'néant d'être'; wir sahen, daß in der lauterer Innerlichkeit des Pour-soi wirkliche Zeitlichkeit noch nicht auftritt. Soll also der 'décalage' Realität gewinnen und wirklich mich von mir selbst trennen, so muß er selbst dem Seinstyp 'être en-soi' angehören oder ihn in sich integrieren. Und so ist es in der Tat: die ekstatische Zeitlichkeit des Pour-soi ist selbst en-soi-durchsetzt oder en-soi-vermittelt, anders könnte sie sich nicht als wirkliches Sein-in-der-Zeit artikulieren, der zukunfterschließende Entwurf höbe nie vom Gewesen der Ausgangssituation ab oder stürzte als flügelahmer Versuch alsogleich wieder auf sie zurück. Mehr noch: Ohne einen 'support d'être' höbe sich das Pour-soi gänzlich auf; ist es doch zwar "fondement de son propre néant" (EN 195), hinsichtlichlich seines Seins aber unselbständig.

Von welcher Art könnte nun aber dieses real zwischen die Ekstasen des Pour-soi eingefügte und sie tragende En-soi-Moment sein? Nur als vergangenes, hatte Sartre gesagt, ist das Pour-soi im emphatischen Sinne; und von diesem seinem (Vergangen-)Sein reißt es sich stets aufs neue wieder los in Richtung auf ein Nichtsein (Noch-

nicht-Sein, Zukunftsentwurf), mit dem es (vergeblich) zu koinzidieren trachtet. Nun ist die Vergangenheit dem Pour-soi als die eigene nur in Form seines Leibes erschlossen. In ihm gibt sich gleichsam die Welt - als Bewandtnis-Ganzes - ein Stell-dichein mit dem Nichtsein als dem 'Stoff', aus dem das Pour-soi gemacht ist (EN 365 ff.). Es ist der Leib, der in intimerer Weise 'mein' heißen darf als die Welt und der als kontingente, faktische Größe die transzendentalen Leistungen des 'cogito préreflexif' ihrerseits ontisch fundiert. So ist er nicht-transzendente Bedingung der Möglichkeit für den Selbst-Entwurf des Pour-soi, der reale Unterschiedenheit von Woher (Situation) und Worauf (der Zukunft, letztlich dem Wert als der unmöglichen Vereinigung von Sein [Vergangenheit] und Nichts [Zukunft]) zu seiner Voraussetzung hat. Diese Unterschiedenheit allein würde freilich nur die Zeit als B-Reihe (von Früher-Später) fundieren, träte nicht eine durch Sein vom Typ *en-soi* erfüllte Gegenwart dazwischen. Diese erfüllte Gegenwart wird durch den Einstand der Welt in mir, also zunächst und zuvörderst durch meine Körperlichkeit, garantiert. Alle meine Entwürfe müssen fortan, sollen sie Spuren in der bewußtseinsunabhängigen Welt hinterlassen, inkarniert sein; und so ist mein Körper weder bloß beseelter Leib noch bloß inerte Masse, sondern ein selbst Bewegendes/Bewegbares, das den Gesetzen der Kausalität und der Physik unterworfen ist und eben deshalb Wirkungen üben kann auf innerweltlich Seiendes. Durch den Leib ist es auch, daß die Bewußtseinszeit - metaphorisch gesprochen - mit der Weltzeit und mit der En-soi-Zeitlichkeit der bewegten Dinge 'synchronisiert' ist, so daß die ekstatische Zeit der Entwürfe eingreifen kann in den Prozeß kontinuierlicher Veränderung der Dinge (vgl. G. Seel, l.c., 175).

Auf die Weise scheint die Forderung der Realität der Zeit endgültig als vereinbar erwiesen mit dem transzendentalphilosophischen Ansatz, der die Möglichkeit der

Rede darüber aus Strukturen des präreflexiven Bewußtseins aufzuklären beansprucht.

12. Vorlesung

Eine Philosophie, die beim 'cogito' ihren Ausgang nimmt, muß traditionell mit zahlreichen Einwänden rechnen. In seinem Vortrag vor der französischen Philosophie-Vereinigung nennt Sartre fünf, von denen wir wenigstens zwei ausführlich diskutiert haben. Der erste besagt, daß eine mit dem Subjekt einsetzende Philosophie notwendig in den Idealismus führe; dagegen haben wir zeigen können, daß gerade aus dem (sich selbst durchsichtigen) Nichtsein des Bewußtseins der Beweis für die Transzendenz des Seins (und mithin für eine Form von Realismus) geführt werden konnte. Der zweite Vorwurf lautete auf die Instantaneität des Cogito: es erlaube nicht, den Flußcharakter des Bewußtseins (seine Zeitlichkeit) verständlich zu machen. Auch diesen Vorwurf haben wir mit Sartre als unbegründet zurückweisen können. Bleibt ein dritter: Was im Selbstbewußtsein präsentiert wird, ist nicht nur ein einzelnes mentales Ereignis (isoliert von allen anderen mentalen Ereignissen, die es mithin schwierig ist, einer und derselben Person zuzuweisen); auch nur ein einzelnes Subjekt des Bewußtseins (bzw. der jeweiligen Bewußtseins-Episode) wird im Selbstbewußtsein präsentiert - und so führt der Ausgang vom Cogito in den Solipsismus (die Überzeugung, daß, da nur je mein Cogito unter Existenz-Garantie gesetzt ist, die Existenz aller anderen denkenden Wesen ungewiß bleibt). Dazu sagt Sartre (in dem Thesen-Papier, das den Mitgliedern der Philosophie-Vereinigung vorher ausgeteilt worden war und dessen einzelne Punkte Sartre im Vortrag teilweise verteidigt):

Descartes n'a pas *prouvé* son existence. C'est qu'en effet j'ai toujours su que j'existais, j'ai pratiqué le "Cogito" comme M. Jourdain faisait de la prose. Pareillement, mes résistances au solipsisme montrent que j'ai toujours su que j'existais, que j'ai toujours eu une compréhension totale, encore qu'implicite, de mon existence. Si l'existence d'autrui n'est qu'un pur mythe, c'est qu'il y a quelque chose comme un *cogito* en ce qui la concerne. Au plus profond de moi-même, je dois trouver des *raisons de croire* à autrui, mais à autrui lui-même comme n'étant pas moi. Une description de la conscience pré-réflexive ne révélera pas un *objet-autrui*, car celui qui "objet" dit probable. Autrui doit être certain ou disparaître. Ce que nous découvrirons au fond de nous-même, c'est autrui, non comme connaissance particulière, ni comme facteur constitutif de la connaissance en général, mais en tant qu'il "intéresse" notre être concrètement et ontiquement, dans les circonstances empiriques de notre facticité.

Ainsi l'abandon du *cogito réflexif* - formation seconde - au profit du *cogito pré-réflexif*, nous permet de retrouver *l'être* du *percipi*, c'est-à-dire de la conscience, l'être du monde et l'existence d'autrui (CC 51, 6.).

Sartre ist im Vortrag, der die eingereichten Thesen rechtfertigen sollte, nicht mehr dazu gekommen, seine in EN ausführlich dargestellte Theorie von der Gewißheit der Fremdexistenz auszuführen. Sie spüren aber sofort an der Emphase, mit der Sartre hier redet, daß ihm dieser Punkt besonders am Herzen liegt. So wie früher der Idealismus und Instantaneismus nicht etwa trotz, sondern durch den Ausgang vom (wohlbemerkt: prä-reflexiven) Cogito abgewiesen werden konnten, so - behauptet Sartre - nun auch der Solipsismus. Der Andere ist sowenig Objekt meines Bewußtsein wie ich selbst. Darum ist er auch nicht bloß wahrscheinlich - wie alles Objektive. (Wir erinnern uns: es kann keine adäquate Kenntnis von Objekten geben, weil Objekte prinzipiell mehr Eigenschaften - Abschattungen - aufweisen, als einem Bewußtsein präsentiert werden können; so verlangt alle Objekt-Erkenntnis einen 'passage à la limite', ein ergänzendes Vorlaufen zur idealen Erfassung des Dings in allen seinen Aspekten.) Da der Modus, in dem Objekte präsentiert werden, Erkenntnis heißt und uns der Andere eben nicht als Objekt, sondern als Bewußtsein präsentiert werden muß, hat es - sagt Sartre - keinen Sinn, die Kenntnis vom Fremd-Subjekt über die 'connaissance' erwerben zu wollen. Dieser Weg führt vielmehr sicher in den Solipsismus (so wie die Theorie vom Selbstbewußtsein als Selbst-Erkenntnis sicher in den Idealismus - und außerdem in den infiniten Regreß - geführt hatte).

Schön und gut, werden Sie sagen. Aber wie stellt es Sartre an, anderswen (so müßte man das französische 'autrui' am ehesten übersetzen) als ebenso gewiß zu überführen wie mich selbst? Da dies ein Glanzstück der Sartreschen Theorie ist (und zwar eines, das ganz quer steht zum heute herrschenden Paradigma eines apriorischen Intersubjektivismus in der Nachfolge von Hegel, Mead und Wittgen-

stein), möchte ich diese (sowieso lückenhafte) Vorlesung nicht beenden, ohne Ihnen wenigstens diesen Punkt noch vorgestellt zu haben.

In Sartres Philosophieren finden sich im wesentlichen drei Ansätze zur Lösung des Problem des Fremdspekts. Ich kann nur die ersten beiden diskutieren. (Den dritten, über den ich hier nicht handle, hat Sartre nach seinen gescheiterten Entwürfen zur Begründung einer Moral in der Critique de la raison dialectique vorgestellt, unter Aufnahme gewisser Theoreme von Marx - aber auch dieser Versuch, vom einsamen Subjekt in die Intersubjektivität durchzubrechen, ist grundlegend dem zweiten der beiden Versuche verpflichtet, über die ich gleich reden werde.)

Der erste Versuch knüpft an an die Intersubjektivitäts-Theorie des Husserl der Logischen Untersuchungen und stammt aus der Phase von TrE. Er ist rasch referiert; wir müssen uns schon darum mit ihm nicht lange aufhalten, weil Sartre ihn einige Jahre später selbst aufgegeben hat.

Wenn, so hat Sartre 1936 argumentiert, das Subjekt apersonal, egolos und anonym ist (so, daß aller Inhalt außerhalb seiner sich findet und in ihm selbst nichts), dann gibt es auch keinerlei Grund zur Privilegierung meiner Person vor der Person irgendeines anderen. Das Ich ist dem Bewußtseins eben erstens genauso transzendent wie alle anderen Gegenstände und zweitens überhaupt nicht gewisser als das Ich anderer Menschen; es ist höchstens inniger bekannt ("Il est seulement plus intime" [TrE 85]). Statt zu sagen: Nur Ich existiere als ein Absolutum, sollte man behaupten: Nur das (unmittelbare, prä-reflexive) Bewußtsein existiert als Absolutum (l.c.).

Diese Lösung hat Sartre in EN verworfen. In dem Kapitel, das "Husserl, Hegel, Heidegger" überschrieben ist, diskutiert er erneut die Position des frühen Husserl, die ihm jetzt nicht mehr überzeugend erscheint. Ich gebe ihm selbst das Wort:

J'avais cru, autrefois, pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l'existence de son "Ego" transcendantal. Il me semblait alors qu'il ne demeurerait plus rien dans ma conscience qui fut privilégié par rapport à autrui, puisque je la / vidais de son sujet. Mais en fait, bien que je demeure persuadé que l'hypothèse d'un sujet transcendantal est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d'un pas la question de l'existence d'autrui. Si même, en dehors de l'Ego empirique, il n'y avait *rien d'autre* que la conscience de cet Ego - c'est-à-dire un champ transcendantal sans sujet - il n'en demeurerait pas moins que mon affirmation d'autrui psotule et réclame l'existence par-delà le monde d'un semblable champ transcendantal; et, par suite, la seule façon d'échapper au solipsisme serait, ici encore, de prouver que ma conscience transcendantale, dans son être même, est affectée par l'existence extramondaine d'autres consciences de même type. Ainsi, pour avoir réduit l'être à une série de significations, la seule liaison que Husserl a pu établir entre mon être et celui d'autrui est celle de la *connaissance*; il ne saurait donc, pas plus que Kant, échapper au solipsisme (EN 290/1).

Ich rekonstruiere zunächst "das Problem" (l.c., 275 ff.), wie es sich Sartre in der Phase von EN darstellt. Zunächst betont er (was wir schon wissen), daß er angesichts der Probleme, die der Idealismus mit der Erklärung der Fremd-Existenz hat, nicht daran denkt, den Ausgang beim Cogito in Frage zu stellen. Denn das andere Subjekt enthüllt sich eben im Cogito selbst, ohne darum in seinem Sein-für-mich aufzugehen.

Nehmen wir das Gefühl der Scham als Beispiel. Es präsentiert sich als nicht-setzendes (Selbst-)Bewußtsein (von) Scham, also als ein subjektives Erlebnis wie die Lust, der Glaube oder die Empörung. Gleichzeitig ist der Haß eine Intention: sie richtet sich auf etwas oder vielmehr auf jemanden: in diesem Fall ist der Bezugsgegenstand die Person selbst: ich schäme mich meiner, mir ist peinlich, wie und was ich bin. Das wäre aber unmöglich, gäbe es nicht jemanden, vor dem ich mich meiner schäme (es macht keinen Sinn zu sagen, ich schämte mich meiner vor mir selbst, es sei denn, ich hätte bereits den Blick eines Fremd-Subjekts - sagen wir: ein generalisiertes Über-Ich - verinnerlicht). Und so stoßen wir auf die 'Gegenwart von anderswem vor meinem Bewußtsein' (276). Sein Blick - als pars pro toto für die Gesamtheit der Einstellungen von anderswem zu mir - verwandelt mich in einen schamerfüllten Gegenstand, als den ich ihm erscheine. Da ich es aber selbst bin, der

sich schämt (und meiner sich schämt), ist dieses Gefühl eines, das in die innerste Innerlichkeit meiner Selbstvertrautheit dringt: also mitten ins Cogito. Insofern gehört es zu den subjektiven Beständen unseres bewußten Lebens. Andererseits besteht es eben nur, insofern es mit der Anerkennung der Existenz fremder Subjektivität verbunden ist. Kurz: es gibt Gefühle (die Scham ist nur eines, der Stolz oder die Verliebtheit wären andere), die ich mir als solche nur zuschreiben kann, wenn ich von der Existenz anderer Subjekte überzeugt bin. (Peter Strawson hat die Unabweislichkeit oder den Realitätsgehalt moralischer Erfahrungen übrigens ganz ähnlich wie Sartre aufzuzeigen gesucht. In einem berühmten Aufsatz Freedom and Resentment, London 1974, hat er am Beispiel der Entrüstung, mit der wir auf Kränkungen durch andere reagieren, sehr plausibel gemacht, daß wir die Handlung des anderen hier nicht bloß - wie im Falle von Wut oder Erschrecken - als schlimm oder als fürchterlich, sondern als moralisch empörend empfinden und so die Realität des Moralischen schon immer erfahren haben, bevor wir sie in der Folge vielleicht problematisieren. Ebenso haben wir im Ressentiment die Existenz anderer als moralischer Personen immer schon anerkannt.)

Sartre zeigt nun, daß der Realismus hinsichtlich der Existenz fremder Subjekte keineswegs in einer günstigeren Situation sich befindet als der Idealismus. Da er - ohne auf den Erkenntniszugang zu reflektieren - von der Existenz von Körpern außerhalb des seinigen überzeugt ist, hat er kein Problem mit fremden Körper. Aber wann ist er berechtigt, einen fremden Körper als ein fremdes Subjekt anzusprechen? Die realistische und positivistische Psychologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts konstruiert den Anderen in Analogie zur Kenntnis, die ich vom eigenen Körper habe. Aber das ist ein offensichtlicher "Sophismus" (279). Denn man kann leicht zeigen, daß etwas Körperliches meines nicht werden kann, wenn ich es mir nicht vermittels mentaler Prädikate zuschreibe ('ich sehe', 'ich spüre', 'ich erlebe' usw.) - und die sind

nicht körperlich. Kurz: die Analogie, über die der Realist meine Kenntnis fremder Personen vermitteln will, funktioniert nur, wenn ich sie nicht als rein physisch verstehe - und damit hat der Realismus sein Erklärungsziel verfehlt (davon mal ganz abgesehen, daß ein Analogie-Schluß immer bloß vermutend ist und die Existenz fremder Personen im Status der bloßen Wahrscheinlichkeit belassen muß).

Das Problem, den Analogieschluß im epistemischen Dunkel belassen zu müssen, hat der Idealismus natürlich nicht. Er kann verständlich machen, was es heißt, den anderen in Analogie zu meinem Körper zu begreifen - denn den spüre ich ja (d.h. der ist mir mental erschlossen). Davon abgesehen, sind mir aber fremde Personen zunächst als sinnliche Gegenstände gegeben; und auch der Idealismus kann sie nur per analogiam rekonstruieren, wodurch die Fremdexistenz zu einer bloßen Wahrscheinlichkeit wird. Kant sucht das Problem bald dadurch zu überspringen, daß er das 'Cogito' für ein über-persönliches Absolutum erklärt, das 'jedermanns Ich' sei (dann fragt man sich, wie einzelne empirische Subjekte wissen können, daß ihr reines Ich das jedes vernünftigen Wesens ist, und das Problem sieht Kant gelegentlich selbst, so, wenn er schreibt: "Es muß aber gleich anfangs befremdlich scheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke und die mithin bloß eine Beschaffenheit meines Subjekts ist, zugleich für alles, was denke, gültig sein solle [...]" [KrV B 404 f.]). Bald läßt er die Kenntnis der Fremd-Persönlichkeit auf Einfühlung beruhen, so, wenn er sagt, die Vergegenwärtigung des fremden Selbstbewußtseins gelinge allein über die Projektion unseres eigenen denkenden Selbst auf das eines Anderen, der uns natürlich nur sinnlich als Körper gegeben ist, - durch eine Projektion also, durch welche wir uns "mit der Formel unseres Bewußtseins an die Stelle jedes anderen intelligenten Wesens (...) setzen" können (KrV A 355; vgl. A 353 und A 362 f.). Kurz: das Einsichtigkeits-Zentrum des fremden subjektiven Systems bleibt mir epistemisch unzugänglich; es ist dem meinen weder

gleichartig, noch ist es kausal mit ihm verbunden. Prinzipiell könnte es sein, ohne daß ich davon wüßte - et vice versa. So verwandelt sich anderswer in eine regulative Idee, in ein Seiendes-als-ob.

Aber, sagt Sartre, das ist eine haltlose Abstraktion. Anderswer ist nicht nur mein Objekt (so, daß ich mich fragen kann, ob meinem percipere mehr als ein Erscheinen, ob ihm ein Sein zugrundeliegt). Anderswer ist jemand, der mich sieht, also ein Nicht-Gegenstand, den ich unter den gegenständlich Seienden, deren Gesamtheit die Natur bildet, gar nicht antreffe (283):

dans la mesure où autrui est une absence il échappe à la *nature*. On ne saurait donc qualifier *autrui* de concept régulateur. Et certes des Idées comme le Monde, par exemple, échappent aussi par principe à mon expérience: mais au moins s'y rapportent-elles et n'ont-elles de sens que par elle. Autrui, au contraire, se présente, en un certain sens, comme la négation radicale de mon expérience, puisqu'il est celui pour qui je suis non sujet mais objet. Je m'efforce donc, comme sujet de connaissance, de déterminer comme objet le sujet qui nie mon caractère de sujet et le¹ détermine lui-même comme objet (283).

Hier haben Sie zugleich eine erste Probe der agonalen und ungeselligen Weichenstellung, auf der Sartres Theorie der Intersubjektivität beruht: Jedes Subjekt kann seine Subjektivität nur behaupten, indem es die durch anderswen erlittene Vergegenständlichkeit durch Vergegenständlichung des anderen kompensiert. So entsteht ein Kampf um die Behauptung des eigenen Subjekt-sein-Könnens in der intermonadischen Welt. Aber dieser unfreundliche Aspekt von Sartres Konzeption der Intersubjektivität (der es ihm so schwer, ja unmöglich macht, eine Moral der Solidarität zu begründen) hat keinen Einfluß auf seine Überzeugung, daß der Andere ebenso gewiß ist wie ich selbst - er setzt diese Überzeugung vielmehr voraus.

Sartre sieht für den idealistischen Ansatz nur zwei Lösungen. Die erste ist die solipsistische, und die erscheint ihm zwar als paranoisch, aber logisch nicht als inkonsistent, ja als unwiderlegbar. So wird der Solipsismus zur "Klippe", an der der

¹ Hier steht im Original offenbar fälschlich "me".

Intersubjektivismus seine Klingen zu schleifen oder an der er zu scheitern hat. Die andere Lösung, die wir schon kennen, besteht in einem "Ohnmachtsgeständnis": sie macht sich dem Realismus gleich und erklärt die Vielheit subjektiver Systeme als der analogischen Einfühlung mit ihrem Körper. Aber so kann ich Subjektivität - fremde so wenig wie eigene - nicht erfassen: Subjekte werden nicht als Körper erkannt oder als Objekte observiert, es besteht von ihnen eine prä-reflexive körperlose Vertrautheit.

So muß Sartre einen neuen und eigenen Anlauf zur Lösung suchen. Zunächst, sagt er, ist anderswer nicht eine Negation des En-soi, sondern meines Pour-soi: ich bin nicht das einzige Subjekt in der Welt ('ich bin nicht Paul'), andere negieren meine Freiheit und beschränken meinen Handlungsradius. Was mich von ihnen trennt, ist nicht der Abstand zweier Körper, auch nicht so etwas wie der Abstand von Leib und Seele, sondern die Unvereinbarkeit zweier Bewußtseinszentren, deren keines das andere in sich aufnehmen kann. In diesem Zusammenhang taucht übrigens erstmals die Idee des 'tiers à médier', des vermittelnden Dritten auf, der Sartre in der CRD als Schlüssel zum Verständnis eines Gruppen-Wir dienen wird: nur ein dritter könnte sehen, was zwei sich entgegengesetzte Subjekte in Wahrheit gemein haben: 286 f. Leibnizens Gott (oder Zentral-Monade) ist so ein idealisierter Dritter, in dessen Sicht die Sicht aller über die Welt verteilten Subjekte einheitlich und gemeinschaftlich zentriert ist. Im modernen Intersubjektivismus à la Mead und Habermas spielt das 'Je-immer-schon-in-Gemeinschaft-Sein' jedes einzelnen genau die Rolle des Leibnizschen Gottes: sie ist eine uneinsichtige metaphysische Hypothese, die an der Individualität des vereinzelt Selbstbewußtseins scheitert (287). Sartre kommt zu folgendem Schluß:

Il semble donc qu'une théorie positive de l'existence d'autrui devrait pouvoir à la fois éviter le solipsisme et se passer du recours à Dieu si elle envisageait ma relation originelle à autrui comme une négation d'intériorité, c'est-à-dire comme une négation qui pose la distinction originelle d'autrui et de moi-même dans la mesure exacte où elle me détermine par autrui et où elle détermine autrui par moi? Est-il possible d'envisager la question sous cet aspect? (288)

Das wird in jenem berühmten Kapitel über Husserl, Hegel und Heidegger ausgetestet (288 ff.). Am interessantesten ist die Auseinandersetzung mit Hegel - und auf sie will ich mich konzentrieren. Was Husserl betrifft, so ist seine späte Inter-subjektivitäts-Theorie (etwa in den Cartesianischen Meditationen) der kantischen Einfühlungstheorie-per-analogiam ähnlich; und was die frühe der Logischen Untersuchungen betrifft, so sahen wir schon, daß und warum sie Sartre nicht befriedigt. - Was Heidegger betrifft, so bestimmt er das Dasein zwar wesentlich (auch) als "Mit-sein", erklärt aber eigentlich gar nicht, wie das durch "Jemeinigkeit" (also Individualität des Bewußtseins-Standpunkts) ausgezeichnete Einzelsubjekt diese seine Gesellschaftlichkeit bewußt realisieren kann. Heidegger sagt, daß das Subjekt, was es mit ihm für eine Bewandnis hat, nicht durch Introspektion, sondern durch vollkommene Veräußerung an die Welt (oder vielmehr: 'reluzent' von der Welt her) erfährt. Nun reflektiert mir die Welt zahlreiche Praktiken, deren Urheberschaft ich nicht mir zuschreiben kann, und so komme ich zur Einsicht in den intersubjektiven Charakter meines In-der-Welt-Sein. Abgesehen davon, daß Heidegger die agonale Natur des Mit-sein wegbeschönigt und die Intersubjektivität nach dem Modell der Mannschaft auslegt (303), beruht seine These "auf einer einfachen unbegründeten Behauptung" (303 u.). Wie die Realisten, denen er hier gleicht, kann er nur durch eine Erschleichung von der völlig entsubjektivierten Welt zum Subjekt zurückfinden: denn wenn Subjektivität sich nicht vorweg schon vertraut war, so kann sie auch nicht Spuren ihrer selbst in der Welt lesen ("comment se fait-il que ce soit le *mien* ?") (305). Erst recht kann sie aber darin nicht Spuren anderer Subjekte lesen, wenn sie mit dem, was Subjektivität bedeutet, nicht aus eigener Bewußtseins-Innerlichkeit vertraut war. So ist Heideggers Intersubjektivitäts-Theorie in ihrer übermäßigen Abwendung vom Cartesianismus manifest zirkulär.

Das gilt letztlich auch für den bedeutendsten Typ einer Erklärung von Subjektivität durch Vorschaltung der Intersubjektivität, den die Neuzeit entwickelt hat, die Hegelsche nämlich. Sie hat - direkt oder indirekt - allen Versuchen als Pradigma oder als Vorbild gedient, die zu zeigen bemüht waren (oder sind), daß Subjektivität in Wahrheit abkünftig ist aus der als Apriori angesetzt Intersubjektivität. Eben dadurch hat dieser Theorie-Typ früh (implizit schon durch Fichte und Schelling) den Vorwurf der Zirkularität auf sich gezogen. Wer nämlich, wie Mead und Habermas, das Verhältnis, in dem sich bewußte Wesen sich zu selbst befinden, als Epiphänomen der Verinnerlichung fremder Rollen-Erwartungen oder als Übernahme fremder Perspektiven aufs Ich erklären will, bleibt eine Auskunft darüber schuldig, wie ich fremde Rollen-Anmutungen als Anmutungen seitens fremder Subjekte verstehen können soll, wenn ich damit, was ein Subjekt eigentlich ist, überhaupt erst durch diese Übernahme vertraut werde. Alle Versuche, individuelles Selbstverständnis aus vorgängigen Sozialbezügen (oder als Verinnerlichung der 'er'-Perspektive) zu erklären, verwickeln sich notwendig in solche Zirkel. Archetypisch steht - wie gesagt - Hegels Kapitel über Herr und Knecht an der Wiege solcher intersubjektivistischen Relativierungen von Subjektivität. Henrich wirft ihm darum kurzerhand vor, vom Reflexionsmodell des Selbstbewußtsein nicht losgekommen zu sein, und präzisiert:

Die Behauptung, daß er vom Reflexionsmodell nicht loskam, ist übrigens auch keineswegs deshalb einzuschränken, weil er meinte, die Reflexion könne nur im sozialen Interaktionszusammenhang zustande kommen. Die Rechenschaft über die Struktur dessen, was auf diese Weise entsteht,, wird davon in keiner Weise beeinflusst (Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze, Bd. I, hg. von R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Tübingen 1970, 281).

*

Ich will, damit die Aktualität des Hegelianismus ein bißchen plastischer wird, zunächst ein paar Worte zu Jürgen Habermasens Anschluß an dies Paradigma sagen.

Jürgen Habermas hat sich nämlich in jüngeren Publikationen einem von Tugendhat vorgeschlagenen Interpretationsschema der Etappen abendländischen Philosophierens angeschlossen.¹ Danach wäre die (antike und mittelalterliche) Frage nach dem Sein des Seienden (Ontologie) seit Descartes durch die Frage nach den epistemischen Voraussetzungen unseres Zugangs zum Seienden als solchen und im ganzen abgelöst worden (Bewußtseinsphilosophie), und diese wiederum habe ihre Aufhebung erfahren durch die Sprachphilosophie, die nach den universellen Voraussetzungen unseres Verstehens sich erkundigt und dabei stillschweigend die Zusatzprämisse (des Nominalismus) in Anspruch nimmt, wonach der Gegenstand des Verstehens das im Satz Artikulierte sei.² Habermas gibt dieser Konsequenz eine betont intersubjektivistische Wendung (die sie freilich schon bei Ernst Tugendhat besaß³), indem er Sprache als Medium der Verständigung und als Keimzelle gesellschaftlichen Verkehrs interpretiert. Ist Sprache das letzte die Selbstaufklärungsarbeit der Moderne überlebende Transzendental, so gilt Intersubjektivität damit als tiefstangesetzte Basis philosophischer Geltungsansprüche; und die als 'monologisch' oder 'solipsistisch' beargwöhnte Subjektivität muß darin ihren Ort finden oder nirgends. In seiner Replik auf Dieter Henrichs "Thesen gegen Jürgen Habermas"⁴ hat er seine schon in früheren Publikationen vorgestellte These in zugespitzter Form

¹ Vgl. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Ffm. 1975, I. Teil, vor allem S. 25 und V. Vorlesung, sowie - mit dem engeren Blick auf die Geschichte der Logik - E. Tugendhat u. U. Wolf, Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart 1983, 7 ff.

² Vgl. Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze (zit.: NmD), Ffm. 1988, 20 f.

³ Vgl. vor allem die 11. und 12. Vorlesung von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Ffm. 1979 (zit.: SuS).

⁴ Was ist Metaphysik - was Moderne? in: Dieter Henrich, Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit, Ffm. 1987, 11-43.

wiederholt, wonach die 'subjektphilosophische Erbmasse' der etwa von Descartes bis Husserl reichenden Tradition aufgenommen und resorbiert werden könne sowohl von der "Theorie selbstbezüglich sich selbst erzeugender Systeme"¹ als auch wirkungsvoller, weil naturalismusresistenter - vom (an Peirce und Mead orientierten) sprachpragmatischen Intersubjektivismus. Zwar sei den letzten Verfechtern der Bewußtseinsphilosophie darin recht zu geben, "daß das Phänomen des Selbstbewußtseins auf dem Wege einer semantischen Analyse der Verwendung einzelner sprachlicher Ausdrücke (z.B. des Personalpronomens der 1. Person Sing.) nicht befriedigend erklärt werden kann" (NmD, 31). Umgekehrt gelte freilich ebenso, daß die Satzform (logisch und semantisch) nicht, wie im Programm eines erweiterten Kantianismus, aus Leistungen einer vorsprachlich-transzendentalen Subjektivität verständlich gemacht werden könne (dies hatte Dieter Henrich schon 1976² gezeigt). Wer von einer 'Gleichursprünglichkeit' des Bewußtseins und der Sprache ausgehe, stoße auf unüberwindliche Probleme bei der Erklärung interindividuell teilbaren Sinns und sehe sich so auf den Ausweg einer Theorie getrieben, die Subjektivität selbst als ein Moment der Struktur interaktiver Verständigung in Anschlag bringe (l.c., 32).

Dies von Mead in die Diskussion gebrachte Paradigma paraphrasiert Jürgen Habermas im Gestus der Zueignung wie folgt:

Um sich über etwas zu verständigen, müssen die Beteiligten nicht nur die Bedeutung der in ihren Äußerungen verwendeten Sätze verstehen, sondern sich zugleich zueinander in der Rolle von Sprechern und Hörern verhalten können - im Kreise von unbeteiligten Angehörigen ihrer (oder einer) Sprachgemeinschaft. Die reziproken, durch die Sprecherrollen festgelegten interpersonalen Beziehungen ermöglichen ein Selbstverhältnis, welches die einsame Reflexion des erkennenden oder handelnden Subjekts auf sich als vorgängiges Bewußtsein keineswegs voraussetzt. Vielmehr entsteht die Selbstbeziehung aus einem interaktiven Zusammenhang (l.c.).

¹ NmD, 30; vgl. J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Ffm. 1985, 426 ff.

² In: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion, Heidelberg 1976.

Nun gehört zu den unvergessenen Leistungen der sogenannten bewußtseinsphilosophischen Tradition, die (nicht erst) neuerdings auch im angelsächsischen Sprachraum so energische Verteidiger findet, daß von einem die Wende zur Sprachphilosophie ablösenden epistemological turn die Rede ist, - zu den bleibenden Leistungen der Bewußtseinsphilosophie gehört der Nachweis von Zirkeln, die auftreten bei allen in einer Außenperspektive ('externalistisch') unternommenen Erklärungen des Phänomens 'Selbstbewußtsein'. So ist es offenbar unmöglich, unsere unmittelbare Kenntnis mentaler Zustände in einer behavioralen oder observationellen Terminologie zu erklären - nicht nur, weil Zuschreibungen aus Verhaltens- oder introspektiven Beobachtungen mittelbar wären, sondern vor allem darum, weil alle Identifikation-aufgrund-von-Beobachtung Kriterien anwendet, während Selbstzuschreibungen aus der 'ich'-Perspektive kriterienlos und ohne Identifikation erfolgen. (Letztere bilden ein 'Wissen, wie [es ist, im entsprechenden psychischen Zustand ϕ sich zu befinden]', kein propositionales 'Wissen, daß ϕ '.) So läßt sich das merkwürdig cartesianische Evidenzgefühl, das unsere mentalen Selbstzuschreibungen begleitet, gar nicht verständlich machen aus der Perspektive der (wie immer interaktionistisch standardisierten) Verhaltens-Observation; denn Observationen - vor allem solche, die begrifflich an Typen des Sprachverhaltens ausgerichtet sind - führen zu Wissen, und alles Wissen ist prinzipiell fallibel, während Selbstzuschreibung mentaler Zustände infallible Gewißheit erzeugt. (Man sollte in solchem Zusammenhang von Fallibilität oder Infallibilität - und also auch von Wissen - gar nicht reden, weil damit der Diskurs von Wahr und Falsch in Anspruch genommen wird, der sich auf Aussage-Zusammenhänge bezieht, während das unmittelbare Selbstbewußtsein eben nicht propositional verfaßt ist.) Da wir diese - inzwischen auch in der amerikanischen Philosophy of mind weitgehend anerkannte - Einsicht wesentlich den Arbeiten Dieter Henrichs verdanken, der in unermüdlichen Anläufen die Unangemessenheit des Subjekt-Objekt-Schemas zur Deutung

unmittelbaren epistemischen Selbstbewußtseins aufgewiesen hat, ist es mehr als erstaunlich, in Habermasens Theorie des kommunikativen Handelns¹ zu lesen, Henrich denke "das Wissen des Subjektes von sich selbst, in dem Wissen und Gewußtes zusammenfällt, (...) nach dem Modell des Wissens von Objekten", mit der alleinigen Modifikation, daß das perzipierte Objekt hier eben 'das Selbst' höchstseigen sei. Henrich hat aber vielmehr gezeigt, daß Selbstbewußtsein - infallibel und unkorrigierbar, wie es sich präsentiert - weder ein Fall von Identifikation sein kann (alle Identifikation, soll sie nicht triviale Wiederholung eines und desselben sein, setzt Getrennte in eins; es gibt im Selbst aber keine solche Trennung) noch eine Instantiierung von Wissen (Wissen ist nicht nur propositional und mithin fallibel, sondern bezieht sich auf seinen Gegenstand vor allem auch mittelbar, nämlich 'vermittels' eines ihm mit vielen anderen seiner Klasse gemeinsamen Merkmals). Gewiß referiert Habermas alsdann korrekt, daß Henrich die im Reflexions- oder vielmehr Relations-Modell des Selbstbewußtseins angelegten Gefahren gesehen und zu vermeiden gesucht habe; wer das zugrundeliegende Reflexionsmodell von Selbstbewußtsein aber nicht einmal zu vermeiden sucht, sondern lediglich intersubjektivistisch umwidmet, ist Habermas selbst. Setzt man nämlich, wie er es tut, Selbstbewußtsein an als etwas "aus der Perspektivenübernahme des kommunikativen Handelns [allererst R]esultierende[s]" (l.c., 33), so macht man sich anheischig, das Phänomen der cartesianischen Gewißheit als abkünftig zu erweisen aus Verhältnissen, in denen die 'er'/'sie'-Perspektive den Vorrang vor der 'ich'-Perspektive behauptet. Solche Versuche, die irrelative Vertrautheit von Bewußtsein aus Verhältnissen - sei's der Verhaltensbeobachtung, sei's der interaktiven Rollenübernahme - abzuleiten, münden früher oder später in die von Fichte bis Sartre aufgezeigten Zirkel - denn wie kann Irrelatives das Resultat von Relationen sein? Habermas liefert für eine solch zirkuläre Erklärung von Selbstbe-

¹ Ffm. 1981 (zit.: TkH), I, 527.

wußtsein ein besonders lehrreiches Beispiel, wenn er z. B. schreibt, "das Selbst" bestehe in einem "performativ, durch die vom Sprecher übernommene Perspektive des Hörers auf ihn, hergestellten Selbstverhältnis[...]" (l.c., 34). Will die Habermassche Theorie nicht - wie naturalistische oder reduktionistische Ansätze etwa der Sprachanalyse oder des Neostrukturalismus - das Phänomen von Selbstbewußtsein schlichtweg als inexistent oder als philosophisches Scheinproblem behandeln, sondern nur aus einem anderen Paradigma verständlich machen, so muß man urteilen, daß sie dies Verständnis nicht stiftet. Durch die (logische) Vorschaltung der 'er'/'sie'-Perspektive vor die 'ich'-Perspektive des Sprechers - ja durch die Einschachtelung jener in diese als einer notwendigen und zureichenden Bedingung bewußter Selbstverhältnisse - produziert sie vielmehr einen besonders krassen circulus in probando, den sie mit ähnlich gelagerten Theorie-Ansätzen teilt. Und deren paradigmatischer Ahnherr ist die Hegelsche Theorie der wechselseitigen Anerkennung von Subjekten, die dies: daß sie Subjekte sind, angeblich erst aus ihrer Verwiesenheit auf anderswen lernen. Schauen wir uns also, allem voran, zunächst einmal Hegels Theorie von Subjekt und Intersubjekt aus größerer Nähe an, so wie sie aus Sartre lichtvoll referiert im Kapitel "Husserl, Hegel, Heidegger".

Für Hegel ist das Selbstbewußtsein die Wahrheit des Bewußtseins. Als dessen Aufhebung bleibt es aber mit einem ihm äußerlichen Gegenstand behaftet, dessen Selbständigkeit es durch Negation zu brechen und in sich zu überführen trachtet (Enzyklopädie, §§ 424/5 [= TWA 10, 213/4]). Indem es sich als unmittelbare Gewißheit seiner Koinzidenz mit sich selbst (als Ich=Ich) von seinem Objekt zunächst noch unterscheidet, entrichtet es seinen Tribut an die Abstraktion oder Endlichkeit. Und es wird sich von ihr nicht eher befreien, als bis es den Unterschied, der seine (intentionale) Verwiesenheit auf Anderes konstituiert, als seine eigene

Reflexion-in-sich überführt, seine Einzelheit auflöst und schließlich als sich selbst oder als "das allgemeine [ent-individualisierte] Selbstbewußtsein" (l.c., 215) erkennt.

So ist Selbstbewußtsein in der Tat - wie bei Mead - Resultat vorgängiger Reflexion in einem sozialen Feld: Ich erkenne mich als mich durch Auffangen der mir von fremden Subjekten gesendeten Reflexe. Freilich mit der Konsequenz, daß das so erworbene "affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst" (l.c., 226) alle Spuren individueller Eigentümlichkeit tilgt.

Hegel erreicht dies Wissen seiner selbst mithin durch die Überzeugung, daß das Selbst nicht prä-reflexiv, also nicht vor der Reflexion in fremden Subjekten mit sich bekannt wird; dieser Ansatz ist wunderbar geeignet für den Aufbau einer Sozialtheorie, und so hat er ja auch gewirkt. Indem "Selbstbewußtsein" stets nur "für ein Selbstbewußtsein", also nur auf dem Wege über eine reflexive "Verdopplung" erreicht wird oder, wie Hegel sagt, nur "durch ein anderes Bewußtsein mit sich vermittelt ist" (Phänomenologie des Geistes, hg. von Joh. Hoffmeister, Hamburg 1952, 140, 141, 146), ist von vornherein gesichert, daß das Sein des Anderen der Erkenntnis des eigenen Selbst vorangehen müsse. Mehr noch: Selbsterkenntnis als eine reale Erkenntnis dependiert von der Erkenntnis eines solchen Objekts, das sich infolge einer Negation in ein Subjekt überführen läßt, ohne darum aufzuhören, als selbständiges Objekt fortzudauern. Dies Objekt durchläuft seinerseits den umgekehrten Prozeß; ohne ihn würde es sich nicht als Subjekt für sich selbst konstituieren und es also in Objektgestalt auch für ein anderes Subjekt nicht sein können.

Um diesen "doppelsinnigen" Prozeß wechselseitiger "Anerkennung" auszulösen (l.c., 142), muß freilich in der "unmittelbaren Gewißheit seiner selbst" ein Mangel sich

bemerklich machen. Er trachtet nach Aufhebung durch Kompletierung und wirkt so als Auslöser der folgenden Handlungen. Hegel beschreibt ihn auch als Gefühl der Abstraktheit, aus dem sich die "Begierde" durch Zueignung des in seiner Undurchdringlichkeit ihm trotzen Gegenstandes zu befreien wünscht.

Was Hegel unter diesem 'unmittelbaren Selbstbewußtsein' versteht, ist dunkel (da er ja den von Fichte und Schelling präsentierten Versuchen, das unmittelbare Selbst durch eine intellektuale Anschauung zu erschließen, im gleichen Zug den Krieg erklärt). Wichtig ist, daß er die ihm zugeordnete Gewißheit nicht für ein Wahrheit - also nicht für ein propositionales Wissen - hält. Über den epistemischen Status der Gewißheit, die doch immerhin ihre Abstraktheit soll empfinden und so tätig werden können, wird nichts gesagt.

Betrachten wir den Satz: "Das Selbstbewußtsein ist sich nach [dieser] seiner wesentlichen Allgemeinheit nur real, insofern es seinen Widerschein in anderen weiß (ich weiß, daß anderes mich als sich selbst wissen)" et vice versa (TWA 4, 122, § 39). Schon Hegel versucht also Selbstbewußtsein durch die Vorschaltung der 'er'-Perspektive und die Reduktion auf ein Objektbewußtsein zu mediatieren: Der Andere ist Bedingung meiner Selbsterkenntnis, und zwar darum, weil das Selbst keine unmittelbare (ungegenständliche) Erkenntnis seiner besitzt. Natürlich werden wir - wie oben - fragen: wie soll denn ein Subjekt aus einem Reflex lernen, daß dieser Reflex es selbst ist; wie soll es im Gesicht eines fremden Subjekts lernen, darin seine eigene Physiognomie zu buchstabieren, wenn es nicht vor solcher Spiegelung und vor solcher Fremdbegegnung mit dem Phänomen des Selbst schon vertraut war? Die Wucht dieser Frage wird nicht gemildert durch den Bescheid, Hegel rede ja nicht von solipsistischer Selbstreflexion, sondern von einer Erkenntnis, die ein anderes, äußerlich gegebenes Subjekt als reale Subjektivität und nur insofern als sich - als die

allgemeine und überpersönliche Wahrheit des "Ich=Ich" - anschaut. Denn gerade diese Erkenntnis hängt von einer ihr zuvorkommenden Bekanntschaft mit der Seinsweise von Subjektivität-überhaupt ab: ohne sie wäre es nicht möglich, die Objektivität einer menschlichen Geste, eines Winks, einer Verhaltensweise, und gar einer Anrede auf ihren Grund, auf Freiheit hin zu überschreiten.

Nun hat Sartre in seiner eindringenden Auseinandersetzung mit Hegels Theorie der Fremd-Subjektivität (und deren Vorgängigkeit vor dem eigenen Selbstbewußtsein) glänzend gezeigt, daß Hegels Theorie wechselseitiger Anerkennung nicht nur in den Zirkel sich verstrickt, sondern ihr selbstgesetztes Ziel mit den eigenen Mitteln nicht einmal erreicht, indem sie die sinnliche Einzelheit der konkurrierenden Subjekte unter die phänomenologisch ungeeignete Kategorie des "Lebens" stellt und damit "Objektivität" und "Leben" gleichsetzt (Phänomenologie. 142 ff.), glaubt sie, die Selbständigkeit der Freiheit dadurch sich manifestieren lassen zu können, daß diese den Tod nicht scheue ("sich für ein anderes als frei vom natürlichen Dasein" darstelle (TWA 4, 119). Freilich scheitert der 'Kampf auf Leben und Tod' und erweist dadurch seine Untauglichkeit, Selbsterkenntnis wirklich herzustellen (vgl. TWA 10,, 221). Damit reduziert sich die Kategorie 'Leben' auf die angemessenere der 'Objektivität', die aus der Relation der "Sichselbstgleichheit im Anderssein" (TWA 4, 120/1) keinesfalls abstrahiert werden darf, ohne daß das Modell der 'Selbstanschauung im Anderen' selbst zusammenbräche.

Aber ist nicht die Anschauung eines Objekts prinzipiell ungeeignet, die Erfahrung von Subjektivität zu erfassen? "Etre objet c'est n'-être-pas-moi" (Sartre, L'être et le néant, Paris 1943, 298). Ähnlich hatte Schelling geschrieben: "Objektseyn heißt: nicht Ich-Seyn. (...) Das Ich ist, was an sich nicht objektiv ist" (SW I/3, 368). Diese Sätze warten vergeblich auf ihre dialektische Aufhebung. Gewiß kann Selbstbewußtsein

sich auch reflektieren. Es fällt dann aber mit seinem Reflektierten nicht zusammen und hat das auch gar nicht nötig, da es der Reflexion nicht nur nicht bedarf, um mit sich bekannt zu sein, sondern den Reflex (das Objekt) überhaupt nur unter der Bedingung als sich interpretieren kann, daß es mit sich prä-reflexiv und ungegenständlich schon bekannt war. Diese Kenntnis - Sartre sagt: "das gemeinsame Maß zwischen Objekt und Subjekt" (l.c., 299) - dient als Kriterium des Sicherkennens im Anderen.

Dagegen ist die Gegenständlichkeit des Anderen ein grundsätzliches Hindernis, ihn als anderes Subjekt zu erfassen. Und wenn Subjektivität ein Modus präreflexiver Innerlichkeit ist, so verfehle ich gerade die Innerlichkeit des Anderen, wenn ich ihn zunächst als Objekt antreffe. Es hilft nichts, daß Hegel diese Gegenständlichkeit als ein zu Negierendes bezeichnet, dessen ich mir als des Anderen-meiner-selbst bewußt werde, indem ich mir seiner Unabhängigkeit von mir als meiner eigenen Selbständigkeit innewerde; denn gerade für diesen Akt der Assimilation fehlt in dem Augenblick jede Motivation, da ich der Erfahrung meines präreflexiven Selbstbewußtseins mich zu entschlagen aufgefordert werde. Nur sie kann mir zur Identifikation fremder Subjektivität als fremder Subjektivität verhelfen.

Einen weiteren Mangel von Hegels Theorie der Selbsterkenntnis im Erkennen des Anderen hat Sartre an ihrem Resultat aufgedeckt (L'être et le néant, l.c., 299/300). Das "allgemeine Selbstbewußtsein", in dessen Identität die ihrer Abstraktheit überführte Konkurrenz verschiedener Subjekte sich auflöst, ist über die Einzelsubjektivität immer schon hinaus.... Wie soll sie sich in ihr als sich erkennen? Der Augenblick, der die Einsicht in die Selbstheit des Anderen stiftet, hebt die individuelle Selbstheit auch schon auf in eine neue, völlig 'inhaltslose' Allgemeinheit (TWA 4, 117, §§ 22/3; 10, § 424, 213; § 438, 228). Ein überfliegendes Bewußtsein

bezieht den Standpunkt der Totalität, in welchem "das einzelne Bewußtsein [als in sein] An sich [, d.h. in] sein absolutes Wesen (...[als]) in sich zurück" geht (Phänomenologie, 175). Das "wesentliche Selbst" (TWA 4, § 39, 122) ist über den Schein einer Alternative von Leben und Tod hinaus und entgült die verkappte Theologie hinter Hegels Theorem von Herrschaft und Knechtschaft: Der Herr, der den Tod nicht scheut, kann wissen, daß er nichts zu scheuen hat; denn er vollzieht im Tode nur den vermittelnden Übergang in die konkrete Ewigkeit der 'Vernunft' als in seine Wahrheit oder eigentliche Heimat. Auf dieser Stufe von Selbstreflexion hat er den einzelnen Objekt-Anderen, der ihm sein (individuelles) Einzel-Selbst zurückspiegelt, nicht mehr nötig. Er hat "die Mitte erreicht (...), welche es dem unwandelbaren Bewußtsein ausspricht, daß das Einzelne auf sich Verzwicht getan, und dem Einzelnen, daß das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, sondern mit ihm versöhnt ist" (Phänomenologie, 175).

Diese Konsequenz ist unhaltbar, und nicht nur wegen der Verdrängung ihrer Ermöglichungsbedingung. Es stimmt einfach nicht zur phänomenologisch verifizierbaren Seinsweise von Bewußtsein, daß dessen Identität mit seinem Gegenstand - wenn dergleichen Rede überhaupt Sinn machen könnte - von einer Blickwarte aus bezeugt werden kann, die nicht ihrerseits "m'établit dans mon être et pose le problème d'autrui à partir de mon être. En un mot, le seul point de départ sûr est l'intériorité du cogito" (L'être et le néant, 300).

Dabei hatte Hegel in Fichtes und Schellings Theorien wechselseitiger Anerkennung zwischen freien Individuen (Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte, Neudruck Berlin 1971, III, 35-52; Schelling SW I/3, 538-557) zwei Vorläuferinnen, die die Sozialintegration von Individualität zirkelfrei zu erklären unternommen hatten, weil sie die Kenntnis, die die Einzelsubjekte von sich haben, als ungegenständliche und

prä-reflexive Gewißheit ansetzen. Freilich kann ein solcherart für sich transparentes Subjekt seine Einzelheit - d.h. seine Beschränktheit - nicht sich selbst als eigene Tat zuschreiben und sieht sich so zur Anerkennung fremder selbstbewußter Wesen getrieben, die sich gleichsam in ein über die ganze Menschheit ausgeschüttetes Quantum von Freiheit zu teilen haben. Wenn die Welt und die Geschichte dem Individuum nicht (ganz) transparent sind, so nicht, weil es sie nicht machte oder nicht mit seinem Sinn durchsetzte, sondern weil auch die anderen desgleichen tun. So gilt allerdings, daß "eine Thätigkeit von Intelligenzen außer mir Bedingung des [individuellen] Selbstbewußtseyns" wird: "Kein Vernunftwesen [kann sich] als solches bewähren (...) als durch die Anerkennung anderer" als unabhängig von ihm Existierender (SW I/3, 550). Gewiß, aber die Fähigkeit zur Anerkennung von selbstbewußten Wesen hat im vor-gegenständlichen (noch nicht durchgängig individuierten) Selbstbewußtsein ihr Maß und Kriterium; ist die Seinsweise von Selbstbewußtsein grundsätzlich vertraut, dann ist die Anerkennung fremder Subjekte als fremder Subjekte fortan ohne Zirkel in der Erklärung möglich.

Die gesetzte Ursache der Aufforderung außer dem Subjecte [d.h. ein an meine Freiheit ergehender Appell einer anderen Freiheit, z.B. eine Anrede] muß demnach wenigstens die Möglichkeit voraussetzen, daß das letztere [sie] verstehen und begreifen könne, außerdem hat seine Aufforderung gar keinen Zweck. Die Zweckmäßigkeit derselben ist durch den Verstand und das Freiseyn des Wesens, an welches sie ergeht, bedingt (Fichtes WW III, 36).

Mead und Habermas scheinen das Problem nicht wirklich gesehen zu haben. So können sie glauben, folgendes Zitat verrate Bewußtsein vom Zirkel in der Erklärung von Selbstbewußtsein:

(...) in dem Augenblick, in dem es [das Selbst] vorgestellt wird, ist es in den Objektfall übergegangen und setzt ein Ich voraus, das beobachtet - aber ein Ich, das sich vor sich selbst nur offenbaren kann, indem es aufhört, das Subjekt zu sein, für das das Objekt 'Mich' existiert (zit. NmD, 210).

Gewiß liegt hier ein Zirkel vor: Hätte das Subjekt nur in der Position des Objekts Kenntnis von sich, so bestünde die Kenntnis nie vom Subjekt. So hatten schon Kant

und seine neukantianischen Nachfolger - z.B. Natorp und Rickert - die merkwürdige Ungegenständlichkeit des Subjekts situiert. Aber sie so wenig wie Mead verabschieden die Absurdität des zugrundeliegenden Erklärungsmodells, welches allein das scheinbare Paradox produziert, nämlich: daß alles Bewußtsein gegenständig (Bewußtsein von etwas) sein müsse. Nur wenn das Subjekt überhaupt, um Kenntnis von sich zu gewinnen, in die Position eines 'Mich' gebracht werden müßte, bestünde der von Mead beschriebene Erklärungszirkel.

Daß Mead sich seiner nicht wirklich bewußt ist, beweist der Umstand, daß er - wenn überhaupt - den Zirkel nur in der Selbstvergegenständlichung des 'einsamen Seelenlebens' sich schließen sieht. Verzichtet das Ich auf den (in diesem Modell) unmöglichen Versuch, sich solipsistisch selbst zu thematisieren, verinnerlicht es statt dessen die ihm von anderen Teilnehmern derselben symbolischen Ordnung zurückgespiegelte 'soziale Perspektive' eines Alter ego und ergreift es sich damit als ansprechbaren Sprecher, so wird es sich allsogleich in der gewünschten Weise gegenständig (und damit bekannt): "Das Selbst, das dem Selbst anderer bewußt gegenübersteht, wird also ein Objekt, ein Anderer für sich selbst allein durch die Tatsache, daß es sich sprechen und sich antworten hört" (Mead, zit. nach Habermas, l.c., 211).

Das Selbst, von dem im Selbst-Bewußtsein Kenntnis besteht, wäre also nicht der Gegenstand einer introspektiv auf sich gerichteten intellektuellen Anschauung, sondern

dasjenige soziale Objekt, als das sich im kommunikativen Handeln der Aktor antrifft, wenn er sich auf die aktuelle Ich-Du-Beziehung einstellt und sich dabei als Alter ego seines Alter ego begegnet. Er tritt sich in der ersten Person seiner performativen Einstellung selbst als zweite Person gegenüber. Dabei entsteht ein ganz anderes "Me". Auch dieses ist nicht identisch mit dem spontan handelnden "I", welches sich nach wie vor jeder direkten Erfahrung entzieht; wohl aber bietet sich das in performativer Einstellung zugängliche "Me" dar als die exakte Erinnerung eines spontanen, und zwar an der Reaktion der zweiten Person unverstellt ablesbaren Ich-Zustandes. Das Selbst, das mir, vermittelt

durch den Blick des Anderen auf mich, gegeben ist, ist das "Erinnerungsbild" meines Ego, wie es im Anblick eines Alter ego soeben von Angesicht zu Angesicht gehandelt hat (NmD 211/2).

Sehen wir zu, ob diese Herkunfts-Beschreibung unseres Erwerbs von Selbstbewußtsein verständlich ist. Das immediat (introspektiv) seiner Subjektivität nicht mächtige Selbst läßt sich seine "Me-ness" aus Sprachhandlungen Anderer zurückspiegeln, die ihm da (unter anderem) ein System ineinander konvertierbarer Pronomina ('ich', 'du', 'er/sie' usw.) an die Hand geben, mit denen auch der von Anderen Angesprochene gegebenenfalls sich selbst bezeichnen lernt. Was aber unterscheidet das sprechende Subjekt von einem artikulierte Geräusche simulierenden Computer? Die Erinnerung ans spontan (introspektiv) unzugängliche Ich, antwortet Habermas mit Mead. Erinnerung setzt aber doch Kontinuität zwischen der subjektiven Selbstkenntnis und der intersubjektiven Rollenkenntnis voraus - und eben eine solche kann Meads Modell nicht verständlich machen, da sie die von der Erinnerung (im Stadium der Sprachkenntnis, besonders der Beherrschung des Systems der Deiktika) aufs Erinnerungsgeschlagene Brücke auf der Seite der vorsprachlich-intuitiven Selbstvertrautheit ihres Widerlagers beraubt. So kann im Reflex des "Me" gerade kein "Erinnerungsbild" entstehen: das "Me" ist zwar gegenständlich, gegeben, aber nicht als "Me". Wir befinden uns in der gleichen Situation wie die um Anerkennung ringenden Selbstbewußtseine bei Hegel, deren jedes in den Augen des Anderen seine Selbstheit nur lesen und wiedererkennen kann, wenn es sie zunächst einmal - vor der spiegelnden Lesung - kannte.

Die Ansicht, daß das Selbst die Kenntnis, in der es sich hält, einer Spiegelung verdankt, die ihm vom intentionum einer Selbstthematization zurückstrahlt, bedient sich eben des zurecht kritisierten Vorstellungsmodells, wonach ein Subjekt ein Objekt vor sich stellt, wobei in diesem besonderen Fall das intentionum ausnahmsweise das Subjekt selbst ist. Demnach hätten wir Selbstbewußtsein in Analogie zum (etwa perzeptiven) Bewußtsein von physischen Objekten. Das ist offensichtlich falsch, und

die zugehörige Argumentation dreht sich im Kreise. Ein zeitgenössischer analytischer Autor faßt die Kritik am Spiegel-Modell des Selbstbewußtsein wie folgt zusammen:

The latter point is especially important; it shows that the knowledge in question is radically different from/perceptual knowledge. The reason one is not presented to oneself 'as an object' in self-awareness, is, that self-awareness is not perceptual awareness, i. e., is not the sort of awareness, in which objects are presented. It is awareness of facts unmediated by awareness of objects. But it is worth noting that if one were aware of oneself as an object in such cases (as one is in fact aware of oneself as an object when oneself sees oneself in a mirror), this would not help to explain one's self-knowledge. For awareness, that the presented object was f, would not tell one, that one was oneself f, unless one had identified the object as oneself; and one could not do this unless one already had some self-knowledge, namely the knowledge, that one is the unique possessor of whatever set of properties of the presented object one took to show it to be oneself. Perceptual self-knowledge presupposes non-perceptual self-knowledge, so not all self-knowledge can be perceptual. (Sidney Shoemaker, Personal Identity. A Materialist's Account, in: Sidney Shoemaker & Richard Swinburne, Personal Identity, Oxford, 1984, 104/5.)

Habermas macht sich selbst den Einwand, daß die Meadsche "Konstruktion (...) nur auf das reflektierte Selbstbewußtsein eines mit sich selbst sprechenden Subjekts zutrifft, nicht aber auf das originäre Selbstbewußtsein, das schon für die Äußerung einfacher Erlebnissätze vorausgesetzt werden muß" (NmD 212). Daß nicht alle mentalen Erlebnisse propositional sind (selbst wenn sie sich gewöhnlich in Propositionen äußern), sondern etwas vom expressiven Charakter eines Symptoms - z.B. als Lächeln oder Aufschrei - bewahren, hatte auch Wittgenstein bemerkt. Wie aber kann Mead den ursprünglich subjektiven Charakter des Psychischen aufklären? Einen ersten Versuch referiert Habermas als zum Scheitern verurteilt: Subjektivität taucht auf, wenn bewährte Handlungsabläufe oder Weltdeutungen plötzlich problematisch werden: das Unangemessene des Entwurfs wirft dann gleichsam einen Schatten in die 'bloß subjektive' Sphäre hinein, die sich dann von der objektiven Welt abhebt. Nur: wie soll die handelnde Person auf diese subjektive Sphäre (als von der Welt unterschieden) aufmerksam werden, wenn sie sie nicht schon vorher kannte? Für gelungen hält Habermas dagegen Meads spätere, interaktionistische Erklärung der Genesis von 'ich'. Dort wird aus der Einsicht, daß "die Kompetenz, mit sich selbst zu sprechen, (...) ihrerseits eine elementare Form von Selbstbeziehung

schon voraus[setzt]" (l.c., 215), gefolgert, daß die sprachlich vermittelte Interaktion durch ein vorsprachliches Niveau der Gebärdensprache unterbaut werden müsse, aber auch könne. Wie jedoch der Pleonasmus in dieser Formulierung verrät, ist die Gebärdensprache nicht minder (nur anders) kodifiziert als die Sprache der verbalen Kommunikation, die ihre letzten Sinnspezifikationen übrigens - anders als die geschriebene Rede, deren Vieldeutigkeit (auch) hierin gründet - nie ohne ein Minimum von expressiv-physiognomischer Unterstützung vornimmt. Mead meint nun, die Deutung fremder Gebärden könne an die Vertrautheit eines lebenden Organismus mit dem Sinn seiner eigenen (gleich kodifizierten) Gesten anknüpfen. Das ist richtig, bewährt jedoch die "Idee des Sich-im-Anderen-Erkennens" (l.c.) nur unter der immer noch zirkulären Voraussetzung, daß der Sinn dem expressiven Subjekt schon vorher aus 'innerer Erfahrung' vertraut war. Von Anderen könnte es ihn nicht lernen. Diese Erfahrung mag in den Funktionskreisen des instinktgesteuerten Verhaltens gebahnt werden; die bilden freilich nicht den Bestand von des Subjekts Selbstbewußtsein. (Den Sinn ihrer Gebärden und die Dranglage ihrer Instinkte kannten Subjekte lange, bevor ihnen die Ethologie oder die Psychologie deren Mechanismus transparent machte; und aus einer theorieabhängigen, propositionalen Erkenntnis läßt sich die merkwürdige Irrtumsunanfälligkeit und Durchsichtigkeit des Psychischen sowieso nicht verständlich machen.) Es ist dann relativ gleichgültig, wie Mead die sprachlich-interpretative Aufnahme und Übersetzung der Gebärdenkommunikation in der verbalen Interaktion aufzuklären sucht: der Zirkel der Selbstpräsupposition von Selbstbewußtsein auf dem originärsten Sprachniveau kommt so nicht zum Verschwinden. Dies gesagt, mag dann im übrigen alles ungefähr so sich verhalten, wie es Habermas referiert und teilweise ergänzt: als sukzessives Erlernen der Sicht, in der jedes Subjekt für ein anderes sich darstellt, und als Verinnerlichung dieser Fremdperspektive als einer auch ihm in umgekehrter Richtung zugemuteten Sicht-Möglichkeit usw. Damit hängt auch das Erlernen der

Deutungen zusammen, die unsere Handlungen und Äußerungen erst durch die Anderen erfahren und durch deren Übernahme wir uns selbst in einem objektivierten Interpretationszusammenhang (einer sprachlich erschlossenen Welt) zu verstehen und zu orientieren lernen. Das geschieht dann aber auf einem Sprachniveau, das das elementar vor-sprachliche und prä-reflexive Selbstbewußtsein immer aufs neue nur voraussetzt, nicht erklärt. Meads Rede vom Sich-Erinnern ans vorsprachliche 'Ich' aus der Retrospektive des (fremdkonstituierten) 'Mich' legt diese Präsupposition besonders hilflos bloß; ebenso Habermasens Rede von der 'Konstuiertheit der originären Selbstbeziehung aus der performativen Einstellung einer zweiten Person' oder vom Selbst als "ein[em] kommunikativ erzeugte[n] Phänomen" (l.c., 217).

Wird Selbstbewußtsein jedenfalls für etwas aus sozialer Interaktion Abkünftiges angesehen, dann ist es nur konsequent, ihm auch alle Innerlichkeit und Unmittelbarkeit abzusprechen (l.c.). Diese Überzeugung teilt Habermas mit Mead, wie immer er die 'Unklarheiten' und 'Unschärfen' dieses auf naturalistisch-pragmatischer Basis errichteten Denkgebäudes zugibt und durch Elemente seiner eigenen Kommunikationstheorie zu eliminieren bzw. zu revidieren versucht (l.c., 218). Ich muß auf diese - durchgängig erhellenden - Korrekturen (z.B. an Meads Verschleifung des von Tugendhat unterschiedenen epistemischen und praktischen Selbstbewußtseins) hier nicht unbedingt eingehen, teils, weil sie schon unter IV angedeutet waren, teils, weil sie die Wucht der Kritik zirkulärer Erklärung nicht zu mildern vermögen; "der Vorgang", resümiert Habermas selbst, "behält [im einen wie im anderen Falle: also im Falle reflektierten Selbstbewußtseins wie in dem normativer Selbstkontrolle] dieselbe Struktur" (l.c., 219; vgl. auch 227,2 u.). Auch im Falle des praktischen Selbstentwurfes bleibt das 'spotane Ich' im Dunkel eines 'Unbewußtseins', das zugleich Quell kreativer Abweichungen von der etablierten gesellschaftlichen Konvention sein und dessen Kenntnis aus der "Erinnerung" rückerschlossen werden

soll, die die performative Einstellung einer zweiten Person ans spontan handelnde Ich bewahrt (l.c., 219). Daß es hart ist, ein solch unbewußtes Ich als "Subjekt[...] zurechnungsfähigen Handelns" zu verstehen, gibt auch Habermas zu (l.c., 219). Aber er blickt wieder nicht auf die Zirkel, der sich schließen, wenn ich erstens den "freien Willen" eines Subjekts als 'gesellschaft konstituiert' ausbebe (l.c.) und zweitens meine Kenntnis des unbewußt-originären Ich aus der 'Erinnerung' des in Zusammenhänge sozialen Wissens eingerückten 'Me' erschließen will (l.c., 220/1). Ob die Rede von einer 'konstituierten Autonomie' weniger ironisch (d.h. selbstwidersprüchlich) ist als die Marxsche von der 'freien Lohnarbeit' (vgl. l.c., 234) - das ist eine Frage, deren Beantwortung ich in Habermasens Text besonders vermisse.