

## VI

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.<sup>1</sup> Gegen diese Auffassung, als deren Hauptvertreter er die 'Assoziationisten' in der Nachfolge Hume 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 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

---

<sup>1</sup> 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*, Toulouse 1969, Kap. III, und besonders durch Gerhard Seel, *Sartres Dialektik*, l. c., 120-180.

(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 selbstständige 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 innerer 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 f.). 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 bekannt 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 ekstatisch Seiendes wie das Bewusstsein hätte sie zuvor schon auf diese ihre zukünftige Erscheinungsform hin überschritten.

Daraus, dass die Konzeption unverbunden sukzedierender En-soi-Einheiten die Innerlichkeit 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 [inagissant] 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 verwächst 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 f.). 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 (Falle des ‚Präsentismus‘).

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' oder Kants 'Ich denke' abgrenzen, das für sich zeitlose 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 den Gedanken der *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 Heidegger-schen '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  $\nu\lambda\eta$  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 relet vom reflétant und mit- hin 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 über die Auflösbarkeit des Dilemmas: Um die Virtualität des hermetischen 'Systems relet-reflétant' zu verzeitlichen, bedarf es der des *en-soi* (z.B. in Gestalt z. B. 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 relet-reflétant in seiner lauterer Abstraktion eben gar nichts<sup>1</sup> – es sei denn das, was sich von außen *in ihm* spiegelt in der Weise, dem internen Spiegel-Spiel selbst äußerlich zu blei-

---

<sup>1</sup> 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 *Reflektierende* – 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 Reflektierende 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" (SWI/6, 197/8).

ben. Das aber ist das 'être-en-soi', dessen opakes Sein beim Eintritt ins System des Bewusstseins zum Reflex wird. 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 cœur, 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 evidentestes Bewusstsein. So kann es sich, als seines Seins dennoch bewusst, als eine ek-statisch 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 Vergangenheit)

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 f.]) 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 präve-

nierten 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.

## VII

Ganz ähnlich hatten schon die Frühromantiker, Novalis z. B. und Schelling, die Zeitlichkeit gedeutet. Novalis sah unser bewusstes Leben als Pendelschlag zwischen konträren Polen sich abspielen. Den einen nannte er 'Gefühl' (ein Zustand ungegenständlichen Inneseins) und den anderen 'Reflexion' (in ihm wird das Gefühl Thema, Gegenstand): Diese Struktur entspricht erkennbar dem 'jeu reflet-reflétant' bei Sartre. Die von dem Einheitsgefühl, das wir in allem Selbstbewusstsein untrüglich haben, bezeugte, von der Dualität der Relata zugleich verfehlte Einheit kann sich im Widerspiel von Gefühl und Reflexion nicht instantan oder im Nu realisieren. So legt sie das Selbst sich als Ursprung seiner Zeitlichkeit aus: eine Struktur, die bei Sartre dem 'Wert' entspricht, Die absolute Identität, unfähig, sich unter ihren beiden Aspekten gleichzeitig dem Bewusstsein zu offenbaren, muss sich in sukzedierende Phasen zerlegen. Die Erfahrung, wonach das Subjekt vom 'Sein' immer schon 'präveniert' worden ist, wird vom Bewusstsein erlebt als Ablösung von seiner Vergangenheit. Auf diese Trennung wird es – da es ja wesentlich Einheit ist – reagieren mit dem Streben nach Wiederaneignung des Verlorenen, und dieses kann sich nur auf die Zukunft richten. Diese Hoffnung muss enttäuscht werden. Denn es ist eine leicht einsehbare "Täuschung", zu erwarten, es "würde ein Zeitpunkt kommen, wo dieses eintreten würde". Denn, sagt Novalis,

erstlich ist es an und für sich ein Widerspruch, daß in der Zeit etwas geschehn solle, was alle Zeit aufhebt [...]. Die Zeit kann nicht aufhören – Wegdenken können wir die Zeit nicht – denn die Zeit ist Bedingung des denkenden Wesens – die Zeit hört nur mit dem Denken auf. Denken außer der Zeit ist ein Unding (Novalis, *Schriften*, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart 1960 ff. [zit.: NS], Bd. II, 269, Nr. 564).

Durch Höherverlegung der Identität – außer allem Zugriff des Bewusstseins – hat Novalis das Geschehen reflexiver Selbstvermittlung ganz in die Sphäre der Zeit heruntergeholt. Das im Zugriff der Reflexion immer schon verfehlte Gefühl wird 'Gedächtnis' oder 'Erinnerung'; das vom "Ergänzungstrieb" anvisierte Komplement des Verfehlten wird im Bewusstseinsmodus der 'Hoffnung' oder 'Ahndung' erschlossen. Als Gefühl oder Gedächtnis 'setzt sich das Ich seinen Grund voraus': es 'ek-sistiert' (Novalis vermerkt die "bedeutungsvolle Etymologie dieses Worts") als ein 'Außer-sich-Sein-beim-Sein' (I. c. 199, Nr. 282; 106, Nr. 2). 'Das Ich existiert' meint: "Es findet sich, außer sich" (150, Nr. 98), nämlich als von seinem Vergangensein unvordenklich überholt. Das ist aber nur die eine Weise, in welcher das Subjekt seinen Mangel an Sein spürt – die andere kündigt sich ihm an im Ausstand seiner Zukünftigkeit. So wie im Gedächtnis der Grund ihm "vorausgesetzt" ist, so ist er im Zukunftsentwurf ihm "nachgesetzt" (591, Nr. 284) und heißt alsdann "Zweck".

Zweck und Grund sind eins – nur jener heraus und dieser hineingesehn. Anfang und Ende sind Eins. Ich kann den Grund Im vorherigen oder nachherigen suchen (I. c. III, 401, Nr. 701).

Darum wird das Gefühl – zeitlich interpretiert – "Erinnerung" aus der "irdischen Zeit heraus in die "2te Welt" genannt (III, 259, Nr. 100).

Aller wircklicher Anfang ist ein 2ter Moment. Alles, was da ist, erscheint nur unter einer Voraussetzung – Sein individueller Grund, sein absolutes Selbst geht ihm voraus – muß wenigstens vor ihm gedacht werden. Ich muß allem etwas absolutes Vorausdenken – voraussetzen – Nicht auch Nachdenken, Nachsetzen? (II, 591, Nr. 284).

So wie dem vergangen-überschrittenen Grund der Gemütszustand Erinnerung oder Gedächtnis, so entspricht dem zukünftig-angestrebten Zweck der von Hoffnung oder Sehnsucht (vgl. z. B. III, 349, Nr. 496; 355, Nr. 516; 283, Nr. 245, Z. 33 f.; 287 oben, Nr. 261; 460, Nr. 1023; 641, Z. 30/2). In der Ersetzung der Kognitionsverben durch solche, die Zeitbewusstsein anzeigen, kommt Anerkennung der Zeitlichkeit jenes unvordenklichen Selbstvermittlungsprozesses

ses zum Ausdruck. Das Subjekt erfasst seine Abhängigkeit als Vergangenheit und sein Streben nach Komplettierung seines Mangels an Sein als seine Zukünftigkeit. So präsentiert sich die Selbstvermittlung als ein "Schweben" (II, 266 f., Nr. 555/6) zwischen zwei "Ewigkeiten": einer "a parte ante" und einer "a parte post" (II, Z. 14) – ein Prozess, der einmal als "Zersetzung" des absolut Einen ins Diskrete der mannigfaltigen Wirklichkeit, ein andermal als "Sehnsucht" oder "Ergänzungstrieb" erlebt wird: Strebungen, die durch Vorlaufen in die Zukunft den Mangel zu beheben trachten, den ihnen die Ablösung vom (vergangen-gesetzten) Grund – also das Ereignis der "inneren Selbstscheidung" (II, 547, Nr. 112) – zugefügt hat.

Ganz ähnlich – und zu Unrecht nicht minder unbekannt – sind Schellings Überlegungen zur Zeitlichkeit des endlichen Menschengenossen. Die Dinge, meint er, "sind insofern in der Zeit, als sie nicht alles in der That und auf einmal sind, was sie dem Begriff nach seyn könnten, d. h. sie sind in der Zeit wegen der Differenz des Begriffs und des Seyns" (SW I/6, 275). Das Sein und eine gewisse (begriffliche) Auffassung vom Sein treten auseinander; und zukünftig heißt, "wovon der Begriff und die Möglichkeit vorhanden ist ohne das Seyn und die Wirklichkeit" (l. c.). Als Zukunft langt das Subjekt in die Ganzheit vor, die ihm faktisch fehlt. Insofern verhalten wir uns als künftige zu unserem Nichtsein. Das Sein – für Schelling der Inbegriff alles dessen, wovon wir sagen können, wir *seien* es als Uns-selbst-gleiche – haben wir immer schon verloren im Modus des Vergangenseins. "Daher erscheint auch das zeitliche Vergehen als ein Zurückgehen in die Identität" (l. c., 276). (Die Parellele zu Sartre liegt wieder offen zutage.) Und die Gegenwart? Sie ist die relative Indifferentiierung eines allen Nichtseins beraubten Identischseins (Vergangenheit) mit einem alles Seins baren Nichtsein (oder Zukünftigsein).

So kann man von uns sagen (mit der oben zitierten Formel Sartres, die sich aber fast gleichlautend schon bei Novalis findet [NS II, 226, Nr. 330]), wir seien nicht, was wir sind (nämlich je nicht mehr vergangene), und seien, was wir nicht sind (zukünftige, noch nicht ins Sein gelangte). Dies unser Zukünftigsein ist aber unser wahres Wesen, und insofern kann Schelling sagen, "die Zukunft [sei] eigentlich die Zeit in der Zeit" (SW I/6, 275 und 276; ebenso I/7, 238).

Zeitlich existiert, sagt Schelling anderswo gern, dessen Sein seinem Begriff unangemessen ist. Wem nämlich verweigert ist, in der Identität mit seiner vollen Deutung (seinem Begriff) zu bestehen, das muss in ungleichen Augenblicken sich mit sich – sein Sein mit seinem Seinsverständnis – vermitteln. Die Mittelbarkeit dieser Struktur wird dann verhindern, dass es je 'ganz', das heißt: unbezüglich es selbst sein kann (eine ohnehin selbstwidersprüchliche Formulierung).

Gern hat das über der Romantik lastende Klischee ihr kraftloses Schmachten nach gewesenen Zeiten (erst der griechischen Polis und ihrer heiteren, symbolischen Naturaufsicht, dann den schönen seligen Zeiten des Mittelalters, schließlich der vorbürgerlich-vorrevolutionären Epoche etikettiert. Sehnsucht wurde mit Nostalgie, mit dem Wunsch zur Rückkehr an einen imaginären Ursprung, verwechselt. Friedrich Schlegels berühmte Definition der Philosophie als "Sehnsucht nach dem Unendlichen" (*Kritische Ausgabe seiner Werke*, hg. von Ernst Behler u. a., München-Paderborn-Wien 1959 ff. [zit.: KA], Bd. XII, 7, passim; Bd. XVIII, 418, Nr. 1168) meint aber gerade "das erste Herausgehen aus sich selbst" (l. c., 557, Nr. 94) in Richtung auf die gleich anfangs verfehlte, nun als Künftigkeit ausstehende Totalität. Kosmologisch

gewendet: "Das Welt-Ich kann sich dieser [mit dem ersten Schritt verlorenen] Einheit (Einfachheit) nicht bewusst sein, ohne eine unendliche Sehnsucht zu fühlen, diese ursprüngliche Leerheit durch Mannigfaltigkeit und Fülle zu bereichern. Die Ahndung der unendlichen Fülle gibt der Tätigkeit des Welt-Ichs den ersten Anstoß" (KA XII, 429). So ist romantischer Sehnsucht die Ausrichtung aufs Zukünftige ganz wesentlich, und nichts wäre so falsch, wie ihr ohnmächtiges Schmachten nach Vergangenem zu attestieren. Im ersten *Weltalter*-Entwurf von 1811 schrieb Schelling:

Wie wenige kennen eigentliche Vergangenheit! Ohne kräftige, durch Scheidung von sich selbst entstandene, Gegenwart gibt es keine. Der Mensch, der sich seiner Vergangenheit nicht entgegenzusetzen fähig ist, hat keine, oder vielmehr er kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Ebenso jene, welche immer die Vergangenheit zurückwünschen, die nicht fortwollen, indeß alles vorwärts geht, und die durch ohnmächtiges Lob der vergangenen Zeiten wie durch kraftloses Schelten der Gegenwart beweisen, daß sie in dieser nichts zu wirken vermögen (WA I, 11).

## VIII

Wir sahen, wie die Frühromantiker und Sartre die These von der Realität der Zeit mit einem transzendentalphilosophischen Ansatz zu vermitteln suchen. 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 gestützt 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 ins-

gesamt 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 kanti-sche 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'iden/tité, 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 f.).

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 f.), aus der das Subjekt virtuell schon Bestimmtes nurmehr 'herausgreift'. Die Dinge besäßen ihre Bestimmtheiten

(einschließlich der zeitlichen) dann schon irgendwie 'an sich', und das Bieri-sche 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 widerspricht<sup>1</sup> 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 Einzelbewegungen *in* ihr stattfinden. Sind die einzelnen Bewegungsabläufe indes distinkt, so kann *die* Bewegung

---

<sup>1</sup> 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.

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 Kontinuirlichkeit 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 Zukünftig 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 Indis-

tinktion 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 zukunftserschließende 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), hinsichtlich 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 Stelldichein 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.

## IX

Diese Interpretation konnten wir aber nur mit Mühe und vielen hermeneutischen Eingriffen auf Sartres eigenen Text beziehen. Zwar entwirft Sartre den Vorgriff auf die unmögliche Vereinigung von En-soi und Pour-soi unter dem Titel des Wertes und sucht im Schlussteil von *L'être et le néant* sogar nach jenem einheitlich-mythischen Sein, von dem En-soi und Pour-soi nur unselbständige Momente wären (to olon [EN 716 ff.]). Diese Suche muss aber von vornherein an der Klippe der dualistischen Grundanlage von Sartres Theorie scheitern, die das En-soi in einer völlig undialektischen Opposition zum Pour-soi ansetzt.

Wir haben oben angedeutet, wie Sartres Bewusstseinsmodell zu korrigieren wäre, um dieses Gebrechen zu heilen. Die Formel vom Zu-sich-selbst-Kommen der En-soi-Zeit in der Bewusstseinszeit appelliert an eine den beiden Seinstypen gemeinsame Grundstruktur, die man schwer vermeiden kann, mit der Hegelschen Formel von der Identität des An- und Für-sich-Seins zu artikulieren. Diese Formel ist indes tückisch, weil sie die Einheit der Seinstypen von vornherein aus der Perspektive der Überlegenheit des Für-sich-Seins konzipiert und mithin in den Idealismus mündet.

Ihr gegenüber erweist sich Schellings Projekt als mit dem Sartreschen eher kompatibel. Wie Sartre ist Schelling davon überzeugt, dass das Pour-soi hinsichtlich seines Seins unselbständig und mithin vom Sein abhängig ist. Das setzt voraus, dass das Sein nicht aufs Bewusstsein reduzierbar ist; und insofern

ist für Schelling ausgeschlossen, dass die Formel von der Identität der beiden Seinstypen in einer idealistischen Perspektive angesetzt wird. Der Terminus 'Identität' – so hat er zumal in den Entwürfen zu den *Weltaltern* erwogen – meint aber auch gar nicht, dass eines der beiden Glieder der Relation auf das andere zu reduzieren sei. Die Formel 'A=B' meint nicht, dass A qua A mit B koinzidiert oder dass B, insofern es B ist, mit A zusammenfällt (das hieße einfach, den Satz des Widerspruchs verletzen). Sie meint: es gebe ein X, welches (in transitivem Sinne) einerseits A und andererseits B *ist*. Dieses gemeinsame X wäre die Vollstruktur des um sein En-soi-Moment bereicherten (prä-reflexiven) Bewusstseins (*Weltalter II*, 27–29, 128/9). Sie erlaubt, die Unabhängigkeit des Seins vom Bewusstsein aus der Einheit einer Struktur zu denken, die den Namen 'Identität' trägt. Identität wäre ein Verhältnis solcher, die aufeinander nicht zu reduzieren sind und doch ohne einander nicht existieren könnten. Dies Identitäts-Verhältnis ist, nach Schellings monistischer Welt-Konzeption, nicht nur im Spezialfall des Substbewusstseins, sondern in allen Entitäten ausgedrückt. Sie alle manifestieren die Struktur der Identität von Reellem und Ideellem, wobei Schelling – in einer damals verbreiteten Tradition – annimmt, alle Prädikation sei (so definierte) Identifikation. So kann er sagen: "Der wahre Sinn jedes Urtheils, z. B. des A ist B, kann nur dieser seyn: DAS, w a s = A ist, I S T D A S , w a s = B i s t , oder: DAS, w a s A ist und D A S , w a s B i s t , ist einerley" (l. c., 129,1). Mit anderen Worten: das, was durch den Subjektausdruck des Urteils diskriminiert wird (A), ist eben das, worauf der Prädikatausdruck (B) zutrifft (Aussagenwahrheit ist in Identität von Sein und Bewusstsein fundiert; das wahre Subjekt des Urteils wäre X, A und B wären seine Prädikate).

Jedes Urteil hat somit eine charakteristische Doppelstruktur: es identifiziert seinerseits zwei (Unter-)Urteile. Das erste ist 'X=A', das zweite 'X=B', und diese beiden (Unter-)Urteile/Identifikationen werden ihrerseits identifiziert in der ausgesprochenen Koinzidenz von X mit sich selbst (die allererst Identität im strikten und tautologischen Sinne wäre ["no entity without identity"]); Schelling nennt sie 'Einerleyheit'). Auch so kommt man zu der von Hegel 1801 in die Diskussion gebrachten (und von Schelling sogleich aufgegriffenen) Formel zurück, wonach die Grundstruktur alles Seienden 'Identität von Identität und Differenz' sei: A und B sind nicht einerlei (das ist der Ausdruck ihrer Differenz); aber es gibt ein X, welches sowohl (die reine Potenz von) A als auch (die reine Potenz von) B ist (darin gründet die Identität der beiden Potenzen in der verkürzten Formel 'A=B'). Die Trennung vollzieht sich aber überhaupt erst vor dem Hintergrund einer ursprünglichen Identität, und die letztere ist das Einheit und Unterschiedenheit Übergreifende: die volle Struktur des entfalteten Identitätsurteils.<sup>1</sup>

Mit dieser Neufassung des Verhältnisses von En-soi und Pour-soi kann man nun einen monistischen Neuanatz für die Erklärung von Zeitbewusstsein erwägen, der sowohl die idealistischen Konsequenzen Hegels als die dualistischen Paradoxe der Sartreschen Theorie vermeidet.

Sartre hatte die Formel vom 'prä-reflexiven Cogito' eingeführt, um einerseits allen Regressen zu entkommen, mit denen das Reflexionsmodell die Erklärung von Selbstbewusstsein bedroht, und um andererseits das Sein des Bewusstseins zu fundieren. Nur wenn Bewusstsein und Kenntnis von Bewusst-

---

<sup>1</sup> Der prädikationstheoretische Ansatz bei der Identität ist glänzend analysiert in Wolfram Högerebes Arbeit *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Die Weltalter"*, Ffm. 1989, 79 ff.

sein in einem Punkte zusammenfallen, also: nur, wenn innerhalb des Bewusstseins die Unterscheidung eines Objekt-Pols von einem Subjekt-Pol nicht stattfindet, – nur dann kann gesagt werden, das Bewusstsein selbst *sei*. Das meint: Nur wenn die Formel 'esse est percipi' hinsichtlich des Seins des Bewusstseins selbst als irreführend eingesehen ist, weil das percipiens ja selbst *sein* muss, um den Regress der seinsfundierenden (aber selbst nicht seienden) Perzeptionen zu stoppen, und nur, wenn diesem Sein ein Bewusstseinsmodus zugeordnet werden kann, der selbst nicht mehr relational (als Gegenstand einer auf ihn gerichteten Perzeption) strukturiert ist, nur dann kann Sein als im Bewusstsein instantan und irrelational bezeugt gedacht werden.

Aber war es nicht vielleicht ein Fehler, die Rede von der Präreflexivität so zu überfordern, als dürfe im Selbstbewusstsein – wegen der faktischen Indistinktion von Objekt und Subjekt – gar keine Binnendifferenzierung mehr zugelassen werden? 'Reflét' und 'reflétant' könnten ja auf eben dieselbe Weise geschieden und identisch sein, wie es in Schellings Urteils-Theorie die Pole B und A sind: Sie sind (ihrem *Wesen* oder ihrer *Möglichkeit* nach) nicht einerlei, aber ihre Trennung ist *faktisch* unmöglich, ohne dass das Gesamtphänomen zerbricht.

Eine solche, der Sartreschen durchaus nachbarschaftliche Erklärung von Selbstbewusstsein hat in der Tat Dieter Henrich erwogen.

Man hat ihm gelegentlich vorgeworfen, sein Lösungsvorschlag bleibe rein kritisch und negativ auf zirkuläre Erklärungen des Phänomens bezogen, wie sie die Tradition gegeben hat, ohne selbst positiv etwas über die Struktur

von Selbstbewusstsein sagen zu können. Die Auskunft, Selbstbewusstsein sei ungegenständlich, irrelational, nicht-reflexiv und nicht auf Identifikation oder Intentionalität gegründet, negiert ja in der Tat nur Annahmen des so genannten Reflexionsmodells, ohne uns das Phänomen selbst deskriptiv näher zu bringen. Wenn der Heidelberger Theorie keine positive Strukturierung desselben gelingt, muss man dann nicht annehmen, dass sie philosophisch unfruchtbar bleibt?

Dieser Vorwurf ist unberechtigt. Dieter Henrich hat, unmittelbar im Anschluss an seinen klassischen Text *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie* (in: R. Bubner, W. Cramer, R. Wiehl [Hgg.], *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen 1970, 257-284), in einem bisher unveröffentlichten Text Grundzüge dieser Theorie vorgestellt (*Selbstsein und Bewusstsein* [die darin entwickelte These wird resümiert in: *Selbstbewusstsein – ein Problemfeld mit offenen Grenzen*, in: *Berichte aus der Forschung*, Nr. 68, Ludwig-Maximilian-Universität München, April 1986, 2.8. vor allem 7 f.). Er glaubt, man könne das Phänomen, welches von Fichte über Brentano bis Sartre als Einstelligkeit und Präreflexivität des Selbstbewusstseins beschrieben wurde, so fassen, dass eine minimale Binnen-Strukturierung nicht mehr vermieden werden muss. Die Grundeinsicht, die einige Autoren zu der aporetischen Formulierung trieb, Selbstbewusstsein sei keinesfalls durch ein Verhältnis (auch nicht durch ein Selbst-Verhältnis) zu charakterisieren, hat allerdings ein klar ausgewiesenes *fundamentum in re*. Sie kann aber anders artikuliert werden als durch Formeln, die aus Ängstlichkeit vor Regressen und Zirkeln in der Theorie eine völlige Unstrukturiertheit des betrachteten Phänomens suggerieren: nämlich als *faktische Untrennbarkeit* von Momenten, die *begrifflich* sehr wohl voneinander unterschieden werden können. Diese faktische Untrennbarkeit

hatten die Theoretiker im Auge, wenn sie Selbstbewusstsein einfach als unstrukturiert beschreiben wollten (z. B. als anonyme sich 'öffnende Dimension', als 'Erschlossenheit', als 'Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist' oder als ein 'völlig objektives Geschehen in dem Sinn, dass kein Moment eines wissenden Selbstbezugs an ihm mehr auftritt'). Es mag aber genügen, die von der Tradition immer aufs neue entdeckten und geltend gemachten Elemente in die volle Struktur des Selbstbewusstseins wieder einzutragen, sofern man nur sicherstellt, dass sich das Gesamtphänomen nicht aus einer abstrakten Interaktion der Elemente (gleichsam nach und nach) aufbaut, sondern wie eine 'Gestalt' im Nu und als integrales Phänomen sich präsentiert. Die Tilgung eines Moments brächte sofort die Gesamtstruktur zum Einsturz (*das* wäre die Phänomen-Basis, die einige jüngere Theoretiker vor der Artikulation des Selbstbewusstseins als einer dualen oder dreifältigen Struktur zurückschrecken ließ).

Welches sind nun die drei (unzertrennlichen, aber unterscheidbaren) Momente der voll entfalteten Struktur von Selbstbewusstsein, und wo haben sie ihr Pendant in Sartres Theorie?

Henrich spricht vom Selbstbewusstsein als von einer Tatsache, die weder 'einfach' noch 'strukturlos' sei:

Denn Selbstbewußtsein hat eine innere Komplexion, eine innere Mannigfaltigkeit, da es, summarisch gesprochen, die Differenz von Auffassung und Aufgefaßtem und von Wissen und Wirklichkeit in sich einschließt. Dennoch können wir hinter die Art, in der diese Aspekte im Selbstbewußtsein miteinander verfußt sind, in der gewöhnlichen Form der Analyse nicht zurückgehen (*Selbstbewußtsein – ein Problemfeld mit offenen Grenzen, 7 u.*).

Im unpublizierten Text war die unhintergehbare innere Komplexität von Selbstbewusstsein unter dem Titel *Selbstsein und Bewusstsein* artikuliert worden. Dieses wird (nach wie vor) verstanden als anonyme Dimension, "in der etwas zum Vorliegen kommt", jenes als Quell einer bewussten Aktivität (Kants "Spontaneität" entsprechend), in der die Leistungen der Konzentration, des Erinnerns, der Begriffsbildung, der Reflexion und des intentionalen Handelns gründen. Zu diesen materiellen Momenten der voll entwickelten Struktur von Selbstbewusstsein tritt das formale Element, dessen Aufklärung der Tradition so große Mühe bereitet hatte: der "abstrakte Selbstbezug einer jeden Vorstellung": die Tatsache, dass Wahrnehmen und Wissen über ihr Statthaben hinaus immer auch Kenntnis davon besitzen, dass sie statthaben. Diesen Zug hat Henrich "Vertrautheit" genannt; um den bekannten Zirkeln in der Beschreibung zu entgehen, ist das Reflexionspronomen aus der Formel verbannt.

Henrich zeigt sodann, dass alle Versuche, diese Trias von Momenten aus einem von ihnen (oder einem übergeordneten vierten) abzuleiten, fehlgehen. Aussichtsreich wäre eher eine differentielle Funktionsbeschreibung, die den klassischen Gedanken verabschiedet, wonach Selbstbewusstsein eine einfache, also strukturlose Tatsache sei. Damit, dass wir es für eine "innere Mannigfaltigkeit" oder "Komplexion" ansehen müssen, ist aber nicht schon zugestanden, dass wir hinter sie zurückgehen (und das Phänomen mithin für abkünftig aus Anderem erklären) können. Wir müssen denken an "voneinander abhebbare und irreduzible Elemente, die aber dem Zusammenhang, dem sie zugehören, nicht vorausgehen". Selbstbewusstsein ist also artikuliert, aber die Glieder sind voneinander "nicht radikal abhebbar". Also ist

Selbstbewusstsein in einem ähnlichen Sinne "primitiv", wie es die Wahrheit nach Davidson ist: unhintergebar, aber nicht undifferenziert.

Diesen Zwiespalt hatten Hölderlin und die Frühromantiker als "Sein aus unverfügbarem Grunde" und Freud als "Nicht-Herr-Sein-im-eigenen-Hause" gedeutet: Der Zusammenhang, unter dessen Voraussetzung endliches Selbstbewusstsein besteht, kann nicht als seine eigene Leistung durchsichtig gemacht werden. So setzt es ihn sich voraus als eine Instanz, die ihm selbst entgleitet, aber seinen Zusammenhalt begründet. Sartre nennt sie den Wert: die ersehnte, aber unmögliche Koinzidenz des En-soi und des Pour-soi-Moments im Selbstbewusstsein. Diese Voraus-Setzung hat zunächst keine zeitliche Bestimmtheit (oder vielmehr nur die, die Schelling 'noetische Folge' genannt hat). Das hindert freilich nicht, dass, was *virtualiter* (oder *noetisch*) indistinkt war, in der *Verwirklichung* als reale zeitliche Folge sich artikulieren wird: die Unverfügbarkeit des Seins wird vom Bewusstsein als Hinaus-Sein-über-seine-Vergangenheit und als Sehnsucht-nach-Wiederaneignung-des-Verlorenen, kurz als Zeitlichkeit ausgetragen werden.

Die Frage ist nun, ob die drei Begriffe, die Henrich im Selbstbewusstsein ausmacht (Bewusstsein, Selbstsein und formaler epistemischer Selbstbezug), die Einheit des Phänomens nicht gefährden. Anders gefragt: wie lässt sich der 'Feld'-Charakter von Bewusstsein ('Feld' verstanden in Analogie zu 'Gesichtsfeld' oder zur Rede von der 'anonymen Dimension') mit dem Gedanken der 'Artikuliertheit' des in ihm Befassten zusammendenken? Im Falle des Selbstbewusstseins haben wir noch mit der zusätzlichen Schwierigkeit zu rechnen, dass die Einheit des Feldes nicht nur vom Philosophen denkbar sein, sondern auch für das Phänomen selbst einsichtig sein muss (es muss

wissend im Feld inbegriffen sein: so verlangt es das dritte Element der Struktur). Hegels *Logik* z. B. konnte auf ihre Weise durchaus zeigen, dass die Relation-nur-auf-sich (Sein) und die Relation-auf-Anderes (Wesen) über die gemeinsame Struktur der Reflexion-in-sich geglichen werden können und dass diese Gleichung den voll entfalteten 'Begriff' ergibt, dessen realphilosophischer Nachfolger dann das 'Selbstbewusstsein' sein soll. Dieser Zusammenhang ist einsichtig aber nur für uns, nicht notwendig auch für das Phänomen selbst. So hat gerade die logische Konstruktion Hegels den Verdacht des Zirkels der Selbstpräsupposition des Resultats auf sich ziehen können; ja man hat sagen können, Hegels Theorie des Selbstbewusstseins bleibe in ausgezeichneter Weise dem Modell der Reflexion verhaftet und habe so dafür gesorgt,

daß der gesamte Hegelianismus in der Bewusstseinstheorie dogmatisch und unproduktiv geblieben ist. Beharrlich beschreibt er das Selbstbewußtsein als Zusichkommen eines solchen, das an sich schon Selbstbeziehung ist, – und somit ganz nach dem Reflexionsmodell, das bereits alles voraussetzt. Und er tut das, obwohl ihm im Zusammenhang seiner Analyse von Relationen ganz andere Mittel zur Verfügung standen. 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 (Dieter Henrich, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, I. c., 281).

Im Blick auf diese Gefahr hatte Henrich 1971 mehrere Weisen erwogen, in denen das Verhältnis der drei Elemente von Selbstbewusstsein expliziert werden könnte. Eine erste, die deduktionistische, hat von Descartes bis Fichte und Sartre Philosophen verführt, aus einem Element die anderen einfach abzuleiten. So hat Sartre – an dem uns in diesem Zusammenhang allein liegt – die Leistung der Spontaneität (und mit ihr: die egologische Verfasstheit des reflexiven Selbst) ohne Umstände für abkünftig erklärt aus der anonymen

Struktur der Präreflexivität des Selbstbewusstseins (dem, was Henrich den hermetisch-formalen Selbstbezug nennt); und diesen hat er dann wieder in zirkulärer Weise als Träger der Struktur 'reflet-reflétant' (also jener minimalen Differenz im Bewusstsein) ausgezeichnet. Tatsächlich soll Präreflexivität aber nicht durch die Opposition von Subjekt und Objekt ausgezeichnet sein, die man – wie immer terminologisch dissimuliert – im 'jeu reflet-reflétant' fröhliche Urstände feiern sieht. So darf der deduktionistische Ansatz bei Sartre für gescheitert gelten. (Er begegnet außerdem dem Problem, ohne die Annahme einer ursprünglichen Mannigfaltigkeit im Bewusstsein dessen [kantische] Synthesis nicht erklären und deren Prinzip auch nicht anzeigen zu können, wenn Selbstbewusstsein nämlich ursprünglich gar nicht durch Identität, sondern durch eine 'Entfernung von sich' ausgezeichnet sein soll.)

Aus dem Scheitern von Versuchen, die Dreifalt der Element in der vollen Struktur von Selbstbewusstsein aus dem formalen Selbstbezug (oder einem anderen Element, z. B. dem Selbst) abzuleiten, folgt nun aber nicht, dass man – wie die Vermögenpsychologie des endenden 18. Jahrhunderts – von einer Mannigfaltigkeit unverbundener und aufeinander irreduzibler Elemente ausgehen dürfte. Dieser Erklärungsversuch hat z. B. kantische Ratlosigkeit erzeugt wie die, ob ich als Handelnder derselbe sein könne wie ich als Denker oder wie das (so genannte) Subjekt der Anschauung oder des Begehungsvermögens. Sagt man, die Vermögen wirkten zusammen, so hat man Kenntnis dieses Einheitssinns wieder nur vorausgesetzt, nicht erklärt.

Zwischen der Annahme einer unverbundenen Trias von Momenten und dem Postulat eines einigen Prinzips, aus dem alle fließen, drängt sich erneut die Hegel-Schellingsche Formulierung von der Einheit von Identität und Man-

nigfaltigkeit als besonders verführerisch auf. Sie würde die drei als ein Kommerzium solcher verstehen, deren keines aufs andere zurückgeführt werden, die aber doch auch nicht für sich bestehen könnten. Schelling hatte ein solches Verhältnis 'Liebe' genannt und es als Schlüssel der Struktur des 'Absoluten' betrachtet:

Dieß ist das Geheimniß der Liebe, dass sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere (SW I/7, 408; vgl. 174).

Schelling hat diesen Zusammenhang als organisch gedeutet, da auch die Teile von Organismen die Finalisierung auf einen gemeinsamen Funktionszusammengang voraussetzen, ohne den sie nicht als Organe bestünden. Die Analogie des Selbstbewusstseins mit dem Organismus ist aber doch begrenzt; denn Teile des Organismus lassen sich faktisch isolieren oder als ableitbar aus anorganischen Materien und Prozessen verstehen, während Selbstbewusstsein überhaupt nur besteht, wenn die drei Elemente des Feldes nicht nur teleologisch kooperieren, sondern diese teleologische Kooperation auch *notwendig* mit in ihr Wissen-von-sich aufnehmen. Ein solches Wissen müsste aber zerbrechen, wenn der Zusammenhalt der Elemente zerbricht. (Kant hatte diesen Unterschied von organischen und selbstbewussten Strukturen regelmäßig mit der Wendung betont, der Zusammenhang bestehe bloß *analogice* ['als ob'].)

Dann aber fällt dem dritten Element im Selbstbewusstsein, dem formalen wissenden Selbstbezug, tatsächlich eine ganz besondere Rolle zu, von der man nun versteht, warum Sartre sie für grundlegend halten konnte. Von diesem ('präreflexiven') epistemischen Selbstbezug ist aber bisher nicht be-

kannt, wie man ihn überhaupt zirkelfrei<sup>1</sup> und gar mit einer Mannigfaltigkeit anderer Momente so zusammendenken kann, dass er mit ihnen eine Einheit bildet; denn diese Einheit müsste ja, als ihrerseits durch den formalen epistemischen Selbstbezug ausgezeichnet, diesen selbst als eine notwendige Eigenschaft in sich enthalten. Anders gesagt: die Einheit dürfte nicht nur bestehen, sie müsste das Moment des Bekanntheit mit sich notwendig selbst wieder enthalten. Kann das Verhältnis der notwendigen Implikation aber verträglich sein mit dem Gedanken der Irreduzibilität der formalen wissenden Selbstbeziehung auf die anderen Elemente 'Bewusstsein' und 'Selbstsein'?

Henrichs Auskunft im unpublizierten Text *Selbstsein und Bewußtsein* (S. 14/5) scheint mir wenig befriedigend. Hinsichtlich des Bewusstseins bestünde der formale epistemische Selbstbezug darin, "dass als eine der Artikulationen des Bewusstseins (vielleicht auch als einer seiner Gehalte) eine Art von Registrierung dessen angenommen wird, dass Bewusstsein faktisch besteht". Aber wie sollte diese Registrierung (die sich ja wohl von der Datenspeicherung eines Computers wesentlich durchs epistemische Moment auszeichnen soll), wenn sie sich ans registrierte Moment nur äußerlich anfügt, diesem selbst zu infaliblem Wissen über dessen Vorliegen verhelfen? Ähnliches gilt für den epistemischen Selbstbezug des (aktiven) Selbstseins. Gewiss kann bewusste Aktivität nur als regelgeleitet gedacht werden, und Regelbeherrschung setzt Kenntnis ihres Adressaten, also – unter Zugrundelegung der Idee der "Unterscheidung von möglichen anderen Adressaten" – auch die

---

<sup>1</sup> weil ja das Auseinanderlegen des Bewusstseins in eine Relation die *Kenntnis* seiner Einheit gefährdet. Was seiner *Form* nach als eine Dualität artikuliert ist, von dem ist nicht evidentenmaßen bekannt, dass sein *Gehalt* Einer ist (das war das Grundproblem von Hölderlins *Urtheil und Seyn* und von Novalis' *Fichte-Studien*).

Idee meiner selbst als des die Regel Ausführenden voraus. "Der Executor muss also unter der Idee 'seiner selbst' stehen." Ja, aber Regelkenntnis setzt Bewusstsein voraus, nicht ist umgekehrt Bewusstsein aus Regelkenntnis abzuleiten (wie das zirkuläre sprachanalytische Erklärungsversuche vorschlagen). Der Teilausdruck 'Kenntnis' im Terminus 'Regelkenntnis' impliziert doch bereits Bewusstsein (was sollte man sich unter unbewusster Kenntnis vorstellen?). Wenn das in Rede stehende Bewusstsein vollends *Selbstbewusstsein* ist, kann es nicht als eine Art Inferenz aus Implikationen der Regelbeherrschung verstanden werden, denn die könnte die Information, dass das Implikat auch *für sich selbst* besteht, nicht liefern. Wäre die epistemische Vertrautheit mit dem Selbst überhaupt so etwas wie eine (und sei's notwendige) Folgerung, so bliebe die behauptete *Unmittelbarkeit* und *Infallibilität* dieser Kenntnis unverständlich: Schlüsse können ja falsch sein, meine epistemische Selbstvergewisserung aber ist nicht nur von nicht-inferentieller Promptheit (die immer noch der verinnerlichte Effekt erfolgreicher Regelkonditionierung sein könnte), sie erfolgt überhaupt kriterienlos.

So tritt der Lösungsversuch aus der ursprünglichen Komplexion aufeinander irreduzibler Elemente merkwürdig auf der Stelle. Gewiss kann er erklären, wieso ein Selbst, das sich als unter der Idee des epistemischen Selbstbezugs stehend weiß, den Gedanken persönlicher Identität ausbilden oder Erinnerungen haben kann. Vor allem kann er eine attraktive Auskunft geben über das Verhältnis der zeitlichen B- zur A-Reihe, und zwar eine solche, die dem Sartreschen Erklärungsprogramm zu Hilfe kommt.

Henrich verweist zunächst auf den Vorzug seines Modells gegenüber dem Husserlschen (l. c., 17/8), dass es nämlich jedes innerzeitliche Ereignis bereits

als einen Fall von Bewusstsein, mithin eine Modifikation des 'Feldes', erfassen kann. Sodann unterscheidet er "drei Zeitstrukturen des Bewusstseins voneinander": 1. die Wahrnehmung von innerzeitlichem Geschehen, von Bewegung. Sie sei ein ursprüngliches Datum, nicht weiter erklärbar, und als solches ein Bestand des ersten Strukturelements, also des Bewusstseins. Im Bewusstsein werden Vergangenheit und Zukunft nicht voneinander unterschieden; jedes einzelne Vorkommnis von Bewusstsein (für sich zeitunbezogen) kennt sich allenfalls als Folge oder Vorgänger anderer Bewusstseinsereignisse: ich wache aus Träumen auf, ich gehe vom Sinnen zum Handeln, vom Dösen zur Konzentration über usw. (das sind Phänomene der B-Reihe, gegliedert nach Früher und Später). Diese Gliederung nach Früher und Später kann durch Reflexion und Abstraktion in Wissen überführt werden; an sich aber muss sich Bewusstsein, um sich als zeitlich zu erfahren, nicht als Nachfolger einer Unendlichkeit von Vorgänger- oder Nachfolger-Ereignissen wissen. 2. Erst die Zeit des zweiten Moments der vollen Struktur von Selbstbewusstsein, des Selbst, ist nach der A-Reihe artikuliert (nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft). Denn nur über das Selbstsein und seine konzeptuellen Leistungen verfügen wir über den Begriff der identischen Person *over time*, und mit ihm über das Bewusstsein gleichförmig wiederholbarer Regeln als Typen von Verhaltens- oder Naturabläufen. 3. Schließlich, meint Henrich, brauchen wir einen einheitlich-universalen Zeitbegriff im Blick auf die Kosmologie (Theorie der Natur):

Er muß aber nicht auch dem Bewußtsein selbst zugemutet werden, und er muß nicht leitend sein, wenn dessen Strukturen beschrieben werden sollen. Wenn schon im Bewußtsein ein einheitlicher Sinn von Zeit hervortritt, so liegt das daran, daß Selbstsein mit seiner eigenen Zeitform die temporalen Erfahrungen des Bewußtseins überlagert. Es ist dazu imstande und kann auf diesem Wege die Idee einheitlichen Zeitsinns erzeugen, *weil* es dem Bewußt-

sein zugehört. Wo selbsthafte Zeitstruktur hervortritt, ist deshalb durch sie die gesamte Feldstruktur des Bewußtseins modifiziert (l. c., 18).

Henrich äußert sich nicht zum ontologischen Status der Bewegungen, die Sartre als Ereignisse einer En-soi-Zeit denkt; aber er kann erklären, dass die B- und die A-Reihe zwei verschiedenen Momenten des Selbstbewusstseins zugeordnet werden müssen und dass beide noch von der Weltzeit zu unterscheiden sind. Die merkwürdige Quasi-Instantaneität der Bewusstseinszeit und die nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegliederte Zeitlichkeit des Selbst finden in Henrichs Deutung ihre Stütze (nicht so die Weltzeit, die Sartre für eine bloße Projektion der Zeit des Selbst [der Pour-soi-Zeit] aufs En-soi hält).

Was dies Modell nach wie vor im Dunkeln lässt, ist die Einheit des Selbstbewusstseins als ein seinerseits bewusstes Phänomen. Bewusstsein konstituiert (wie das präreflexive Cogito Sartres) ein ich-los anonymes 'Feld', in das erst das Ich Tendenzen, Regeln und Abstraktionen einträgt. Dagegen bleibt unbekannt, was die 'innere Komplexion' der drei Elemente faktisch unzerrennlich macht: zu jener 'organisierten Struktur', von der Sartre sagt, sie sei eine 'Trennung von besonderer Art: eine Trennung, die wiedervereinigt'. Henrich, soviel ich sehe, gibt auf diese Frage keine direkte Antwort, sondern wendet sich zurück an eine Grunderfahrung der Frühromantik sowie Schellings und des späten Fichte, wonach das dreifältig-einige Subjekt die Bedingung seines So- und seines Daseins nicht in den Griff bekommt und sich weiß als 'einem Zusammenhang zugehörig, dessen es nicht Herr ist' (l. c., 19).

Das Woher dieses unverfügbaren Zusammengeschlosseneins muss nun aber die undankbare Funktion übernehmen, die unbekannte Art des Zusam-

menhalts von Selbstbewusstsein wo nicht zu erklären, so doch als ein unbekanntes X zu benennen (oder zu lokalisieren). Vielleicht ist das der Weisheit letzter Schluss hinsichtlich der Verfassung von Selbstbewusstsein. Man kann aber doch leicht zeigen, dass er das Problem nur verdeckt, dessen Lösung er bezeichnen möchte.

Das möchte ich abschließend an Sartres Theorie und in erneutem Rückgriff auf Schellings Theorie der 'noetischen Zeit' aufzeigen. Wir sahen, dass Sartre das Henrichsche Element 'Bewusstsein' vorbildet in der Formel vom irreflexiven und anonymen Bewusstsein, das in sich nicht nach Polen von Subjekt und Objekt artikuliert sei. Gleichwohl soll, bei näherem Hinsehen, 'eine Andeutung von Dualität' in ihm enthalten sein ('le jeu reflet-reflétant'), so zwar, dass damit noch keine reale Zeitfolge gegeben sei. Das Spiel von Schein und Widerschein ist nur ein anderer Ausdruck von des Bewusstseins 'Nicht-Sein-was-es-ist und Sein-was-es-nicht-ist'. Die reale Zeitfolge werde erst entfaltet in der Zeit des 'Selbstseins', in der die 'réalité humaine' auf der Basis einer übernommenen Vergangenheit frei auf ihre Zukunft sich entwirft, so, dass die Pole des Seins und des Nicht-Seins im Bewusstsein wirklich auseinandertreten.

Sollen die Indistinktion von Subjekt und Objekt im Bewusstsein (ohne welches seine Einheit) und jene 'esquisse de dualité' (ohne welche seine Zeitlichkeit undenkbar wären) nicht nur gleichsam kooperativ zusammenbestehen, sondern Namen Eines Phänomens sein, muss die Weise dieses Zusammenhalts genauer bestimmt werden. Er könnte ein Titel für *Selbstbewusstsein* ja nur sein, wenn alle drei Momente sich als Momente Einer Struktur auch wissen. Dies Wissen kann aber kaum erklärt werden dadurch, dass man den formalen epistemischen Selbstbezug den Momenten des präreflexiven Bewusstseins und des ich-gesteuerten aktiven Bewusstseins nur

beordnet. Um ein Implikat kann sich's auch nicht handeln, denn dann wäre die Infallibilität der Selbsterfahrung gefährdet. Man könnte zwar an eine analytische Implikation denken (Dreiseitigkeit folgt aus Dreiwinkligkeit eines geometrischen Figur); aber dann wäre das Verhältnis der drei Momente abermals auf das deduktive Modell gegründet. Man sieht aber nicht ohne weiteres, wie z. B. Reflexivität aus Präreflexivität oder Zeit aus Zeitlosigkeit durch bloße Weiterbestimmung von Begriffen hervorginge, wenn ihre Struktureinheit als ein Wissensbestand nicht schon zirkelhaft vorausgesetzt ist.

Schelling hat das Verhältnis der beiden Glieder als Identität bestimmt. Diese Möglichkeit scheidet für Sartre aus, weil er Identität als einen Charakter nur des En-soi denkt, und zwar als fugenlos-strenge Identität. Schelling aber denkt Identität nicht als Tautologie (wo ein und derselbe Inhalt nur zweimal affirmiert wird), sondern als ein Verhältnis semantisch Unterschiedener, die über ein Drittes geglichen werden, das beide transitiv 'ist'. Als Modell dient ihm Kants Auffassung vom Wesen organischer Strukturen.

Schelling hat seine Gedanken zum Organismus zuerst in den *Abhandlungen zur Erklärerung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (von 1796/7) dargelegt (SW I/1, 383 ff.) und dann in seiner Einleitung zu: *den Ideen zu einer Philosophie der Natur* (von 1797) nur ausgebaut. Dort ist bereits der Gedanke vom Widerstreit zweier Tätigkeiten sichtbar, einer, die ins Unendliche strebt, und einer anderen, die die erstere beschränkt und stadienweise auf sich zurücktreibt, um ihrerseits von der ersteren überschritten zu werden. Diese Bewegung stellt sich empirisch dar im Schema der Zeit mit ihrem Widerspiel vom Hemmen und von Streben sowie ihrem konzeptuellen Ausdruck, dem beständigen Übergehen des Geistes von Ursache zu Wirkung (384/5): als

„mechanische Bewegung“. Während indes der Geist in der mechanischen Produktion sich nicht selbst als deren Urheber anschauen (nicht sich selbst als anschauend anschauen) kann, wird er sich in der reflexiven Bewegung des Organismus transparent auch noch als Urheber der ideellen (limitativen) Tätigkeit. Diese Reflexivität erlaubt ihm, sich selbst zuzuschreiben, was ihm in der mechanischen Tätigkeit als völlig äußerlich und an die physische Welt vereignet erscheinen musste. So kann Schelling Kants Formel wieder aufgreifen, derzufolge organisch ein Naturprodukt heißen darf, dessen Kausalität im Dienst der Idee arbeitet: es ist der Idee eigene Kausalität, die sich im Mechanismus offenbart. Schelling bemerkt, es sei im Organismus zum ersten Mal, dass der Geist auf objektiv erscheinende Weise seine wahre Natur als eines zugleich Reellen und Ideellen, Unendlichen und Endlichen enthüllt, indem er die eindimensional-unendliche Sukzession auf sich selbst zurückfaltet und in eine reflexive auto-poietische Struktur einbindet (wie die heutigen Biologen sagen).

Eben dieß ist der Charakter des Geistes, in welchem Ideales und Reales absolut vereinigt ist. Daher ist jeder Organismus etwas Symbolisches und jede Pflanze, sozusagen, der verschlungene Zug der Seele (I/1, 386, vgl. 611: "ein Monogramm jener ursprünglichen Identität").

Diese selbsttätige und selbstreflexive Struktur des Organismus spricht noch deutlicher aus der *Einleitung* zu: *Ideen* [...]. Das Schema ist das gleiche wie in den *Abhandlungen*: Kants Formel 'von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung' wird als Eigenschaft der autonomen Selbstbestimmung des Geistes umgedeutet, der die einsinnige Folge der mechanischen Bewegung kreisförmig in sich zurückbiegt. Im Organismus herrscht, wie Jean Piaget es terminologisch fassen wird, ein "auto-réglage", der, durch Assimilation und

Adaptation, mit der äußeren (anorganischen) Natur in Stoffwechsel tritt, immer aber unter Wahrung des Imperativs seiner ständigen Selbstreproduktion als Organismus, der sich nie in die mechanische Natur auflöst (oder nur um den Preis seines Todes). "Sobald wir ins Gebiet der *organischen Natur* übertreten", sagt Schelling, "hört für uns alle mechanische Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf. Jedes organische Produkt besteht für sich selbst, sein Daseyn ist von keinem anderen Daseyn abhängig (I/2, 40). Das gibt sowohl für den Bauplan des Individuums wie für die Reproduktion der Spezies wie für die Reorganisation von Teilen des Individuums – Schelling wiederholt alle Beispiele, die wir schon von Kant kennen. Natürlich gibt es Verursachung im Organismus, aber diese Verursachung ist reflexiv und auto-poietisch geworden. Der Begriff schwebt der Organisation nicht vor wie dem Künstler das Modell oder Phantasiebild, nein: „dieser Begriff wohnt in ihr selbst, kann von ihr gar nicht getrennt werden, sie organisiert sich selbst/ [...], ihre Einheit liegt in ihr selbst, es hängt nicht von unserer Willkür ab, sie als Eines oder als Vieles zu denken" (41). Wenn Mechanismus und Idee, Verstand und Vernunft im Organismus zur vollkommensten wechselseitigen Durchdringung gebracht werden, dann kann sein Prinzip weder Verstand noch auch Vernunft heißen:

Hier ist keine Beziehung möglich, als durch ein Drittes, zu dessen Vorstellungen beides, Materie und Begriff, gehört. Ein solches Drittes aber ist nur ein anschauernd und reflektierender Geist [eine intellektuelle Anschauung mithin]. Also müßt ihr einräumen, dass Organisation überhaupt nur in Bezug auf einen Geist ist (42).

Man kann in Schellings Spekulationen einen engeren und einen weiteren Begriff des Organismus unterscheiden. Einer Stelle im *System des transzendentalen Idealismus*, wo es heißt, nur die organische Natur gebe mir die voll-

ständige Erscheinung der vereinigten Freiheit und Notwendigkeit (also von Verstand und Vernunft) in der äußeren Welt (I/3, 608), fügte er eine kleine Fußnote an, in der er hinsichtlich der "organischen Natur" präzisiert: "im einzelnen oder die Natur im Ganzen, welche ein absolut organisches Wesen ist". Man kann weiter gehen: nicht nur die Natur im Ganzen, auch der Geist ist organisch strukturiert. Er besteht in der absoluten Identität des Reellen und des Ideellen. Und diese Identität artikuliert sich als vollkommene Gleichursprünglichkeit der Identität und der Differenz. Diese Formel, der wir schon mehrmals begegnet sind, will vor allem dies zum Ausdruck bringen: Im Gegensatz zur Tautologie (wo ein und dieselbe Sache einfach wiederholt wird,  $A=A$ ), ist die Identität eine echte Relation, also nichts Triviales. Ihr Schema ist das  $A=B$ . "Wie (um ein ganz handgreifliches Beispiel zu brauchen) ein Mensch, der etwa zwei Namen hätte, dennoch ein und derselbe Mensch ist" (I/6, 501, § 270) – ein Beispiel, das an Freges Venus erinnert, die unter den Namen Abendstern und Morgenstern verschieden gekennzeichnet, aber nicht um ihre Identität gebracht wird, als Abendstern aber auch nicht triviale Weise mit dem Morgenstern eins ist (es hat Jahrtausende gedauert, bis die Menschheit diese Identität entdeckt hat: Schelling würde sagen: es hat Jahrtausende gedauert, bis die Menschheit ihre Identität mit der Natur nicht-reduktionistisch, d. h. weder materialistisch noch idealistisch, begriffen hat). So auch mit der absoluten Identität: sie identifiziert zwei semantisch wohl Unterschiedene: das Reelle und das Ideelle. Diese Differenz bleibt jedoch bloß virtuell im Schoße des Absoluten und wird aktuell erst, wenn ich von dem Bande absehe, das sie vereinigt. Einmal von dem Bande 'abstrahiert', setzt sich das Reelle dem Ideellen entgegen, und nur infolge dieser aktuierten Relativität kann sich das All verwirklichen als endliche und zeitliche Realität, die dem Absoluten entgegengesetzt ist.

Indessen könnte sich Schellings Philosophie nicht als eine solche der *absoluten* Identität bezeichnen, wenn ihr Absolutes nicht auch noch das in sich einbegriffe, was es nicht ist: die Relativität, die Differenz. Die Relativität erweist sich einerseits als Moment innerhalb der Struktur des Absoluten, denn was es immer an *Sein* in der Relativität gibt, ist nichts als die Präsenz des Ganzen im Teil, und das Ganze ist eben völlige Ununterschiedenheit der Differenz und der Identität. So schließt sich die Struktur des Absoluten an die des Organismus an, die ja auf analoge Weise in sich einschließt, was ihr entgegengesetzt ist: den Mechanismus. Wir haben gesehen: die mechanischen Beziehungen unterscheiden sich von organischen darin, dass die Elemente namens Ursachen *nicht identisch* sind mit den Elementen namens Wirkungen. Die endliche Welt, in ihrer Relativität, ist insgesamt durch die Nicht-Zusammenfallen ihrer Teile – also durch deren Differenz – ausgezeichnet. Nun ist diese Differenz sozusagen auf sich selbst zurückgebogen (oder reflektiert) im Organismus, die Unterschiedenheit der Ursachen und der Wirkung ist aufgehoben in ihrer Indifferenz (wie Schelling sagt): beide, weit entfernt einander äußerlich zu sein, stellen sich als Momente einer einzigen Struktur heraus, der der ständigen *Selbstbestimmung* des Geistes, welcher die Wirkung in Zwecke verkehrt (d. h. in Zweckursachen, die ihrerseits Wirkursachen bestimmen, die dann nicht mehr von Wirkungen unterschieden, sondern innig verflochten sind in eine absolute Wirksamkeit des höchsten Wesens, welches allerdings von sich selbst, aber nicht von einem ihm Äußeren und Anderen, zugleich Ursache und Wirkung ist: das ist der gemeinsame Nenner des absoluten Geistes und des Naturorganismus).

Schellings Gedanken zur Struktur der absoluten Identität des Reellen und Ideellen sind von wirklichem Interesse für unser Strukturproblem des Selbstbewusstseins. Während viele Details seiner Natur- und Geistesphilosophie völlig überholt (und im schlechten Sinne spekulativ sind), zähle ich seine Reflexion über Identität und Differenz zu den großen Glanzlichtern abendländischer Denkbesinnung. Es gibt Verbindungslinien, die von Schelling über seinen Schüler Lorenz Oken zu Fechner (und über ihn zur zeitgenössischen Identitätstheorie von mentalen und physischen Phänomenen) führen<sup>1</sup> – zur Theorie, dass, wie Schelling selbst im 270. § seines Würzburger *Systems der Philosophie* sagt, aus der Tatsache, dass, wann immer ein mentales Ereignis stattfindet, allemal auch ein physisches (ein Gehirnprozess) abläuft, nicht geschlossen werden darf, eines sein Kausalursache des anderen:

*Zwischen Realem und Idealem, Seyn und Denken ist kein Causalzusammenhang möglich, oder das Denken kann nie Ursache eine Bestimmung im Seyn, oder hinwiederum das Seyn Ursache einer Bestimmung im Denken seyn. – Denn Reales und Ideales sind nur verschiedene Ansichten einer und derselben Substanz, sie können also so wenig etwas ineinander bewirken, als eine Substanz etwas in sich selbst bewirken kann (I/6, 500/1).*

Die Kausalität ist aber nur eine neben anderen Beziehungen, die auf das Verhältnis des Realen und Idealen im Selbst nicht anwendbar sind. So ist die Identität im Vergleich ein Absolutum (ein Nicht-Relatives), aber eben ein solches, das nichts, auch nicht die Relation, aus sich ausschließt. Darin unterscheidet sie sich von Sartres En-soi-Identität, die ja gar kein Relatum in sich begreift. Innerhalb des Bewusstseins wird das En-soi-Moment zum Schein für ein Pour-soi; aber die Beziehung erbt vom (aufgehobenen) En-soi dessen Identität, die nun zum einem Bei-sich-Sein ('présence-à-soi') sich modifiziert.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu die ausgezeichnete Habilitations-Schrift von Michael Heidelberger, ...

Beide Momente schließen einander so lange nicht aus, wie ihr Gegensatz nicht gesetzt, nur noetisch, nur virtuell, nicht aktuell ist. Schelling spricht von einer 'Einheit mit Einem Schlage', aber einer solchen, die Binnendifferenzierung nicht ausschließt. Es gibt A und B, Anfang und Ende im Selbstbewusstsein. Aber der Anfang ist da, wo das Ende ist, die Bewegung entfaltet sich nicht ins Lineare, sondern kreist leer in sich – gerade wie jenes instantane, vor-wirkliche 'Spiel von Schein und Widerschein' im präreflexiven Cogito bei Sartre. Schelling spricht in den *Weltalter*-Fragmenten vom 'rotatorischen Umtrieb' und in den Münchener und Berliner Vorlesungen außer von der 'noetischen' auch von der 'Potenzzeit'. Sie trennt die Unterschiedenen nicht wirklich, der Begriff der Realdifferenz bleibt auf die Relata hier noch "unangewandt".

Das ist auch der Sinn von: "In der Idee sey alles zugleich". Aber dieses "zugleich" hebt nicht auf, daß das eine Moment noetisch eher sei als das andere. Der Natur nach (d. h. eben im Gedanken) ist darum das Erste doch das Erste, das Dritte doch das Dritte. Was Subjekt und Objekt in Einem ist, kann nicht mit Einem Moment, es kann nur mit verschiedenen Momenten, und unsere Gedanken derselben successiv sind, auch nicht mit einer und derselben Zeit gesetzt werden, wenn nämlich, was hier bloß noetisch gemeint ist, zum realen Proceß wird (SW II/1, 312).

Das geschieht, sobald das erste Moment der dreifältigen Struktur gesetzt, d. h. realisiert wird. Als bloße Potenzen (nur sein Könnendes oder nicht sein Könnendes) konnten sie einander vom selben Ort und von der Gleichzeitigkeit nicht ausschließen. Wird aber eine Potenz aktualisiert, so muss sie die zweite, diese die dritte von ihrem Ort und aus ihrer Zeit verdrängen, so zwar, dass sie sie als ihre notwendige Nachfolgerin fordert (denn die absolute Identität besteht in der Realabstraktion kontinuierlich fort). Die Zeit ist also selbst insgesamt organisch verfasst:

Was heißt es denn nun, wenn gesagt wird: jede mögliche einzelne Zeit[dimension] sey die ganze Zeit? Wir meynen damit nicht bloß, daß sie in sich ganz sey, weil sie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zumal enthält. Wie meynen zugleich, dass sie die ganze, jetzt noch nicht seyende, Zeit selber (deutlicher vielleicht die absolute Zeit zu nennen) in sich enthalte, also ein wirkliches Bild von ihr sey. Die ganze Zeit würde nämlich dann s e y n , wenn sie nicht mehr zukünftig wäre, und wir können daher sagen, die Zukunft oder die letzte Zeit sey d i e g a n z e Z e i t . Dieß als richtig angenommen enthält jede mögliche Zeit die ganze Zeit; denn was sie von ihr nicht als Gegenwart enthält, das enthält sie doch als Vergangenheit oder als Zukunft; ferner: jede Zeit enthält dasselbe; denn sie unterscheidet sich von ihrer vorhergehenden nur dadurch, daß sie zum Theil als vergangen setzt, was diese als gegenwärtig, und zum Theil als gegenwärtig, was jene noch als zukünftig setzt; und eben so nur auf die umgekehrte Art unterscheidet sie sich von der ihr folgenden Zeit. Also setzt jede einzelne Zeit die Zeit a l s e i n G a n z e s schon voraus. Ginge ihr nicht die ganze Zeit der Idee nach voran, so könnte sie diese nicht als zukünftig setzen, d. h. sie könnte sich selbst nicht setzen, indem sie ohne diese bestimmte Zukunft selber nicht diese bestimmte Zeit seyn könnte. Aber auch nur der Idee nach setzt sie die ganze Zeit voraus; denn wäre diese in ihr als wirklich gesetzt, so wäre sie nicht die einzelne, die bestimmte, die sie ist (*Weltalter I, 81*).

Diese 'Idee' entspricht genau dem Sartreschen 'Wert', der unwirklichen Einheitsvorstellung, die die Differenziertheit des quasi-materiellen und des formellen Moments in der Bewusstseinsdyade so in Einheit umwendet, dass aus der bloßen Zertrennung eine geordnete Folge: eben die Zeit als (wie Sartre sagt) "organisierte Struktur" hervorgehen kann. Jede Zeitphase stellt gleichsam symbolisch den Wert (Schelling sagt: "die ganze Zeit") dar, als auch in jeder Periode, für sich gesehen, ein Schreiten von relativ größerer Nähe an der Einheit zu relativ größerer Nähe an die Differenz beobachtet wird. Beim Übertritt in die nächste Periode kehrt sich dies Verhältnis dann scheinbar um, indem, was in der Vergangenheit die relativ größte Scheidung (von der Einheit) war, in der Gegenwart als die relativ größte Einheit erscheinen muss, "so daß [jede Zeiteinheit] beziehungsweise auf die letzten Zeiten der vorhergehenden Periode zurückzugehen scheint, indeß sie im Ganzen wirklich fortgeschritten ist" (*Weltalter I, 82*). Das meint: der Übergang von Vergangenheit zu Gegenwart ist ein solcher von Einheit zu Diffe-

renz (das einfach-identische A wird zu einem B entgegengesetzten oder zum einen von B abgetrennten A); in der Gegenwart selbst stellt sich dieser Schritt umgekehrt dar als Streben von Differenz nach wiederzugewinnender Einheit oder als Zukunftsöffnung. Insofern ist der reale Zeitfluss ein genaues Ebenbild der 'noetischen Folge', die nur *potentiâ* Zeitlichkeit war, so wie die Zeit nur *potentiâ* ewig ist. So kann Schelling sagen: "*Also Principien des Seyns in der Simultaneität sind sie [sc.: die drei Momente der Vollstruktur von Selbstbewußtsein] Potenzen des Werdens in der Succession*" (l. c., II, 179).

Damit haben wir eine detailliert ausgearbeitete Theorie über die Natur jener inneren Komplexion im Selbstbewusstsein. Wir verstehen, wie Unzeitlichkeit und Identität mit Zeitlichkeit (und Differenz) zusammenbestehen, ja 'substantiell identisch' sein kann (vgl. SW II/3, 218). Aufgelöst ist auch das Paradox der gleichzeitigen Einstelligkeit und Gegliedertheit der Selbstbewusstseins ('*cogito pré-réflexif*' und '*jeu reflet-reflétant*'). Wir sehen aber auch, dass die Lösung unserer Probleme erneut jenes Moment in den Vordergrund rückt, das Henrich nicht mehr vor den anderen ausgezeichnet sehen wollte: nämlich den formalen epistemischen Selbstbezug, der allein die Identität der anderen Momente fundieren könnte. Es ist die 'Idee', deren Einstand im Spiel von Schein und Widerschein deren Differenz (als virtuelle) bestehen lässt und ihre Identität (als aktuelle) verbürgt. Aber die Idee muss nicht nur – wie in der Autopoiesis des Organismus, der bei Schellings Modell Pate steht – in die organisierte Struktur kohärenzstiftend hineinwirken, sondern auch *selbstbewusst* sein. Soll diese Eigenschaft nicht abermals als eine Relation gekennzeichnet werden (wie es die Wendung vom 'formalen Selbstbezug' tut), so stehen wir am Schluss wieder vor dem ungelösten Rätsel des Selbstbewusstseins und seiner Theorien: Entweder artikulieren sie ein

Einiges als ein Zwiefältiges und dementieren so durch die *Form* der Aussage den ausgesagten *Inhalt*; oder sie erklären als Resultat einer Selbstbeziehung ein solches, das schon vor dieser Beziehung bekannt sein musste. Die Weise, in der die Glieder der Struktur Selbstbewusstsein in ihrer wechselseitigen Irreduzibilität dennoch zusammengehören, bleibt auch nach Sartres und Schellings Lösungsvorschlägen unverstanden.