

# Sartres Abwesenheit

*Claus-Artur Scheier (Braunschweig)*

1987 publizierte Peter Handke ein Buch mit dem Titel *Die Abwesenheit* (genauer besehen erweist es sich als die narrative Vorlage für einen Film). Der Untertitel verheißt *Ein Märchen*. Wie kann der fleißige Leser von Martin Heidegger und Roland Barthes aus der Abwesenheit ein Märchen machen? Die ältere Schriftstellergeneration war noch existentialistisch, und der Name auch im Nachkriegsdeutschland und -österreich war Jean-Paul Sartre.

Der Vortrag bedenkt aber nur *Sartres Abwesenheit* zu Ehren meines im Leben wie im Denken altbewährten Freundes Klaus Erich Kaehler, dessen präzise Analysen der Geschichtlichkeit des dezentrierten Subjekts wegweisende Beiträge zum Verständnis unsrer philosophisch so schwer zu verstehenden Moderne sind. In seinen Überlegungen zur »Identität des dezentrierten Subjekts als permanente Aufgabe« zeigt er, wie die »in das je subjektive Bewusstsein und Leben aufgenommen[en]« Realitäten »nicht nur in Begriffe oder andere sinnhafte Gebilde gefaßt« werden, »sondern auch gleichsam eingetaucht in den inneren Zusammenhang des subjektiven Erlebnisstroms, dessen individuelle Färbung sich der intersubjektiven Erfassung im wesentlichen, nämlich in seinem Wie des Erlebens und seiner Details entzieht. Dieses *imaginäre Leben* ist nicht mehr irrelevant für den vollen Realitätsgehalt weder des Seins noch des Wissens. Es erhält gerade erst durch das Prinzip des dezentrierten Subjekts seine Wahrheitsrelevanz«,<sup>1</sup> und Kaehler nennt als Beleg Sartres *L'imaginaire* von 1939 – *ich möchte dem fruchtbarem Hinweis auf das imaginäre Leben des dezentrierten Subjekts ein paar Schritte in Sartres frühes Denken hinein folgen.*

Sartres produktive Verwandlung der Phänomenologie<sup>2</sup> erscheint als eine geschichtlich unumgehbarer Verwandlung des phänomenologi-

<sup>1</sup> K. E. Kaehler: »Die Identität des dezentrierten Subjekts als permanente Aufgabe«. In: *Tradition und Traditionsbuch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*. Hrsg. von C. Bickmann, H.-J. Scheidgen, T. Voßhenrich und M. Wirtz. Amsterdam/New York 2006, 179–192.

<sup>2</sup> Husserl war in Frankreich längst kein Unbekannter mehr. 1929 hielt er an der Sorbonne eine Reihe von Vorträgen, aus denen die *Cartesianischen Meditationen* hervor-

schen Gedankens der *Produktivität*, wobei mitverstanden sei, dass dieser Gedanke für das Produktivitäts-Denken des 20. Jahrhunderts – und so zugleich für dessen eigentümliche Weise zu produzieren – exemplarisch ist. Unmittelbar fällt freilich auf, dass Sartre seinen Gedanken an einem besonderen Produkt und an dessen besonderer Produktionsform entwickelt – am Bild (*image*) und an einem Bewusstsein, das intentional auf dies Bild bezogen ist (*conscience imageante*). Die Abhandlung, mit der er die schließlich zum Existenzialismus von *L'être et le néant* und *Les mouches* führende Untersuchung beginnt, heißt *L'imagination*, was ganz richtig mit *Über die Einbildungskraft* übersetzt wurde.

Und doch lässt die Übersetzung zögern. Das Wort *imaginatio* wird wie die anderen Ableitungen von *imago*, *imitor* erst in der römischen Kaiserzeit gebraucht und übersetzt namentlich das griechische *phantasia*. Zur Sache der Philosophie ist die *phantasia* zuerst bei Platon geworden, der sie als *symmeixis aisthēseōs kai doxēs*, also als Vereinigung von Wahrnehmung und Auffassung denkt,<sup>3</sup> sowie bei Aristoteles, aus dessen Untersuchungen<sup>4</sup> hier nur festgehalten sei, dass auch die (menschliche) Vernunfttätigkeit nicht möglich ist ohne Mitwirkung der *phantasia*.<sup>5</sup> Das wird wegweisend für die folgenden zweitausend Jahre.<sup>6</sup> Die deutsche Lehnübersetzung des mittel-latein. *vis imaginationis* als Einbildungskraft scheint zuerst belegt zu sein bei Comenius 1640. Eine neue Bedeutung wird der Einbildungskraft im empfindsamen 18. Jahrhundert zugeschrieben. Alexander Gottlieb Baumgarten entwirft eine ästhetische Wissenschaft der Einbildungskraft: *Scientia imaginando cogitandi et ita cogitata proponendi est aesthetica phantasiae* – »die Wissenschaft des einbildenden Denkens wie des Darstellens des so Gedachten ist die Ästhetik der Phantasie«.<sup>7</sup> Aber erst Kants Theorie der produktiven Einbildungskraft in der *Kritik der reinen Vernunft* stellt die Einbildungskraft auf einen ganz neuen (spekulativen) Grund, dessen Tiefen vor allem Fichte und Schelling aus-

---

gingen. Die von E. Levinas und G. Pfeiffer unter dem Titel *Méditations Cartésiennes* besorgte Übersetzung erschien 1931 in Paris.

<sup>3</sup> Platon: *Sophistes*, 264b.

<sup>4</sup> Aristoteles: *De an.* III.3, *De mem.* 449b29–450b1, *De insom.* 459a8–23.

<sup>5</sup> Ebd. 449b32: *kai noein oyk esti aney phantasmatos*.

<sup>6</sup> Eine kurze Übersicht bis zur Renaissance gibt die Einleitung von Charles B. Schmitt und Katherine Park zu Gianfrancesco Pico della Mirandola: *Über die Vorstellung, De imaginatione*. Hrsg. von E. Kessler. München 1984.

<sup>7</sup> A. G. Baumgarten: *Metaphysica*. Halle<sup>5</sup> 1763, § 570.

loten werden.<sup>8</sup> Dass diese ganze, wie man wohl sagen darf: entscheidende Phase in der Geschichte der Theorie der Einbildungskraft von Sartre mit keinem Wort auch nur berührt wird, ist kein Zufall und liegt jedenfalls nicht nur an dem konstitutiv zu nennenden Unverständnis, mit dem das Denken der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf die Epoche des Deutschen Idealismus zurückblickte, wo es dies überhaupt noch tat.

Kant allerdings blieb wenigstens in den Modifikationen des Neukantianismus präsent, und hier mag es genügen, seine prägnante Definition der Einbildungskraft festzuhalten, die kraft ihrer Kargheit den Bogen von Aristoteles bis zu Sartre spannt: »*Einbildungskraft* ist das Vermögen, einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen«.<sup>9</sup>

Gleichwohl – die Übersetzung der *imaginatio*, und so der Sartreschen *imagination* durch die *vis imaginationis* in die Einbildungskraft lässt zögern, und zwar der »Kraft« wegen, die nicht nur als Bestimmung eines »Seelenvermögens« ein metaphysischer und in emphatischer Bedeutung neuzeitlicher Begriff ist. Gewiss nimmt etwa Nietzsche keinen Anstand, von Kräften zu reden, wie ja auch die moderne Physik diesen Begriff nicht verabschiedet hat (ihn jedoch mit den neuen Begriffen Arbeit und Energie zusammendenkt), aber näher besehen sind die so gedachten Kräfte nicht länger diejenigen, die in der Neuzeit gedacht wurden – deren Begriff geht unter in der Hegelschen Dialektik. In diesem geschichtlichen Sinn ist die *imagination* nicht mehr die neuzeitliche Einbildungskraft, sondern nur mehr ein Einbilden, und noch genauer genommen nicht einmal mehr ein Ein-Bilden. Sie ist darum nicht weniger, kein »defizienter Modus« des mächtigen alten Begriffs, sondern *etwas anderes*. Sehr genau ersetzt deshalb Sartre den im kritischen Teil seiner Untersuchung noch gebrauchten Begriff der *imagination* durch den präzisen Terminus *conscience imageante*, ein schwer übersetzbbarer Ausdruck, den der im übrigen verlässliche Übersetzer von *L'imaginaire*, Hans Schöneberg, mit »vorstellendes Bewusstsein« wiedergibt – eine leider irreführende (vielleicht von Freuds Wortgebrauch inspirierte) Übersetzung. Denn die Rückübersetzung von »Vorstellung« muss allemal *repräsentation* sein, und dieser Begriff ist

<sup>8</sup> Hierzu umfassend R. Loock: *Schwebende Einbildungskraft. Konzeptionen theoretischer Freiheit in der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings*. Würzburg 2007.

<sup>9</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 151.

entschieden zu weit (wie ohnehin der der *repraesentatio*),<sup>10</sup> so dass Husserl zum Beispiel ganz selbstverständlich von den Problemen »des psychologischen Ursprungs der Raumvorstellung, der Zeitvorstellung, Dingvorstellung, Zahlvorstellung usw.« sprechen kann.<sup>11</sup> Bei Sartre geht es hingegen präzis um die *bildliche* Vorstellung.

Wie also ist *conscience imageante* angemessener zu übersetzen? Da Sartres Theorie von Husserl ausgeht, der die Tätigkeit des Bewusstseins phänomenologisch als dessen »Konstitutionsleistungen« beschreibt, bietet sich der Ausdruck *bildkonstituierendes Bewusstsein* an, was sich ohne weiteres zu *Bildbewusstsein* verkürzen lässt, wenn nur ein für allemal festgehalten wird: »das Bewußtsein ist Akt und alles, was im Bewußtsein existiert, existiert in der Weise des Akts (*en acte*)«.<sup>12</sup> Sartre ist in der Tat radikal: Das Bewusstsein und es allein – und nicht etwa das sei es Cartesisch, Kantisch oder sogar Husserlsch gedachte Ich – ist spontan:

Spontan nennt man eine Existenz, die sich durch sich selbst zum Existieren bestimmt. Mit anderen Worten, spontan existieren heißt existieren für sich und durch sich. Eine einzige Realität verdient daher den Namen der spontanen, nämlich das Bewusstsein. Für es sind in der Tat Existieren und Bewusstseinhaben des Existierens ein und dasselbe. Mit andern Worten, das große ontologische Gesetz des Bewusstseins ist das folgende: *die einzige Existenzweise für ein Bewusstsein ist Bewusstsein haben, dass es existiert.*<sup>13</sup>

Natürlich wäre es hier verlockend, hinüberzusehen zu den Existenzkonzeptionen von Heideggers *Sein und Zeit* (1927) oder Jaspers' *Philosophie* (1932), aber es mag genügen, festzuhalten, dass Sartre Existenz und Bewusstsein strikt identifiziert: Existieren ist Bewusstsein und umgekehrt, und in allem Bewusstsein-von ... hat das Bewusstsein

---

<sup>10</sup> Vgl. ebd. B 376 f.

<sup>11</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hrsg. von E. Ströker. Hamburg 1977, §§ 37, 78.

<sup>12</sup> J. P. Sartre: *L'imagination. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre*. Paris 2000 (Erstausgabe 1936), 35.

<sup>13</sup> Ebd. 125 f. Eine glattere Übersetzung wäre wohl: »Für es sind in der Tat Existieren und sich des Existierens bewusst sein eins und dasselbe. [...] die einzige Existenzweise für ein Bewußtsein ist sich bewußt zu sein, daß es existiert.« Das hieße aber: »exister et être conscient d'exister [...] c'est d'être conscient qu'elle existe.« Sartre will offenbar, obwohl er von einem »ontologischen Gesetz« spricht, das »être« umgehen, um den reinen Akt der *conscience* namhaft zu machen – womit freilich anderseits auf das »avoir« zu achten bleibt.

sein Existieren als das Bewusstsein seines Existierens. Indem es sich so hat – und nur *ist*, indem es sich so *hat* –, unterscheidet es sich in ein habendes und ein gehabtes Bewusstsein, ein Unterschied, den es so-gleich auch löscht. Es ist entspringend-verschwindendes (Sich-)Haben, weshalb das Sein-(der-Welt-)für-das-Bewusstsein unmittelbar *Haben*(-von-Welt) ist.<sup>14</sup> Das ist eine im Blick auf Freges Logik der Funktion,  $f(a)$ , zweifellos gültige Beschreibung des intentionalen Bewusstseins überhaupt – und also des dezentrierten Subjekts als des *Dipols* Bewusstsein(Gegenstand). Husserl freilich denkt, wenigstens seit den *Ideen I*, wesentlich vom »transzendentalen Ich« her, das zwar nur in der Reflektion erfasst wird:  $f_1[f_0(a)]$  usw., die unmittelbare Intentionalität  $f(a)$  aber immer schon fundiert. Denn:

Im *cogito* lebend, haben wir die *cogitatio* selbst nicht bewußt als intentionales Objekt; aber jederzeit kann sie dazu werden, zu ihrem Wesen gehört die prinzipielle Möglichkeit einer »reflektiven« *Blickwendung* und natürlich in Form einer neuen *cogitatio*, die sich in der Weise einer schlicht-erfassenden auf sie richtet.<sup>15</sup>

Weil es also zum *Wesen* der unmittelbaren *cogitatio* gehört, dass wir *jederzeit* auf sie selbst und weiter auf die *cogitatio* der *cogitatio* usw. reflektieren können, ist schon die unmittelbare *cogitatio f(a) ichhaft*:

Ist ein intentionales Erlebnis aktuell, also in der Weise des *cogito* vollzogen, so »richtet« sich in ihm das Subjekt auf das intentionale Objekt. Zum *cogito* selbst gehört ein ihm immanenter »Blick-auf« das Objekt, der andererseits aus dem »Ich« hervorquillt, das also nie fehlen kann.<sup>16</sup>

Sartre dagegen *kehrt das Fundierungsverhältnis um*, stellt das Bewusstsein, mit der bekannten Hegel-Marxschen Metapher, vom (Ich-)Kopf auf die eignen Füße, indem er sein Wesen im bloßen *Fürsich (pour soi)* ausmacht: Das Bewusstsein hat das Bewusstsein der (seiner) Existenz immer schon *vor* allem (Bewusstsein von) Ich. Zwar ist auch für Husserl der Akt der Reflektion notwendig *später* als das unmittelbare Bewusstsein, aber ebenso notwendig führt er zuletzt auf ein Ich als solches, auf das *transzendentale Ego*. Worauf die Reflektion aber

<sup>14</sup> Die Nähe zum Heideggerschen, nicht vom alten »Eräugnis« abgeleiteten »Ereignis« und seinen Verwandten ist ersichtlich.

<sup>15</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Husserliana, Bd. III/1). Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag 1976, 77 (§ 38).

<sup>16</sup> Ebd. 75 (§ 37).

näher betrachtet (und das »später« sorgfältig festgehalten) eigentlich nur führt, ist das *Bewusstsein eines Bewusstseins eines Bewusstseins usw.*, d. h. jenes »Ego«, aus dem als Ursprung das unmittelbare Bewusstsein ›hervorquellen‹ soll, erweist sich vielmehr als die *idealiserende* (von der Zeit abstrahierende) Fixierung des abstrakten Fürsich.<sup>17</sup>

Entsprechend machen in der logischen Transformation für Sartre  $f(a)$  und  $f_1[f_0(a)]$  keinen wesentlichen Unterschied;  $f_1[f_0(a)]$  ist bloß der Ausdruck dafür, dass das Bewusstsein immer schon für sich ist oder dass es Bewusstsein davon hat, zu existieren. Erst  $f_2(f_1[f_0(a)])$  drückt die eigens vorgenommene Reflektion auf dasjenige intentionale Objekt aus, das der Bewusstseinsakt als solcher ist. Von der Selbstkonstitution eines Bewusstsein entquellen lassenden Ich kann aber auch hier keine Rede sein. Das liegt zuletzt offenbar daran, dass Sartre anders als Husserl nicht von der Zeit abstrahiert, was durchaus wieder in der Konsequenz des Husserlschen Konzepts des intentionalen Bewusstseins liegt. Husserl selbst hatte ja (zu seinem nicht geringen Erstaunen) entdeckt, dass »die ursprünglichen zeitkonstituierenden Erlebnisse [...] selber wiederum in der Zeit« sind,<sup>18</sup> worin sich bekanntlich das phänomenologische als das intentionale Ich epochal vom reflexiven Ich des deutschen Idealismus unterscheidet. Wie immer das Bewusstsein reflektieren mag, es wird – Husserl selber hatte es gelehrt – die *Retentionsspur* nicht los und damit auch nicht den *Gegenstand* des reflektionslosen (unmittelbaren) Bewusstseins oder die »Welt«. Und insofern diese – nicht als Horizont, sondern in der Gestalt von Gegenständen –

<sup>17</sup> Eine interessante Zwischenposition nimmt hier offenbar der Wittgenstein der *Logisch-philosophischen Abhandlung* ein, wenn er schreibt (5.64), »daß der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt. Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität. / 5.641 Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht-psychologisch vom Ich die Rede sein kann. / Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß die ›Welt meine Welt ist. / Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt.« (Wittgenstein: *Schriften 1*. Frankfurt a. M. 1960, 66) Zuvor hatte er geschrieben: »5.631 Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht. [...] / 5.632 Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt. / 5.633 Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? / Du sagst, es verhält sich hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. / Und nichts am *Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird.« (ebd. 65)

<sup>18</sup> E. Husserl: *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Hrsg. von R. Ingarden. Den Haag 1968, 122.

allelmal den logischen Charakter des Arguments hat, ist sie, wie Wittgenstein sagt, *meine Welt*, d.h. sie wird *gehabt*.

Wo immer also Bewusstseinsdifferenz stattfindet – und das Bewusstsein ist als spontanes Fürsich *differierend* –, da findet *Haben* statt, was Sartre präzis mit der Formel ausdrückt, das Bewusstsein existiere einzig so, dass es Bewusstsein hat, dass es existiert. Und da das Bewusstsein wiederum nichts anderes ist als Existieren, ist das Existieren Sein-zur-Welt als so oder so gehabter. Hier macht nun auch das Bildbewusstsein keine Ausnahme, auch es ist *Welt-Bewusstsein*, das Bild wesentlich nicht eine Weise des *Ich*, für sich zu sein, sondern eine Weise von Welt(-für-das-Bewusstsein) bzw. eine Weise von Bewusstsein–(in Richtung auf)–Welt.

So wird verständlich, dass Sartres ganze Anstrengung in den beiden dieser Thematik gewidmeten Schriften die ist, das Bild nicht als eine Art von *Sache*, sondern als *Weise des Existierens* oder Seins-zur-Welt zu denken. Husserl selbst, räumt Sartre ein, habe diesen Schritt wohl schon getan, aber in seinen Konsequenzen nicht ausgeführt. Die Geschichte der Imagination von Descartes über Leibniz, Berkeley, Hume, Kant, Mill, Taine, Bergson zu den Psychologen des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts zieht sich der Sartreschen Kritik mithin zusammen auf das *Proton pseudos*, das Bild isoliert und zu einer Sache gemacht zu haben, deren Realität sich von der Realität »äußerer« Sachen nur dadurch unterscheiden soll, dass sie eben »innerpsychisch« ist, wobei die Psyche zugleich behauptet wird als ein Behälter von Bildern. Husserls Phänomenologie hingegen bringe hier die radikale Wende:

Indem das Bild zu einer intentionalen Struktur wird, geht es aus dem Status eines trägen Bewusstseinsinhalts über in den des einen und selben synthetischen Bewusstseins in Beziehung auf einen transzendenten Gegenstand. Das Bild meines Freundes Pierre ist keine vage Phosphoreszenz, keine Bahnung, die von der Wahrnehmung von Pierre in meinem Bewusstsein hinterlassen wurde: es ist eine organisierte Bewusstseinsform, die, auf ihre Weise, Bezug nimmt auf meinen Freund Pierre, es ist eine der möglichen Weisen, sich auf das wirkliche Wesen Pierre einzustellen. So nimmt das Bewusstsein im Akt der Imagination direkt Bezug auf Pierre und nicht durch die Vermittlung eines Simulakrums, das *in* ihm wäre. Zusammen mit der immanentistischen Metaphysik des Bildes verschwinden auf einen Schlag alle Schwierigkeiten [...] betreffs des Bezugs dieses Simulakrums auf seinen wirklichen Gegenstand und des reinen Denkens auf dies Simulakrum. Dieser »Pierre im Kleinformat«, dieser vom Bewusstsein mitgeschleppte Homunculus gehörte nie- mals *dem Bewußtsein* an. Er war ein Gegenstand der materiellen Welt, der

sich unter die psychischen Wesen verirrt hatte. Indem er ihn aus dem Bewusstsein hinauswirft mit der Versicherung, dass es nur einen und denselben Pierre gibt, Gegenstand der Wahrnehmungen wie der Bilder, hat Husserl die psychische Welt von einer schweren Last befreit und nahezu alle Schwierigkeiten niedergeschlagen, die das klassische Problem des Bezugs von Bild und Denken verdunkelten.<sup>19</sup>

Jenes *Proton pseudos* mithin, das von Descartes spätestens bis zu den Psychologen des frühen 20. Jahrhunderts die psychologische wie die philosophische Lehre von der Imagination bestimmt, stellt sich logisch dar als ein Schluss, dessen Mitte (als Simulakrum) das Denken bzw. Bewusstsein überhaupt und den Gegenstand verknüpft und auseinanderhält:

Bewusstsein – Simulakrum – Gegenstand.

Genauer erscheint das Simulakrum als Gegenstand *sui generis*, der sich zwischen das Bewusstsein und dessen ursprünglichen Gegenstand schiebt, diesen gleichsam abblendet und dem Bewusstsein den Zugang zur wirklichen Welt, zur Welt-des-Bewusstseins im emphatischen Sinn, also zur *wahren Welt* versperrt. Diese Schranke, gemacht aus dem Stoff der wirklichen Welt, wird aber aus einem Bild (*image*) zu einem Trugbild (*simulacre*) dadurch, dass sie umgekehrt die Welt als aus *ihrem* Stoff gemacht erscheinen lässt, so dass das Bewusstsein allein dadurch, dass es das Bild für eine Art von Gegenstand nimmt, zum *Korrelat einer simulierten Welt* wird.

Damit kommt die kritische Modernität des Sartreschen Gedankens zum Vorschein, denn das Simulakrum ist im Horizont der Imagination offenbar eben dasselbe, was im ökonomischen Horizont der Moderne die *Ware* ist, deren eigentümlichen Fetischcharakter Marx als erster in unübertrefflicher Klarheit herausgestellt hatte.<sup>20</sup> »Das Geheimnisvolle der Warenform«, erkannte er, bestehe

einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein

---

<sup>19</sup> Sartre: *L'imagination* (s. Anm. 12), 147f.

<sup>20</sup> K. Marx: *Das Kapital*. I. Bd. In: K. Marx/F. Engels: *Werke*. Berlin 1956 ff. Bd. 23, insbes. Kap. 1.1.4.: »Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis«.

außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich über-sinnliche oder gesellschaftliche Dinge. [...] Es ist nur das bestimmte gesell-schaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantas-magorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.<sup>21</sup>

Mit dem Attribut »phantasmagorisch«<sup>22</sup> verweist Marx sogleich auf die Analogie zwischen der Imagination und dem Bewusstsein unter der Bestimmung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, nachdem er das gesellschaftliche Verhältnis vom *natürlichen* Verhältnis

Sehnerv – Licht – Ding

unterschieden hat. »Dagegen«, sagt er,

hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entstehenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. [...] Um daher eine An-alogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben be-gabte, unter einander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selb-ständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenpro-dukton unzertrennlich ist.<sup>23</sup>

In der »Nebelregion der religiösen Welt« *scheinen* »die Produkte des menschlichen Kopfes [...] selbständige Gestalten« zu sein – soweit die Lehre Feuerbachs, und nun ihre Marxsche Übersetzung: »So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.« Im geschichtlichen Ort Nietzsches sind diese Produkte abermals übersetzt, in eine Welt des Schaffens, in der nun »mit der wahren Welt [...] auch die schein-

---

<sup>21</sup> Ebd. 86.

<sup>22</sup> Der *Larousse étymologique* erläutert: »fantasmagorie fin XVIIIe s., ›appliqué à la lanterne magique‹, [...]. fantasmagorique 1798.« Der *Laterna magica* kommt eine Schlüsselrolle in der Proustschen Poetik zu, die Sartre konsequenterweise von Anfang an ebenso befriedet wie die Freudsche Psychoanalyse.

<sup>23</sup> Marx: *Das Kapital*. I. Bd. (s. Anm. 20), 86 f.

*bare abgeschafft*« ist.<sup>24</sup> Deren in der Wirklichkeit – nicht im Nietzscheschen Gedanken selbst – uferlos fortströmende Bilderflut wird kanalisiert von der Husserlschen Substrukturierung des »Bewusstseinsstroms« durch die Konstitutionsleistungen des intentionalen Bewusstseins und seines transzendentalen Ich – und abermals bleibt eine korrelative Theorie der Imagination als solcher ein Desiderat. Ersichtlicherweise verhält sich Sartre in diesem Punkt zu Husserl wie vormals Marx zu Feuerbach. Hatte Marx nämlich die Kritik des Bilds aus der »Konversation des Menschen mit dem Menschen« in die ökonomischen Verhältnisse übersetzt, übersetzt Sartre die intentionale Konzeption des Bilds, ihre kritische Potenz entdeckend, aus der transzendentalen Phänomenologie in den Horizont der psychologisch-literarisch deskribierbaren Lebenswelt.

Die Parallelen springt in die Augen: Die Warenform spiegelt »den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst« zurück – das Simulakrum spiegelt dem Bewusstsein den Aktcharakter der Bildkonstitution als gegenständlichen Charakter des Bilds selbst zurück. Wie nun die Marxsche Grundoperation darin besteht, die scheinbaren Natur-eigenschaften der Dinge zu denken als Charaktere der menschlichen Arbeit, den Trug-Schluss

Arbeit – Natureigenschaft – Produkt

aufzulösen in die Funktion

Arbeitsform(Produkt),

besteht Sartres Grundoperation darin, den imaginären Schluss

Bewusstsein – Simulakrum – Gegenstand

aufzulösen in die Funktion

---

<sup>24</sup> F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*. Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde. In: Nietzsche: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Band VI–3, Berlin 1969, 75.

## Bildbewusstsein(Gegenstand)

und so das intentionale Subjekt-Objekt-Verhältnis als die wahre Struktur der Lebenswelt gegen den Schein ihrer Natürlichkeit zu erweisen. Beide denken an gegen den Schein geschichtlicher Kontinuität von der frühen Neuzeit zur Gegenwart, und beide denken damit zugleich gegen sich selber. Denn wie Marx zunächst eine Kontinuität der kapitalistischen Produktionsweise seit der Auflösung der mittelalterlichen Feudalstrukturen voraussetzt, so Sartre eine Kontinuität der imaginären Natürlichkeit der Imagination. Aber Marx' Analyse der maschinellen Produktion deckt eine epochale Differenz zwischen dem alten manufakturiellen und dem gegenwärtigen industriellen Kapitalismus auf, und Sartre beobachtet jedenfalls genau, dass es – nach den »großen metaphysischen Systemen«<sup>25</sup> – die Romantik war, der das »Problem des Bildes eine veritable Erneuerung hätte [...] verdanken können«.<sup>26</sup>

Was dem als Phänomenologe ungeschichtlich denkenden Sartre anders als Marx allerdings entgehen musste, war die geschichtliche Differenz im Begriff des Bilds selbst. Verständlich wird das dadurch, dass die zeitgenössische Psychologie (die Psychoanalyse ausgenommen, die der Phänomenologe aber *a limine* als blanken Naturalismus verabschiedet) gerade wie zu Marx' Zeiten die Nationalökonomie eine entschieden »metaphysische«, also sekundär-metaphysische, d.h. den Schein geschichtlicher Kontinuität befestigende Statur hat. So können beide Denker die epistemische Verfassung ihrer Gegenwart als befangen in einer Schein-Natürlichkeit – und damit logisch gesprochen im Schein der alten (»aristotelischen«) Logik der Copula – voraussetzen, wie sie sich eben in den beiden Schlüssen

Arbeit – Natureigenschaft – Produkt  
Bewusstsein – Simulakrum – Gegenstand

darstellt. Jedesmal hat die Mitte des Schlusses

S–M–P

dinglichen Charakter, der sich näher besehen als *Verdinglichung* he-

<sup>25</sup> J. P. Sartre: *L'imagination* (s. Anm. 12), Kap. I.

<sup>26</sup> Ebd. 21.

rausstellt. Das betrifft dann aber, als geschichtliches Dispositiv, nicht nur die Semantik, sondern auch die Syntax dieser Schlüsse: Sie sind in Wahrheit keine Schlüsse mehr, sondern selber schon, allerdings larvierte, d. h. »verkehrte« *Funktionen*. Wie in Freges Logik Copula und Prädikat zur Funktion konkreszieren und das auf diese Weise von seinem Sein (der Copula) isolierte Subjekt als Argument freisetzen, übernehmen Natureigenschaft-Produkt bzw. Simulakrum-Gegenstand die funktionale Herrschaft und werden von der menschlichen Arbeit bzw. vom Bewußtsein als ihren Argumenten »gesättigt«:

Produkt(Produktion) / Gegenstand(Bewusstsein).

Und die Kritik dieser Verdinglichung besteht jedesmal darin, die Copula als Schein auf ihre Wahrheit als menschliche bzw. Bewusstseins-Tätigkeit durchsichtig zu machen und so an das vormals isolierte Subjekt zurückzubinden. Dadurch kehrt sich die Funktion um und zeigt sich in ihrer gesellschaftlichen bzw. psychologischen Wahrheit:

Produktion(Produkt) / Bewusstsein(Gegenstand)

– das Wesen des Menschen bzw. des (dezentrierten) Bewusstseins ist die Wahrheit (der »Begriff«) der Welt (der Produkte und Gegenstände) und nicht umgekehrt.

So ist aber die innere Bewegung der Moderne beschaffen, die nicht dies oder das ist, so dass man, wie ein naives Denken tut, säuberlich (und weil säuberlich auch moralisch) Moderne und Anti-Moderne scheiden könnte, sondern sie ist immer, wie Kaehlers Analysen sehr konkret zeigen, dies *und* das, eine beständige *metanoia* und *metabolē* oder permanente Revolution, was Feuerbach noch glaubte ein für allemal erledigen zu können:

Wir dürfen nur immer das *Prädikat* zum *Subjekt* und so als *Subjekt* zum *Objekt* und *Prinzip* machen – also die spekulative Philosophie nur *umkehren*, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.<sup>27</sup>

Was ist nun mit der Umkehrung der Einbildungskraft aus einem *Modus* von Anwesenheit (des Bildes) in einen *Modus von Abwesenheit*

---

<sup>27</sup> L. Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. In: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von W. Schuffenhauer. Berlin 1967 ff., Bd. 9, 244.

(des »Eingebildeten«) – und so, wie die weiteren Entwicklungen zeigen, in den primären Modus von Bewusstsein (Sprache) überhaupt geleistet?

Von Anfang an fragt die Philosophie nach der Gegenwart, nach dem Verhältnis des Menschen zur Zeit, das sich für ein erstes Verständnis in die berühmten drei oder vier Kantschen Fragen auffalten lässt: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Der wesentliche Bezug auf Vergangenheit (Wissen = *eidēnai*: Gesehenhaben) und Zukunft (Hoffen) zeigt bereits, dass Gegenwart (Tun) zu denken ist als Anwesenheit-Abwesenheit, im klassischen Denken von den Vorsokratikern bis zum deutschen Idealismus, nochmals mit Kant gesprochen, als »Synthesis a priori« von Abwesenheit und Anwesenheit unter dem Primat von Anwesenheit (»Anschauung«). Der (industriellen) Moderne war diese Synthesis (unter dem Namen der reinen oder spekulativen Vernunft) ebenso abhanden gekommen wie der Primat der Anschauung. Hinfort steht das In-einander von Anwesenheit und Abwesenheit vielmehr unter dem Primat der Abwesenheit, aber das Denken des 19. Jahrhunderts bleibt insofern noch ein Denken von Anwesenheit, als es die Welt aus deren Naherwartung entwirft (die »Utopien« – und auch Schopenhauers Nirvana, Feuerbachs Konversation des Menschen mit dem Menschen und Kierkegaards religiöses Stadium sind solche Utopien, nicht nur Marx' kommunistische Gesellschaft, Wagners Weltherrschaft des deutschen Geistes und Nietzsches tragisches Zeitalter). Aber noch Husserls radikal verzeitlichtes intentionales Bewusstsein konstituiert sich aus dem quasi-angeschauten, in Wahrheit postulierten »Ursprung« einer »lebendigen Gegenwart«, die Husserl mit dem traditionellen Namen des transzentalen Ego belegt, und auch noch Heidegger hält gegen die Unanschaulichkeit des »rechnenden Denkens« an der nicht-unmöglichen Anschaulichkeit des Gevierts, Adorno gegen die »verwaltete Welt« an der wie immer gebrochenen Anschaulichkeit des authentischen Kunstwerks fest.

Der alte Vorwurf der modernen Denker gegen ihre nicht minder modernen Vorgänger, sie seien »noch« Metaphysiker gewesen, erklärt sich daraus, dass sie bei ihnen immer noch einen Rest Anwesenheit als Constituens des Gedankens entdecken, und es ist Sartre, dem das Verdienst zukommt, zum ersten Mal in der Geschichte des modernen Denkens radikal von der Abwesenheit her gedacht zu haben: Sartre ist der Denker der Abwesenheit *kat' exochēn*, der Abwesenheit der Dinge der

Welt bei einander (Kontingenz), der Wirklichkeit und der Möglichkeit bei einander, der Welt und des Bewusstseins bei einander (Ansich und Fürsich), der Abwesenheit endlich des Bewusstsein bei sich selber (es ist nicht, was es ist, und es ist, was es nicht ist). Das ist gemeint mit der *Freiheit*, zu der wir »verurteilt« sind.

Diese Entdeckung des Nichts an der Stelle des alten Ich erscheint bei Sartre ihrer Unmittelbarkeit wegen allerdings noch als Entzug, die ontische Wirklichkeit der Abwesenheit ist der *Mangel*, und da in alter Tradition das Subjekt, das den Mangel (über)kompensiert, der Heros ist, ist das existentialistische Bewusstsein *das heroische Bewusstsein*, seiner Nichtigkeit wegen freilich ein heroisches Bewusstsein *ohne Heros* (das alltägliche Bewusstsein des Zweiten Weltkriegs und der Nachkriegszeit). Es ist darum auch, Sarte sagt es im Rückblick auf (den immer mit Kojèves Analysen von Herrschaft und Knechtschaft gelesenen) Hegel selbst, ein »unglückliches Bewusstsein«, das im (Blick des) andern, der es zu einem Anwesenden macht, notwendig den Feind sehen muss (»Die Hölle – das sind die andern«), und das es bestenfalls zur Zweckgemeinschaft oder (Klein-)Gruppe bringt, wo die »Situati-on« die ist, mit einem allgemeineren Mangel fertig zu werden.

Aber diese Radikalität, das intentionale Verhältnis von Bewusstsein und Welt als Abwesenheit überhaupt und so als *die Abwesenheit des Zentrums* zu denken, war die geschichtliche Bedingung der Möglichkeit der Transformation der industriellen Moderne in die mediale Moderne – strukturell ist notwendig schon Sartres »präreflexives *Cogito*« ein *Medium*. Anwesenheit ist nämlich die Abwesenheit von Zeichen, und so ist denn die Abwesenheit, insofern nicht Nichts ist, das Feld der Zeichen, freilich der Zeichen von Zeichen von Zeichen und so der Spuren von Spuren von Spuren, und in dieser Fülle – der Abwesenheit der Abwesenheit von Zeichen – hat sein Unglück vom (damit »strukturalistischen«) Bewusstsein abgelassen, dem sich in verwandelter Gestalt Hegels Einsicht neu bewährt, »daß es Nichts gibt, [...] was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält, als die Vermittlung«.<sup>28</sup>

Kein Wunder, dass Strukturalismus wie Poststrukturalismus mit dem Denker der Abwesenheit als Mangel nichts zu tun haben wollten,

---

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?« (Hegel: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungs-Gemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 21. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Düsseldorf 1985, 54).

aber wir taumeln auch nicht länger benommen durchs bunte Zeichenfeld und können dem Bruder Pförtner unsre Reverenz erweisen: Wir wissen, was wir am dezentrierten Subjekt haben.