

2. Das ‘zerrissene’ Selbst: Sartres ‘Dekonstruktion’ des Subjekts

2.1. *Die Transzendenz des Ego*

Ein Konstituens des neuzeitlichen Bewußtseinsparadigmas ist der Gedanke, daß sich die Identität des Subjekts über Wissen herstellt; (Ich-)Gewißheit wird als selbstreflexive Vernunft verstanden.¹

In seinen frühen Schriften setzt sich Sartre mit diesem Konzept von Bewußtseinsphilosophie in einer Weise auseinander, die in vieler Hinsicht den kritischen Motiven der ‘poststrukturalistischen’ TheoretikerInnen entspricht: In seinem Text *Die Transzendenz des Ego* (1936) legt er dar, daß ein „transzendentales Ich“² als synthetisierender Pol der Vorstellungen nicht eine Voraussetzung für Denken, sondern seine Folge ist; das Ich ist ein transzendentes und opakes Objekt, das sich erst nachträglich herstellt. Sartre setzt gegen das alte Cogito ein reines, ich-loses, unpersönliches Bewußtsein an den Ursprung der Erkenntnis: „Der gewisse Inhalt des Pseudo-cogito ist nicht ‘ich habe Bewußtsein von diesem Stuhl’, sondern ‘es gibt Bewußtsein von diesem Stuhl’“ (TE 54). Das ist genau jenes unpersönliche „il y a“, das die Folgegeneration gegen die Vorstellung von Subjektivität geltend machen wird.

Wie kommt Sartre auf den Gedanken, das personale Ich vom Bewußtsein zu trennen, es als transzendentes Objekt und nicht als ursprünglichen Kern des Wissens zu verstehen? Sein Motiv liegt in einer eigenwilligen Interpretation des phänomenologischen Grundsatzes von der Intentionalität des Bewußtseins. Daß das Bewußtsein immer „Bewußtsein von etwas“ ist, deutet Sartre radikal

¹ Daher könnte der cartesische Satz auch kaum durch die Evidenz eines „Ich fühle, also bin ich“ ersetzt werden, denn der Wahrheitseffekt bildet sich nur über das Denken als reflexives Wissen.

² Zur Verwendung von „transzental“ bei Sartre s. weiter unten.

als Anwesenheit des Bewußtseins bei der Sache. Intentionalität dient ihm als Modell gegen die Vorstellung einer „Innerlichkeit“, so daß er Bewußtsein als eine reine Bewegung des Aus-sich-Hinausgleitens, als „Draußen seiner selbst“ versteht.³ Damit ist Husserls Bestimmung von Intentionalität geradezu umgestülpt.⁴

Wenn das Bewußtsein nichts ist als die Anwesenheit bei seinem Gegenstand, dann beantwortet sich auch die Frage nach dem einheitsstiftenden Moment in der Wahrnehmung anders als bei Kant: Nicht das „ich denke“, sondern *die Gegenstände bilden die Einheit des Bewußtseins*.⁵ Bei diesem Verständnis von Intentionalität bedarf es keines zusätzlichen „transzendentalen Ich“ zur Einheitsstiftung mehr: „es ist gewiß, daß die Phänomenologie es nicht nötig hat, auf dieses vereinigende und individualisierende Ich zu rekurrieren“ (TE 44). Sartre plädiert dafür, das Ich, wie alle anderen transzendenten Objekte, unter die Epoché fallen zu lassen und das „transzendentale Feld“ vom Ich zu befreien.

Auf der ersten Stufe der Gegenstandswahrnehmung ist Bewußtsein also niemals explizites Selbstbewußtsein, es ist nur Bewußtsein von sich, *insofern* es Bewußtsein vom Gegenstand ist. Ein persönliches Bewußtsein, ein „Ich“, kommt erst auf einer zweiten Stufe hinzu, es erscheint erst in dem Moment, in dem das Bewußtsein sich selbst zum Objekt macht. Das bedeutet aber, daß dieses „Ich“ niemals eine unmittelbare Erkenntnis sein kann, es ist ein Gegenstand für das Bewußtsein, wie andere Gegenstände auch. Da die Unmittelbarkeit des Bewußtseins reflexiv nicht einzuholen ist, da sie sich im Akt des Wahrnehmens stets selbst entgeht, kann Sartre auch gegen Descartes sagen: „Das Bewußtsein, das sagt ‘ich denke’ ist gerade nicht dasjenige, welches denkt“ (TE 48). Den klassischen regressus eines Bewußtseins, das sich ad infinitum als

³ Sartre, *Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls*: 35. Dieser kleine Text von 1939 spiegelt deutlich Sartres radikalen Impetus gegen alle Immanenz.

⁴ Die Verschiebung gegenüber Husserls Begriff von Intentionalität läßt sich gut am Vergleich der Definitionen deutlich machen. Husserl nennt Intentionalität „diese allgemeine Grundeigenschaft des Bewußtseins ... als cogito sein cogitatum in sich zu tragen“ (CM 35; Hervorhebung A.R.), Sartre nennt sie die „Notwendigkeit für das Bewußtsein, als Bewußtsein von etwas anderem als von sich zu existieren“ (*Eine fundamentale Idee* ...: 35; Hervorhebung A.R.).- S. a. *Das Sein und das Nichts*, wo Sartre aus der „Anwesenheit der Sache beim Bewußtsein“ die „Anwesenheit des Bewußtseins bei der Sache“ macht (SN 324).

⁵ Vgl. TE 44, 51.

Objekt setzt und sich als setzendes Subjekt wieder entgeht, entschärft Sartre mit der einfachen Behauptung, daß es gar keines Ichs in der Konstruktion von Bewußtsein bedürfe, daß „ein Bewußtsein keinesfalls ein reflektierendes Bewußtsein nötig hat, um von sich selbst bewußt zu sein“ (TE 49).⁶

Es gibt also zwei Formen, ein setzendes und ein nicht-setzendes, ein reflektiertes und ein unreflektiertes Bewußtsein, eines, das sich selbst zum Objekt macht und eines, das sich seiner selbst auf eine nicht-reflexive Weise bewußt ist.⁷ Die Verwendung des Reflexionsbegriffs in der *Transzendenz des Ego* ist terminologisch höchst uneindeutig, und die Schwierigkeiten ihn zu deuten, röhren zum Teil daher, daß Gegensatzpaare verschiedener Ebenen ineinandergefügt sind. Es bleibt unklar, wie sich „reflektiert/unreflektiert“, „reflektiert/reflektierend“, „reflektiert/reflexiv“, „rein/unrein“ zueinander verhalten und für welchen Bereich (Gegenstandswahrnehmung oder Selbstwahrnehmung) sie jeweils gelten. Sartre benutzt das Wort „reflektiert“ z. T. synonym mit „setzend“, bezieht es also auch auf Gegenstandswahrnehmung, teilweise behält er die „Ebene der Reflexion“ nur der Selbstwahrnehmung vor. Ungeachtet all dieser terminologischen Verschiebungen ist die sachliche Pointe der Argumentation eindeutig: Sie liegt darin, daß das unreflektierte Bewußtsein zugleich als das reflektierende gedacht ist, als der eigentlich aktive, schöpferische Pol der Erfahrung. Es geht - wie so oft bei Sartre - letztlich um die Gegensätze von Aktivität und Passivität, Unmittelbarkeit und Vermittlung; dem instantanen Bewußtsein, das selbst in sich nicht reflektiert ist, wird hier der Primat zugesprochen,⁸ weil es als *Spontaneität* und als *Durchsichtigkeit* aufgefaßt ist. Jede Form von Reflexion, auch jeder Rekurs auf ein Ich „vergiftet“ diese Unmittelbarkeit (TE 58), macht aus dem ursprünglichen „conscience pur“ ein „conscience

⁶ Obwohl noch nicht so benannt, hat Sartre hier schon sein Konzept des „präreflexiven cogito“ entwickelt (s. diese Arbeit Teil 2, Kap. 2.3).

⁷ Sartre spricht von einer „dritten Ebene“, was einige Interpreten dazu veranlaßt hat, sein Modell als dreistufiges darzustellen (s. Kommentar von Sylvie LeBon in *La transcendance de l'Ego*, 1988: 29 u. Fretz, *Individuality in Sartre's philosophy*, 1992: 76f). Mir ist dieses Modell in drei Stufen - für die *Transzendenz des Ego* zumindest - nicht verständlich, da es sich doch letzten Endes in der Dualität von reflektiert/reflektierend zu erschöpfen scheint.

⁸ Vgl. TE 57.

complice“.⁹ So wird z. B. die spontane Abneigung oder Wut gegen eine Person zum „unreinen“ Bewußtsein, sobald sie sich reflexiv als Haß definiert. Mit der situationsübergreifenden Reflexion vollzieht das Bewußtsein einen „Übergang ins Unendliche“ (TE 62), es befreit sich von seiner Instantaneität, substantialisiert sich. Damit aber behauptet es immer zu viel, der verfestigte Inhalt (Haß) wird niemals den Status absoluter Gewißheit haben, denn gewiß ist nur die erste, nicht reflektierte Spontaneität. Interessant hierbei ist auch der Zeitaspekt: Die „reine“ Reflexion hält sich an das Gegebene, sie ist vollkommene Gegenwärtigkeit. Sobald eine Extension über eine zeitliche Dauer hypostasiert wird, „verunreinigt“ sie sich. Auch die Unterscheidung zwischen Sein und Schein und eine „Substantialität“ des Ich sind erst möglich, wenn Zeit nicht nur als Gegenwart gedacht wird. Im reinen Bewußtsein sind Sein und Schein nicht zu unterscheiden, es ist ein „nichtsubstantielles Absolutes“ genau deshalb, weil es keinen Bestand in der Zeit hat.¹⁰

Die Evidenz einer Erfahrung liegt also - laut Sartre - niemals beim sich selbst erkennenden Ich. Wenn es so aussieht, als sei das Ich Schöpfer unserer Bewußtseinszustände, so liegt das an einer Täuschung, an einer Projektion der ursprünglichen Spontaneität auf einen „virtuellen Einheitskern“ (TE 74). Der berühmte Satz Rimbauds, „Je est un autre“, bedeutet für Sartre, daß die Bewußtseins-spontaneität nicht aus einem Ich hervorgeht, sondern auf dieses zukommt (TE 86). Was als Grundlage der Erkenntnis übrig bleibt,

⁹ Damit ist der Deutung von Bush zu widersprechen, derzufolge das „unreine Bewußtsein“ der „natürlichen Einstellung“ dem Verhaftetsein an den Gegenständen entspricht, während „conscience pur“ eine reine Reflexion im herkömmlichen phänomenologischen Sinne bezeichnet (Bush, *Sartres use of the reduction: Being and nothingness reconsidered*, 1980: 20). Diese Auffassung von „reinigend“ entwickelt Sartre m. E. erst später. In *Die Transzendenz des Ego* scheint im Gegenteil das „reine“ Bewußtsein nur den spontanen, nicht-reflexiven Akt zu bezeichnen, unabhängig davon, auf was er sich bezieht (s. a. Sartre, *Bewußtsein und Selbsterkenntnis*: 8). Es geht Sartre hier gerade *nicht* um ein sich in der Reflexion „reinigendes“ Bewußtsein; ein bloßes Aufgehen im Gegenstand bzw. das präreflexive cogito wären ebenfalls „conscience pur“.

¹⁰ Dieses Prinzip ließe sich durchaus nach dem Muster einer „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ verstehen, als eine Zeitkonzeption, in der die Gegenwart sich verabsolutiert hat. - In *Bewußtsein und Selbsterkenntnis* wird diese Vorstellung zurückgenommen, das Bewußtsein, heißt es dort, sei *nicht* augenblickhaft (*Bewußtsein und Selbsterkenntnis*: 7).

ist also ein unpersönliches, Ich-loses (aber individuiertes) Bewußtsein. Damit setzt sich Sartre gegen das rationalistische Prinzip des Bewußtseins als Wissen ab und unterläuft - vorläufig zumindest - das Modell der Selbstreflexion. Mit dem „präreflexiven cogito“ ist das Subjekt *gerade nicht* in jene Struktur des ‘Gleichen’ eingebaut, die Subjekt und Objekt in eins setzt; Bewußtsein ist nur „sich selbst produzierende Spontaneität“ (TE 86).

Indem er das „Ich“ außerhalb des Bewußtseins ansiedelt, als ein „zweifelhaftes Objekt“, widerspricht Sartre auch der cartesischen Vorstellung, daß Selbsterkenntnis klarer sei als Fremderkenntnis: „mein Ich ist für das Bewußtsein nicht gewisser als das Ich anderer Menschen. Es ist nur intimer“ (TE 90). Das reine, spontane, unpersönliche Bewußtsein ist darüber hinaus ein *a-moralisches*: Seine „monströse Spontaneität“ liegt vor aller Unterscheidung in willentliche und unwillentliche Handlungen, ja sie macht „jede Konzeption einer Autonomie des Willens unmöglich“ (TE 88).¹¹ Die für Moralität wichtigen Unterscheidungen kommen erst auf der reflexiven Ebene, mit einem Ego, ins Spiel, und Sartre vermutet in ihm eine Art Kontrollfunktion, dessen wesentliche Rolle es sei, dem Bewußtsein seine eigene Spontaneität zu verbergen (TE 88). Sartre bezieht sich - wie Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* - auf einen Bereich, der durch den Primat des Rationalen ausgeschlossen werden sollte: Hier ist es jedoch nicht der Wahnsinn, sondern die nicht durch Reflexion kontrollierte Spontaneität und die Angst, die die verdrängte Seite des „Ich denke“ bildet.¹² Mit dem Bestreben, die Evidenz in einem präreflexiven Bereich anzusiedeln, ändert sich auch der Anspruch an Philosophie. Sartre wird die Gewißheit kaum mehr als ein *Wahrheitskriterium* in Anspruch nehmen, und das für Husserl treibende Motiv der Begründung von Wissenschaft scheint bei ihm fast vollständig substituiert. Auf der Grundlage des Bewußtseinskonzeptes, wie es in der *Transzendenz des Ego* vorgeführt wird, kann man Sartre wohl *nicht* zum Vertreter einer ‘Subjektpolitik’ machen, im Gegenteil, sein absolutes Bewußtsein „hat nichts von einem Subjekt“ (TE 92).

¹¹ Vgl. auch TE 58, 72; SN 21.

¹² Vgl. TE 90.

2.2. Die Wiederkehr der Reflexionsfigur im Präreflexiven

Sartre hat mit seiner These von der „Transzendenz des Ego“ ein Modell vorgelegt, das explizit gegen Selbstbewußtsein als Wissen und gegen die Subjekt-Objekt-Spaltung im Subjekt gerichtet ist. Das erste Bewußtsein ist einheitlich verfaßt und unreflektiert, es bedarf keiner Reflexion auf sich, um zu sein, was es ist: Bewußtsein von sich.¹³ Demselben Ziel gilt in *Das Sein und das Nichts* die gegen den Idealismus gerichtete Trennung von Bewußtsein und Erkenntnis. Hier hat Sartre das Bewußtsein als einen einheitlichen Bereich vor der Erkenntnis angesetzt, um dem Berkeleyschen „esse est percipi“ und dem rationalistischen Diktum zu entkommen. Bewußtsein ist gerade nicht „wissen, daß man weiß“.¹⁴

Warum nennt aber Sartre diese erste Spontaneität noch „Bewußtsein“, warum überläßt er die „creatio ex nihilo“ (TE 86) nicht einem Trieb, einem unbewußten Willen oder einer Kraft wie Schopenhauer und Nietzsche, an deren Vorstellungen diese vitalistische Konzeption von reiner Unmittelbarkeit ohnedies erinnert? Anscheinend hatte Sartre ein großes Interesse, an einigen Motiven traditioneller Bewußtseinsphilosophie festzuhalten, und dazu gehört vor allem der Gedanke, daß die philosophische Betrachtung letztlich doch vom Subjekt und nicht vom Gegenstand der Erkenntnis auszugehen habe. Auch wenn Sartre in der *Transzendenz des Ego* das persönliche Ich auf die Gegenstandsseite verschiebt, bleibt das Bewußtsein als traditioneller Subjekt-Pol erhalten, als diejenige Instanz, die unbezweifbare Unmittelbarkeit gewährleistet.¹⁵ Gewißheit ist nun zwar nicht mehr als Wissen aufgefaßt, aber sie ist immer noch - ganz cartesisch - *Klarheit*. Die absolute „Transluzidität des Bewußtseins“ gehört zu den Dogmen von Sartres Denken, und er vertritt dieses Prinzip so vehement, daß er bis in späte Werkphasen hinein eine Instanz des Unbewußten für schlichtweg unmöglich erklärt.¹⁶ Das Bewußtsein wird also als „präreflexives cogito“ bestimmt. Die Formel für Intentionalität

¹³ Vgl. TE 47.

¹⁴ Vgl. SN 20 und diese Arbeit Teil I, Kap. 2.3.

¹⁵ Vgl. TE 64.

¹⁶ Vgl. SN 20.

lautet, Bewußtsein sei setzendes Bewußtsein vom Gegenstand und zugleich nicht-setzendes Bewußtsein von sich.¹⁷

Was Sartre mit dem präreflexiven cogito beschreibt, ist das allen bekannte Phänomen, daß man völlig im Gegenstandsbezug aufgehen kann und doch immer um die eigene Tätigkeit weiß, ohne sie kognitiv explizit machen zu müssen. Wenn ich z. B. die

„Zigaretten in dieser Schachtel zähle, habe ich den Eindruck der Enthüllung einer objektiven Eigenschaft dieser Zigarettenmenge: es sind zwölf. ... Ich muß nicht unbedingt ein setzendes Bewußtsein davon haben, daß ich sie zähle. Ich ‚erkenne mich nicht als zählend‘. ... Und doch habe ich in dem Moment, da sich mir diese Zigaretten als zwölf enthüllen, ein nicht-thetisches Bewußtsein von meiner Additionstätigkeit. Wenn man mich nämlich fragt: ‚Was tun Sie da?‘ antworte ich sofort: ‚Ich zähle‘...“.
(SN 22)

Ein weiteres einleuchtendes Beispiel ist das Lesen.¹⁸ Auch hier versenkt sich die lesende Person vollständig in die Inhalte der Lektüre und weiß auf Anfrage doch, daß sie liest. Diese unmittelbare Vertrautheit mit sich, die erst in der sicher gegebenen Antwort auf die Nachfrage „Was tun Sie da?“ reflexiv eingeholt wird, ist als Phänomen evident. Doch für Sartre geht es nicht um eine bloße Beschreibung der Strukturen von Selbstwahrnehmung. Das präreflexive cogito soll die *Bedingung* des cartesischen cogito sein,¹⁹ d. h. letztlich dessen systematische Stelle einnehmen. Genau hierin liegt ein Anspruch, der das einfache Phänomen von präreflexivem Wissen überfordert und der dazu führt, daß sich unter der Hand doch wieder ein reflexives und egologisches Modell in die Funktion des Bewußtseins einschleichen wird. Das präreflexive cogito ist gewissermaßen ‘überlastet’, wenn es die Aufgaben der Reflexion übernehmen soll.

Sartre umschreibt das präreflexive cogito mit der Formel „Bewußtsein (von) sich“ [conscience (de) soi], d. h. einer Schreibweise, die verdeutlichen soll, daß das erste Bewußtsein nicht reflexiv und doch als Bezug zu sich gedacht ist. Das erste Bewußtsein ist „nicht paarig“, es enthält keine Dualität erkennend-

¹⁷ Vgl. SN 21.

¹⁸ Vgl. Sartre, *Bewußtsein und Selbsterkenntnis*: 32f.

¹⁹ Vgl. SN 22; *Bewußtsein und Selbsterkenntnis*: 7.

erkannt, Wahrnehmung und Wahrnehmungsbewußtsein sind eins. Dennoch existiert diese Identität als „Zirkel“.²⁰

Es ist eine begriffliche Gratwanderung, in der hier „Bewußtsein“ neu definiert werden soll. Warum gelingt es nicht, Bewußtsein als einfache Identität zu denken, als wirklich nicht-paarig? Warum muß es strukturell als „Bezug zu sich“ erscheinen? Und was soll dieses Bewußtsein noch von der Erkenntnis unterscheiden, wenn es doch als eine Art Wissen fungiert, in dem es nichts Unbewußtes geben darf? Das präreflexive cogito, heißt es später, sei dem reflexiven *homolog* (SN 165). Doch worin genau besteht der Unterschied?²¹ Allein in den Klammern um die Präposition „de“? Auch hier scheint es sich um eine „Differenz“ zu handeln, „die nichts unterscheidet“, die Klammern bewirken de facto nichts, und es ist bezeichnend, daß Sartre das „de“ einklammert und nicht das „soi“. Im Begriff „Bewußtsein“ ist immer schon eine reflexive Struktur, ein kognitiver Gehalt und - wie mir scheint - auch ein egologisches Modell enthalten, denn letztlich mobilisiert Sartre ein Argument, das schon bei Descartes zu finden ist:

„es kann sehr wohl sein, daß das, was ich sehe, nicht wirklich Wachs ist, es kann sogar sein, daß ich überhaupt keine Augen habe, etwas zu sehen, aber es ist ganz unmöglich, daß, während ich sehe oder -was ich für jetzt nicht unterscheide [sic!, A.R.]- während ich das Bewußtsein habe, zu sehen, ich selbst, der ich dieses Bewußtsein habe, nicht irgend etwas bin.“²²

Daß Sartre das präreflexive cogito nicht wirklich als eine vom traditionellen Erkenntnismodell unterschiedene Figur darstellen

²⁰ Vgl. SN 21, 23. Wie diese Identität den existentialistischen Grundsatz von der Existenz als Essenz vorbereitet, habe ich in Teil 1, Kap. 2.3 dargelegt.

²¹ Dorothy Leland hat darauf hingewiesen, daß diese Unterscheidungen nicht erklärt werden und daß das präreflexive cogito stets eine duale Struktur behält (s. Leland, *The Sartrean Cogito: A Journey between versions*, 1975: 136f u. a.); s. a. Fretz 1992: 82, das präreflexive cogito sei schon Bewußtsein zweiten Grades. Sartre selbst spricht in dem terminologisch sehr schwammigen Text *Bewußtsein und Selbsterkenntnis* von einer „Andeutung von Dualität“, einer „Art Spiel reflektierender Reflexion“ im Bewußtsein (a. a. O.: 41).

²² Descartes, *Meditationen*: zweite Meditation, Abs. 15. - Natürlich ließe sich einwenden, daß Sartre nicht die Gewißheit nachweisen will, daß *ich* bin, sondern daß Bewußtsein ist. Aber dieses Bewußtsein funktioniert nur nach einem kognitiven und egologischen Muster. Wenn Sartre z. B. sagt, „ein Bewußtsein, das von sich selbst nichts wüßte“, sei „absurd“ (SN 20, Hervorhebung A.R.), rekurriert er, wie in der gesamten Argumentation, schon immer auf die Prinzipien von Wissen und Selbstsein.

kann, liegt nicht daran, daß er einen falschen, überdeterminierten Begriff verwenden würde, es liegt daran, daß er *beides* will: das Bewußtsein als eine Existenzweise etablieren, die an Gefühl, Handeln, an das traditionell „unbewußt“ Genannte gekoppelt ist, und gleichzeitig am kognitiven Modell der Klarheit festhalten, demzufolge nichts im Bewußtsein fremd, unbewußt sein kann.

Wie sehr das Präreflexive noch Aspekte von reflexivem Wissen enthält, wird spätestens mit den moralischen Implikationen des Bewußtseinsmodells deutlich. Der überzogene Verantwortlichkeitsbegriff aus *Das Sein und das Nichts* resultiert u. a. daraus, daß Sartre das traditionelle Zurechnungsprinzip, in dem Verantwortlichkeit an Wissen und Erkenntnis gebunden ist, auf den Bereich des präreflexiv Erfaßten ausdehnt. So wird auch das im Entwurf nur unausdrücklich Geahnte, das nicht willentlich Intendierte moralisch zugerechnet; das ganze Konzept der mauvaise foi basiert auf diesem Mechanismus, der zwar ein Präreflexives behauptet, in der Bewertung aber den Unterschied zwischen Reflexivem und Präreflexivem einebnnet, das „Unbewußte“ für Bewußtsein erklärt und das präreflexive cogito moralisch wie ein reflexives wertet. In dieser Konstruktion umfassender Verantwortlichkeit steckt beides, eine absolute Ermächtigung des Bewußtseins, das durch nichts als durch sich selbst bestimmt ist, und seine absolute Entmächtigung, weil ihm auch noch das als Bewußtsein zugerechnet wird, was es nicht wissen konnte.²³ Der Mensch ist eben „total verantwortlich“ und „total nicht zu rechtfertigen“ (SN 543). Hier läßt sich absehen, wie sehr das ambivalente Subjektmodell des „unterworfenen Souveräns“ die Philosophie Sartres bestimmt.

Sartre hält genau deshalb am Terminus „Bewußtsein“ fest, weil er dessen reflexive, kognitive und egologische Implikationen nicht ganz aufgeben kann, wenn er einen systematischen Ausgangspunkt für seine phänomenologische Ontologie sucht. Für die Form von Philosophie, die ihm immer noch vorschwebt, ist das *reflexive* Bewußtsein unhintergehbar, nicht das präreflexive.

²³ Ausführlicher habe ich dieses Problem an anderer Stelle behandelt; s. Roedig, *Von der 'Unwirksamkeit willentlicher Entschlüsseungen'. Sartres Wahlethik und ihre Grundlagen in der Theorie des 'präreflexiven cogito'*, 1991.

Ob diese Implikationen auch schon das Bewußtseinskonzept in der *Transzendenz des Ego* bestimmen, ist schwer auszumachen. Leo Fretz spricht von einer „coupure épistémologique“ zwischen der *Transzendenz des Ego* und *Das Sein und das Nichts*.²⁴ In *Das Sein und das Nichts*, so seine weitere These, sei die „Transzendenz“ des Ich wieder aufgehoben, das Für-sich sei die personalisierte Form des ehemals unpersönlichen, transzendentalen Feldes.²⁵ So ließe sich sagen, daß eine mehr am traditionellen Subjektbegriff orientierte Konzeption von Bewußtsein erst mit *Das Sein und das Nichts* deutlich hervortritt und daß die frühe Philosophie Sartres in diesem Sinne ‘postmoderner’ ist als die spätere. Die Verfestigung des Subjektkonzeptes dürfte nicht zuletzt auch am veränderten theoretischen Anspruch der Schriften liegen: In der *Transzendenz des Ego* ging es wesentlich nur um die Beschreibung einer Bewußtseinsstruktur, die Begründungslasten einer Ontologie des Menschen dagegen fordern stärkere Theoreme.

Es ist jetzt vielleicht besser zu verstehen, warum die ‘Dezentrierung’, die Sartre vornimmt, indem er dem reflexiven ein präreflexives cogito vorangehen läßt, der „postmodernen“ Subjektkritik nicht genügen kann. Diese Form von Dezentrierung trifft nicht den Kern des Bewußtseinsparadigmas, sie ist nicht radikal genug. Das beste Beispiel für dieses Radikalitätsdefizit ist Sartres Weigerung, ein wirkliches Unbewußtes anzunehmen. Sartre verschiebt zwar die Grenzen traditioneller Dualismen, wie die von Bewußtsein und Gegenstand, aber er löst sie nicht auf;²⁶ die Refle-

²⁴ Vgl. Fretz/Amparo 1991: 191, 193f und Fretz 1992: 71.

²⁵ Fretz/Amparo 1991: 199; s. a. Fretz 1992: 81, 83. - Für diese Wandlung spricht m. E. auch, daß das spontane „unmoralische“ Bewußtsein später wieder zu einem verantwortungsfähigen gemacht wird; 1943 jedenfalls gibt es keinen Bereich *jenseits* der Willensfreiheit mehr.

²⁶ Ein großer Teil von Sartres frühen Schriften ist von dem Bestreben geprägt, eine Differenz in das einzuführen, was gemeinhin als Einheit begriffen wird. So trennt er in *L'Imaginaire* die „Vorstellung“ [image] von der „Wahrnehmung“ [perception], in der *Transzendenz des Ego* das Bewußtsein vom Ich, in *Das Sein und das Nichts* das Bewußtsein [conscience] von der Erkenntnis [connaissance], das präreflexive vom reflexiven cogito. Doch diese Dissozierung verschiebt nur die Grenzen traditioneller Entgegensetzungen, das auf der einen Seite Abgespalte-ne wird meist auf die andere Seite des Dualismus übertragen. So ist bei der Unterscheidung von Ich und Bewußtsein das Ich den Gegenständen zugeschlagen, die „Transluzidität“ des Bewußtseins auf der einen Seite ist damit erkauft, daß auf der

xionsfigur und das Subjekt-Objekt-Schema bleiben konstitutiv für sein Denken und ebenso konstitutiv bleibt die mit den Subjekt-Objekt-Positionen verbundene Wertung: Das präreflexive cogito wird unter der Hand mit der Macht des alten Erkenntnissubjekts ausgestattet.

2.3. Das Verhältnis von Innen und Außen

In der *Transzendenz des Ego* meint „transzendentales Bewußtsein“ ganz im klassischen Sinne ein „reines“ Bewußtsein - doch der Gegenbegriff zu „rein“ ist nicht mehr „empirisch“,²⁷ sondern „transzendent“. Die bloße Spontaneität ist genau deshalb „rein“, weil sie, völlig durchsichtig, nichts ‘Fremdes’ enthält; der Gegensatz von empirisch und transzental hat sich, so scheint es, auf den Gegensatz von Innen und Außen, von Immanenz und Transzendenz verlagert.

Nun gibt es, was das Verhältnis von Innen und Außen angeht, zwei gegenläufige Tendenzen im Werk Sartres, parallel zu dem grundsätzlichen Methodenantagonismus von „Phänomenologie“ und „Ontologie“.²⁸ Paradigmatisch für diesen Widerstreit können die Texte *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* und *La Nausée* stehen. *Une idée fonda-*

anderen zwischen Ich und „fremden“ Objekten kaum mehr geschieden werden kann. Während die gängige Auffassung Bewußtsein und Erkenntnis als Einheit faßt und sie dem Unbewußten entgegensezt, trennt Sartre Bewußtsein von Erkenntnis, aber, wie wir gesehen haben, um den Preis, daß er den Unterschied zwischen bewußt und unbewußt einebnnet. - Der dargestellte Mechanismus der verschobenen Dualismen, für den sich noch weitere Beispiele anführen ließen, wäre schematisch etwa so zu fassen:

trad.: Bewußtsein + Ich <-> Gegenstände.

Sartre: Bewußtsein <-> Ich + Gegenstände.

trad.: Erkenntnis + Bewußtsein <-> Unbewußtes

Sartre: Erkenntnis <-> Bewußtsein + Unbewußtes

²⁷ Für das reine, „transzendentale“ Bewußtsein gilt auch schon in der *Transzendenz des Ego* das Prinzip der Identität von Existenz und Essenz: „... wahrhafte Spontaneität ... ist das, was sie hervorbringt und kann nichts anderes sein“ (TE 73). Daher ist das transzendentale Bewußtsein nicht von einem existierenden, faktischen zu unterscheiden.

²⁸ Vgl. diese Arbeit Teil 1, Kap. 2.2.

mentale entwickelt den oben schon erwähnten Intentionalitätsbegriff, demzufolge das Bewußtsein ein „Draußen seiner selbst“ ist, eine reine Fluchtbewegung hin zu den Gegenständen der Welt. Dieses Bewußtsein hat kein „Innen“, denn Sartre entwickelt sein Konzept gegen die trügerische Rede von „Bewußtseinsinhalten“, gegen die „dem Realismus und Idealismus gemeinsame Illusion, nach der Erkennen Essen heißt“.²⁹ Betrachtet man die Wortwahl in diesem stark metaphorisierenden Text, so fällt auf, daß alles, was mit einem „Innenraum“ zu tun hat, als „feucht“, „düster“, „warm“, als „gastrische Intimität“, „lauwarne Zellularchemie“ und „überlriechende Lauge“ bezeichnet ist.³⁰ Für das Außen dagegen steht die „harte Erde“, „das grelle Licht“, der „trockene Staub der Welt“. Das Bewußtsein „reinigt“ sich gerade dadurch, daß es in ihm, „klar wie ein starker Wind“, nichts mehr gibt außer „der Bewegung ... aus sich herauszugleiten“, und es gibt in ihm natürlich auch kein vorgängiges „Selbstsein“: „Stellen Sie sich ... ein fortgesetztes Bersten vor, das uns von uns selbst losreißt, das sogar einem ‘uns selbst’ keine Muße läßt, sich hinter ihm zu bilden“.³¹ Motiviert ist diese überzogene Interpretation von Intentionalität u. a. durch das Bestreben, den Dingen gegenüber der Erkenntnis ihre (philosophische) Selbständigkeit, ihre „unreduzierbare Eigentümlichkeit“ wiederzugeben, sie als Verursacher für Bewußtseinszustände gelten zu lassen.³²

Während dieses Modell der Auflösung des Bewußtseins in reine Bewegung eines ist, in dem die Angst vorzuherrschen scheint, in einer „Innerlichkeit“ zu ersticken, gibt es andererseits Motive im Werk Sartres, die auf eine Furcht schließen lassen, von den Gegenständen der Welt „berührt“ zu werden, in ihnen zu versinken. *La Nausée* ist ein einziges Zeugnis dieser Furcht. Hier erregen die Dinge Ekel, weil sie „existieren“ und sich nicht mehr durch Begriffe und Namen beherrschen lassen.

²⁹ Eine fundamentale Idee ...: 33.

³⁰ Die offensichtliche sexuelle Konnotation Sartrischer Metaphorik bietet sich als unerschöpfliches, leider aber auch unerquickliches Feld für Geschlechterforschung an. Vgl. z. B. Collins/Pierce, *Holes and Slime: Sexism in Sartres Psychoanalysis*, 1976.

³¹ Eine fundamentale Idee ...: 35.

³² Eine fundamentale Idee ...: 36. Dem entsprach in der *Transzendenz des Ego* die Aussage, daß die Gegenstände die Einheit des Bewußtseins stiften.

„Die Gegenstände, das dürfte einen nicht berühren ... Aber mich berühren sie, das ist unerträglich. Ich habe Angst, mit ihnen in Kontakt zu kommen, als wären sie lebendige Tiere.“³³

Ähnliche Metaphern, die oben für einen „Innenraum“ standen, charakterisieren im *Ekel* und an einigen Stellen von *Das Sein und das Nichts* die Außenwelt, und das Bewußtsein „reinigt“ sich jetzt dadurch, daß es der Verfallenheit an die Gegenstände entflieht, sich von ihnen losreißt.

Der Gegenstandsbezug des Bewußtseins ist also ambivalent dargestellt, einerseits als Ausbrechen aus der Immanenz und andererseits als Nicht-Sein des Transzendenten.³⁴ Bewußtsein, so scheint es, ist immer auf der Flucht. Allein der Wunsch nach Ablösung (Trennung) scheint den beiden gegenläufigen Bewegungen gemeinsam zu sein.

Man könnte in der Furcht vor der Außenwelt - deren Macht ja zunächst theoretisch proklamiert wurde - auch dasjenige Motiv vermuten, das Sartre am Bewußtsein als *Selbstbewußtsein* festhalten läßt. Dorothy Leland schreibt in ihrer Untersuchung über die verschiedenen Versionen des Cogito:

„Sartre maintains that if intentional consciousness were not also self-consciousness, the ‘subject’ pole of the relation would be absorbed into its ‘object’ pole and consciousness as such would disappear. From the beginning, then, Sartre interprets consciousness of --- as a consciousness which is not ‘world’ ...“³⁵

In der Angst vor dem ‘Selbst’verlust läge also der affektive Grund für die Einführung des Negationsprinzips und auch der Grund dafür, daß Sartre doch wieder im Gegengewicht zur ‘Welt’, das Bewußtsein als eine, wenn auch gebrochene, ‘Innerlichkeit’ neu etabliert.

So erscheint die Struktur des Für-sich in *Das Sein und das Nichts* wie eine Rücknahme der Reflexionsfigur ins Subjekt. Bewußtsein ist nicht (mehr) der ungeschiedene Akt einer Spontanei-

³³ Sartre, *Der Ekel*: 20. - In *Das Sein und das Nichts* betont Sartre immer wieder, Bewußtsein als „Anwesenheit bei der Sache“ bedeute keinesfalls eine „Verschmelzung mit dem Objekt“ (SN 332, 333).

³⁴ Diese Gegenläufigkeit mag auch der Grund für die Interpretationsprobleme mit der „reinen“, „reinigenden“ und dem „mitschuldigen“ Reflexion sein; s. diese Arbeit Teil 2, Kap. 2.1. Fußn. 9.

³⁵ Leland 1975: 141.

tät, sondern es *ist* jetzt, was es nicht ist, und zwar in dem Sinne, daß es ein „Anderes-sein als es selbst *impliziert*“ (SN 37, Hervorhebung A.R.).³⁶ Die (zu) radikal vertretene These von der Transzendenz, die ja zeitweise auf die Behauptung einer Identität des Bewußtseins mit dem Gegenstand hinauslief, kann nur durch eine gegenläufige Tendenz zur ‘Immanentisierung’ kompensiert werden. Hier liegt Sartres vielzitierter Subjektivismus, der das Gegenstück zu seinem Bemühen um Realismus bildet und es hartnäckig wie ein Schatten verfolgt. Die Grundsätze der Bewußtseinsphilosophie haben für Sartre eine zu hohe Plausibilität, als daß er nicht nach ihrem Muster seine Ontologie organisieren würde. So wird die Selbständigkeit der Dinge wieder nivelliert. Das Bewußtsein als „Draußen seiner Selbst“ scheint nur möglich (und erträglich), wenn das „Draußen“ nichts anderes ist, als eine nach außen gewendete Innerlichkeit: Zunehmend wird in *Das Sein und das Nichts* das „Sein“ bei den Gegenständen als Konstitution der Gegenstände verstanden. Jenes unpersönliche „es gibt“ Bewußtsein von diesem Stuhl“ aus der *Transzendenz des Ego* wird überholt von der Formel, Bewußtsein sei das, was mache, „daß es Sein gibt“ (SN 335). „Nur durch die menschliche Realität gibt es eine Welt“, wird behauptet (SN 546), immer mit dem Nachsatz natürlich, daß dieses „es gibt“ das Sein nicht erschafft und ihm selbst nichts hinzufügt.³⁷ Wo eine starke Trennung von Erkenntnis und Gegenstand etabliert ist, kann Vermittlung nur noch als Vermittlung des Subjekts mit sich gedacht werden, ein solches Bewußtsein setzt in den Gegenständen allein sich selbst als Objekt:

„So finde ich mich selbst überall zwischen mir und dem Sein als das nichts [rien] wieder, das das Sein nicht ist. Die Welt ist menschlich. ... Man sieht die ganz besondere Stellung des Bewußtseins: das Sein ist überall, an mir, um mich herum, es lastet auf mir, es belagert mich, und ich bin fortwährend von Sein zu Sein verwiesen ... Ich will dieses Sein fassen und finde nur noch mich.“ (SN 399)

³⁶ Die Rede von Implikation ist der Gegenpart zur Metapher des „Draußen seiner selbst“. An vielen Stellen redet Sartre vom Bewußtsein als Immanenz (SN 167), als „Transzendenz in der Immanenz“ (SN 100), als „absoluter Interiorität“ (SN 542); s. a. SN 117, 165, 329 u. a.

³⁷ Vgl. SN 399; vgl. auch diese Arbeit Teil 1, Kap. 2.2.

In veränderter Form ist das ‘subjektivistische’ Prinzip selbst noch in der *Kritik der dialektischen Vernunft* wirksam: Hier ist die menschliche „Praxis“ letzter erkennbarer Grund der gegenständlichen Welt, und alles, was Objekt für ein Handeln werden kann, ist schon ein durch Handeln formiertes Objekt.³⁸ So kann tatsächlich nur der Mensch den Gegenstand der Erkenntnis bilden, er ist, in Foucaults Worten, „Objekt für ein Wissen und ... Subjekt, das erkennt: ... betrachteter Betrachter“ (OD 377). Es war genau diese Figur, die Sartre anfänglich - und auch später noch - für unzureichend hielt: Das Bewußtsein sollte nicht als eine immanente Subjekt-Objekt Dyade verstanden werden. Doch in der Verschiebung der theoretischen Akzente von der *Transzendenz des Ego* zu *Das Sein und das Nichts* werden die Prinzipien der Subjektphilosophie zum Teil wieder etabliert. Sartres ‘Denken des Anderen’ unterliegt einer Bewegung, das Transzendentale in die Immanenz zurückzunehmen, es wird so zu einem „Denken des Gleichen“.

Dieses Denken scheint ebenfalls die Struktur von Sartres ontologischer Konzeption des Subjekts als „Für-sich-Sein“ zu bestimmen, auf die ich im folgenden genauer eingehen werde. Es wird sich zeigen, daß Sartre nicht nur trotz, sondern gerade wegen seines Versuchs, traditionelle Vorstellungen von Selbstreflexivität und Rationalität zu unterlaufen, diejenige Reflexionsfigur ausführt, mit der Foucault die Ägide des „Menschen“ beginnen läßt.

³⁸ Sartre schließt in der *Kritik* Betrachtungen über eine mögliche „erste Natur“ aus. Das Prinzip der „Praxis“ scheint mir, bei allen inhaltlichen Unterschieden zum Bewußtseinsidealismus, dennoch analog zur Struktur von Subjektivität konstruiert. - Zur Parallele von Reflexions- und Praxisphilosophie vgl. auch Habermas 1986: 80.

2.4. Nicht-Identität als ontologische Struktur des Bewußtseins³⁹

Zum Paradigma des „Subjekts“ gehört wesentlich Einheit, doch Sartre ist, wie wir gesehen haben, keinesfalls ein Theoretiker der Identität oder der Vermittlung, sein Subjekt ist ein wesensmäßig ‘zerrissenes’. In der *Transzendenz des Ego* galt, daß das Bewußtsein sich nur um den Preis seines „Selbst“-verlusts reflexiv verfügbar wird: Ursprünglich ist es Spontaneität, reine Bewegung, und es zu ‘identifizieren’ heißt, es zu erkennen. Auch die Einheitlichkeit des Bewußtseins ist von Sartre paradox formuliert: Zwar findet das Bewußtsein seine Einheit an den Gegenständen, doch damit „vereinigt es sich, indem es sich selbst entgeht [en s’echappant]“ (TE 44; Hervorhebung A.R.). Diese Formel enthält schon im Kern die spätere Interpretation von Transzendenz als Negativität und vom Bewußtsein als nicht-identischem.

In *Das Sein und das Nichts* wird das spontane Bewußtsein als „präreflexives cogito“ wieder aufgenommen und später in die Struktur des „Für-sich“ als Charakteristikum menschlichen Da-seins überführt.⁴⁰ Im Gegensatz zu den Dingen, die „An-sich“, d. h. Seinsfülle und vollkommen identisch mit sich sind, ist das Bewußtsein als „Für-sich“ durch einen „nicht-spürbaren Riß“ (SN 170) gekennzeichnet. Das „sich“ im präreflexiven cogito deutet eine „irreduzible Dualität“ an, es existiert als „dauernder Verweis von sich auf sich“ (SN 172), als „Spiegelung-Spiegelndes“. Diese ins Subjekt zurückgenommene Reflexionsfigur soll aber dennoch nicht dem Subjekt-Objekt Schema entsprechen; das ‘sich’ läßt sich

³⁹ Ich werde in den folgenden Aussagen zur Struktur des Bewußtseins keine systematische Trennung der Aspekte von Selbst- und Weltverhältnis vornehmen, sondern sie nur an einigen wenigen Stellen aufspalten, um die Argumentation nicht unnötig zu verzweigen. - Einerseits wäre eine solche Differenzierung notwendig, weil beide Bezugswisen sich unterscheiden und von Sartre auch als verschiedene begriffen werden. Andererseits scheinen beide nach demselben Muster konzipiert zu sein. Ihre Unterschiede vermischen sich nicht zuletzt deshalb, weil Sartre - subjektivistisch - den Gestaltsbezug als Stelbstbezug denkt und umgekehrt den Selbstbezug oft nach dem Modell des Subjekt-Objekt Gegensatz, d. h. als Gegenstandsbezug.

⁴⁰ Das Für-sich kann als Wiederholung der Bewußtseinsstruktur auf ontologischer Ebene gelesen werden. Sartre nennt das Für-sich die „ontologische Grundlage des Bewußtseins“ (SN 169).

nicht fassen, es ist ein flüchtiges Nichts, das ebenso permanent dem Zugriff entgleitet, wie das präreflexive *cogito* dem reflexiven:

„.... das Subjekt kann nicht Sich *sein*, denn die Koinzidenz mit sich läßt, wie wir sahen, das Sich verschwinden. Aber ebensowenig kann es Sich *nicht sein*, da das Sich Anzeige des Subjekts selbst ist. Das Sich stellt somit eine ideale Distanz in der Immanenz des Subjekts zu sich selbst dar, eine Weise, *nicht seine eigene Koinzidenz zu sein*, der Identität zu entgehen, gerade indem es sie als Einheit setzt ...“ (SN 169)

Sartre nennt diese Figur „Anwesenheit bei sich“ (*présence à soi*) (SN 169), und er liest sie negationstheoretisch: Zur „Wesensstruktur der Anwesenheit“ gehört ein Nicht-sein (SN 326). Das Für-sich ist also wesentlich nicht-identisch, es ist aber keinesfalls das Gegenteil von Identität, sondern existiert als „verneinte Identität“ (SN 334). Es befindet sich, so Sartre, in einem „dauernd instabilen Gleichgewicht“ (SN 169), denn es *ist* einerseits eine „Identität als absolute Kohäsion ohne die geringste Verschiedenheit“ (SN 169), und es ist andererseits doch „Synthese einer Vielfalt“. Das „Sich“ als idealer Abstand des Bewußtseins von sich existiert und ist doch „nichts“.

Die Verquickung von Identität und Differenz als „Anwesenheit bei“ gilt nicht nur für den Selbst-, sondern auch für den Weltbezug des menschlichen Bewußtseins, denn An-sich und Für-sich sind durch Negation vermittelt. In einer „ursprünglichen Negation“, die den „apriorischen Grund jeder Erfahrung“ bildet, „konstituiert sich das Für-sich als die Sache *nicht seiend*“ (SN 327), als anderes gegenüber seinem Anderen. Diese am Modell der bestimmten Negation orientierte Figur stellt Distanz und Vermittlung in einem her: Sartre betont, daß man dasjenige *sein* muß, was man verneint,⁴¹ und so ist auch das Bewußtsein identisch mit demjenigen, wovon es Bewußtsein ist. Einerseits. Andererseits ist es aber nur Bewußtsein, wenn es sich von seinem Gegenstand unterscheidet, und zwar so, daß es nicht der Gegenstand ist.⁴² Bewußtsein oszilliert zwischen diesen beiden Polen, und immer steht Identität auf der einen Seite der Gleichung, wenn auf der anderen Differenz erscheint:

⁴¹ Vgl. SN 231.

⁴² Daß es sich bei diesem ganzen Vorgang um eine Selbstkonstitution des Für-sich handelt, die das An-sich nicht berührt, unterstützt noch einmal die These, daß Sartre seine Ontologie letztlich nur als ‘subjektivistische’ denken kann.

„Identität“ mit sich stellt sich nur über eine Differenz zum Gegenstand her (ich bin *Bewußtsein* nur, indem ich *nicht* der Gegenstand bin) und „Identität“ mit dem Gegenstand nur über eine Differenz mit sich (ich *bin* nur als Bewußtsein vom Gegenstand, d. h. als etwas, was ich nicht bin).⁴³

Diese hin- und herlaufende Bewegung ist für das Verhältnis vom Selbst zu den Dingen oder vom Selbst zu sich parallel konstruiert,⁴⁴ und die Konjunktion „*indem*“ ist die Achse, um die das Kippbild (von Identität und Differenz) sich dreht: Das Bewußtsein „vereinigt ... sich, *indem* es sich entgeht“, es entgeht der Identität, „*indem* es sie als Einheit setzt“ etc.

So ist im Bewußtsein, „dem es in seinem Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein Anderes-sein als es selbst impliziert“ (SN 37) eine Nichtidentität definitorisch festgeschrieben: *Das Für-sich ist, was es nicht ist, und es ist nicht, was es ist* (SN 42 u. a.). Dieser Satz soll einerseits die ek-statisch zeitliche Verfaßtheit des Subjekts zum Ausdruck bringen und läßt sich dann so verstehen, daß das Für sich (schon) ist, was es (noch) nicht ist und daß es nicht (mehr) ist, was es (noch, als gewesenes) ist. Doch es wäre reduktionistisch, das Paradox in dieser Formulierung zu mildern, indem man den Satz allein auf seinen temporalen Sinn hin auslegt. Die Formel vom „ich bin, was ich nicht bin ...“ hat neben der zeitlichen auch eine *strukturelle* Bedeutung, und hier läßt sich das Widersprüchliche nicht mehr so leicht durch eine Unterscheidung nach Hinsichten auflösen. Das Für-sich ist tatsächlich, was es nicht ist. Sein und Selbstsein fallen auseinander. Das Für-sich hat sein Sein (als Bewußtsein) in dem, was es (als Sein) nicht ist. Und sein „Selbstsein“ ist immer dort, wo es als Sein nicht ist, es existiert „immer nur in der Form des Woanders“ (SN 171f).

⁴³ So löst die Figur der „Anwesenheit bei“ in gewisser Weise den Konflikt zwischen den beiden Erkenntniskonzepten, die im vorigen Kapitel beschrieben wurden: Bewußtsein war entweder Flucht aus sich und „Verschmelzen“ mit der Welt, oder es war Distanznahme zur Welt und etablierte dadurch ein „Selbst“. Der Gedanke der „Anwesenheit bei“ wahrt den nötigen Abstand zu beiden Seiten: zur Innerlichkeit des Bewußtseins und zur angstbesetzten Außenwelt.

⁴⁴ Der Grund dafür liegt darin, daß das „Ego“ ja als ein transzendentes Objekt aufgefaßt ist, ein reflexives Selbstverhältnis sich also qualitativ nicht von einem Gegenstandsverhältnis unterscheidet.

Diese Konstruktion und die Paradoxie der Formel vom „ich bin, was ich nicht bin ...“ ergibt sich, so scheint mir, zu einem nicht unerheblichen Teil aus der Verschmelzung von Seins- und Erkenntnisrelation, d. h. daraus, daß Bewußtsein als Seinsweise aufgefaßt ist.⁴⁵

Der Widerstand, den die TheoretikerInnen der „Postmoderne“ dem Prinzip der Negativität entgegenbringen, gründet sich, so wurde oben vermutet, darauf, daß Negation als dialektische Figur im Dienst von Einheit und Identität steht. Bei Sartre ist die Negation zwar als Vermittlungsprinzip benannt, doch sie führt de facto niemals zur Einheit zurück, sie ist Mittel der Distanz, sie begründet eine unaufhebbare Differenz. Von daher ist kaum zu verstehen, wieso die Differenzphilosophen sich nicht stärker auf Sartre berufen, denn es steht zu vermuten, daß dessen Bewußtseinskonzep-
tion das Denken der Differenz in gewisser Weise vorbereitet. Doch Sartre schildert die gebrochene Struktur des Bewußtseins als notwendig *verfehlte* Identität, und damit bleibt die gesamte Dynamik im Streben des Für-sich am Ideal von Einheit und Selbstsein ausgerichtet. So hat Sartre einerseits die Einheit als unerreichbar und das Streben nach ihr als „passion inutile“ entlarvt und dieses Streben andererseits - in der Form der Negation - als Ontologie festgeschrieben.

Zur „Verlagerung der transzendentalen Frage“, die Foucault für das moderne Denken konstatiert, gehört auch, daß es im „modernen Denken“ nicht mehr um „die Möglichkeit einer Erkenntnis, sondern um die eines ursprünglichen Verkennens“ geht (OD 390). Das „alte Privileg der reflexiven Erkenntnis, des sich selbst denkenden Denkens“ verschwindet, der Primat des „ich denke“ wird außer Kurs gesetzt (OD 393). Anlaß für diese Verschiebung - die sich auch in Sartres Abweis des rationalistischen Bewußtseinsmodells spiegelt - ist das Auftauchen der epistemischen Formation des Menschen als einer Dublette, in der Positives und Fundamentales sich vermischen und beständig aufeinander verweisen. Sobald der Mensch sich selbst sichtbar wird als Möglichungsgrund von Erkenntnis, nimmt er jene „nicht eindeuti-

⁴⁵ Ich werde diese These weiter unten wieder aufnehmen und genauer ausführen.

ge Position als Objekt für ein Wissen und als Subjekt, das erkennt“ (OD 377) ein,⁴⁶ und er hat - streng genommen - auch in den Gegenständen seiner Erfahrung nur sich selbst zum Objekt, weil er der einzige Ort ist, von dem aus die Inhalte dem Wissen gegeben sind. Nur innerhalb dieser Konstellation kann sich jene paradoxe Gestalt entwickeln, in der das Andere das Gleiche ist und doch niemals durch das „Gleiche“ eingeholt werden kann. Es ist, als habe das Denken sich zuviel zugemutet, indem es sich neben dem Rationalen auch noch das Empirische aneignen wollte, neben dem Gedachten auch noch das Ungedachte. So lautet die „modern“ gestellte Frage

„nicht mehr, wie die Erfahrung der Natur notwendigen Urteilen Raum gibt, sondern wie es kommt, daß der Mensch denkt, was er nicht denkt, wie er auf die Weise einer stummen Besetzung in dem wohnt, was ihm entgeht ...“ (OD 390)

Das „Ungedachte“ in diesem Verhältnis können sowohl die Dinge der Außenwelt als auch das eigene Selbst (Leib, präreflexives *cogito*, Unbewußtes) sein: Beide fungieren als das „Gleiche-Andere“ im erkennenden (denkenden) Subjekt.

Sartre hat das Reflexive vom Präreflexiven geschieden und behauptet, daß ein Bewußtsein, das sagt ‘ich denke’, gerade *nicht* dasjenige sei, welches denkt (TE 48). Das Präreflexive begründet das Reflexive,⁴⁷ ohne jemals von ihm eingeholt werden zu können, und doch ist es dasselbe wie das Reflexive, nämlich ein Cogito. Heißt eine solche Subjektstruktur zu entwerfen nicht, die Frage stellen, „wie es kommt, daß der Mensch denkt, was er nicht denkt, wie er ... in dem wohnt, was ihm entgeht“ (OD 390)?

Es sind zwei Charakteristika, mit denen Foucault das Doppel Cogito/Ungedachtes beschreibt, und beide passen genau auf Sartre: Einmal geht es um eine Denkfigur, die Identität und Unterschied in eins setzt und zum anderen um deren negativistische

⁴⁶ Der Zusammenhang zwischen dieser Struktur von Selbstreflexivität und dem Zirkel des Empirischen und Transzendentalen wird von Foucault nicht wirklich erklärt. Zwar behauptet er das Selbstreflexivwerden als Grund für die empirisch-transzendentale Dublette (s. OD 384), aber es ist fraglich, ob die Reflexionsfigur (die man ja auch schon bei Descartes finden könnte) notwendig zur Vermischung von Empirischem und Transzendentalem führen muß.

⁴⁷ Bzw. in der *Transzendenz des Ego*: Das spontane Bewußtsein ist Grund des Ich.

Überformung, diejenige Behauptung nämlich, daß etwas seinen Grund, seine Wahrheit in dem hat, was es nicht ist. Das Für-sich erschien als „phantomhafte Dyade“: In ihm „*ist* die Spiegelung *auch* das Spiegelnde“ (SN 326), beide Seiten des Verhältnisses sind die gleichen und doch sind sie nicht identisch, da sie aufeinander verweisen. Sie sind, sagt Sartre um diese eigenartige Beziehung zu fassen, durch *nichts* voneinander getrennt.⁴⁸ Einfach wäre es, sich diese Dyade als eine Einheit vorzustellen, die eine Dualität enthält. Aber das ist sie nicht, sie ist - umgekehrt - „eine Dualität, die Einheit *ist*“ (SN 168). Darüber hinaus muß die Spiegelung, um zu sein, was sie ist, etwas spiegeln, was sie nicht ist: einen Gegenstand, ein anderes als sie selbst. Wie man es auch wenden will, die Definition des Bewußtseins in *Das Sein und das Nichts* ergibt sich daraus, daß Identität und Differenz in ein ‘Kippbild’ gesetzt sind. Das Bewußtsein kann nicht Sich sein, und es kann nicht Sich nicht sein, es bleibt ein „dauernd instabiles Gleichgewicht“ (SN 169). Es ist es selbst, indem es ein anderes nicht ist, und es darf nicht es selbst sein, um selbst zu sein. Sartre forciert die Bestimmung des menschlichen Daseins als Paradox, indem er in ständigem Verweis von Sein auf Nicht-Sein Gegenteiliges zugleich behauptet, indem er sich Widersprechendes als voneinander abhängig beschreibt („Bewußtsein vereinigt sich, indem es sich entgeht“) oder das Unterscheidende zwischen Verschiedenem als „*nichts*“ bezeichnet:

„Wenn wir aber jetzt fragen: *was trennt* das Subjekt von ihm selbst, so müssen wir gestehen, daß es *nichts* ist“ (SN 170). Das Für-sich fügt dem An-sich *nichts* hinzu (SN 398), und „Bedingungen, die *nichts sind*, trennen mich radikal [...] vom Sein“ (SN 399).

Das „Denken des Gleichen“ ist nicht durch Identität gekennzeichnet, sondern durch den Bruch. Sein Signum ist es, die Identität und den Unterschied unaufgehoben und unaufhebbar in eins zu setzen. Wenn einer das Verweisungsspiel der „Identität und des Unterschiedes“ gespielt hat, so ist es Sartre, und wenn in der *Ordnung der Dinge* einem ‘Subjekt’ der Prozeß gemacht wird, so nicht demjenigen des rationalistischen oder des idealistischen Diskurses,

⁴⁸ Vgl. SN 170.

sondern dem gebrochenen, widersprüchlichen, ‘entmächtigten’ Subjekt der Moderne.⁴⁹ Hierzu ein ausführliches Zitat:

„Im modernen Cogito handelt es sich ... darum, in ihrer größtmöglichen Dimension die Distanz gelten zu lassen, die das sich selbst gegenwärtige Denken zugleich von dem trennt und mit dem verbindet, was vom Denken sich im Nichtgedachten verwurzelt. Es muß ... die Gliederung des Denkens nach dem, was in ihm, um es herum und unterhalb seiner nicht gedacht wird, ihm aber dennoch gemäß einer irreduziblen, unüberwindbaren Exteriorität nicht fremd ist, durchlaufen, reduplizieren und in einer expliziten Form reaktivieren. In dieser Form wird das Cogito nicht die plötzliche, erleuchtende Entdeckung sein, daß jedes Denken gedacht wird, sondern die stets erneuerte Frage danach, wie das Denken außerhalb von hier, und dennoch sich selbst so sehr nah weilt, und wie es unter den Arten des Nicht-Denkenden *sein* kann. Es führt nicht alles Sein der Dinge auf das Denken zurück, ohne das Sein des Denkens bis in die untätigten Bahnen dessen zu verzweigen, was nicht denkt. Diese doppelte, dem modernen Cogito eigene Bewegung erklärt, warum das ‘ich denke’ nicht zur Evidenz des ‘ich bin’ führt. ... Kann ich in der Tat sagen, daß ich diese Sprache bin, die ich spreche und in die mein Denken soweit hineingleitet, daß es in ihr das System all seiner eigenen Möglichkeiten findet, das aber nur in der Schwere der Sedimentierungen existiert, die es nie vollständig aktualisieren können wird? Kann ich sagen, daß ich jene Arbeit bin, die ich mit meinen Händen ausführe, aber die mir nicht nur entgeht, wenn ich sie beendet habe, sondern sogar, bevor ich sie angefangen habe? Kann ich sagen, daß ich jenes Leben bin, das ich in der Tiefe meiner selbst spüre, das mich aber gleichzeitig durch die furchtbare Zeit, die es mich sich schleppt ... aber auch durch die drohenden Zeit, die mir meinen Tod vorschreibt, einhüllt? Ich kann sagen, daß ich das bin und daß ich das alles nicht bin.“ (OD 391)

Foucault muß nur ‘nacherzählen’, er muß die Inhalte von Sartres Theorie nur als eine Struktur beschreiben, um zur Analyse des „modernen Denkens“ zu gelangen. In seiner Darstellung finden sich daher - auf eine formale Ebene übertragen - alle zuvor beschriebenen Aspekte wieder, die Sartres Bewußtseinskonzeption charakterisieren:

-die gegenläufige Erkenntnisbewegung von Abstoßen und Verschmelzen:

„Im modernen Cogito handelt es sich ... darum ... die Distanz gelten zu lassen, die das sich selbst gegenwärtige Denken [la pensée présente à soi,

⁴⁹ Vgl. auch Frank 1983: 191.

sic!] zugleich von dem trennt und mit dem verbindet, was vom Denken sich im Nichtgedachten verwurzelt.“ (OD 391, Hervorhebung A.R.)

- das Bewußtsein als etwas, das sich durch die Gegenstände qualifizieren läßt:

„... die Gliederung des Denkens nach dem, was in ihm, um es herum und unterhalb seiner nicht gedacht wird ...“

- das Bewußtsein als ein „Draußen seiner selbst“ und als Innerlichkeit:

„was ... unterhalb seiner nicht gedacht wird ..., ihm aber dennoch *gemäß einer irreduziblen, unüberwindbaren Exteriorität* nicht fremd ist ... In dieser Form wird das Cogito ... die stets erneuerte Frage danach [sein, A.R.], wie das Denken *außerhalb von hier ...* und dennoch *sich selbst so sehr nah* weilt ...“

- der subjektivistische Ausgangspunkt und seine Umkehrung:

„Es [das Cogito] führt nicht alles Sein der Dinge auf das Denken zurück, ohne das Sein des Denkens bis in die untätigen Bahnen dessen zu verzweigen, was nicht denkt.“

- die Suche nach dem Sein des Bewußtseins:

Das Cogito wird zur stets erneuerten Frage danach „wie es unter den Arten des Nicht-Denkenden *sein* kann.“

- und der ambivalente Status zwischen Sein und Nicht-Sein, die Definition des Für-sich:

„kann ich ... sagen, daß ich diese Sprache bin, die ich spreche ... daß ich jene Arbeit bin, die ich mit meinen Händen ausführe ... daß ich jenes Leben bin, das ich in der Tiefe meiner selbst spüre ...? Ich kann sagen, daß ich das bin und daß ich das alles nicht bin.“

Zusammengenommen ergibt dies alles die Frage:

„Was muß ich sein, der ich denke und der ich mein Denken bin, damit ich das bin, was ich nicht denke, damit mein Denken das ist, was ich nicht bin?“ (OD 392)

Wenn auch Foucault, nach den Angaben seines Lektors, explizite Textstücke über Sartre aus den Druckfahnen zur *Ordnung der Dinge* entfernte, die Hinweise auf ihn bleiben unübersehbar. Einzelne Passagen aus dem neunten Kapitel scheinen vollständig aus

Anspielungen zusammengesetzt,⁵⁰ und so kann man wohl zu Recht behaupten, daß Sartres Philosophie die Folie abgibt für die Analyse des Wechselspiels von Cogito und Ungedachtem.

2.5. Das Verhältnis von Sein und Denken

Es geht Foucault mit seiner These vom Doppel um das Verhältnis von Selbem und Anderem und um dasjenige von Sein und Denken. Das Oszillieren der Dublette ergibt sich, weil die jeweiligen Seiten als identisch *und* verschieden gesetzt sind.

Derselbe Mechanismus, der in *Das Sein und das Nichts* auf inhaltlicher Ebene das Für-sich etwas sein ließ und es zugleich nicht sein ließ, spielt sich weniger sichtbar auch auf methodischer Ebene ab. Wir hatten gesehen, daß Sartre das Bewußtsein als *Seinsweise* auffaßt und daß er Prinzipien der Bewußtseinsphilosophie beinahe bruchlos in Ontologie überführt.⁵¹ Nun liegt es nahe zu vermuten, daß die Definition des Für-sich auch deshalb einen so paradoxen Charakter annimmt, weil hier zwei Perspektiven in eins gesetzt sind. Vielleicht ließe sich die Formel des Für-sich wie folgt lesen: daß das Für-sich (als Bewußtsein) das ist, was es (als Sein) nicht ist. Dieser Satz wäre verständlicher, weil er den Widerspruch durch Unterscheidung verschiedener Ebenen teilweise aufhebt. Da Sartre Bewußtsein aber als Sein auffaßt, verhaken sich die Perspektiven ineinander, und so *ist* das Für-sich dann das, was es nicht ist. Gleichzeitig kehrt der alte Gegensatz zwischen Sein und ‘Erkennen’ darin wieder, daß das Bewußtsein als *Seinsweise*, im Gegensatz zum An-sich, ein *Nicht-Sein* ist. Der Dualismus von

⁵⁰ Die oben angeführten Beispiele sind allein für die zitierte Seite 391 noch nicht vollständig. Daß das Für-sich sich permanent neu herstellen muß, zitiert Foucault, indem er sagt, das Cogito werde zur „unauflölichen Aufgabe, die stets wieder-aufgenommen werden muß“. Ein Blick in den französischen Text zeigt neben dem „présente à soi“ noch ein „je pense ... engagé [sic!] dans toute une épaisseur ... qu'il anime mais sur le mode ambigu d'une veille sommeillante“ (MC 335). Das erinnert an das In-der-Welt-sein, daran, daß das Für-sich macht, daß es An-sich gibt (il anime l'épaisseur) und an den Modus des präreflexiven cogito (veille sommeillante).

⁵¹ Vgl. diese Arbeit Teil 1, Kap. 2.2 u. 2.3.

An-sich und Für-sich, von Sein und Nichts, führt die Unterscheidung von Sein und Denken fort und im Für-sich als zwecklosem Streben nach An-sich-Sein auch das Diktum, daß man im Erkennen nicht zum Sein kommen kann. Und doch sollen beide Bereiche verbunden sein, soll Erkennen Sein sein;⁵² deutlich drückt sich diese ‘Homo-Heterogenität’ in der These aus, daß das Bewußtsein ein Nichts ist.

Gerade diesen Konflikt der Perspektiven trifft Foucault mit der Behauptung, im modernen Cogito führe das „Ich denke“ *nicht* mehr zur Gewißheit des „Ich bin“. Während im cartesischen Rationalismus die Evidenz, „daß jedes Denken gedacht wird“ automatisch ein „je pense“ mit einem „je suis“ verbindet, führt ironischerweise gerade derjenige Diskurs, der die Immanenz des Prinzips „Denken“ aufbricht, nicht mehr zur Seinsbestätigung. Foucault hatte diesen Mechanismus damit erklärt, daß in der klassischen Episteme die Verbindung von Repräsentation und Sein auch den Schluß vom „ich denke“ aufs „ich bin“ garantiert.⁵³ Erst wenn das Subjekt der Repräsentation sichtbar wird, wenn das „sich selbst denkende Denken“ als denkender Mensch aufgefaßt ist, wird die Seinsfrage gestellt und erst jetzt wird sie unlösbar. Es ist, als ob erst die Verankerung des Denkens im Menschen und des Menschen im Sein, Denken und Sein endgültig trennt, ihr Verhältnis zu einer „schwierigen Zusammengehörigkeit“ (OD 392) macht. Ein „sich selbst denkendes Denken“ erfüllt nicht die Bedingungen des „Denkens des Gleichen“, weil es im Bereich des Denkens verbleibt, eine reine Immanenz zu etablieren vermag. Erst wenn vom Standpunkt des Denkens aus das Nicht-Denken erfaßt werden soll, sind - durch die Einführung des Anderen in die Immanenz - die Bedingungen für die paradoxe Struktur der Dubblette gegeben.

Foucault argumentiert mit dem neunten Kapitel der *Ordnung der Dinge* also *nicht* gegen den Rationalismus oder gegen das „Privileg der reflexiven Erkenntnis“. Zwar ist die Descartes-Kritik

⁵² Vgl. SN 327.

⁵³ Vgl. OD 376f. So beurteilt Foucault die bekannten Einwände gegen Descartes, er könne Sein nicht aus dem Denken ableiten (gemeint ist wohl u. a. die Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises), als für dessen Diskurs unangemessen (s. OD 377).

aus *Wahnsinn und Gesellschaft* noch angedeutet,⁵⁴ doch das rationalistische Prinzip steht nicht im Vordergrund der Polemik, sondern die Aufhebung der Absolutheit der Vernunft, also ein Denken, das den Standpunkt des „ich denke“ weder ganz einnehmen noch ihn verlassen kann. Ihm gegenüber ist der cartesische Rationalismus geradezu positiv akzentuiert, weil er sich nicht in selbst produzierte, unaufhebbare Widersprüche verwickelt.⁵⁵

Es ist hier nicht der Ort zu beurteilen, ob Foucaults Annahme eines epistemischen Bruchs zutrifft. Die Behauptung, im Anschluß an die Klassik sei die Einheit von Repräsentation und Sein verloren gegangen, erscheint wie die verkleidete Variante einer ‘kopernikanischen Wende’, die schon für zu viele Erklärungen herhalten mußte. Was aber gezeigt werden sollte ist, wie die in der *Ordnung der Dinge* beschriebene (moderne) Aporie im Verhältnis von Sein und Denken die Theorie Sartres beherrscht und seine Konzeption von Subjektivität bedingt.

Zu Beginn dieses Teils der vorliegenden Arbeit hatte ich angegeben, die Subjektkritik Foucaults vom Bewußtseinsparadigma her verstehen zu wollen. Nun bleibt aber noch die Frage offen, wieso dieses Denken in der *Ordnung der Dinge* unter den Terminus „Anthropologie“ fällt. Wie läßt sich die Verbindung von Bewußtseinstheorie und Anthropologie denken?

Gehen wir noch einmal auf zwei schon zitierte Textstellen aus der *Ordnung der Dinge* zurück. Die erste, durch meine Ausführungen nun hinlänglich bekannte, besagt, daß der (‘moderne’) Ausgang vom Cogito stets zur „Frage des Seins“ bzw. „zu der ontologischen Frage“ geführt hat (OD, 392, 393). Mit „der ontologischen Frage“ ist die Frage nach dem Sein des Menschen gemeint, und um nichts anderes geht es Sartre in seiner Bestimmung des Bewußtseins, die er in *Das Sein und das Nichts* immer weiter zum Für-sich, als der ontologisch gefaßten Bewußtseinsstruktur,

⁵⁴ Vgl. OD 391.

⁵⁵ Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Foucault zum Rationalismus zurück will, doch er gibt ihm den eindeutigen Vorrang vor einem Denken, das halb an rationalistischen Prinzipien festhält, ohne deren Grundlagen teilen zu können.

verfestigt.⁵⁶ Auf *Das Sein und das Nichts* trifft genau die Fra gestruktur zu, mit der Foucault die ‘moderne’ transzendentale Analyse charakterisiert: „Was muß ich sein, der ich denke und der ich mein Denken *bin* ...“ (OD 392, Hervorhebung A.R.). Die Formel „ich *bin* x“ war typisch für den existentialistischen Diskurs, und das Kapitel über *Cogito und Ungedachtes* in der *Ordnung der Dinge* imitiert diesen Sprachstil in Formulierungen wie: „Der Mensch ist eine solche Seinsweise ...“ (OD 389), „Was ist das Sein des Menschen ...“ (OD 392) oder in der penetranten Wiederholung von Seinsfragen: „Wie kann der Mensch dieses Leben *sein* ...?“, „Wie kann er jene Arbeit *sein* ...?“, „Wie kann er das Subjekt einer Sprache *sein* ...?“ (OD 390, Hervorhebung A.R.) etc. Solche Formulierungen erinnern an Sartres stets wiederholte Frage: „Was muß der Mensch in seinem Sein sein, damit er x (unaufrichtig, frei etc.) sein kann?“

Das Cogito, so lautet die These Foucaults, hat seine Funktion verändert und zwar so, wie es in der Klassik nicht möglich gewesen wäre: „Solange ... der klassische Diskurs gedauert hat, konnte eine Frage nach der durch das Cogito implizierten Seinsweise nicht artikuliert werden“ (OD 377). Genau das ist aber die Frage Sartres, die Frage nach dem erkennenden Sein „*insofern es ist*, nicht *insofern es erkannt ist*“, nach der „transphänomenalen *Seins*-dimension des Subjekts“.

Die zweite Textstelle, auf die ich zurückgreifen möchte, beschreibt die langsame Auflösung der klassischen Wissensformati on als *mathesis universalis* „seit Kant“ und deutet an, daß die „phänomenologische Aufgabe“, die Husserl sich stellen wird, aufs engste mit dieser Transformation verbunden ist. Dann heißt es:

„Aber vielleicht entgeht sie nicht der Gefahr, die ... [sie, A.R.] stets frei willig oder gewaltsam in eine Anthropologie hineintaumeln läßt. Es ist zweifellos nicht möglich, den empirischen Inhalten einen transzen dentalen Wert zu geben, noch, sie in Richtung auf eine konstituierenden Subjektivität zu verlagern, ohne wenigstens verschwiegen einer Anthro pologie Raum zu geben, das heißt einer Denkweise, in der die De-jure-

⁵⁶ Aus der *Transzendenz des Ego*, so scheint mir, ließe sich kaum eine ‘Anthropologie’ ableiten, weil sie, im Gegensatz zu *Das Sein und das Nichts*, keine ‘Seinsfrage’ stellt und keinen Anspruch darauf erhebt, eine Ontologie zu sein.

Grenzen der Erkenntnis ... gleichzeitig die konkreten Formen der Existenz sind ...“ (OD 306)

Was hat die Anthropologie mit dem Bewußtseinsparadigma zu tun? Sie zeichnet sich aus durch jene Zirkularität von Empirischem und Transzendentalem und durch die Seinsfrage als Frage nach dem Sein des Menschen. Nimmt man die zitierten Passagen aus der *Ordnung der Dinge* zusammen, so läßt sich vermuten, daß Anthropologie - in ihrer ‘modernen’ Variante - aus der Bewußtseinsphilosophie hervorgeht, weil sie ‘ontologisierte’ *Transzendentalphilosophie* ist.⁵⁷ Diese Bewegung drückt sich bei Sartre deutlich darin aus, daß er ausgerechnet das *Bewußtsein* als „transphänomenale Seinsdimension“, d. h. als *Sein* des Subjekts auffaßt.

Wenn einmal das „ich denke“ (die konstituierende Subjektivität) als unhintergebarer Ausgangspunkt etabliert ist - und Sartre geht nicht hinter diesen Punkt zurück - dann versteht sich von selbst, daß jede Frage nach dem Sein nur in eine zentrale Frage nach dem Menschen münden kann und daß dieser Frage der absolute Primat zugesprochen werden muß, wie Sartre es später behaupten wird:

„ich bin der Meinung, daß der Mensch das philosophische Feld bildet, d. h. daß jedes andere Problem nicht anders begriffen werden kann als in Bezug auf den Menschen in der Welt. Alles, was philosophisch die Welt betrifft, ist die Welt, in der der Mensch ist ... [Tout ce qui concerne le monde, philosophiquement, c'est le monde dans lequel est l'homme ...]“⁵⁸

⁵⁷ ‘Ontologie’ ist hier wieder im Sinne ‘realistischer’ Ontologie verstanden. - Zur Anthropologie als ‘ontologisierter Transzendentalphilosophie’ paßt auch Foucaults These aus seiner *Introduction à l’Anthropologie de Kant*, daß Anthropologie die „Wiederholung der Kritik auf empirischem Niveau“ sei (s. diese Arbeit Teil 1, Kap. 1.7).

⁵⁸ Sartre, *L’Anthropologie*: *283.

2.6. Kritik am 'anthropologischen' Denken

Foucaults Begriff von Anthropologie ist durch zwei Charakteristika bestimmt: die „Seinsfrage“ (was ist der Mensch?) und das in sich ambivalente „Denken des Gleichen“. Ich habe versucht zu zeigen, wie beide Merkmale in das Bewußtseinskzept Sartres eintreten, das „Denken des Gleichen“ über die Reflexionsfigur, die „Seinsfrage“ über die Ontologie. Auf die anfänglich gestellte Frage, warum Sartres Dezentrierung des Subjekts einem „neostrukturalistischen“ Ansatz nicht genügen konnte, lassen sich nun ebenfalls zwei Antworten geben: Einmal, daß diese Dezentrierung immer noch am alten Bewußtseinsparadigma ausgerichtet ist und letztlich doch die Unhintergehbarkeit des Prinzips Subjektivität postuliert. Dies ließ sich anhand des Entwicklungsgangs von der *Transzendenz des Ego* zu *Das Sein und das Nichts* demonstrieren. Ausgehend von dem Modell eines nicht-substantiellen, ich-losen, spontanen Bewußtseins, das sich gegen ein rationalistisch geprägtes Reflexionsmodell des Subjekts wendet, kann Sartre letztlich das unmittelbare Bewußtsein doch wieder nur nach dem Schema von Reflexion und Wissen denken, u. a. weil er dem unmittelbaren, präreflexiven cogito die Begründungslasten des alten Cartesischen cogito aufbürdet (Kap. 2.2). Die frühe Polemik gegen die Bewußtseinsimmanenz aus der *Transzendenz des Ego* bzw. dem kurzen Husserl-Text *Une idée fondamentale ...* schlägt ebenfalls in ihr Gegenteil um: Das Bewußtsein als „Draußen seiner selbst“ wird zunehmend zur Bewußtseinstotalität, die sich in ihrem Anderen (Draußen) nur noch mit sich selbst vermittelt (Kap. 2.3).

Die zweite Antwort auf die Eingangsfrage ist, daß Sartres Dezentrierung des Subjekts nicht ausreicht, weil sie gerade jene Verdoppelungsstruktur herstellt, gegen die sich Foucaults Subjekt- und Phänomenologiekritik wendet. Der ambivalente Status zwischen reflexiv und nicht-reflexiv, immanent und nicht-immanent, der Sartres Subjektverständnis als Für-sich-sein ausmacht, entspricht genau dem von Foucault beschriebenen Doppel Cogito/Ungedachtes (Kap. 2.4). Dieses Konzept kann die Doppel des modernen Denkens nicht lösen, es verfestigt sie vielmehr zu einer ontologischen Struktur.

Die beiden Antworten bezeichnen zwei zusammengehörige Aspekte, um die es in der Subjekt-Kritik geht: um ein ‘starkes’ Subjekt im Sinne einer fundierenden Grundlage, die nicht überschritten werden kann und um ein ‘ambivalentes’ Subjekt im Sinne einer Denkfigur, die Identität und Unterschied zugleich behauptet. Was aber setzt Foucault diesem Modell entgegen?

In der *Ordnung der Dinge* wird der „Mensch“ als eine Wissensformation behandelt, deren baldiges Ende Foucault voraussagt. Stärker als in der Darstellung anderer Epochen ist hier dem deskriptiven Gestus des Textes eine Intention unterlegt, der Wille, einen epistemischen Bruch zu forcieren, das „anthropologische ‘Viereck’ ... zu zerstören“ (OD 411) und in der „Leere des verschwundenen Menschen“ (OD 412) zu denken. Foucault nennt die moderne Anthropologie einen Schlaf, der sich für Wachsein hält, weil sie ihrer eigenen historischen Bedingtheit gegenüber blind ist, weil sie an das Prinzip des Subjekts als einer logischen und systematischen Wahrheit glaubt, als unhintergehbare Voraussetzung von Wissen. Doch die Anthropologie

„ist im Begriff, sich unter unseren Augen aufzulösen, weil wir beginnen, darin gleichzeitig das Vergessen des Anfangs, der sie möglich gemacht hat, und das hartnäckige Hindernis, das sich widerspenstig einem künftigen Denken entgegenstellt, zu erkennen und kritisch zu denunzieren“. (OD 412)

Das „Vergessen des Anfangs“ bezieht sich sowohl auf die Ignoranz der Anthropologie gegenüber ihren historischen Bedingungen als auch auf das, was sie vergessen hat: die Trennung von Empirischem und Transzendentalem, die deren Vermischung, Kennzeichen der modernen Episteme, allererst möglich machte.

Foucaults Kritik setzt auf drei Ebenen an. Sie besteht einsteils in der historischen Relativierung des ‘Subjekts’, d. h. darin, zu zeigen, daß „der Mensch ... nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem [ist], das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat“ (OD 462). Zweitens besteht sie in der Behauptung, daß ein am Prinzip des Menschen ausgerichtetes Denken ein abgestorbenes, unzeitgemäßes sei. Drittens liegt die Kritik in der Beschreibung der Widersprüchlichkeiten und Sackgassen, in denen sich

diese epistemische Figur verfängt.⁵⁹ Gebrochen durch den Spiegel, den Foucault dem modernen Denken vorhält, erscheint das, was Sartre am Für-sich als ontologisches Paradox beschreibt, als logischer Widerspruch und Folge eines transzentalphilosophischen Diskurses, der an seinen sich selbst gestellten Problemen zugrunde geht: Die nicht lösbare Widersprüchlichkeit des Für-sich ist ein Problem der Bewußtseinsphilosophie, keine ontologische Struktur menschlichen Daseins.

Wir sind, sagt Foucault, durch die „frische Evidenz des Menschen verblendet“ (OD 388) und das nicht ohne Grund, denn die „Anthropologie bildet ... die grundlegende Position, die das philosophische Denken von Kant bis zu uns bestimmt und geleitet hat“ (OD 412). Tatsächlich ist wohl gegen diejenigen, „die nicht denken wollen, ohne sogleich zu denken, daß es der Mensch ist, der denkt“ (OD 412) kein ‘plausibles’ Argument anzuführen.⁶⁰ Aber ein Denken, bei dem sich permanent der Mensch zwischen alles schiebt, was gewußt werden kann, versperrt Wege zu einer anderen Art von Fragen, es zwingt zur Anerkennung eines angeblich allgemeinen, fundierenden Grundes und lässt keine Möglichkeit zur Distanznahme. Von daher wirkt die „Leere des verschwundenen Menschen“ wie ein Befreiungsschlag gegen den endlos sich um sich selbst und das menschliche Dasein drehenden existenzphilosophischen Diskurs.

Was ist von Foucaults Subjektkritik zu halten? In mehrfacher Hinsicht macht sie deutlich, daß Philosophie „ihre Zeit in Gedanken“ faßt: Sie führt das Paradigma des Subjekts auf seine historischen Wurzeln zurück, enthüllt eine Entwicklungslogik innerhalb der Wissensformationen und behauptet, daß das Konzept „Mensch“ nichts anderes sein kann als der Ausdruck bestimmter epistemologisch-historischer Bedingungen. Damit ist der Mythos denunziert, es handele sich beim Rekurs aufs Subjekt (oder auf ein anderes

⁵⁹ Ich erinnere daran, daß meiner Lesart zufolge Foucaults Phänomenologie- und Subjektkritik auch als eine *systematische* Kritik zu verstehen ist, sie beschränkt sich m. E. nicht nur auf den Nachweis der geschichtlichen Rückständigkeit des Konzepts Mensch, sondern zeigt auch dessen logisch-aporetische Struktur auf.

⁶⁰ Auch dieses Zitat ist eine Anspielung auf Sartre, und Foucault setzt ihm ein „schweigendes Lachen“ entgegen.

Faktum, wie z. B. die Sprache) um einen logisch letzten, nicht hintergehbaren Ausgangspunkt des Denkens, ein Argument, das heute verwandelt z. B. im Transzentalpragmatismus fortlebt.⁶¹ Mit dem „*Apriori* der Kommunikationsgemeinschaft“ wird hier alles Denken, das dieses Prinzip bezweifelt, des performativen Selbstwiderspruchs überführt und so unter das Verdikt der behaupteten universalen Voraussetzung gestellt. Solche Argumentationsmuster wirken wie geschlossene Systeme, aus denen es kein Entrinnen geben darf. Foucault dagegen faßt die „Bedingungen der Möglichkeit“ als *historische* auf, und er folgt dem Kantischen Projekt insofern, als er auf die Grenzen unserer Erkenntnis hinweist. Dies scheint mir, bei aller möglichen Kritik an der Durchführung im einzelnen, der wirklich starke Punkt seines Ansatzes zu sein: auf grundsätzliche Weise das Eigenrecht und die ‘Unverstehbarkeit’ anderer Denkweisen einzuklagen, sie eben nicht unter dem Schema heutiger Wissensprinzipien oder angeblich universaler systematischer Fragestellungen gewaltsam umzu-deuten.⁶² Eine solche historische Relativierung mag für sich nichts Neues sein, daß Wissen geschichtlich ist, ist - spätestens seit Hegel - Konsens in den meisten Gesellschaftstheorien. Doch Foucault geht über diesen Konsens hinaus, weil er die historische Relativierung mit anderen Mitteln betreibt. Er beschreibt nicht nur die Genese herrschender Wissensprinzipien, sondern er relativiert sie zusätzlich dadurch, daß er versucht, sich ihnen zu entziehen. Nicht deutlicher könnte die Relativität der Subjektkategorie demonstriert werden als damit, daß man beginnt, ohne sie zu denken, sich ihr beharrlich zu verweigern. Foucaults Versuch, das Subjektprinzip zu eliminieren, mag inhaltlich gescheitert sein,⁶³ in seiner kritischen Funktion ist er jedoch nicht zu unterschätzen.

Ich habe Foucaults Phänomenologie- und Subjektkritik so stark auf die Vermischung von empirisch und transzental und die neu gestellte Seinsfrage hin akzentuiert, weil hier deren eigentli-

⁶¹ Vgl. z. B. Apel, *Transformation der Philosophie II*, 4¹⁹⁸⁸: 358ff.

⁶² Natürlich liegt ein bewußt in Kauf genommener Widerspruch in der Annahme der Fremdheit anderer Denkweisen und Foucaults Bemühen, diese doch ‘objektiv’ beschreiben zu wollen.

⁶³ Vgl. die Kommentare zur *Archäologie des Wissens*, z. B. Dreyfus/Rabinow 1987: 105ff; oder Honneth, *Kritik der Macht*, 1989: 121ff.

ches Problem zu liegen scheint. Die Bewegung von Ent- und Ermächtigung des Subjekts, wie Sartre sie (ungewollt) vorführt, kann in dieser Form nur stattfinden, weil die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung zur Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Sein geworden ist. Es mag sein, daß der „unterworfenen Souverän“ im Kern des transzendentalen Modells angelegt ist, doch scheinbar kommt diese Figur erst wirklich zum Tragen, wenn die von der Transzentalphilosophie gesteckten Grenzen überschritten werden. Der ‘Fehler’ liegt im Ausgriff aufs Sein vom Standpunkt der Endlichkeit aus und in falschen Verallgemeinerungen. Meine Interpretation setzt in gewisser Weise verschoben zu derjenigen Deutung an, die z. B. Habermas anbietet und die den ‘Fehler’ der Subjektpflosophie darin sieht, einen strukturell herrschaftlichen Subjekt-Objekt Gegensatz zu etablieren. Falsch, so scheint mir, ist nicht unbedingt die Struktur selbst, sondern die Ontologisierung dieser Struktur, ihre Behauptung als einer seismäßigen Wahrheit.

Foucaults Analyse macht darauf aufmerksam, wie prekär ontologisch-existentiale Aussagen sind, die behaupten, der Mensch *sei* etwas: Der Mensch sei Geworfenheit, sei Freiheit, sei Flucht vor der Freiheit, die menschlichen Beziehungen *seien* nach dem Schema des Blicks organisiert etc. Die Frage, „Was *ist* der Mensch?“, ist bei Sartre, trotz seiner Abgrenzung vom Humanismus, doch unter der Hand als condition humaine wieder eingeführt, und sie ist falsch, weil auf sie nur unhistorische, substantialisierende Antworten gegeben werden können, weil sie eine falsche Unmittelbarkeit vortäuscht.

Im Werk Foucaults sind mindestens zwei Alternativen zum existentialen Denken angelegt: die eine - schon zitierte - hieße, in der „Leere des verschwundenen Menschen“ zu denken, das Paradigma des Subjekts einfach auszustreichen. Diese ‘Lösung’ ist sinnvoll und berechtigt, solange sie als Kritik, als wirklicher ‘Befreiungsschlag’ gegen ein anthropologisches Denken auftritt und uns fast gewaltsam von eingefahrenen und unhinterfragt als vernünftig geltenden Diskursregeln distanziert. Ob diese Lösung an sich allerdings zu besseren Modellen der Theoriebildung führt (wie etwa die *Archäologie des Wissens*), ob sie nicht in die Affirmation schlechter Verhältnisse umschlägt, sobald sie ihre kritische

Funktion gegenüber traditionellen Denkstilen verliert, bleibt ein offener Disput.

Die zweite Alternative zum Paradigma des Menschen bestünde darin, eine andere, vorsichtigere Art von Fragen und Aussagen an die Stelle des anthropologischen Denkens treten zu lassen. Wie solcher Umgang mit dem Thema ‘Subjekt’ inhaltlich aussehen könnte, hat Foucault in seinen späteren Werken zur Geschichte der Sexualität gezeigt, in denen er verschiedene, immer historisch situierte Praktiken des Selbst beschreibt. Dieses Verfahren bloßen Beschreibens bleibt aber auf eigentümliche Weise unbefriedigend, es liefert uns subtile Sittengemälde, doch es verliert das, was an der Untersuchung von Subjektivität ehemals ‘philosophisch’ genannt werden konnte.⁶⁴ Foucault gewinnt seine kritisch relativierende Perspektive aufs Subjekt nur, indem er die Unterscheidung zwischen ‘systematisch’ und ‘historisch’ fast vollständig aufgibt, und hierin liegt, wie ich im nächsten Kapitel zeigen werde, sein Ansatz zur Auflösung des empirisch-transzendentalen Doppels.

⁶⁴ Vgl. diese Arbeit Teil 2, Kap. 3.4.