



Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série
Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

19/2020

Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série
Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

SOMMAIRE

<i>La phantasia dans l'idéalisme méontique. Pour une confrontation entre E. Fink et J. G. Fichte</i>	6
STÉPHANE FINETTI	
<i>Selbstgefühl als lebendige Gegenwart. Husserl und Schelling über die ursprüngliche Zeitkonstitution</i>	25
NI YICAI	
<i>Les larmes de Job et les sables de la mer. Lev Chestov, lecteur et critique de Husserl</i>	44
ANTONINO MAZZÙ	
<i>„Geschlecht“ und „Stil“ in Heideggers Annäherung an Trakls Gedicht</i>	59
ÁNGEL ALVARADO-CABELLOS	
<i>Dekonstruktion als Wiederholendes Durchkreuzen und das Erscheinen: Zu Derridas Heidegger-Lektüre im Jahr 1964/65</i>	79
BENJAMIN SCHUPPERT	
<i>Le sens de l'Ego pour Sartre</i>	97
ALEXANDER SCHNELL	
<i>« Comment entendre la Parole de Dieu ? » Logos et méthode phénoménologique dans les derniers écrits de Michel Henry</i>	111
SYBILLE GERAIN	
<i>« Cachez ce Zeit que je ne saurais voir ! » Ce qu'il y a encore de présent sous le flux perceptif (Husserl, Levinas, Richir)</i>	143
AURÉLIEN ALAVI	
<i>Symbolisation et désymbolisation. De Karl-Philipp Moritz à Marc Richir</i>	223
JOËLLE MESNIL	

Selbstgefühl als lebendige Gegenwart Husserl und Schelling über die ursprüngliche Zeitkonstitution

NI YICAI

Das Problem der zeitlichen Konstitution ist für das Verständnis der genetischen Gründe der Subjektivität ganz wesentlich. Die zeitliche Konstitution selbst geht jedoch bereits über die Grenze des gegenständlichen Bewusstseins in das dunkle Vorbewusstsein hinaus. In den *C-Manuskripten* (1929-1934) lokalisiert Husserl die zeitliche Konstitution auf eine angemessene Weise im Bereich des Vorbewusstseins, aber seine Argumentation, sie als das anonyme Phänomen der „lebendigen Gegenwart“ zu interpretieren, ist nicht überzeugend genug. In dem vorliegenden Beitrag soll darauf hingewiesen werden, dass Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) eine alternative Lösungsmöglichkeit – nämlich eine Theorie des *Selbstgefühls* – anbietet. Das Selbstgefühl wird sowohl als prä-reflexives als auch als nicht-gegenständliches Phänomen dargestellt, das sich wesentlich von gewöhnlichen Gefühlen unterscheidet. Selbstgefühl zeigt einen spezifischen vorbewussten Prototyp des Selbstbewusstseins an, nämlich eine passive Synthesis, die in der Lage ist, die Verbindung zwischen dem vorzeitlich-transzendentalen Vorbewusstsein und dem zeitlich-empirischen Bewusstsein herzustellen und dadurch die zeitliche Konstitution zu ermöglichen. Es wirft auch ein neues Licht auf das Verständnis der Vorbewusstseinsstruktur, indem es die vorbewusste Ich-Tätigkeit als eine passive Genesis der transzendentalen Subjektivität erkennt.

1. SYSTEMATISCHE ÜBERLEGUNG ZUM SELBSTGEFÜHL ALS STRUKTUR DER TRANSZENDENTALEN SUBJEKTIVITÄT

Weshalb sollte nun aber dem Selbstgefühl eine wesentliche Rolle in der Zeitkonstitution bzw. in der Konstitution der Subjektivität zugesprochen werden? Manfred Frank hatte einmal ganz ähnlich gefragt: „Warum [...] soll Selbstbewusstsein (oder ein Aspekt seiner) ein *Gefühl*, eine

vorbegriffliche Kenntnisnahme oder Einstellung sein?“¹ Die vorliegende Untersuchung macht es sich zur Aufgabe, diese Frage zu beantworten zu versuchen. Zum Ersten liegt ein Definitionsversuch darin, den Selbstgefühlsbegriff klar und deutlich zu lokalisieren und zu enthüllen. Es muss sich erklären lassen, was unter dem Gefühl zu verstehen ist und wie oder in welchem Sinne sich das Selbstgefühl auf das gewöhnliche Gefühl bezieht, sich zugleich aber auch von ihm grundsätzlich unterscheiden kann. Danach lässt sich weiter fragen, ob das Selbstgefühl eine Abwandlung vom Selbstbewusstsein ist und wie sich das Selbstgefühl von dem intentional-gegenständlichen Selbstbewusstsein unterscheidet.

Udo Thiels Untersuchung gemäß lässt sich die Einführung des Selbstgefühlsbegriffs in der europäischen Philosophie bis in die französische metaphysische Tradition des späten 17. Jahrhunderts zurückverfolgen. Es wurde als Synonym vom „inneren Sinn“ (*sentiment intérieur*) in die Philosophie eingebracht.² Das Selbstgefühl oder der innere Sinn zeigt ein unmittelbares Bewusstsein auf, nämlich jenes, das ein „Gefühl“ der Einheit oder Identität des Subjekts selbst betrifft. Demnach ist das Selbstgefühl fähig, ein unmittelbares Bewusstsein der inneren Wahrnehmung sowie ein Selbstbewusstsein vom Ich als Subjekt der Erfahrung anzuzeigen. Deswegen wird das Selbstgefühl als ein innerer mentaler Zustand beschrieben, der einen Anspruch auf „Meinigkeit“ begründet, nämlich den Vorstellungsgegenstand als *meinen* Vorstellungsgegenstand und das Vorstellungsvermögen als *meine* eigene geistige Fähigkeit anzusehen. Demzufolge ist Selbstgefühl die Bedingung der Möglichkeit aller intentional-gegenständlichen Wahrnehmungen oder Vorstellungen. Selbstgefühl ist dann eine „transzendente“ Variation des Selbstbewusstseins, bspw. ein unmittelbares Selbstbewusstsein. Es schließt die *Tatsache des Bewusstseins* mit ein, dass das *Ich* das Subjekt aller möglichen mentalen Tätigkeiten sein muss.

Heißt das aber, dass das Selbstgefühl als Möglichkeitsbedingung des gegenständlichen Bewusstseins ein bloßes *Gefühl* ist? Wie in Stefan Langs Definitionsversuch vom Selbstgefühl dargelegt wird, ist es nichts anderes als „ein Gefühl von der mentalen Aktivität, die ein Sprecher vollzieht, wenn er einen Ausdruck produziert.“³ Die Darstellung Stefan Langs überzeugt, indem Selbstgefühl und Gefühl beide ein „passives Phänomen“ sind, womit gesagt wird, dass sie normalerweise vom Subjekt „nicht selbsttätig

¹ M. Frank, *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, S. 7.

² U. Thiel, *The Early Modern Subject. Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011, S. 432.

³ S. Lang, *Performatives Selbstbewußtsein*, Paderborn, mentis, 2020, S. 130.

erzeugt“⁴ werden. Nach der oben dargestellten Definition ist Selbstgefühl aber auch zugleich passiv *selbsttätig*, indem es denjenigen „Meinigungsanspruch“ enthalten und ausdrücken kann, der nur durch eine mentale Tätigkeit geäußert werden kann. Somit ist das Selbstgefühl als eine *passive Synthesis* zu beschreiben und vom Gefühl wesentlich zu unterscheiden. Als *passive Synthesis* und zugleich unmittelbares Selbstbewusstsein ist das Selbstgefühl ein Phänomen, das *vor* jedem Bewusstsein stattfindet. Kurz zusammengefasst ist Selbstgefühl 1) *passiv*, indem es das Ergebnis der Suche nach dem Bewusstseinsfundament ist; 2) *selbsttätig*, indem es den Eigentumscharakter der Subjektivität ausdrücken kann; 3) *nicht-begrifflich*, indem es auch die transzendente Bedingung der begrifflichen mentalen Tätigkeiten ist; und 4) *nicht-gegenständlich*, indem es ein *unmittelbares* Bewusstsein ist.

Die an dieser Stelle dargestellte Konzeption des Selbstgefühls ist näherhin als Stefan Langs Begriff des „subjektiven Selbstbewusstseins“ aufzufassen im Gegensatz zu seinem Verständnis des Selbstgefühls qua einfachen Selbst-Gefühls. Laut seiner Auffassung ist das subjektive Selbstbewusstsein ein Phänomen *suis generis*. Es ist kein gegenständliches (Selbst-)Bewusstsein, das sich „mit dem begrifflichen Standardrepertoire – Gefühl, Wahrnehmung und Begriff – nicht sachangemessen“⁵ beschreiben lässt. Als Phänomen *suis generis* meint das Selbstgefühl genauso auch eine spezifische Variation des Selbstbewusstseins, die alle intentionalen Gegenstandsbezüge transzendental zu begründen vermag. Das Selbstgefühl als solches wird durch Manfred Franks Untersuchung darüber hinaus als „Selbstvertrautheit“ interpretiert, die ein nicht-anonymes Bewusstsein impliziert, das „sich Konstitution und Eigenheit obendrein auch als eigene zuschreibt.“⁶ Als nicht-anonymes Bewusstsein wird das Selbstgefühl als die „Brücke“ zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein bewertet. Obgleich es in der Vorbewusstseinssphäre vorkommt, begründet es die Konstitutions- und Eigenheitsmöglichkeit alles gegenständlichen Bewusstseins. Deswegen ist das Selbstgefühl nicht mehr anonym, sondern schließt eine unmittelbare *Gegenwart* mit ein, die als *passive Synthesis* in der Vorbewusstseinssphäre fungiert.

Bis hierher wurde die Kernthese begründet, dass das Selbstgefühl ein Phänomen *suis generis* ist, wodurch Vorbewusstsein und Bewusstsein miteinander verbunden sein können. Das Selbstgefühl ist vom Gefühl

⁴ Ebd. Jedoch wird in verschiedenen analytischen Untersuchungen aufgewiesen, dass das *Gefühl* auch eine „phänomenale Intentionalität“ implizieren kann, die aus dem vorbewussten Subjekt stammt. Vgl. U. Kriegel, *The Varieties of Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2015, S. 132-146.

⁵ S. Lang, *Performatives Selbstbewußtsein*, S. 132.

⁶ M. Frank, *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, S. 29.

wesentlich zu unterscheiden und lediglich als eine transzendente Selbstbewusstseinsabwandlung im Vorbewusstsein aufzufassen, welche die Vorbewusstseinsstruktur als passive Synthesis erleuchtet.

Es muss sich weiter aufzeigen lassen, inwiefern das Selbstgefühl eine wesentliche Rolle in der Zeitkonstitution spielen kann. Im allgemein metaphysischen Sinne impliziert die Zeitkonstitution die Sukzession (oder Koexistenz) der Vorstellungen und ihre Verbindungsmöglichkeit, ein kausales Verhältnis zwischen den Vorstellungen zu etablieren, d. h. die Zeitkonstitution oder Zeitigung der Vorstellung bedeutet eine Vergegenständlichung, die als notwendige Bedingung jedes Bewusstseins vorausgesetzt ist und „die letzten genetischen Gründe der Subjektivität“⁷ liefert. Deshalb können das Selbstgefühl und die Zeitkonstitution auf der gleichen Ebene entfaltet und zusammen begriffen werden.⁸

Es muss in den folgenden Abschnitten weiter ausgeführt werden, wie das Selbstgefühl als Kernstück der Zeitkonstitution betrachtet werden kann. Im 2. Kapitel wird Husserls Konzeption der *lebendigen Gegenwart* in den *C-Manuskripten* analysiert. Es wird aufgezeigt, dass die lebendige Gegenwart als Urpassivität die Urkonstitution der Zeitlichkeit *anonym* begründet. Als anonyme Bewusstseinsstufe ist die lebendige Gegenwart daher nicht imstande, einen direkten Zugang zum Zeitbewusstsein zu ermöglichen, d. h. eine direkte Identifikation des transzendentalen Ichs kann durch die Anonymität nicht geleistet werden. Deswegen muss die Schellingsche Konzeption des Selbstgefühls als *deus ex machina* hinzugedacht werden, um diese „Anonymität“ der vorbewussten Ich-Tätigkeit aufzuheben. Mit der Schellingschen Einsicht lässt sich aufweisen, wie das Selbstgefühl als Grenzpunkt und gleichzeitig auch als Verknüpfungspunkt zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein fungiert, um so eine dynamische Zeitigung, nämlich die genetische Darstellung der Subjektivität zu ermöglichen.

⁷ I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht, Springer, 2010, S. 86.

⁸ Das Problem der Zeitkonstitution muss in der Transzendentalphilosophie stets mit der Bewusstseinsproblematik verbunden werden. Die Zeitkonstitution ist also bezüglich der „wesentlichen Bewusstseinsstruktur“ zu begreifen. Vgl. A. Schnell, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, 2010, S. 156: « le temps est désormais considéré comme constituant l'‘étouffe’, la structure intrinsèque de la conscience. »

2. LEBENDIGE GEGENWART ALS ANONYMES ICH IN DEN *C-MANUSKRIPTEN*

Innerhalb der gesamten Denkentwicklung Husserls wurde die Zeitproblematik unablässig zum Gegenstand der Untersuchungen gemacht. In der späten Periode der „genetischen Phänomenologie“ (1928-1935) verändert sich jedoch die Thematik der Zeitforschung von der quasi-geometrischen Formalisierung des gegenständlichen Zeitbewusstseins hin zum „Verständnis der Struktur der das Zeitbewusstsein konstituierenden Intentionalität“⁹, nämlich zur *Längsintentionalität*, durch die sich das zeitliche Objekt bis in den absoluten Bewusstseinsfluss des anonymen Ich zurückverfolgen lässt. Wie Alexander Schnell argumentiert, ist „die immanente Zeitlichkeit in einer prä-phänomenalen Zeitlichkeit konstituiert.“¹⁰ d. h. Husserls späte Zeitlehre ist eng mit der Untersuchung der Struktur der ursprünglichen Subjektivität verbunden; bzw. es gilt – in Inga Römers Worten – zu zeigen, „wie der Ursprung der Zeit und die letzten genetischen Gründe der Subjektivität auf dem Weg phänomenologischer Reduktion nachzuweisen sind.“¹¹ Im Rahmen der späten Zeitlehre Husserls spielt die Konzeption der *lebendigen Gegenwart* eine zentrale Rolle, da sie imstande ist, die fundamentale Funktion des transzendentalen Ichs als ein Prozess der *Selbstgegenwärtigung* zu bestimmen. Die zentralen Fragestellungen dieses Kapitels wären dann: 1) Wie lässt sich genau die lebendige Gegenwart lokalisieren und erklären? 2) Wie fungiert die lebendige Gegenwart in der Ur-Zeitkonstitution und wie bezieht sie sich dabei auf die Subjektivität, bzw. das transzendente Ich?

In den relevanten Forschungen wurden bereits zwei verschiedene Arten von Definitionen der lebendigen Gegenwart angeboten. Laut Inga Römer wird die lebendige Gegenwart als „die letzte Instanz der Subjektivität“ definiert, die allein „der Uropol“, „das anonyme Ich“, „das ursprünglich fungierende Ich“ ausmacht.¹² Demgegenüber versteht Klaus Held lebendige Gegenwart in einem viel weicherem Sinn lediglich als das „reine Da“ (Präsenz) meines Fungierens:

Im Unterschied zu Zeitstellengegenwarten heißt die Gegenwart des fungierenden Ich selbst [...] urtümliche, urmodale oder vor-zeitliche

⁹ Alexander Schnell hat in einer Studie ein allgemeines Entwicklungsbild der frühen Zeitlehre Husserls dargelegt. Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich dagegen auf Husserls Lehre der Ur-Zeitkonstitution und der transzendentalen Subjektivität und kann diese frühe Zeitproblematik somit leider nicht tiefer mitberücksichtigen. Vgl. A. Schnell, „Das Problem der Zeit bei Husserl. Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme“, in: *Husserl Studies* 18, 2002, S. 116.

¹⁰ Ebd.

¹¹ I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 86.

¹² Ebd., S. 89.

Gegenwart. [...] Sie ist die *stehende* Präsenz meines Präsentierens selbst.¹³

Laut Helds Definition werden hier zwei Punkte unterstrichen: 1) Lebendige Gegenwart ist ein unmittelbar gegenwärtiges Selbstbewusstsein vom *Da-sein* des Subjekts. 2) Das unmittelbare Selbstbewusstsein als solches findet in der Vorzeitlichkeit, bspw. im Vorbewusstsein statt. Deswegen gilt kein zeitlicher (gegenständlicher) Bewusstseinsmodus für lebendige Gegenwart. D. h. es ist doch möglich, dass lebendige Gegenwart das anonyme Ich miteinschließt. Es heißt aber nicht, dass lebendige Gegenwart notwendigerweise mit der Anonymität des transzendentalen Ich verbunden ist. Helds weichere Definition ist auch näher zu Husserls eigenem Standpunkt in den *C-Manuskripten*:

Sie [scil. die lebendige Gegenwart] ist in der Tat das „Urphänomen“, auf das alle transzendente Rückfrage in der Methodik der phänomenologischen Reduktion zurückleitet. [...] Denn was dieser Totalsphäre wirklich reell zu Eigen ist, ist bewusst, und zwar im Modus der Originalität bewusst.¹⁴

Nach Husserls eigener Definition werden ebenfalls zwei Punkte herausgestrichen: 1) Als „Urphänomen“ bezeichnet die lebendige Gegenwart ein Phänomen *suis generis*, das vorzeitlich vorkommt und von jedem gegenstandsbezogenen Bewusstseinsphänomen wesentlich zu unterscheiden ist. 2) Lebendige Gegenwart ist ein unmittelbares Selbstbewusstsein von der *Meinigkeit*. D.h., obwohl ihr der zeitliche (gegenständliche) Bewusstseinsmodus nicht zukommt, ist sie noch *im Modus der Originalität* bewusst und deshalb kein echt anonymes Ich. Inga Römers stärkere Definition kann hier leider nicht überzeugen. Dennoch bleibt hier das Problem, was denn genau unter der *Anonymität* des transzendentalen Ich verstanden werden soll, noch unaufgelöst.

In den *C-Manuskripten* lässt sich durch die Anonymität des transzendentalen Ich eine Ich-Tätigkeit des „Richtens“ anzeigen, welche die vorzeitlichen bzw. urphänomenalen „Stoffe“ des Vorbewusstseins bis in die Präsenz des transzendentalen Ich zurückverfolgt.

Jeweils ist „alles, was für mich ist“ urphänomenal strömend gegeben – dieses, Was-für-mich-Ist, besagt: aktuell für mich da sein, darauf

¹³ K. Held. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, S. 63.

¹⁴ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Mat. VIII, S. 6-7.

gerichtet sein, mir gegenüber, jedoch so, dass das Ich, dem all das gegenüber ist, „anonym“ ist. Es ist nicht seinerseits „gegenüber“, wie das Haus mir gegenüber ist. Und doch, ich kann ja mich auf mich selbst richten. [...] Dabei bin ich, das „Subjekt“ dieses neuen Gegenüber, „anonym“.¹⁵

Hier wird ein Quasi-Subjekt-Objekt-Relationsmodus zwischen den vorzeitlichen Stoffen und dem transzendentalen Ich impliziert, der nur durch eine Ich-Tätigkeit des An-sich-selbst-Richtens ausdrückbar und vom gegenständlichen Bewusstseinsmodus („wie das Haus mir gegenüber ist“) wesentlich zu unterscheiden ist. Das transzendente Ich als „Subjekt“ dieses „neuen Gegenüber“ ist deswegen „anonym“, weil es sich nicht bis in ein gegenständliches Zeitbewusstsein zurückverfolgen lässt oder, wie Inga Römer aufzeigt, weil das „anonyme“ Ich für das gegenständliche Bewusstsein „unsichtbar“ ist.¹⁶ Das, was durch „das anonyme Ich“ aufgewiesen wird, ist ein Ich als Träger oder „Vollzugspol“ aller vorbewussten und vorzeitlichen Ich-Tätigkeit.¹⁷

Die lebendige Gegenwart ist daher eine vorzeitliche bzw. transzendente Abwandlung vom Selbstbewusstsein. Obwohl bei ihr kein zeitlicher Gegenstandsbezug vorkommen kann, ist sie noch eine Leistung der transzendentalen Subjektivität, der noch etwas vom transzendentalen Ich *im Modus der Originalität* bewusst ist.¹⁸ Die lebendige Gegenwart muss somit als Bedingung der Möglichkeit für alles intentional-gegenständliche Bewusstsein (Reflexion)¹⁹ beschrieben werden. Sie ist folglich 1) *ur-passiv*, indem sie aller Bewusstseinsaktivität zugrunde liegt;²⁰ 2) *prä-reflexiv / vorzeitlich*, indem sie vor jeder Vergegenständlichung (Zeitigung) des Ich stattfindet; 3) *ungegenständlich*, indem ihr kein gegenstandsbezogener Bewusstseinsmodus zukommt. Es wird jedoch weiter gefragt, wie die lebendige Gegenwart ungegenständlich fungieren kann? Oder was ist genau

¹⁵ E. Husserl, *Mat.* VIII, S. 2.

¹⁶ I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 95. „Das anonym fungierende Ich ist also für den phänomenologischen Blick, der adäquate Anschauung anstrebt, unsichtbar.“

¹⁷ Vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 94. „Das Ich ist als Vollzugspol alles noetisch-noematischen Lebens mehr als der Gegenstandspol einer Ding-Wahrnehmung.“

¹⁸ Vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 122. „Die Anonymität des Urphänomens ist somit selbst noch etwas Gewußtes.“; L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Felix Meiner, 1982, S. 73. „Die *Tiefdimension* des Konstitutionsprozesses ist von der Reflexion nicht einzuholen.“

¹⁹ Vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 119. „Die Reflexion ist der Versuch des Ich, sich selbst zu schauen und zu fassen.“

²⁰ Ebd., S. 97. „Der urpassive Wandel liegt jeder Aktivität zugrunde. Er ist eine Bewegung, die durch die Reflexion nicht ausgelöst, sondern nur mit- oder nachvollzogen werden kann.“

unter einem *Vorbewusstseinsmodus* zu verstehen? Dazu bietet Husserl die folgende Antwort an:

Wenn ich in transzendentaler Einstellung, also theoretisch interessiert und aktiv, auf dieses mein transzendentes Ur-Ego, auf meine transzendente Urgegenwart zurückgehe, so entspricht diesem Zurückgehen transzendental reduziert ein transzendental urgegenwärtiger Prozess, und dieser schließt ab mit einem transzendentalen *Aktus* (in dieser Urgegenwart), in dem, als einem gewährend wahrnehmenden, Urgegenwart gegenständlich ist.²¹

Das, was bei der lebendigen Gegenwart vorkommt, ist ein *Aktus* des transzendentalen Ich, das eine Ich-Spontaneität und eine Ich-Tätigkeit impliziert. Obwohl dieser transzendente Aktus im Vorbewusstsein vorkommt, erhält er eine Form der Quasi-Selbstvergegenständlichung (da eben in jenem Aktus „Urgegenwart gegenständlich“ ist). Es wird aber schwierig, den Vorbewusstseinsmodus vom gegenstandsbezogenen Bewusstseinsmodus zu unterscheiden, wenn eine Homogenität des Funktionsmodus in beiden, d. h. im Vorbewusstsein und im Bewusstsein, aufgewiesen wird, die der Anonymität des transzendentalen Ich nicht entsprechen kann. Anders gesagt, der Bewusstseinsgegenstand kann nicht direkt vom transzendentalen Ich gegenständlich konstruiert werden. Der Anfang jeder Vergegenständlichung (Zeitigung) kann nur durch eine *passive Synthesis* erwirkt werden, die im Vorbewusstsein eine passive Assoziation ermöglicht. Als passive Synthesis muss die lebendige Gegenwart imstande sein, aller Bewusstseinsaktivität zugrunde zu liegen („Passivität“), und durch die passive Assoziation („Ur-Zeitkonstitution“) eine wirkliche Selbstvergegenständlichung („Zeitigung des Ich“) zu ermöglichen. Es muss laut Husserl geklärt werden,

dass das funktionierende Ich anonymes ist in seinen Funktionen, und dass, was für es seiend ist, ursprünglich es ist aus einer Aktualität, die ihrerseits verflochten ist mit nicht-aktuellen Kinästhesen und vielleicht Gefühlen. Ichliche Aktivität setzt Passivität voraus – ichliche Passivität – und beides setzt voraus Assoziation und Vorbewusstsein in Form des letztlich hyletischen Untergrundes.²²

Die passive Synthesis ist nicht-gegenständlich; sie kann keine formelle Bedingung, sondern muss die inhaltliche Bedingung der Ur-

²¹ E. Husserl, *Mat.* VIII, S. 7.

²² E. Husserl, *Mat.* VIII, S. 53.

Zeitkonstitution (Koexistenz und Sukzession) erfüllen.²³ Demzufolge muss das transzendente Ich zuerst eine konkrete Individuation sein. Dies widerspricht aber der Anonymität des transzendentalen Ich, da das transzendente Ich im Vorbewusstsein nicht direkt konkretisiert und individualisiert werden kann. Das zeitliche Ich als konkrete Individuation setzt schon nicht nur die Selbstvergegenständlichung des transzendentalen Ich, sondern auch einen transzendentalen *Instinkt* voraus, der ein Streben nach „Zeitigung, Vergegenständlichung und Einstimmigkeit“ miteinschließt, wie Inga Römer treffend betont:

In dieser durch einen transzendentalen Instinkt begründeten, teleologischen Ausrichtung des zeitigenden Urgeschehens ist der Prozess der Zeitkonstitutionen der verschiedenen Schichten angestoßen durch ein Streben nach ständig erweiterter Urpräsentation und zeitgebender, einstimmiger Vergegenständlichung. [...] Der selbstvergessene, abkünftige Ursprung der Zeit ist ein strebender Instinkt nach Zeitigung, Vergegenständlichung und Einstimmigkeit.²⁴

Um diesen transzendentalen Instinkt als vorbewusste / vorzeitliche Ich-Tätigkeit genauer bestimmen zu können, muss eine *transzendente Sozialität*²⁵ hinzugefügt werden, die aber auf keinen leeren oder dunklen Horizont schließen lässt, sondern eine vorausgesetzte transzendente Intersubjektivität impliziert. Wie Husserl in den *Cartesischen Meditationen* erläutert, ist die vorzeitliche Ich-Tätigkeit nur aufgrund der transzendentalen Sozialität fähig, eine Vergegenständlichung (zuerst eine Selbstindividuation als Selbstvergegenständlichung) zu verwirklichen. D. h., eine tiefere Dimension der Subjektivität, nämlich das instinktive Tun

²³ Vgl. E. Husserl, *Mat. VIII*, S. 9. „Es müssen inhaltliche Bedingungen der Assoziation nach Koexistenz und Sukzession erfüllt sein. Wesensmäßig konstituiert sich in der strömenden konkreten Urgegenwart Zeit und Dauer in der Zeit nur als Form konkreter Individuen, koexistenter und sukzedierender.“ Ludwig Landgrebe hat die Dimension der Leiblichkeit in der Ur-Zeitkonstitution unterstrichen. Die Fragen, ob in der Ur-Zeitkonstitution das Problem der Leiblichkeit thematisiert werden soll und in welchem Verhältnis Ur-Zeitkonstitution und Leiblichkeit zueinanderstehen, können hier leider nicht beantwortet werden. Vgl. L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, S. 78.

²⁴ I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 96-97.

²⁵ Vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, S. 111: „Das Charakteristische ist, dass Ichakte, in der Sozialität (deren transzendentaler Sinn allerdings erst herauszustellen ist) durch Vergemeinschaftung verbunden, sich in vielfältigen Synthesen der spezifischen Aktivität verbindend, auf dem Untergrunde schon vorgegebener Gegenstände (in vorgehenden Bewußtseinsweisen) *neue Gegenstände ursprünglich konstituieren*.“

und seine *Umgebung*²⁶ bzw. die transzendente Intersubjektivität liegt der lebendigen Gegenwart bereits zugrunde. Deswegen ist letztere nicht mehr dazu qualifiziert, für sich selbst „die letzte Instanz der Subjektivität“ zu sein. Es scheint aber, dass der Argumentationsgang im Kontext der transzendentalen Intersubjektivität ebenfalls nicht überzeugt.

Kurz zusammengefasst, ist die lebendige Gegenwart entweder 1) ein unmittelbares Selbstbewusstsein der Meinigkeit, das aber im Vorbewusstsein anonym sein muss und demnach keinen direkten Zugang zum gegenständlichen Bewusstsein bzw. zur Zeitkonstitution liefert; oder 2) eine passive Vorkonstitution, die als Leistung des instinktiven Tuns imstande ist, die Zeitigung des Ich zu realisieren, zugleich aber ihre Lokalisierung in der tiefsten Dimension der Subjektivität preisgeben muss. Husserl scheint zwei parallele Argumentationen für die Zeitkonstitution zu entwickeln, die in den *C-Manuskripten* aber offenbar zusammenlaufen.

Eine mögliche Auflösung dieser Spannung müsste die Grenze der Husserlschen Einstellung überschreiten, denn nur so ließe sich die Anonymität des transzendentalen Ich, die das Übergehen vom Vorbewusstsein zum Bewusstsein blockiert, aufheben. Hierfür könnte der Rückgang auf die Schellingsche Konzeption des Selbstgefühls im *System* (1800) Hilfestellung leisten, die dazu imstande wäre, das vorbereitete Ich zu de-anonymisieren und zugleich die Verknüpfung, die bei Husserl blockiert ist, herzurichten.

3. SCHELLINGS BEGRIFF DES SELBSTGEFÜHLS IM *SYSTEM* (1800)

Die Hauptaufgabe des theoretischen Teils des *Systems des transzendentalen Idealismus* (1800) liegt darin, die transzendente Subjektivität und ihre Gegenstandsgültigkeit zu begründen. Von Kant hat Schelling die Grenze zwischen Ich und Ding an sich übernommen, um so die innere Selbstbezüglichkeit des Ich vom äußeren Gegenstandsbezug zu unterscheiden. Deshalb lautet die zentrale Fragestellung Schellings: 1) Wie kann das Ich im inneren Sinn sich selbst zum Objekt haben? 2) Wie kann das Ich im äußeren Sinn das Ding an sich in Beziehung auf das Ich zum Objekt haben? Die erste Frage kreist um die Möglichkeit der transzendentalen Subjektivität bzw. eines unmittelbaren Selbstbewusstseins, die zweite um die Möglichkeit des den Gegenständen geltenden empirischen Bewusstseins. Offensichtlich braucht es einen

²⁶ Vgl. E. Husserl, *Hua I*, S. 113: „Das Ich hat immerzu dank dieser passiven Synthesis (in die also auch die Leistungen der aktiven eingehen) eine Umgebung von *Gegenständen*. Schon dass alles mich als *entwickeltes* ego Affizierende apperzipiert ist als *Gegenstand*, als Substrat kennenzulernender Prädikate, gehört hierher.“

tieferen Erklärungsgrund als das empirische Bewusstsein, um das Ding an sich zu erläutern. Deswegen muss sich das unmittelbare Selbstbewusstsein im Vorbewusstsein lokalisieren lassen, damit das empirische Bewusstsein im Vorbewusstsein begründet werden kann. In diesem Kapitel sollen daher folgende Fragen beantwortet werden: 1) Wie fungiert das unmittelbare Selbstbewusstsein als Vorbewusstseinsstruktur? 2) Wie ist das wesentliche Verhältnis zwischen dem unmittelbaren Selbstbewusstsein und der Zeitkonstitution aufzufassen?

In den ersten zwei *Epochen* des *Systems* (1800) hat Schelling die *spontane mentale Tätigkeit*²⁷ bzw. die Vorbewusstseinsstruktur als vier kontinuierliche Repräsentationen auf eine entwicklungsgeschichtliche Weise interpretiert. Diese sind: die *ursprüngliche Empfindung*, die *produktive Anschauung*, der *innere Sinn* und das *Selbstgefühl*. Die ursprüngliche Empfindung bestimmt die fundamentale Vorbewusstseinsstufe, in welcher das Ich als „empfindend ohne Bewusstsein“²⁸ alle Stoffe (Empfindungsdata) einfach aufnimmt. Die ursprüngliche Empfindung findet daher unbewusst statt. Die von der ursprünglichen Empfindung hervorgebrachte Vorstellung bzw. die *Gegenstanderscheinung*, die das Ding an sich vorstellen kann, ist ihrerseits unbewusst. Es stellt sich dann die Frage, „wie das Ich sich als empfindend mit Bewusstsein zum Objekt werde.“²⁹ Anders ausgedrückt: Wie ist die *bewusste* Selbstbezüglichkeit im Vorbewusstsein möglich? Dazu wird eine weitere mentale Tätigkeit als produktive Anschauung eingeführt, um so die ursprüngliche Empfindung als ein *mit Bewusstsein Empfindendes* bestimmen zu können:

Das Ich kann sich selbst als empfindend mit Bewusstsein nur dadurch unterscheiden, dass es das Objekt als das bloß Angeschauete, mithin Bewusstlose, sich selbst als dem Bewussten (*mit Bewusstsein Empfindenden*) entgegengesetzt. Nun ist das Objekt, transzendental angesehen, nichts anderes als die *äußere* oder *produktive Anschauung*.³⁰

²⁷ Vgl. S. Lang, *Phänomenales Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Idealistische und selbstrepräsentationalistische Interpretationen*, Hamburg, Felix Meiner, 2020, S. 83: „Der Ausdruck *spontane mentale Tätigkeit* bezeichnet ein *mentales Ereignis* (mental event) und keine Handlung (agency). Das bedeutet, diese mentalen Tätigkeiten schließen keine Intention des Subjekts, keine Absicht, aber bspw. auch kein Versuchen (trying) mit ein. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie spontan Repräsentationen hervorbringen.“

²⁸ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg, Felix Meiner, 2000, S. 131.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., S. 131-132.

Durch die produktive Anschauung kommt es zu einer Quasi-Subjekt-Objekt-Relation im Vorbewusstsein mit dem *mit Bewusstsein empfindenden* Ich einerseits und dem völlig bewusstlosen transzendentalen Objekt als Leistung der äußeren und produktiven Anschauung andererseits. Wie sich dem Ausdruck „*mit Bewusstsein empfindend*“ entnehmen lässt, kann die produktive Anschauung das (empirische) Bewusstsein nicht *werden*, sondern nur *begleiten*. Sie ist sich selbst noch unbewusst. Deswegen ist das mit Bewusstsein empfindende Ich eine reine Passivität, deren Grund in das Ding an sich gesetzt wird, weshalb es nicht imstande ist, die eigene Tätigkeit aktiv hervorzubringen. Dieser Passivität des Ich steht das Ding an sich als eine ursprünglich unbegrenzte Tätigkeit (Aktivität) gegenüber. Offensichtlich ist diese unbegrenzte Tätigkeit jenseits des mit Bewusstsein empfindenden Ich. Wo ist dann ihr Erklärungsgrund zu suchen? Das beantwortet Schelling so:

[...] das Ich selbst <kann> den Grund in nichts suchen, als in etwas, das jetzt ganz außerhalb des Bewusstseins liegt, aber doch in den gegenwärtigen Moment des Bewusstseins mit eingreift.³¹

Der Grund der Ich-Tätigkeit, nämlich das unmittelbare Selbstbewusstsein (in Schellings Worten: *das Ich des Selbstbewusstseins*³²) ist bei jeder Präsenz (Gegenwärtigung) des Bewusstseins immer *da*. Das unmittelbare Selbstbewusstsein muss alles Bewusstsein begleiten, aber ist sich selbst nicht jenem bewusst. Weil dem Ding an sich die Ich-Passivität als unbegrenzte Tätigkeit absolut zufällig ist, muss sie durch etwas bedingt werden, „das ganz außer dem gegenwärtigen Moment liegt,“³³ was eben nichts anderes als das unmittelbare Selbstbewusstsein ist. Wenn das Ich das Produzieren vom gegenwärtigen Objekt produziert, muss der unbewusste Grund schon *da* sein. Jeder Versuch, den letzten Erklärungsgrund des Bewusstseins zu suchen, führt zu einem tieferen mentalen Zustand, bis sich überhaupt kein Bewusstsein mehr antreffen lässt.

Es [scil. das Ich] *fühlt* sich also zurückgetrieben auf einen Moment, dessen es sich nicht bewusst werden kann. Es *fühlt* sich zurückgetrieben, denn es kann nicht wirklich zurück. Es ist also im Ich ein Zustand des Nichtkönnens, ein Zustand des Zwangs.³⁴

³¹ Ebd., S. 133.

³² Vgl. F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 60. Unter dem „*Ich des Selbstbewusstseins*“ versteht Schelling ein unmittelbares Selbstbewusstsein, das eine passive Synthesis der vorbewussten Ich-Tätigkeit ist.

³³ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 134.

³⁴ Ebd.

Somit ist diese zurückgetriebene Ich-Tätigkeit 1) *ubiquitär*, indem sie alles Bewusstsein mit Gegenstandsbezug begleiten kann;³⁵ 2) *unbewusst*, indem sie aus einem Grunde kommt, der viel tiefer ist als gegenständliches Bewusstsein; 3) *notwendig*, indem sie auf einen Grund bzw. das unmittelbare Selbstbewusstsein fixiert ist. Sie ist nicht als die dem Ding an sich zufällige Tätigkeit zu betrachten, sondern sie ist nur durch sich selbst bestimmt. Später nennt Schelling diese in sich selbst zurückgetriebene Tätigkeit „den inneren Sinn“ oder „die innere Anschauung“.³⁶

Durch den inneren Sinn lässt sich *ein Gefühl der Gegenwart* ausdrücken, indem der innere Sinn einen transzendentalen Rückgang impliziert, der sich von einer *Gegenwart* (Bewusstsein) auf eine *Vergangenheit* (Vorbewusstsein bzw. unmittelbares Selbstbewusstsein) richtet. Das Gefühl der Gegenwart schließt den Versuch mit ein, diesen Prozess des transzendentalen Rückgangs zu fassen. Somit ist es ein Gefühl bzw. ein subjektives Gewahren des Verknüpfungsversuchs zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein. Deswegen ist dieses Gefühl „kein anderes, als was man durch das Selbstgefühl bezeichnet.“³⁷ Was durch das Selbstgefühl bezeichnet wird, ist kein normales *Gefühl*, sondern ein *Proto-Selbstbewusstsein* als *Sich-verstehen der Selbstbeziehung*,³⁸ das die Bedingung der Möglichkeit alles gegenständlichen Bewusstseins ist; d. h. als *Proto-Selbstbewusstsein* impliziert das Selbstgefühl keinen gegenstandsbezogenen Bewusstseinsmodus, sondern ein *Selbstgewahren* oder *Sich-verstehen der Selbstbeziehung*, die durch den inneren Sinn gewährleistet wird. Es wird von Schelling klar definiert:

³⁵ Der Terminus *ubiquitär* wird von Stefan Lang gebraucht, um das subjektive (unmittelbare) Selbstbewusstsein als Grund aller Bewusstseinsphänomene zu bestimmen. Das subjektive Selbstbewusstsein ist somit insofern *ubiquitär*, als es jedes Bewusstseinsphänomen *begleiten* können muss. Vgl. S. Lang, *Performatives Selbstbewusstsein*, S. 43-47.

³⁶ Vgl. F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 136. „Der innere Sinn ist nichts anderes als die in sich selbst zurückgetriebene Tätigkeit des Ichs.“

³⁷ Ebd., S. 135.

³⁸ In einer seiner neuesten Forschungen unterscheidet Dieter Henrich zwei Modi des Selbstbewusstseins ganz wesentlich voneinander: 1) das gegenständliche Selbstbewusstsein, das durch die gegenständlich beschreibbare Selbstbeziehung formuliert wird; 2) das Proto-Selbstbewusstsein, das nur durch sein eigenes *Für-sich-Sein* im Sinne eines selbständig Einzelnen (Substanz) interpretiert werden kann. Das bedeutet, dass für das Proto-Selbstbewusstsein kein gegenständlicher Bewusstseinsmodus gelten kann. Siehe D. Henrich, *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2019, S. 105-106: „Dies Selbstbewusstsein ist vielmehr eine Wirklichkeit, die von sich selbst her nicht nur in eine Selbstbeziehung gelangt. [...] Zum anderen impliziert Selbstbewusstsein schon ein *Sich-verstehen als Selbstbeziehung*. Wie intim irgendetwas auch immer einem Subjekt gegenwärtig ist – wenn es diesen Gehalt nicht *als* sich selbst versteht, ist dies nicht ein Fall des Bewusstseins *von ihm selbst*.“

Mit demselben [scil. dem Selbstgefühl] fängt alles Bewusstsein an, und durch dasselbe setzt sich das Ich zuerst dem Objekt entgegen. Im Selbstgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewusstsein verbundene Empfindung sich selbst zum Objekt.³⁹

Nach Schellings eigener Definition wird eine Quasi-Subjekt-Objekt-Relation im Vorbewusstsein durch das Selbstgefühl hervorgebracht, die eine Vergegenständlichung des transzendentalen Ich durch den inneren Sinn bzw. durch die in sich selbst zurückgetriebene Tätigkeit ermöglicht. Wie Schelling aufzeigt, muss der innere Sinn als die *mit Bewusstsein verbundene* Empfindung aufgefasst werden. Es ist aber zu beachten, dass die mit Bewusstsein verbundene Empfindung wesentlich von einer gewöhnlichen Empfindung zu unterscheiden ist. Mit der gewöhnlichen Empfindung wird immer „etwas vom Ich Verschiedenes“ angenommen. Demgegenüber ist das, was durch die mit Bewusstsein verbundene Empfindung geleistet wird, ein *Sich-verstehen* des *Für-sich-Seins* als *Proto-Selbstbeziehung*, mittels welcher die Wesensstruktur des transzendentalen Ich dargestellt wird.

Um es kurz zusammenzufassen, ist das Selbstgefühl 1) *das unmittelbare Proto-Selbstbewusstsein*, sofern es ein nicht-gegenständliches und nicht-begriffliches Selbstgewahren des Für-sich-Seins miteinschließen kann; 2) *die passive Synthesis*, indem das Selbstgefühl nur durch die in sich selbst zurückgetriebene Tätigkeit möglich, zugleich aber auch imstande ist, alles gegenständliche Bewusstsein anfangen zu lassen; 3) *nicht anonym*, da es nicht als etwas vom Ich nicht Sichtbares, sondern als die Leistung der vorbewussten Ich-Tätigkeit betrachtet werden muss. Es bringt auch eine neue Identifikation vom transzendentalen Ich als dem „Träger“ der vorbewussten Ich-Tätigkeit hervor. Denn, wie Stefan Lang treffend schreibt, erst „mit dem Selbstgefühl besteht ein *phänomenal* bewusster mentaler Zustand.“⁴⁰

Es wurde bereits im Einführungskapitel darauf hingewiesen, dass das Selbstgefühl als Proto-Selbstbewusstsein eng mit dem Problem der Zeitkonstitution verbunden ist. Wie ist es möglich, diesen Zusammenhang im Kontext der Schellingschen Transzendentalphilosophie zu

³⁹ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 135.

⁴⁰ S. Lang, *Phänomenales Bewußtsein und Selbstbewußtsein*, S. 86.

rechtfertigen? Im *System* (1800) versteht Schelling die Zeitkonstitution als die passive Selbstkonstitution des transzendentalen Ich.⁴¹

Wie wird denn nun aber das Ich sich als innerer Sinn zum Objekt? Einzig und allein dadurch, dass ihm die *Zeit* (nicht die Zeit, insofern sie schon äußerlich angeschaut wird, sondern die Zeit als bloßer Punkt, als bloße Grenze) entsteht. Indem das Ich sich das Objekt entgegensetzt, entsteht ihm das Selbstgefühl, d. h. es wird sich *als* reine Intensität, als Tätigkeit, die nur nach einer Dimension sich expandieren kann, aber jetzt auf *einen* Punkt zusammengezogen ist, zum Objekt, aber eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Tätigkeit ist, wenn sie sich selbst Objekt wird, Zeit. Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das *Ich selbst* ist die Zeit in Tätigkeit gedacht.⁴²

Für Schelling ist die Zeit qua „bloßer Punkt“ und qua „bloße Grenze“ als eine vorbewusste Ich-Tätigkeit aufzufassen, die ursprünglich durch das Selbstgefühl konstruiert wird.⁴³ Die Zeit als vorbewusste Ich-Tätigkeit wird von einem *Ichpol* im Vorbewusstsein bzw. vom transzendentalen Ich aus an die fixierte individuelle *Intelligenz* (scil. an das Ich im empirischen Bewusstsein) gerichtet. Durch diese Zeit-Tätigkeit werden die *Substanzen* (als reine Bestimmtheiten des transzendentalen Objekts) zugleich als *koexistent* fixiert. Die Koexistenz bedeutet hierbei ein „wechselseitiges Fixieren“ der Substanzen.⁴⁴ Dadurch wird auch die *Sukzession* unserer Vorstellungen fixiert, die eine weitere *Synthesis* von Vorstellungen ermöglicht. In der *Zeit* wird es möglich, dass diese Bewusstseinsmomente im Ich „mit Bewusstsein reproduziert“⁴⁵ werden. Mit *Reproduktion* oder *Wiederherstellen* bezeichnet Schelling eine Selbstvergegenständlichung in der Zeit, die den gegenständlichen Bewusstseinsmodus hervorbringen kann:

⁴¹ Das Thema der späteren Zeitlehre Schellings wandelt sich von der Untersuchung der transzendentalen Subjektivität zur ontologischen Darstellung des *Welt-Horizontes*, was leider nicht Thema der vorliegenden Untersuchung sein kann. Zu Schellings späteren Zeitlehre, vgl. G. Xian, *Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač, 2005.

⁴² F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 135. Siehe hierzu A. Schnell, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, S. 142ff.

⁴³ Ebd., S. 136. „Die Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Objekt wird, ist die Zeit.“

⁴⁴ Ebd., S. 145.

⁴⁵ Ebd., S. 146.

Die Möglichkeit, das Objekt anzuerkennen als solches, ist daher für das Ich durch die Notwendigkeit der Sukzession und der Wechselwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt (damit das Ich über das Objekt hinausgehen könne), diese aber sie wiederherstellt.⁴⁶

Wie Schelling aufweist, muss die Intelligenz bzw. das Ich im empirischen Bewusstsein als eine Leistung der vorbewussten Ich-Tätigkeit (also der Zeit) begriffen werden. Sie ist eine Reproduktion oder Wiederherstellung des transzendentalen Ich im Vorbewusstsein. Unter dem Aspekt einer *genetischen Darstellung* reproduziert das transzendente Ich insofern die Intelligenz, als es nicht *anonym* ist. D. h. durch das Selbstgefühl und die von ihm konstruierte Zeit kann ein genetischer Zugang vom Vorbewusstsein zum Bewusstsein hergestellt werden, dessen Verknüpfungspunkt zugleich in der Auslegung der *absoluten Synthesis* besteht.

Wie ist diese absolute Synthesis näher zu begründen? Unter dem Aspekt eines *transzendentalen Rückgangs* wird aufgewiesen, dass vor jedem Bewusstseinsanfang die Intelligenz als das Ich im empirischen Bewusstsein sich schon durch eine bestimmte Sukzession von Vorstellungen begreifen lässt.⁴⁷ D. h. eine „tiefere Intelligenz“ bzw. das transzendente Ich ist als *das die Vorstellungssukzession Konstruierende* schon vorausgesetzt. Es besteht hier aber ein Widerspruch, denn einerseits kann die Intelligenz, sofern sie selbstbewusst ist, nur an einem bestimmten Punkt der Sukzessionsreihe (in einer *Gegenwart*) begriffen werden; andererseits aber muss die Intelligenz schon eine *Totalität* von Substanzen, eine allgemeine Koexistenz der Substanzen als „Bedingungen einer möglichen Sukzession unabhängig von sich“ voraussetzen.⁴⁸ In diesem Fall ist die Intelligenz nicht mehr *in der Zeit*, sondern *ewig* (vorzeitlich), d. h. sie erweist sich als nichts anderes denn die absolute Synthesis selbst.

Um diese Spannung aufzulösen, müssen das Selbstgefühl und die von ihm konstruierte Zeit *gleichzeitig* zu einer Grenze und zu einer Verknüpfung von Vorbewusstsein und Bewusstsein werden. Wie Alexander Schnell dazu kommentierend anmerkt, muss die Zeit als Grenzpunkt (*point limite*) zwischen dem empirischen Bewusstsein und dem *transzendentalen Bewusstsein* bzw. dem vorbewussten Proto-

⁴⁶ Ebd., S. 145.

⁴⁷ Ebd., S. 150.

⁴⁸ Ebd.

Selbstbewusstsein ausgelegt werden.⁴⁹ Die absolute Synthesis bedeutet, dass die Intelligenz als das Ich im empirischen Bewusstsein durch die Ich-Tätigkeit bzw. das Selbstgefühl und die von ihm konstruierte Zeit vom transzendentalen Ich im Vorbewusstsein *reproduziert*, d. h. als Leistung der transzendentalen Subjektivität angesehen wird. Schließlich wird das zeitlich-empirische Bewusstsein immer wieder durch das vorzeitliche Proto-Selbstbewusstsein (*atemporalité*) transzendental begründet.⁵⁰

Das Ich muss, um das Objekt überhaupt als Objekt anschauen zu können, einen vergangenen Moment als Grund des Gegenwärtigen setzen. Die Vergangenheit entsteht also immer wieder nur durch das Handeln der Intelligenz, und ist nur insofern notwendig, als dieses *Zurückgehen des Ich* notwendig ist.⁵¹

Deshalb liegt die absolute Synthesis darin, die Zeit zugleich als *Linie* und als *Kreis* anzusehen. Als eine *Linie* versucht sie, die Grenze zu überschreiten, dabei ist sie aber immer auf einen bestimmten Kreis eingeschränkt; als *Kreis* fließt sie beständig in sich selbst zurück.⁵² D. h. jeder Bewusstseinsanfang wird immer von einer in sich zurückgehenden Ich-Tätigkeit begleitet. Deren Selbstgewahren bzw. Selbstgefühl tritt ein, sobald das empirische Bewusstsein aussetzt. Das Selbstgefühl und die von ihm konstruierte Zeit schließen eine *passive Selbstkonstitution* bzw. die *passive Genesis* mit ein. Die *Kreislinie* deutet dann die ursprünglich absolute Synthesis der Endlichkeit und Unendlichkeit aus, wodurch die Grenze zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein aufgehoben und als Verknüpfung wiederhergestellt werden kann.

Die Konzeption des Selbstgefühls ließ sich somit in den obigen Analysen verdeutlichen. Es impliziert ein ubiquitäres und unmittelbares Proto-Selbstbewusstsein, welches die in sich selbst zurückgehende Ich-Tätigkeit zugleich als Grenz- und Verknüpfungspunkt zwischen transzendentalem und empirischem Bewusstsein anerkennt. Das Selbstgefühl kommt nur vor, wenn eine Zeitkonstitution an die Stelle des empirischen Bewusstseins tritt, weswegen es auch eine passive Synthesis ist, die jeden Bewusstseinsanfang begleiten und begründen können muss. Das Selbstgefühl als Proto-Selbstbewusstsein ist dadurch imstande, die Husserlsche Konzeption der

⁴⁹ Vgl. A. Schnell, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, S. 155: « Le temps est aussi le 'point limite' entre la conscience empirique et la conscience transcendantale. »

⁵⁰ Ebd.: « [...], car il est le commencement (temporel) qui arrache la conscience transcendantale à son 'éternité' (atemporalité) et la fait entrer dans la succession des représentations finies. »

⁵¹ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 155.

⁵² Ebd., S. 159.

anonymen lebendigen Gegenwart zu verbessern, indem es die Ur-Zeitkonstitution als Verknüpfung zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein passiv-synthetisch hervortreten lässt. Schließlich wird die Husserlsche Spannung zwischen Proto-Selbstbewusstsein und passiver Selbstkonstitution durch Schellings Konzeption des Selbstgefühls als *passive Genesis* der transzendentalen Subjektivität aufgelöst.

4. SCHLUSS: SELBSTGEFÜHL ALS KERNSTÜCK EINER THEORIE DER SUBJEKTIVITÄT

Die vorliegende Untersuchung kreiste um das Problem der vorbewussten Struktur der transzendentalen Subjektivität in Hinsicht auf die Konzeption des Selbstgefühls und die dadurch hervorgebrachte Ur-Zeitkonstitution. Die Kernthese lautete, dass das Selbstgefühl eine zentrale Rolle in der Ur-Zeitkonstitution der transzendentalen Subjektivität spielt. Diese These ist unter zwei verschiedenen Aspekten auszulegen: 1) Unter dem Aspekt der transzendentalen Reduktion wird das empirische Bewusstsein je durch das Selbstgefühl und durch die von ihm konstruierte Zeit von einem ubiquitären und unmittelbaren Proto-Selbstbewusstsein begründet. 2) Unter dem Aspekt der genetischen Darstellung muss dieses Proto-Selbstbewusstsein dank des Selbstgefühls und der von ihm konstruierten Zeit das empirische Bewusstsein begleiten können. Damit wird erwiesen, dass das Proto-Selbstbewusstsein das empirische Bewusstsein als seine *eigene* Leistung und Reproduktion anerkennt.

Im ersten Abschnitt wurde das Selbstgefühl als vorbewusste Struktur der transzendentalen Subjektivität definiert. Es wurde aufgezeigt, dass das Selbstgefühl ein spontanes, mentales Phänomen *sui generis* ist, das vom gewöhnlichen Gefühl deutlich unterschieden werden muss. Da die Zeitkonstitution immer mit der Bewusstseinsstruktur verbunden ist, wird das Selbstgefühl auch in der Zeitkonstitution thematisiert, d. h. das Selbstgefühl hat die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein näher zu erläutern.

Im zweiten Abschnitt wurde Husserls Konzeption der lebendigen Gegenwart in den *C-Manuskripten* als Beispiel einer Lösung dieses Vorbewusstsein-Bewusstsein-Verhältnisses durchexerziert. Es wurde erklärt, inwiefern die lebendige Gegenwart eine anonyme vorbewusste Ich-Tätigkeit ist, mit der das empirische Bewusstsein von einem transzendentalen Ich begründet werden kann. Jedoch ist die lebendige Gegenwart nicht imstande, eine genetische Darstellung dieser „Begründung“ zu liefern, da sie anonym bleibt. Demzufolge ergab sich, dass die lebendige Gegenwart entweder ein unmittelbares

Selbstbewusstsein oder eine passive Selbstkonstitution ist. Diese Spannung ließ sich im Rahmen von Husserls phänomenologischer Einstellung hinsichtlich der Anonymität des Ich nicht auflösen.

Im letzten Abschnitt wurde Schellings Konzeption des Selbstgefühls im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) dargestellt, um damit die besagte Spannung aufzulösen zu versuchen. Das Selbstgefühl impliziert ein ubiquitäres und unmittelbares Proto-Selbstbewusstsein, das eine in sich selbst zurückgehende Ich-Tätigkeit bereithält und nicht anonym ist. Die Ich-Tätigkeit als solche konstruiert die ursprüngliche Zeit zugleich als Grenz- und Verknüpfungspunkt zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein. Unter dem Aspekt der transzendentalen Reduktion wird deswegen erstens das empirische Bewusstsein dank des Selbstgefühls und der von ihm konstruierten Zeit notwendigerweise durch das Proto-Selbstbewusstsein begründet; und unter dem Aspekt der genetischen Darstellung muss zweitens ebenfalls dank des Selbstgefühls und der von ihm konstruierten Zeit dieses Proto-Selbstbewusstsein jedes empirische Bewusstsein begleiten können. Durch das Selbstgefühl und die von ihm konstruierte Zeit wird das empirische Bewusstsein somit einerseits als *Leistung* und *Reproduktion* der transzendentalen Subjektivität bestimmt; und andererseits wird die transzendente Subjektivität als die passive Genesis alles empirischen Bewusstseins angesehen. Die Husserlsche Spannung wird demnach in der Tat aufgelöst.

Abschließend lässt sich zusammengefasst sagen, dass die Selbstgefühlstheorie insofern ein neues Verständnis der Struktur der transzendentalen Subjektivität anbietet, als die transzendente Subjektivität zugleich als eine Leistung der transzendentalen Reduktion des empirischen Bewusstseins und als passive Genesis des unmittelbaren Proto-Selbstbewusstseins angesehen werden kann. Nur unter diesem synthetischen Aspekt lässt sich die Grenze zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein klar und deutlich ziehen und deren Verknüpfung zugleich einsichtig werden lassen.⁵³

⁵³ Diese Untersuchung hat durch kritische Nachfragen und ergänzende Überlegungen von Stefan Lang (Halle), Günter Zöllner (München), Ulrich Schlösser (Tübingen), Larissa Wallner (München), Zhou Chibo (Wuppertal) und Leonard Ip (Wuppertal) deutlich an Genauigkeit gewonnen. Bezgl. der sprachlichen Korrektur bin ich auch Herrn Tim Trendelkamp (Sankt Petersburg) sehr zu Dank verpflichtet. Schließlich gilt mein besonderer Dank Prof. Dr. Alexander Schnell (Wuppertal) für die freundliche Annahme dieses Artikels und seine sehr hilfreichen Vorschläge zur Überarbeitung.