

## Alfred Dandyk

### Sartres Begriff des Bewusstseins

Sartres Begriff des Bewusstseins lässt sich nicht mit den Mitteln des gesunden Menschenverstandes und der logischen Begriffsanalyse erarbeiten. Eine Antwort ist nur im Rahmen der Philosophiegeschichte zu erhalten. Man muss wissen, in welchem historischen Kontext Sartre argumentiert. Nur dann erschließt sich der Sinn seiner Argumente. Sartres Anliegen ist, zwischen der Bewusstseinsphilosophie Descartes und Husserls auf der einen Seite und der Existenzphilosophie Kierkegaards und Heideggers auf der anderen Seite zu vermitteln. Sein Denken gleicht demnach einem Pendeln zwischen der Bewusstseinsphilosophie und der Existenzphilosophie, ohne dass es eindeutig einer Richtung zugeordnet werden könnte. Hier liegt wahrscheinlich ein wichtiger Grund für die vielen Interpretationsschwierigkeiten.

Sartre unterstützt den funktionalen Aspekt des Cogito, den Descartes und Husserl erarbeitet haben. Mittels des radikalen Zweifels, mittels der phänomenologischen Reduktion und der Epoché ist es dem Forscher möglich, sich von allem Bezweifelbaren zu befreien, bis man das erkenntnistheoretische *fundamentum inconcussum* erreicht hat: das *cogito*. Das Problem in dem „Ich denke“ ist das Ich. Descartes deutet es substantiell und betont, dass dieses substantielle Ich sich nicht selbst hervorbringen kann. Deswegen wird Gott zum Schöpfer und Erhalter dieses Ich. Husserl und Sartre lehnen diese theistische Deutung gleichermaßen ab.

Husserls große Entdeckung ist die Intentionalität des Bewusstseins, die Tatsache also, dass jedes Bewusstsein Bewusstsein von etwas ist. Das Bewusstsein ist demnach bei Husserl zunächst durch die *Intentionalität* definiert. Diesen Begriff übernimmt Sartre mit großer Begeisterung. Es bleibt allerdings ein Problem bei Husserl, an dem schon Descartes nach Sartres Ansicht gescheitert ist: das Ich. Husserl wird selbst im Verlaufe seiner Forscherexistenz unsicher hinsichtlich der Intentionalität des Bewusstseins. Denn es ist ja nicht zu bestreiten, dass dieses Bewusstsein, worauf es auch gerichtet sein mag, eine Selbstheit beinhaltet. Die Frage lautet, was man sich unter der „Selbstheit“ vorstellen soll. Husserl wählt nach Sartres Meinung die falsche Lösung und verrät sein Prinzip der Intentionalität: Er führt das Transzendente Ich als *Quelle* des Bewusstseins ein.

Sartres Anliegen ist nun, Husserls Intentionalität zu bewahren und gleichzeitig das Transzendente Ich zu beseitigen. Der Grund dafür liegt in dem Einfluss, den die Existenzphilosophen Heidegger und Kierkegaard inzwischen auf ihn ausgeübt hatten. Denn man muss ja bedenken, dass Heidegger den Bewusstseinsbegriff Descartes und Husserls total ablehnte und den Begriff des Daseins einführte, das ein unmittelbares In-der-Welt-sein ohne Bewusstsein bedeutet. Heideggers Dasein ist ein Wesen der Ferne, das sich selbst von den Dingen der Welt her zu bedeuten gibt. Die „Identität“ des Daseins liegt also in den Dingen und Tatsachen der Welt.

Sartre versucht nun zwischen der Bewusstseinstheorie Husserls und der Daseins-Theorie Heideggers zu vermitteln. Während Heidegger behauptet, das Dasein sei ein „In-der-Welt-sein“, sagt Sartre, die menschliche Realität entspreche einem „Bewusstsein davon haben ‚In-der-Welt-zu-sein““. Husserls Begriff der Intentionalität passt hervorragend zu Heideggers Dasein, während das Transzendente Ich ihm widerspricht. Denn wenn es ein

Transzendentes Ich gäbe, dann wäre schwer zu verstehen, wie das Dasein ein Wesen der Ferne sein könnte. Deswegen beseitigt Sartre das Transzendente Ich, um den Weg frei zu machen für einen Anschluss von Husserls Bewusstsein an Heideggers Dasein. Das Bewusstsein ist demnach für Sartre eine Ich-lose Wesenheit, das die Dinge der Welt bezeugt, in dem es sich selbst von diesen Dingen her zu bedeuten gibt. *Das Bewusstsein findet demnach für Sartre seine Identität in den Dingen der Welt.* Es entspricht Heideggers Dasein, ist aber ein intentionales Bewusstsein wie bei Husserl. Wenn man will, kann man hier einen von vornherein eingebauten Widerspruch in Sartres Ansatz sehen. Man kann aber auch von einem fruchtbaren Spannungsverhältnis zwischen Husserl und Heidegger innerhalb der Philosophie Sartres ausgehen.

Aus diesem Ansatz folgt, dass die fundamentale Selbstheit des Bewusstseins darin liegt, Bewusstsein von den Dingen zu sein, indem es diese Dinge bezeugt in der Weise, *nicht* diese Dinge zu sein. Das Bewusstsein entspricht demnach einer *internen Nichtung* des Seins. Die fundamentale Selbstheit ist der Einheitsgrund des Bewusstseins, aber dieser Einheitsgrund liegt nicht *im* Bewusstsein oder *an der Quelle* des Bewusstseins, sondern in der Ferne, in den Dingen der Welt. Sartre weist immer wieder darauf hin, und zwar sowohl in *TE* als auch in *BN*:

„Das Bewusstsein definiert sich ja durch die Intentionalität. Durch die Intentionalität transzendiert es sich selbst, vereinigt es sich, indem es sich selbst entgeht.“ (Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, S. 44)

*Das Bewusstsein vereinigt sich, indem es sich selbst entgeht*, schreibt Sartre. Das Bewusstsein ist draußen bei den Dingen und indem es draußen bei den Dingen ist und damit vor sich selbst flieht, vereinigt es sich. Das ist Sartres paradoxer Gedankengang. Wenn man zum Beispiel zwei und zwei addiert, dann sind daran viele Bewusstseinsakte beteiligt. Der Einheitsgrund dieser Operationen ist jedoch das transzendente Objekt „zwei und zwei ist vier“:

„Ohne die Permanenz dieser ewigen Wahrheit wäre es unmöglich, eine reale Einheit zu erfassen, und es gäbe ebenso oft irreduzible Operationen wie operative Bewußtseine.“ (Sartre, ebenda, S. 44)

Der Einheitsgrund des Bewusstseins ist demnach die Identität des An-sich, das in die menschliche Realität hineinspielt und das den Mangel an Identität, der das Bewusstsein kennzeichnet, daran hindert, sich in ein bloßes Nichts zu verwandeln. Das an mangelnder Identität leidende Bewusstsein haftet sich an das An-sich der transzendenten Welt, damit es nicht in den Abgrund des Nichts stürzt. Das Sein des Bewusstseins entspricht einer Teilhabe am Sein des An-sich und das Bewusstsein vereinigt sich mit sich selbst, indem es sich durch diese Teilhabe von der Welt her eine Bedeutung verleiht. Also ist schon das Bewusstsein von etwas mit einer fundamentalen Selbstheit verbunden, die wiederum intim mit dem Weltbewusstsein verknüpft ist. Es ist nun eine Frage des Sprachgebrauches, ob man diese fundamentale Selbstheit eine „self-awareness“ nennen will oder nicht. Sartre veranschaulicht den Sachverhalt am Beispiel des Durstes:

„Der Durst läßt sich also auf das Glas hin transzendieren, *von dem er Bewußtsein ist*, und als Korrelat dieses möglichen nicht-thetischen Bewußtseins sucht das ausgetrunkene Glas

das volle Glas als sein Mögliches heim und konstituiert es als ein auszutrinkendes Glas.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 214)

Dieser Text offenbart wesentliche Strukturen von Sartres Bewusstseins-Theorie. Zunächst ist das Bewusstsein von etwas ein *Erlebnis-Bewusstsein*, das heißt, es wird primär erlitten und genossen, bevor es erkannt wird. Das Erlebnis des Durstes ist mit dem Weltbewusstsein unmittelbar verschränkt; denn der Durst transzendiert sich auf das volle Glas hin, wie Sartre sich ausdrückt. Weiterhin ist das mit dem Weltbewusstsein verschränkte Durst-Bewusstsein ein zeitliches Bewusstsein. Denn das volle Glas wird heimgesucht von dem ausgetrunkenen Glas als seinem Möglichem. Diese Heimsuchung konstituiert das volle Glas als ein auszutrinkendes Glas. Die fundamentale Selbstheit wird hier erlebt als eine intime prä-reflexive Sinnggebung in Bezug auf die Dinge der Welt hinsichtlich der eigenen Existenz. Diese intime Verbindung zwischen Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein ist direkt, unmittelbar. Sie muss nicht erst hergestellt werden. Sie gehört zum „In-der-Welt-sein“ des Menschen:

„So ist die Welt von Natur aus *meine*, insofern sie als Korrelat an-sich des Nichts ist, das heißt des notwendigen Hindernisses, hinter dem ich mich als das wiederfinde, was ich in der Form von ‚es-zu-sein-haben‘ bin.“ (Sartre, ebenda, S. 214)

Die Welt erscheint demnach im Lichte der Selbstheit; sie erscheint als Korrelat dessen, was ich zu sein habe. Sie ist das notwendige Hindernis, das ich überwinden muss, damit ich mich selbst realisieren kann. Welt und Selbstheit sind somit keine unabhängigen Wesenheiten, sondern sie bilden eine Verweisungseinheit:

„Ohne Welt keine Selbstheit, keine Person; ohne die Selbstheit, ohne die Person, keine Welt.“ (Sartre, ebenda, S. 214)

Diese Formulierungen Sartres umschreiben seine Aussage, das intentionale Bewusstsein sei gleichzeitig Bewusstsein (von) sich selbst. Der Durst ist Bewusstsein von Durst und das Durst-Bewusstsein ist gleichzeitig Welt-Bewusstsein, weil das volle Glas als ein auszutrinkendes Glas gedeutet wird und das Durst-Bewusstsein sich somit in der Welt widerspiegelt, so dass man sagen kann, dass der bewusste Mensch *sich selbst* in der Welt wiederfindet, und zwar sich selbst wiederfindet in der Form eines Zukunftsentwurfes von sich selbst, der gleichzeitig ein Zukunftsentwurf von der Welt ist. Weltbewusstsein ist somit auch Selbst-Bewusstsein; wenn man will: „self-awareness“. Sartre spricht auch von dem „Zirkel der Selbstheit“, womit gemeint ist, das Welt-Bewusstsein und Selbst-Bewusstsein eine Verweisungseinheit bilden.

Hier liegt nun ein entscheidender Punkt von Sartres Bewusstseinstheorie: Seine Nähe zur Existenzphilosophie Heideggers verlangt, eine intime Beziehung zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Weltbewusstsein anzunehmen, so dass diese beiden Bewusstseinsarten als eine Identität in der Verschiedenheit betrachtet werden müssen. Dieser Sachverhalt kommt auch in dem folgenden Zitat zum Ausdruck:

„[...] das Bewußtsein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein Anderessein als es selbst impliziert.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 37)

An dieser Formulierung ist zu erkennen, wie Sartre versucht, Existenzphilosophie und Bewusstseinsphilosophie miteinander zu verschränken. Von der Bewusstseinsphilosophie übernimmt er die Idee der Intentionalität; denn das Sein des Bewusstseins impliziert ein Anderessein. Gleichzeitig geht es dem Bewusstsein *um sein Sein*. Mit anderen Worten: Das Bewusstsein bezeugt das Anderessein der Welt, *um für sich selbst Identität zu gewinnen*. Kurz: Nach Sartre ist die Bezeugung der objektiven Welt immer mit einer subjektiven Selbstbezeugung verbunden. Die Selbstbezeugung ist allerdings prä-reflexiv. Sie wird primär erlebt, erlitten und genossen, aber nicht erkannt. Das reflexive Erkenntnisbewusstsein ist nachträglich.

Die intime Beziehung zwischen Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein kann auch am Begriff der Sinnggebung verdeutlicht werden. Das An-sich-sein ist sinnlos. Der Sinn kommt erst durch den Menschen zum An-sich. Die Welt ist das mit Sinn ausgestattete An-sich.

Folglich ist die Welt unlösbar mit dem Bewusstsein verschränkt, von dem das An-sich seinen Sinn erhalten hat. Das volle Glas an sich hat keinen Sinn. Erst durch den Durst des Menschen wird es zu einem auszutrinkenden Glas. Erst durch den Menschen erhält es ein „um-zu“. Die Grundaussage des Existentialismus lautet, dass die Welt immer mit einem prä-reflexiven „um zu“ erscheint. Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein sind also unauflösbar miteinander verschränkt, weil die Welt in der natürlichen Einstellung immer als sinnhaft erscheint, und weil dieser Sinn vom Menschen kommt, der ihn dem sinnlosen An-sich verleiht und diesem genau dadurch den Charakter des Welthaften überträgt.

Im prä-reflexiven Bewusstsein der natürlichen Einstellung sind Subjektivität und Objektivität also weder klar voneinander unterschieden, noch sind sie miteinander identisch. Es gibt hier eine fundamentale Zweideutigkeit: Es handelt sich um eine Identität in der Verschiedenheit. Es gibt eine Selbstheit des Bewusstseins, welche die Feststellung erlaubt, dass es *mein* Bewusstsein ist. Diese Selbstheit ist aber nicht durch das Vorhandensein einer substantiellen Wesenheit an der Quelle des Bewusstseins begründet, sondern durch die Individualität der Perspektive auf die Welt, wodurch die Welt in einem bestimmten Licht erscheint. Dieses Licht entspricht einer Enthüllung des Seins, die Heidegger Unverborgenheit nennt.

Damit ist klar, dass zwischen der Weltsicht des Existentialismus und der wissenschaftlichen Weltsicht der Analytischen Philosophie ein deutlicher Unterschied besteht. Die wissenschaftliche Weltsicht impliziert den Standpunkt eines *objektiven Weltauges*, das heißt eines unmenschlichen Gesichtspunktes, den man auch den Gesichtspunkt Gottes nennen könnte. Nach Sartre kann dieser Gesichtspunkt zwar simuliert, aber nicht realisiert werden. Realiter ist auch der Wissenschaftler ein Mensch und sein Gesichtspunkt bleibt ein menschlicher. Es gibt bei jeder Perspektive ein „um-zu“ und dieses „um-zu“ verhindert den „Blick von nirgendwo“. Zum Beispiel ist die Physik nicht das Resultat eines objektiven Weltauges, sondern das Ergebnis des Versuches, technologisch brauchbares Wissen zu erreichen. Das „um-zu“ ist hier der Wunsch, das Wohlergehen der Menschheit mittels technischen Fortschritts zu fördern. Es kann aber auch sein, dass hinter der Physik der politische Wunsch steht, militärische und wirtschaftliche Macht über andere Gesellschaften zu erreichen. Das „um-zu“ einer menschlichen Aktivität ist also durchaus

variabel.

Bis jetzt wurde das Bewusstsein der *natürlichen Einstellung* besprochen. Sartre unterscheidet aber zwischen dem Bewusstsein in der natürlichen Einstellung und einer gelehrten Operation, dessen Resultat das *transzendente* Bewusstsein ist, das transzendente Feld, das *nach* der phänomenologischen Reduktion, also nach der Suspension des Welthaften, auftaucht. Nach der *Einklammerung* der Welt müsste dann auch die fundamentale Selbstheit verschwinden, welche die natürliche Einstellung kennzeichnet. Dieses Argument ist sicher richtig. Denn Sartre schreibt selbst:

„Wir können also unsere These formulieren: das transzendente Bewußtsein ist eine unpersönliche Spontaneität. Es bestimmt sich jeden Augenblick zur Existenz, ohne daß man sich etwas vor ihm denken könnte. So offenbart uns jeder Augenblick unseres bewußten Lebens eine creatio ex nihilo.“(Sartre, Die Transzendenz des Ego, S. 86)

Man kann nicht sagen, dass es sich bei diesem transzendentalen Bewusstsein um eine bloße Abstraktion handele, die für das reale Leben bedeutungslos sei. Denn für Sartre ist dieses ursprüngliche unpersönliche Bewusstsein eine existentiell relevante Tatsache und keine bloße theoretische Konstruktion. Denn er sagt selbst:

„Diese monströse Spontaneität scheint uns der Ursprung zahlreicher Psychasthenien zu sein.“ (Sartre, ebenda, S. 87)

In der Psychiatrie versteht man unter „Psychasthenie“ eine Persönlichkeitsstörung, die sich in Angst, gestörtem Selbstwertgefühl, Minderwertigkeitskomplex, Selbstzweifel, Ich-Schwäche und Depersonalisation ausdrückt. Wenn Sartre Recht hat, dann ist der Ursprung dieser Störungen in der Tatsache der monströsen Spontaneität zu sehen, welche sowohl Ursprung der kreativen Selbsterfindung des Menschen ist, als auch Ursprung der sozial vermittelten Ich-Konstruktionen. Sie ist aber auch Quelle der Bedrohung dieses ICH durch die kreative Freiheit.

Es ist augenscheinlich so, dass sich auf dieser Ebene der Diskussion Sartres Philosophie als widersprüchlich darstellt. Es gibt Argumente, die für die Existenz einer fundamentalen Selbstheit sprechen, also für ein persönliches Bewusstsein, es gibt aber auch Argumente, die an der Quelle des Bewusstseins eine unpersönliche Spontaneität postulieren. Sartre spricht sogar von einer monströsen Spontaneität, welche die Ich-Konstruktionen des persönlichen Bewusstseins bedrohen. Hier sieht Sartre den Ursprung der Angst.

Es ist auch klar, dass sich dieser „Widerspruch“ aus der Verschränkung der Existenzphilosophie Heideggers und der Bewusstseinsphilosophie Husserls ergibt. Es ist weiterhin klar, dass der genannte „Widerspruch“ etwas mit dem Unterschied zwischen der natürlichen Einstellung und der gelehrten Operation zu tun hat, die man mit Husserl „phänomenologische Reduktion“ oder im Anschluss an Descartes den „hyperbolischen Zweifel“ nennt. Die Frage ist nur, wie man mit diesem „Widerspruch“ bei Sartre umgehen soll. Denn dieser „Widerspruch“ existiert, weil Sartre einen Ausgleich zwischen Husserl und Heidegger sucht. Statt eines Ausgleichs hat er aber zunächst einen Konflikt produziert.

Es gibt nun mehrere Möglichkeiten. Man kann Sartre eindeutiger machen als er ist, indem man sich für eine Version entscheidet und behauptet, diese Version sei die richtige und die andere Version beruhe darauf, dass Sartre sich manchmal unklar und ungeschickt ausdrücke. Man macht einfach einen Schnitt und verwandelt den wirklichen Sartre, der unklar und hin und wieder sogar verworren argumentiert, in ein Prachtexemplar der Analytischen Philosophie mit einer klaren und gut verständlichen Bewusstseinstheorie.

Man kann aber auch anders vorgehen, wofür der Existentialist plädieren möchte, indem man folgendermaßen argumentiert: Wenn Sartre hier widersprüchlich ist, dann liegt das an der Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz, die sich nur aufklären lässt, wenn man verwickelt argumentiert. Denn es ist von vornherein gar nicht zu erwarten, dass die philosophische Beschreibung der menschlichen Existenz einfach sein könnte. Eher ist folgendes zu erwarten: Wenn die Beschreibung einfach ist, dann ist sie inadäquat, und wenn sie adäquat ist, dann ist sie nicht einfach. Kurz: Man muss die gegenwärtige Beschreibungsebene verlassen und versuchen tiefer hinabzusteigen in die Abgründe von Sartres Philosophie des Bewusstseins.

Wie bereits festgestellt wurde, ist Sartre der Ansicht, dass nur eine Bewusstseinstheorie von Heideggers Existenzphilosophie in der Lage ist, die menschliche Realität angemessen zu beschreiben. Denn Husserls Bewusstseinstheorie für sich genommen gleicht einem Phänomenismus, das heißt, sie ist unfähig, sich zur Welt hin zu transzendieren. Es fehlt ihr die An-sich-Dimension der menschlichen Existenz. Mit Husserls Phänomenismus kann man vielleicht eine wissenschaftliche Philosophie begründen, aber man verfehlt die konkrete menschliche Realität. Demgegenüber mangelt es Heideggers Existenzphilosophie an der Für-sich-Dimension. Bei ihm besteht die Gefahr, dass das Dasein zum An-sich-sein erstarrt. Zum Beispiel lässt sich bei Heidegger der tiefe Graben zwischen dem Eigenbewusstsein und dem Fremdbewusstsein nur schwer deuten. Das Cogito hingegen liefert einen Ansatz für die Deutung dieses Gegensatzes. Darüber hinaus fehlt es Heidegger grundsätzlich an Verständnis für die positiven Aspekte der Cogito-Philosophie. Man sollte deswegen im Sinne Sartres nicht auf das Bewusstsein verzichten, obwohl Heideggers Theorie des Daseins, des unmittelbaren In-der-Welt-seins, offensichtliche Vorteile bietet. Richtig ist daher im Sinne Sartres, Heideggers Dasein mit einem Bewusstsein auszustatten.

Man erkennt jetzt vielleicht auch den eigentlichen Grund des oben konstatierten Widerspruchs: Die Standard-Interpretation betont die Existenzphilosophie mit ihrer engen Verbindung von Weltbewusstsein und Selbst-Bewusstsein, die andere Deutung unterstreicht die Bewusstseinsphilosophie mit ihrer Betonung des transzendentalen Feldes als einer unpersönlichen Spontaneität. Richtig im Sinne Sartres ist jedoch eine *Verschränkung* dieser beiden Ansätze. Wie ist diese Verschränkung genauer zu verstehen?

Sartre stellt zunächst fest, dass eine Umdeutung der phänomenologischen Reduktion notwendig ist. Denn bei Husserl entspricht die phänomenologische Reduktion der Einstellung eines Gelehrten, die nicht mit der natürlichen Einstellung verwechselt werden darf. Sie verfolgt das Ziel, sich von allem Bezweifelbaren zu befreien, um das Unbezweifelbare zu erreichen. Es geht darum, das Weltbewusstsein zu suspendieren, um

das *fundamentum inconcussum der Erkenntnis* zu erlangen. Sartre bestätigt die Möglichkeit einer solchen gelehrten Operation und er bestätigt auch das Resultat dieses Prozesses: das Cogito. Solange man sich auf die Erkenntnistheorie beschränkt, stimmt Sartre mit Descartes und Husserl überein: Das Bewusstsein ist fähig, sich von der Welt loszureißen, um sich mittels der reinen Reflexion und eines instantanen Evidenzerlebnisses selbst zu bestätigen.

Das ist aber nur der *funktionale* Aspekt der phänomenologischen Reduktion. Es gibt auch einen *existentiellen* Aspekt. Die große Differenz zwischen Husserl und Sartre besteht darin, dass Husserl sich auf den funktionalen Aspekt beschränkt und den existentiellen Aspekt ignoriert. Die Grundaussage des Existentialismus ist, dass dieses Verfahren insuffizient ist, und dass es darauf ankommt, den funktionalen und den existentiellen Aspekt *zusammen* zu betrachten. Mit anderen Worten: Die reine transzendente Reduktion ist im Sinne einer Abstraktion zwar möglich, sie muss aber durch eine existentielle Analyse ergänzt werden, wenn man die konkrete menschliche Realität erreichen will. Das hat schon Descartes erkannt, wenn er in der sechsten Meditation den anfänglichen hyperbolischen Zweifel als „des Gelächters würdig“ bezeichnet.

Die Vorarbeit dazu ist von den Existenzphilosophen Kierkegaard und Heidegger schon geleistet worden. Auch bei Kierkegaard gibt es die Suspension vom Weltbewusstsein, bei ihm Suspension vom Ethischen genannt, und er deutet diese Suspension vom Ethischen als die Voraussetzung für den Sprung in das religiöse Stadium der Existenz. Auch Heidegger kennt diese Suspension vom Weltlichen in der Form der *plötzlichen Einsicht* in die Sinnlosigkeit des Welthaften und dem daraus folgenden Ruf des Gewissens nach einer entschlossenen Entscheidung zur Eigentlichkeit. Bei ihnen geht es allerdings nicht um das *fundamentum inconcussum der Erkenntnis*, sondern um einen *Neuentwurf der eigenen Existenz*. In dieser Phase der Unbestimmtheit, die der Suspension des Welthaften folgt, taucht die Angst auf. *Die Angst vor sich selbst*.

Sartre stellt nun fest, dass nur eine Synthese dieser beiden Ansätze der menschlichen Realität gerecht wird. Er schreibt:

„Husserl selbst macht in den *Cartesischen Meditationen* eine sehr vage Anspielung auf gewisse psychologische Motive, die zum Vollzug der Reduktion führen würden. Diese Motive scheinen jedoch kaum ausreichend; und vor allem scheint sich die Reduktion nur am Ende einer langen Untersuchung vollziehen zu können; sie erscheint somit als eine *gelehrte* Operation, was ihr eine Art der Grundlosigkeit [gratuité] verleiht. Wenn dagegen die ‚natürliche Einstellung‘ ganz als eine Bemühung des Bewusstseins erscheint, sich selbst zu entgehen, indem es sich in das ICH projiziert und darin aufgeht, und wenn diese Bemühung niemals vollständig belohnt wird, wenn ein Akt einfacher Reflexion genügt, damit sich die bewußte Spontaneität plötzlich vom Ich losreißt und sich als unabhängig erweist, dann ist die Epoché [ bei Sartre mit griechischen Buchstaben] kein Wunder, keine intellektuelle Methode, kein gelehrtes Verfahren mehr: sie ist eine Angst, die sich aufdrängt und der wir nicht ausweichen können; sie ist zugleich ein reines Ereignis transzendentalen Ursprungs und ein in unserem Alltagsleben immer möglicher Vorfall.“ (Sartre, Die Transzendenz des Ego, S. 89f)

In diesem Text steckt Sartres Umdeutung von Husserls phänomenologischer Reduktion. Sie ist für ihn nicht *nur* eine gelehrte Operation, wie bei Husserl, sondern sie ist *auch* eine Reflexion innerhalb der natürlichen Einstellung. Sie beinhaltet ein Losreißen des ursprünglichen Bewusstseins von seinen eigenen Projektionen, von seinem ICH. Es handelt sich um das Auftauchen einer monströsen Spontaneität inmitten der An-sich-Konstruktionen des ICH. Kurz: Es handelt sich um das Auftauchen der *Freiheit*.

Diese Freiheit erscheint im Angesicht der *Angst vor sich selbst*. Die Angst vor sich selbst spiegelt die Möglichkeit der Suspension des Welthaften und der damit verbundenen bisherigen Vorgegebenheiten der Selbstheit wider. Der Punkt ist, dass es sich auch hier um eine Art der „self-awareness“ handelt, die darin besteht, dass eine Ahnung davon auftaucht, dass die Welthaftigkeit der Welt suspendiert werden kann, und dass infolge dessen die eigene *bisherige* Selbstheit in Frage steht. Dieser *Infragestellung* entspricht die *Angst vor sich selbst*.

Die Folgerung lautet, dass nur der Begriff der Freiheit Sartres Bewusstseinstheorie entspricht. Ohne den Begriff der Freiheit ist die Bewusstseinstheorie Sartres gegenstandslos. Entscheidend ist dabei, dass Freiheit und Faktizität eine Verweisungseinheit bilden. Es gibt keine Freiheit ohne Faktizität, jedenfalls nicht im Rahmen der menschlichen Realität. Der Mensch im Sinne Sartres ist ein zweideutiges Wesen, er ist eine *Faktizität-Transzendenz*. Freiheit heißt: Möglichkeit des Losreißen von der Faktizität. Damit ich mich von der Faktizität losreißen kann, muss es eine Faktizität geben.

Sartre nennt diese Zweideutigkeit der menschlichen Realität auch *Existenz*. Von daher rührt der Name *Existentialismus*. Er schreibt:

„Die Untersuchung des nicht-thetischen Bewußtseins enthüllt einen bestimmten Seinstypus, den wir Existenz nennen wollen. Die Existenz ist Distanz zu sich selbst, Abstand [décalage].

Der Existierende ist das, was er nicht ist, und ist nicht das, was er ist. Er ‚nichtet‘ sich. Er ist nicht Koinzidenz mit sich, sondern er ist Fürsich.“ (Sartre, Bewußtsein und Selbsterkenntnis, S.7)

In der Form der reinen Reflexion offenbart die phänomenologische Reduktion die *Freiheit des Bewusstseins*, das heißt die Unabhängigkeit des Bewusstseins von dem Vorgegebenen. Es handelt sich dabei um eine reflexive Intuition des präreflexiven Bewusstseins in Bezug auf sich selbst zum Zwecke der eigenen Objektivierung und Verinnerlichung. Die reine Reflexion förderte dabei eine Wahrheit zutage, die unmittelbar und ohne Abschattung ist, das heißt ohne Profilierung abläuft. Sie offenbart blitzartig das präreflexive Bewusstsein als eine monströse, unpersönliche Spontaneität, als eine Freiheit von dem Vorgegebenen. Das phänomenale Zeichen dieser Freiheit ist die *Angst vor sich selbst*. Die Angst offenbart, dass dieses Ereignis nicht nur eine reine transzendente Reflexion ist, sondern eine mit der empirischen Existenz verschränkte transzendente Reflexion. Es handelt sich, wie Sartre sagt, um ein reines transzendentes Ereignis inmitten eines alltäglichen Vorkommnisses. Es handelt sich um eine Art der empirisch-transzendentalen Dublette.

Das Standard-Beispiel für diese Angst vor sich selbst, für diese phänomenologische Reduktion im Zuge der natürlichen Einstellung, ist Kierkegaards Abraham. Selbstverständlich verfügt Abraham über eine fundamentale Selbstheit, über einen Zirkel der Selbstheit, der sein Selbst-Bewusstsein mit seinem Welt-Bewusstsein verbindet. Dazu gehört in besonderer Weise die Liebe zu seinem Sohne Isaak. Wenn er Isaak sieht, dann erzittert Abrahams Seele vor Freude. Was er auch tut, seine Sorge um das tägliche Brot, sein Lebenskampf, ist mit dieser Liebe verbunden. Nichts scheint gefestigter als diese fundamentale Selbstheit, dieses ICH Abrahams. Da hört Abraham die Stimme Gottes, die ihm befiehlt, seinen Sohn zu opfern. Das ist die monströse Spontaneität, von der Sartre spricht. Gibt es etwas Unsinnigeres als diesen Befehl? Er soll das Liebste auf der Welt töten? Abraham weist dieses unsinnige Anliegen weit von sich.

Aber Abraham spürt auch etwas anderes: die Möglichkeit der phänomenologischen Reduktion; die Möglichkeit des Sich-Losreißen von dem Bisherigen. Vor ihm öffnet sich das transzendente Feld des reinen Bewusstseins. Und Abraham fühlt die Angst. Die Angst vor sich selbst, vor dem Auftauchen einer neuen Selbstheit, vor der *creatio ex nihilo* eines neuen Bewusstseins. Er empfindet die Möglichkeit der Suspension des Ethischen:

„die Handlung Abrahams ist, ethisch ausgedrückt: er wollte Isaak morden; religiös ausgedrückt wollte er Isaak opfern. Aber in diesem Widerspruch liegt eben die Angst, die wohl einem Menschen den Schlaf rauben kann; und doch ist Abraham nicht der, der er ist, ohne diese Angst.“ (Kierkegaard, Furcht und Zittern)

Hier spricht Kierkegaard die fundamentale Bedeutung der Angst an. Die Angst ist das Pendant der Konversion und die Konversion ist das Fundament des Individuums. Der Mensch wird nur zu einem Individuum durch den Initialentwurf und dieser Initialentwurf entspricht der *creatio ex nihilo* eines neuen Selbst. Der Raum dieses Geschehens ist das transzendente Feld, die unpersönliche Spontaneität, welche die existierende Selbstheit bedroht und welche die neue Selbstheit kreiert. Angst und Individualität sind beim Menschen also miteinander verschränkt. Abraham wäre nicht der, der er ist, ohne diese Angst.

Ein solches Ereignis ist selbstverständlich nur in einer religiösen Atmosphäre möglich, die der Umwelt Abrahams ähnelt. Einem Menschen unserer Zeit mögen diese Gedankengänge reichlich komisch vorkommen. Man sollte aber bedenken, dass Menschenopfer, auch die Opferung des eigenen Kindes, zum Erfahrungsschatz der Menschheit gehören. Man denke nur an Iphigenie. Man kann diese Erfahrungen aber auch in die wissenschaftliche Denkweise unserer Zeit übersetzen und als „Ego disorders in psychosis“ deuten. Kliniker berichten über sogenannte „thought insertions“ bei psychotischen Patienten. Diese erzählen davon, dass fremde Menschen ihnen Gedanken aufzwingen würden.

Selbstverständlich ist die Wahl dieses Beispiels vollkommen willkürlich. Man könnte auch Paulus nehmen und die Frage stellen, wie Saulus zum Paulus wurde. Wie wurde aus dem unerbittlichen Verfolger der Christen im *Augenblick ein* glühender Anhänger des Christus- Glaubens? Wie wurde aus dem Lebemann Augustinus von Hippo ein bedeutender Kirchenvater? Wie wurde aus einem Normalbürger Roms ein christlicher Märtyrer? Wie wurde aus dem utilitaristischen Mörder Raskolnikow ein von Reue zerfressener Sünder? Wie wurde aus dem Katholiken Martin Luther der Reformator?

Auch die Literatur bietet viele Beispiele einer radikalen Konversion. Man denke an Shakespeares Macbeth, dem die Hexen prophezeien, König von Schottland zu werden. Macbeth ist zunächst skeptisch, doch dann beginnt bei ihm der Prozess der Reflexion. Die Freiheit zur Konversion taucht vor seinem geistigen Auge auf und mit ihr die Angst vor sich selbst. Macbeth wird König Duncan ermorden. Kurz: Wie ist die totale Konversion eines Menschen möglich? *Dass* sie möglich ist, zeigen die historischen und literarischen Beispiele hinreichend. Aber *wie* sie möglich ist, bleibt eine offene Frage.

Sartres Antwort lautet, dass eine totale Konversion jederzeit möglich ist, weil die phänomenologische Reduktion als reine Reflexion im Zuge der natürlichen Einstellung des Menschen jederzeit auftauchen kann. Der Mensch in seiner fundamentalen Selbstheit ist immer von seiner eigenen Freiheit bedroht.

Man erkennt hier auch den Vorteil von Sartres komplexer Theorie des „In-der-Welt-seins mit Bewusstsein“ gegenüber der Daseinstheorie Heidegger. Auch Heidegger kennt die unmittelbare Verbundenheit des Weltbewusstseins mit dem Selbstbewusstsein. Er nennt dieses Phänomen „Uneigentlichkeit“ oder das „Man“. Auch bei ihm gibt es die Konversion zur „Eigentlichkeit“ auf der Basis einer Suspension des Welthaften. Heidegger beschreibt diese Suspension folgendermaßen:

„Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, dass das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, dass auf dem Grunde dieser Unbedeutsamkeit des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt.“ (Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1986, Seite 187)

Suspension des Welthaften bedeutet hier, Suspension von jedem *vorgegebenen Sinn* dieser Welt, das Auftauchen der blanken und sinnlosen Existenz der Dinge. Diese Art der Suspension ist für Heidegger die Voraussetzung der Konversion von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit. Er deutet die Tendenz zu einer solchen Konversion als einen *Ruf des Gewissens nach dem eigenen Selbst*. Rätselhaft bei Heidegger bleibt aber, woher dieser Ruf kommt. Die Situation des uneigentlichen Menschen in seiner Welthaftigkeit als Kopie der Anderen bietet genau genommen keinen Raum für eine solche Konversion. Er ist, was er ist: eine Kopie der Anderen. Woher kommt also dieser Ruf des Gewissens?

Sartre ist hier deutlicher. Für ihn ist das Bewusstsein Freiheit, Mangel an Koinzidenz mit sich selbst, Dekompression des Seins. Als solches hat das Bewusstsein in der natürlichen Einstellung die Tendenz, sich selbst zu entgehen, das heißt mittels der Projektion ins An-sich Identität zu gewinnen. Es besteht jedoch jederzeit die Möglichkeit, sich von dieser konstruierten Identität loszureißen und mittels der reinen Reflexion zu seinem Ursprung zurückzukommen: zum unpersönlichen transzendentalen Feld des Bewusstseins.

Hieran ist zu erkennen, dass es keinen Widerspruch zwischen den beiden Aussagen zum Thema Selbstheit gibt. Freiheit bedeutet ein Sich-Losreißen-Können von der Welt. Damit es Freiheit geben kann, ist ein Weltbewusstsein notwendig. Damit ich mich von meinem Selbst-Bewusstsein losreißen kann, muss ich ein Selbst-Bewusstsein haben. Kurz: Die Faktizität des Vorgegebenen ist kein Widerspruch zu der Freiheit von dem Vorgegebenen, sondern deren Entsprechung. Die monströse Spontaneität des

transzendentalen Feldes ist die Grundlage der Personalisation des Menschen, die sich in der Geschichte seines Lebens vollzieht und erst mit seinem Tode endet.