

Alfred Dandyk

Pre-Reflective Consciousness; Sartre and contemporary Philosophy of mind

(Herausgeber: Miguens; Preyer; Morando)

Kommentar zum Buch aus der Sicht eines Existentialisten

Ambivalenzen

Ziel des Buches ist, das Verhältnis zwischen der gegenwärtigen Debatte zur Bewusstseinstheorie und der entsprechenden Diskussion zur Zeit Sartres darzustellen. Es enthält dreiundzwanzig Beiträge von Experten auf diesem Gebiet. Im Zentrum steht der Begriff des Präreflexiven Bewusstseins. Man hofft, mit dieser Diskussion zeigen zu können, dass die scheinbare Distanz zwischen Sartre und der modernen Philosophie des Geistes überwunden werden kann.

Das genannte Forschungsprogramm erweckt bei einem Liebhaber der Philosophie Sartres ambivalente Vorstellungen. Einerseits scheint es lohnenswert zu sein, Sartre mit der gegenwärtigen Bewusstseinsphilosophie zu vergleichen. Denn das Ergebnis könnte die Erkenntnis sein, dass Sartre zu Unrecht von der akademischen Philosophie marginalisiert worden ist. Andererseits spricht die Geschichte der Philosophie gegen einen solchen Kontakt. Denn es ist zu befürchten, dass es Denker, die zur analytischen Philosophie neigen, schwer haben werden, Verständnis für Sartres Art der Philosophie zu entwickeln.

Da ist zum Beispiel Einstein, der über Jaspers gesagt haben soll, für ihn sei das „wie bei Hegel des Gefasel eines Trunkenen“. Dass es sich dabei nicht um einen Einzelfall handelt, zeigt der Fall Carnap versus Heidegger. Während Carnap Heideggers „Das Nichts nichtet“ unter Sinnlosigkeitsverdacht stellte, retournierte Heidegger mit dem Satz: „Die Wissenschaft denkt nicht“. Offensichtlich geht es um das Verhältnis zwischen menschlicher Existenz und deren wissenschaftlicher Erklärung. Analytische Philosophie und Existentialismus haben vollkommen verschiedene Auffassungen darüber, wie diese Beziehung zu deuten ist. Man kann den Abgrund vielleicht so kennzeichnen: Die Wissenschaften versuchen, die menschliche Existenz zu *erklären* und der Existentialismus versucht, die Wissenschaften zu *verstehen*.

Selbst Bertrand Russell, der politisch eng mit Sartre verbunden war, zeigte wenig Verständnis für dessen Philosophie. Er könne nicht behaupten, so Russell, dass er verstanden habe, was Sartre sagen wolle. Es scheint also so zu sein, dass es sich bei der Analytischen Philosophie einerseits und der Existenzphilosophie andererseits nicht um zwei philosophische Richtungen handelt, über deren Differenzen man sich gütlich verständigen könnte, sondern um zwei grundsätzlich verschiedene Sehweisen, so ähnlich wie beim Theismus und dem Atheismus. Man kann sich nur bekämpfen oder aus dem Wege gehen. Verständigen kann man sich nicht.

Gibt es überhaupt eine Schnittstelle zwischen einer wissenschaftlich orientierten Philosophie und dem Existentialismus? Ist der Existentialismus nicht eine Denkrichtung, die sich bewusst von der Universitätsphilosophie abwendet, um einen eigenen Weg einzuschlagen? Ist zum Beispiel die beanspruchte Wissenschaftlichkeit der akademischen Philosophie mit der Individual-Hermeneutik im Sinne Sartres kompatibel? Hat die Analytische Philosophie nicht eine starke Tendenz zum Naturalismus, während der Existentialismus anti-naturalistisch eingestellt ist? Das alles sind Fragen eines Anhängers der Philosophie Sartres.

Diese pessimistische Sichtweise ist nicht alternativlos. Die Zeiten ändern sich und die Analytische Philosophie ist auch nicht mehr das, was sie mal war. Sie hat ihren überzogenen Szientismus gemildert und sich damit der Kontinental-Philosophie angenähert. Mit Wittgenstein hat sie selbst einen Philosophen hervorgebracht, der die Wissenschaften problematisiert. Es gibt sogar Arbeiten, in denen eine Affinität zwischen Wittgenstein und dem Existenzphilosophen Kierkegaard behauptet wird. Außerdem ist Sartre nicht Heidegger, sondern ein eigenständiger Denker, der sich intensiv mit Bewusstseinsphilosophie beschäftigt hat, so dass eine Schnittstelle zwischen der Analytischen Philosophie und Sartre identifiziert werden kann. Und besteht die Aufgabe nicht darin, den Abgrund zwischen Erklären und Verstehen zu überbrücken, einen Ausgleich zwischen Wissenschaftlichkeit und Existenz zu schaffen? Außerdem: In einer Zeit der Globalisierung ist es immer gut, wenn Menschen verschiedener Denkrichtungen miteinander ins Gespräch kommen. Warum sollte also keine Diskussion zwischen der Analytischen Philosophie und dem Existentialismus stattfinden?

Das Problem in dieser alternativen Sichtweise ist jedoch, dass die vorher erhobenen Bedenken dadurch nicht gegenstandslos werden. Vielmehr ist es so, dass sich die pessimistische Sichtweise mit der optimistischen Sichtweise vermischt und zu einem schwer durchschaubaren Problemknäuel verknotet. Mit anderen Worten: Das vielleicht gut gemeinte Bemühen Analytischer Philosophen, Sartre gerecht zu werden, kann dazu führen, aus dem wirklichen Sartre einen Pappkameraden der Analytischen Philosophie zu machen. An diesem Pappkameraden entdeckt man dann alle möglichen „Unzulänglichkeiten“, die es zu beheben gilt. Am Ende wird aus dem Existentialismus, der eine Philosophie der Freiheit ist, eine naturalistische Theorie im Rahmen der Analytischen Philosophie. Der Diskurs zwischen der Analytischen Philosophie und Sartre hätte dann die Vernichtung des Existentialismus als Ergebnis. Das wäre aus der Sicht eines Existentialisten allerdings verhängnisvoll. Das folgende Zitat aus einem Beitrag des hier zu besprechenden Buches soll diese Gefahr verdeutlichen:

„The choice of Sartre (instead of Husserl) as the subject of this chapter may seem unfortunate. Sartre rarely discusses methodology in any significant detail, his jargon can be impenetrable, and his views on consciousness appear to be highly revisionary and, hence, controversial. Consequently, looking to Sartre for resources to develop an error theory of introspection may seem like a dubious task that needs justification...

First, Sartre's texts up to but not including *Being and Nothingness* read much more like rigorous academic philosophy, and they follow the spirit of Husserl's (1913) phenomenological method very closely. Sartre's incisive analyses based on astute descriptions shine through in these early works, and they sharply contrast his obscure

language and hyperbolic claims that appear rather suddenly in *Being and Nothingness*. Thus, those sympathetic to careful applications of the spirit of Husserl's method, but who are understandably unwilling to suffer through the semantic jungle of *Being and Nothingness*, will find much more clarity in Sartre's earliest works..." (Matthew C. Eshleman, A sketch of Sartre's error theory of introspection)

Philosophen, die sich selbst als Wissenschaftler verstehen, wünschen eine klare Methodologie. Diese finden sie bei Husserl, aber nicht bei Sartre. Sie differenzieren dann zwischen dem jungen Sartre, der noch Husserls Methode verpflichtet ist, und dem Sartre, der *Das Sein und das Nichts* geschrieben hat. Dieses Hauptwerk Sartres wird als sprachlich obskur und jenseits einer klaren Methodik beschrieben. Man gibt eventuell sogar zu, dass man dieses Werk nicht gelesen hat, weil es einem wissenschaftlich orientierten Philosophen nicht zuzumuten sei, den Leidensweg durch den semantischen Dschungel von *Das Sein und das Nichts* anzutreten.

Die zugrundeliegende objektive Problematik ist klar. Husserl und Sartre verfolgen unterschiedliche Ziele. Husserl intendiert eine Philosophie als strenge Wissenschaft, Sartre möchte die konkrete menschliche Realität beschreiben. Husserls Phänomenologie ist dafür ein guter Ansatz, aber nicht hinreichend. Deswegen distanziert sich Sartre eindeutig von Husserls Phänomenologie, um sich der *phänomenologischen Ontologie* im Sinne Heideggers zuzuwenden. Wenn nun ein Interpret diese Distanzierung ignoriert und dennoch beansprucht, ein Sartre-Interpret zu sein, dann befindet man sich genau in der oben beschriebenen Situation des prinzipiellen Verständigungsproblems zwischen der Analytischen Philosophie und der Existenzphilosophie.

Die Analytische Philosophie erkennt eine gewisse Affinität zur Phänomenologie Husserls und möchte diese Verwandtschaft auf Sartre übertragen. Wenn das nicht funktioniert, weil Sartre sich nun einmal eindeutig von der Phänomenologie Husserls distanziert hat, bastelt man sich einen eigenen Sartre, einen für die wissenschaftliche Bearbeitung präparierten Sartre, der an die Stelle des wirklichen Sartre gesetzt wird. Auf diese Weise stellt man eine künstliche „Klarheit“ her, die aber in Wirklichkeit einer Simplifizierung Sartres gleichkommt. Kurz: Es besteht die Gefahr, eine *Karikatur* Sartres präsentiert zu bekommen.

Die genannte Komplexität von Sartres Denken ist der Tatsache geschuldet, dass die menschliche Realität, deren Beschreibung Sartres Ziel ist, eine verwickelte Argumentation verlangt. Die entscheidende Frage ist, ob die Wissenschaften mit ihren Simplifizierungen überhaupt in der Lage sind, die menschliche Realität zu erfassen. Das konkrete individuelle Erlebnis einer Aufführung von Bachs H-Moll-Messe ist selbstverständlich sehr vielschichtig und beziehungsreich. Die Beschreibung dieses Erlebnisses bedarf einer Vielzahl von Methoden und wird dennoch unvollkommen bleiben und alles andere als klar sein. Selbstverständlich ist es möglich, eine physikalische Methode zu wählen und diese Aufführung als Luftdruckkurve darzustellen. Die Klarheit dieser Darstellung wird keine Wünsche offen lassen. Aber handelt es sich deswegen um eine adäquate Präsentation dieses individuellen Erlebens? Der Anspruch der Analytischen Philosophie ist die *wissenschaftliche Erklärung*. Der Anspruch des Existentialismus ist die *Beschreibung des Individuellen*. Husserl will *Wesenserkenntnis*. Für Sartre geht die Existenz der Essenz voraus. Können diese verschiedenen Ansätze miteinander ins Gespräch kommen?

Es geht Sartre nicht in erster Linie um methodische Klarheit, sondern um eine *adäquate Erfassung der menschlichen Realität*. Husserls Methode ist klar, aber inadäquat. Ein Aspekt dieser Inadäquatheit liegt in der ahistorischen Art seines Denkens. Husserl glaubt sich von der Philosophiegeschichte abkoppeln und mittels der von ihm erfundenen Methode einen Neuanfang wagen zu können. Die Analytische Philosophie verfolgt ähnliche Ziele. Sartre denkt dagegen genuin historisch, setzt sich ernsthaft mit der Philosophiegeschichte auseinander, deckt die Schwachpunkte seiner Vorgänger auf und versucht Verbesserungsvorschläge zu machen. Von daher rührt der manchmal schwer durchschaubare Nebel seiner Texte. Insofern kann man sagen: Sartres Denken ist vielleicht unklar, aber dafür adäquat.

Die wissenschaftliche Methode besteht unter anderem darin, die Welt in Teilprobleme zu zerlegen und zu versuchen, mit Hilfe definierter Methoden diese Teilprobleme zu lösen. Man will zum Beispiel „das Bewusstsein erklären“ oder „die Zeit erklären“. Sartre will dagegen keine Teilprobleme lösen, sondern eine Philosophie der konkreten menschlichen Realität schaffen. Für ihn sind Begriffe wie „Bewusstsein“ oder „Phänomen“ Abstraktionen. Diese sind für die theoretische Analyse zwar wichtig, müssen aber immer im Gesamtzusammenhang gesehen werden. Zu diesem Gesamtzusammenhang gehört, dass man das In-der-Welt-sein des Menschen nicht wissenschaftlich *erklären kann*, sondern dass die Wissenschaften als spezielle Unternehmungen des In-der-Welt-seins aufzufassen sind. Wenn man diesen Ansatz nicht anerkennt, dann ist schwer einzusehen, wie eine Diskussion mit dem Existentialismus möglich sein soll.

Man kann Sartre also nur verstehen, wenn man den Gesamtzusammenhang seines Denkens berücksichtigt. Dazu gehört seine Philosophie der Freiheit. Im Zentrum des zu besprechenden Buches steht aber der Begriff des Prä-reflexiven Bewusstseins. Teilweise wird sogar von dem „bleibenden Wert“ von Sartres Denken gesprochen, womit das Prä-reflexive Bewusstseins gemeint ist, und womit gleichzeitig insinuiert wird, dass der Rest seiner Philosophie, also seine Theorie der Freiheit, obsolet sei. Damit werden aber die Einheit und die Kohärenz des Existentialismus zerstört. Der Autor dieser Rezension, hier der Existentialist genannt, sieht seine Aufgabe darin, diese Art der Betrachtungsweise, die zwar im Interesse der Analytischen Philosophie stehen mag, aber den Interessen des Existentialismus entgegensteht, zurückzuweisen.

Sartre versteht man am besten, wenn man eine hinreichende *hermeneutische Kompetenz* entwickelt, wenn man versucht, sich *seiner Art* des Denkens anzuschmiegen, sich einzufühlen. Man sollte versuchen herauszufinden, was der *Autor* sagen möchte. Das setzt ein Mindestmaß an Gutwilligkeit voraus und die Bereitschaft, zumindest zeitweise in dem von Sartre gesetzten Rahmen zu denken, anstatt mit Forderungen an ihn heranzutreten, die er aus seinem Selbstverständnis heraus nicht erfüllen *kann*.

Hermeneutische Kompetenz

Manchmal hat man den Eindruck, dass bestimmte Interpreten diesen Willen zur hermeneutischen Kompetenz nicht aufbringen, weil sie andere Ziele verfolgen. Sie möchten

ein bestimmtes Problem lösen, zum Beispiel eine Theorie liefern, welche *erklärt*, wie die Zeit möglich ist. Man betrachtet verschiedene Zeit-Theorien, zum Beispiel die der Analytischen Philosophie, die Husserls und die Sartres. Man stellt fest, dass Sartre die Zeit *nicht erklärt*. Diese Tatsache wird dann als „Unzulänglichkeit“ Sartres bezeichnet. Das Problem dabei ist, dass es sich nicht um eine *Unzulänglichkeit* von Sartres Philosophie handeln kann, weil es gar nicht in Sartres Absicht liegt, die Zeit zu *erklären*. Sein Ansatz ist vielmehr, dass die Zeitlichkeit ein unerklärbarer Grundbegriff ist. Er ist der Ansicht, dass alle bisherigen Erklärungsversuche gescheitert sind und scheitern mussten, weil sich die Zeitlichkeit als grundlegende Intuition der menschlichen Realität nun einmal nicht erklären lässt. Dasselbe gilt übrigens für das Bewusstsein. Das Bewusstsein ist nach Sartre die Voraussetzung aller Erklärungen und kann deswegen nicht erklärt werden.

Demgegenüber sieht Gerhard Seel in seinem Aufsatz Unzulänglichkeiten in Sartres Theorie der Zeit, die Seel dazu führen, von Sartre zu Husserl zurückzukehren. Diese angeblichen Unzulänglichkeiten sollen vor allem in einem Mangel an Evidenz und Erklärungskraft bestehen. Seels Rückkehr zu Husserl ist selbstverständlich ein totaler Bruch mit Sartres Philosophie. Seel versucht aber den Eindruck zu erwecken, als sei es möglich, gewisse Aspekte von Sartres Zeittheorie zu übernehmen und dennoch eine Erklärung des Zeitbegriffs im Sinne Husserls zu versuchen. Seel versucht, Bruchstücke der Philosophie Sartres und der Phänomenologie Husserls zum Zwecke einer eigenen Zeittheorie zu nutzen. Es ist zwar legitim, Sartres Philosophie als Steinbruch zu benutzen und in andere Zusammenhänge einzubauen, man sollte aber dazu sagen, dass man es dann nicht mehr mit Sartres Philosophie zu tun hat, sondern mit einer anderen Konstruktion.

Für einen Anhänger der Philosophie Sartres bleibt nach der Lektüre von Seels Aufsatz ein fader Nachgeschmack, weil er den Eindruck hat, dass Sartre zu schlecht aussieht. Denn hinter den angeblichen Unzulänglichkeiten von Sartres Zeittheorie, die Seel auflistet, ist ein dickes Fragezeichen zu setzen. Es handelt sich dabei weniger um Unzulänglichkeiten dieser Theorie, sondern eher um Unzulänglichkeiten des Versuches, Analytische Philosophie, Phänomenologie und Existentialismus unter einen Hut zu bringen. So wird Sartre zum Beispiel vorgeworfen, dass er nicht im Stile der Analytischen Philosophie argumentiere. Er kenne zum Beispiel nicht den Begriff des Ereignisses (event), der in der Zeittheorie der Analytischen Schule grundlegend sei. Die Analytische Philosophie orientiere sich dabei an der Physik. Es ist aber klar, dass ein solcher Vorwurf abwegig ist, denn es gehört ja zu dem Grundanliegen der Existenzphilosophie, diese naturalistischen Ansätze zu hinterfragen. Man verlangt von Sartre, er solle die Voraussetzungen einer Philosophie übernehmen, die denjenigen seiner eigenen Philosophie widersprechen. Denn bei Sartre ist die Zeitlichkeit nicht primär mit dem physikalischen Ereignis verkoppelt, sondern mit der Selbstheit des Menschen. Man erwartet also von Sartre, er solle eine genuin nicht-existentialistische Position einnehmen. Da er das nicht tut, stellt man fest, seine Theorie sei unzulänglich. Die genannte Diskrepanz ist aber kein Zeichen für die Unzulänglichkeit Sartres, sondern ein Ausdruck dafür, dass es sich bei der Analytischen Philosophie und dem Existentialismus um zwei grundsätzlich verschiedene Ansätze handelt.

Weiterhin erwartet man von Sartre, er solle *erklären*, wie die Zeitlichkeit möglich sei, wobei mit dem Wort „Erklärung“ eine Argumentation im Stile Husserls gemeint ist. Wieder werden

an Sartre Erwartungen herangetragen, die er von vornherein nicht erfüllen *kann*, denn seine Philosophie beruht ja gerade auf der *totalen Ablehnung* von Husserls Versuch einer *Erklärung* der Zeit:

„Wenn aber das Cogito Husserls zunächst als instantan gegeben ist, gibt es kein Mittel, aus ihm herauszukommen. Wir haben im vorigen Kapitel gesehen, wie die „Protentionen“ vergeblich an die Fensterscheiben der Gegenwart stoßen, ohne sie durchbrechen zu können. Das gleiche gilt für die Retentionen. Husserl wurde während seiner ganzen philosophischen Laufbahn von der Idee der Transzendenz und der Überschreitung heimgesucht. Aber die philosophischen Instrumente, über die er verfügte, vor allem seine idealistische Auffassung der Existenz, nahmen ihm die Mittel, über diese Transzendenz Aufschluß zu geben: seine Intentionalität ist nur deren Karikatur. Das Husserlsche Bewußtsein kann sich in Wirklichkeit weder zur Welt noch zur Zukunft oder Vergangenheit hin transzendieren.“ (Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 220)

Sartre diagnostiziert hier eindeutig das Scheitern von Husserls Zeittheorie. Husserls Versuch, die Zeitlichkeit mittels der Begriffe „Urimpression“, „Retention“, „Protention“, „Längsintentionalität“ und „Querintentionalität“ zu *erklären*, ist in den Augen Sartres vergeblich. Husserl beginnt mit einer Abstraktion und er hat nicht die Mittel, diese Abstraktion zu transzendieren. Jedenfalls sind die Instrumente, die er auswählt, die falschen Mittel. Der Phänomenismus Husserls führt dazu, dass er seine Abstraktionen nicht zur menschlichen Realität hin konkretisieren kann. Deswegen lehnt Sartre Husserls Phänomenologie am Ende ab.

Wenn man also wie Seel glaubt, von Sartre zu Husserl zurückkehren zu müssen, dann sollte man gleichzeitig anerkennen, dass diese Rückkehr nicht im Sinne Sartres sein kann. Seel hat sich damit von Sartre verabschiedet und er sollte das auch deutlich machen. Sein Versuch, Sartre zusammen mit Husserl und der Analytischen Philosophie durch den Fleischwolf zu drehen, kann nur dazu führen, dass Sartre am Ende nicht mehr zu erkennen ist.

Seel diagnostiziert immer wieder „Unzulänglichkeiten“ (shortcomings) in Sartres Philosophie. Diese Diagnosen sind bei hinreichender hermeneutischer Kompetenz nicht nachzuvollziehen. Zum Beispiel ist der Begriff des *instantanen Cogito* von entscheidender Bedeutung. Alle drei Philosophen – Descartes, Husserl und Sartre – erkennen den funktionalen Aspekt dieses instantanen Cogito an, nämlich als momenthaftes Evidenz-Erlebnis ein erkenntnistheoretisches *fundamentum inconcussum* zu sein. Das Problem liegt in dem Übergang von der Instantaneität zur Zeitlichkeit. Für Sartre sind sowohl Descartes als auch Husserl an diesem Problem gestrandet. Seine Theorie der „ekstatischen Einheit der drei Zeitdimensionen“ löst dieses Übergangsproblem, weil sie diese ekstatische Einheit als Axiom einführt.

Seel weist richtigerweise darauf hin, dass Sartre von der Instantaneität des Prä-reflexiven Bewusstseins spricht, dann aber immer wieder die Zeitlichkeit dieses Bewusstseins betont. Seel scheint darin einen Widerspruch zu sehen, einen Widerspruch, der wiederum als Beleg für die *Unzulänglichkeit* von Sartres Zeittheorie dienen soll:

„So according to Sartre, thetic time-consciousness must ultimately be founded in a pre-reflectiv consciousness of time which has itself – ontologically speaking – duration. The

problem is, however, that the "reflection-reflecting" structure will not do this job. For – as it was introduced in the first-place – it is completely lacking duration...In another passage Sartre speaks of the „instantaneity“of the reflection-reflecting. Consequently the reflection-reflecting is not consciousness (of) duration". (Gerhard Seel, Pre-reflective and reflective time consciousness)

Dieser Eindruck, dass Seel hier einen Widerspruch bei Sartre sehen möchte, verstärkt sich, wenn man den Verdacht gewinnt, dass er das Wort „instantan“ im Sinne von „zeitlos“ deutet und dadurch die Differenz zwischen den Wörtern „instantan“ und „zeitlich“ vergrößert. Aber es gibt einen solchen Widerspruch bei Sartre nicht, und zwar deswegen, weil „instantan“ bei Sartre nicht „zeitlos“ bedeutet, sondern „momenthaft“.

Selbstverständlich steht die Momenthaftigkeit des Augenblicks, zum Beispiel eines Evidenz-Erlebnisses, nicht im Widerspruch zur Zeitlichkeit des Bewusstseins. Hier sieht Sartre einen Ansatzpunkt, *innerhalb* des instantanen Cogito die dialektischen Instrumente zu finden, die ein Überschreiten dieses Cogito hin zur menschlichen Realität möglich machen sollen.

Seel identifiziert demnach ein Problem in Sartres Bewusstseinstheorie, das nicht dieser Theorie, sondern seiner eigenen Interpretation geschuldet ist. Das ist bemerkenswert, weil Sartre selbst keinen Zweifel an der Bedeutung des Wortes „instantan“ aufkommen lässt und weil er den philosophiehistorischen Kontext, in dem dieses Wort zu sehen ist, eindeutig kennzeichnet:

„Eine Untersuchung der menschlichen Realität muß beim Cogito beginnen. Aber das kartesianische „Ich denke“ wurde in einer instantaneistischen Perspektive der Zeitlichkeit konzipiert. Läßt sich innerhalb des Cogito ein Mittel finden, diese Instantaneität zu transzendieren? Wenn die menschliche-Realität auf das Sein des „Ich denke“ beschränkt wäre, hätte sie nur eine Augenblickswahrheit. Und es ist ja wahr, daß sie bei Descartes eine instantane Totalität ist, da sie von sich selbst aus keinerlei Anspruch auf die Zukunft erhebt, da es eines Akts von *creatio continua* bedarf, um sie von einem Augenblick zum anderen übergehen zu lassen.“ (Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 181)

Sartre spricht hier von *der instantaneistischen Perspektive der Zeitlichkeit*, womit klar sein dürfte, dass für ihn die Wörter „instantan“ und „zeitlich“ nicht konträr sind. So wie der Augenblick ein Moment der Zeitlichkeit ist, so deutet das Wort „instantan“ einen Aspekt des Zeitlichen an. Das ist vom philosophiehistorischen Kontext her gesehen auch klar. Descartes gelangt zum Zwecke der Erkenntnistheorie durch den hyperbolischen Zweifel mittels Abstraktion zu seinem *Cogito*, welches er als ein momenthaftes Evidenzerlebnis auffasst. Da das konkrete Bewusstsein nicht momenthaft, sondern zeitlich ist, entsteht für Descartes das Problem, wie er das momenthafte Evidenzerlebnis auf das zeitliche Bewusstsein, zum Beispiel auf die Erinnerung, übertragen kann.

Der Fehler bei Descartes ist, dass er dieses momenthafte Cogito ontologisiert, indem er es als ein existierendes Ding auffasst. Damit verschärft sich das Problem des Überganges. Descartes benötigt zur Erklärung dieses Überganges die Güte Gottes und die Theorie der *creatio continua*.

Selbstverständlich lehnt Sartre die theistische Theorie der *creatio continua* ab. Deswegen sucht er nach einer neuen Theorie der Zeitlichkeit, obwohl er das Cogito als momenthaftes Evidenzerlebnis anerkennen will. Sartre findet für das Problem des Übergangs zum zeitlichen Bewusstsein einen neuen Ansatz in der Vorstellung einer „ekstatischen Einheit der Zeitdimensionen“. Er sieht diese ekstatische Einheit der drei

Zeitdimensionen schon in dem instantanen Cogito im Sinne eines momenthaften Evidenz-Erlebnisses angelegt. Sie muss nur noch entfaltet werden.

Diese Theorie der Zeitlichkeit übernimmt Sartre von den Existenzphilosophen Kierkegaard und Heidegger, während er die Zeittheorien Descartes und Husserls konsequent verschmätzt. Insofern kann man sagen, dass Sartres Philosophie der Versuch einer Versöhnung zwischen der Bewusstseinstheorie Descartes und der Existenzphilosophie Heideggers ist. Es gibt demnach einen speziellen philosophiehistorischen Kontext, in dem Sartre zu deuten ist. Auf diesen Zusammenhang weisen auch die Autoren der Einleitung zu dem hier zu besprechenden Buch richtigerweise hin (Seite 3 des Buches).

Von all dem ist in Seels Rekonstruktion der Problematik nichts zu erkennen. Stattdessen konstruiert er einen *begrifflichen* Widerspruch zwischen dem instantanen Bewusstsein und dem zeitlichen Bewusstsein, indem er das Wort „instantan“ mit „zeitlos“ übersetzt:

„According to the insights of this first step, the For-itself was determined as self-consciousness of the object explained as negation of the In-itself. This structure did not imply any form of temporality. For the pre-reflective cogito determined as “reflection-reflecting” (*reflet-reflétant*) appeared to be completely intemporal.” (Seel, Pre-reflective and reflective-time-consciousness)

Sartre behauptet *nicht*, dass das Cogito “intemporal“ ist. Er will sagen, dass das Cogito als *erkenntnistheoretischer* Kern des Bewusstseins *instantan* ist, und zwar im Sinne einer momenthaften Evidenz, aber er ist selbstverständlich von vornherein davon überzeugt, dass die *ontologische Totalität* des Bewusstseins zeitlich ist. Er ist sogar davon überzeugt, dass eine genaue Analyse des instantanen Cogito die Instrumente für den Übergang zur Zeitlichkeit des Bewusstseins liefert.

Seel sieht richtig, dass Sartre mit dieser bloßen „instantaneistischen Perspektive“ nicht zufrieden ist und deswegen – ebenso wie Descartes und Husserl – nach einer Theorie der Zeitlichkeit sucht. Seel deutet diese Unzufriedenheit Sartres aber als *Revision* seiner ursprünglichen Theorie des prä-reflexiven Cogito und er benutzt diese angebliche Revision als Argument für die Unzulänglichkeit von Sartres Zeittheorie:

„We have to acknowledge, though, that in passages that belong to the chapter on temporality, Sartre seems to shift away from his first position.” (Seel, ebd.)

Es gibt bei Sartre aber keine *Revision*, sondern nur eine fortschreitende *Konkretisierung* seines Ansatzes. Es geht darum, eine Abstraktion, nämlich das instantane Cogito, in eine konkretere Wesenheit, nämlich das zeitliche Bewusstsein, zu transformieren, wie man überhaupt sagen kann, dass es bei Sartre um eine fortschreitende Konkretisierung von anfänglichen Abstraktionen geht. Wie bereits gesagt wurde: Ziel ist, die menschliche Realität zu erfassen. Begriffe wie „Bewusstsein“, „Phänomen“, „Für-sich-sein“ sind Abstraktionen, die es zu konkretisieren gilt. Man sollte sie daher nicht verdinglichen und für selbständige Wesenheiten halten.

Wenn man das nicht beachtet, besteht die Gefahr, abstrakte Binnendifferenzierungen des In-der-Welt-seins zu verdinglichen. So spricht Sartre zum Beispiel von einem „prä-reflexiven“ und von einem „reflexiven“ Bewusstsein, was bei falscher Deutung dazu führen könnte, bei Sartre zwei Arten von Bewusstsein anzunehmen. Das ist aber nicht Sartres Meinung. Für ihn gibt es nur *ein* Bewusstsein, das heißt, das reflexive Bewusstsein *ist* das prä-reflexive Bewusstsein. Es handelt sich bei diesen Begriffen nur um eine Binnendifferenzierung des *einen* Bewusstseins. Das reflexive Bewusstsein ist der Versuch des prä-reflexiven Bewusstseins, *sich selbst* zu objektivieren und zu verinnerlichen. Durch diesen Versuch spaltet sich das Bewusstsein aber nicht in zwei selbständige Wesenheiten auf, sondern reichert nur seine Binnenstruktur an. Man darf die Differenzierung zwischen dem prä-reflexiven und dem reflexiven Bewusstsein also nicht übertreiben. Auch hier ist eine hinreichende hermeneutische Kompetenz ausschlaggebend.

Man erkennt hier ein grundsätzliches Problem einer Philosophie im Stile der Analytischen Bewegung. Sie neigt dazu, Begriffe, die sich auf Abstraktionen beziehen, zu verdinglichen und so zu tun, als beschrieben diese Begriffe isolierte Wesenheiten. Dann existiert plötzlich auf der einen Seite ein „instantanes Cogito“ und auf der anderen Seite ein „zeitliches Bewusstsein“, und der Übergang vom einen zum anderen wird als Theorie-Revision interpretiert. Genau genommen gibt es aber noch nicht einmal ein Bewusstsein, wenn man dieses als eine isolierte konkrete Wesenheit betrachtet. Das Wort „Bewusstsein“ ist eine notwendige Abstraktion, die immer im Zusammenhang mit der konkreten menschlichen Realität, dem In-der-Welt-sein, gesehen werden muss:

„Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein, von der das Bewußtsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger ‚In-der-Welt-sein‘ nennt.“ (Sartre, ebenda, S. 50)

Das ist der Grund, weshalb man Sartre nicht als einen Phänomenologen und Bewusstseinstheoretiker sehen darf. Er steht nicht in der Nachfolge Husserls, sondern ist ein eigenständiger Philosoph, der versucht, zwischen der Phänomenologie und der Existenzphilosophie im Sinne Heideggers und Kierkegaards zu vermitteln.

Der Mangel an hermeneutischer Kompetenz wird in Seels Aufsatz immer wieder deutlich. Zum Beispiel in dem folgenden Zitat, in dem es um Sartres Begriff der „reinen Reflexion“ geht:

„Sartre thinks that „pure reflection“ can be reached from „impure reflection“ by an act of catharsis. But it remains unclear how this process of catharsis proceeds. The problem with pure reflection is that there seems to be no phenomenological evidence for it. One has the impression that it is a philosophical invention which Sartre needs to close the gap between what his ontology says about the For-itself and what impure reflection reveals to the For-itself about itself.“ (Seel, Pre-and reflective time-consciousness)

Der Existentialist kann an dieser Stelle nur den Kopf schütteln. Sartre hat also eine Lücke in seiner Ontologie entdeckt und erfindet die „reine Reflexion“ nur zu dem Zweck, diese Lücke zu schließen? In Wirklichkeit ist es aber so, dass der Begriff der „unreinen Reflexion“ ohne den der „reinen Reflexion“ nicht verständlich ist. Bei der „unreinen Reflexion“ handelt es

sich um Projektionen des Für-sich in das An-sich. Erlebnisse werden durch diese Projektionen zu festen Eigenschaften des ICH. Wenn jemand zum Beispiel sagt: „Ich hasse meinen Bruder“, dann schreibt er sich selbst ein ICH zu, dessen Attribut der Hass auf den Bruder ist. Sartre will sagen, dass diese Zuschreibung überzogen ist, dass es sich dabei um eine Konstruktion handelt, die sich von den Phänomenen her nicht rechtfertigen lassen. Die „reine Reflexion“ entspricht einer Reinigung von diesen übertreibenden Zuschreibungen. Man erkennt durch diese Katharsis, dass man zwar temporär einen Widerwillen gegen den Bruder empfindet, dass dieser Widerwille aber nicht einer zeitlosen Wesenheit namens „Hass“ entspringt, die in der Psyche haust und dort eine magische Kraft entfaltet.

Der Existentialist meint, dass diese Art der Reinigung phänomenologisch nachweisbar ist, dass sie sogar relativ häufig vorkommt. Außerdem ist die reine Reflexion sogar die Voraussetzung der phänomenologischen Reduktion, denn auch diese führt nach Sartre zu einem Evidenzerlebnis, das nicht der „unreinen Reflexion“ zugeschrieben werden kann. Seels diesbezügliche Kritik an Sartre ist also absolut nicht nachvollziehbar.

Offensichtlich wird Seel Sartre nicht gerecht. Stattdessen wird ein Pappkamerad zum Zwecke der Verfolgung eigener Interessen aufgebaut. Es wird zum Beispiel gesagt, Sartre habe einen großen Schritt vorwärts in der *Erklärung* des Bewusstseins gemacht:

„He [Sartre] made a big step forward in the explanation of consciousness and was the first to give a convincing explanation of the flowing of time.“ (Seel, ebenda)

Dieses Lob ist irritierend, weil gerade Sartre Wert darauf legt, dass man das Bewusstsein nicht erklären kann, weil es die Voraussetzungen aller Erklärungen ist und weil es deswegen als ein Absolutes betrachtet werden muss.

Nach diesem Lob Seels, das die Anschlussfähigkeit Sartres an die Analytische Philosophie sicherstellen soll, folgt allerdings der Tadel, der den Mangel an Erklärungskraft in Sartres Theorie und die Notwendigkeit einer Rückkehr zu Husserl belegen soll:

„It is, however difficult to understand how such a consciousness (of) flow or of once possibilities as one’s future is possible. Sartre offers no such explanation.“ (Seel, ebenda)

Hier wird das Lob, Sartre habe eine „überzeugende Erklärung des Zeitflusses“ gegeben, wieder zurückgenommen und das Lob muss dem Vorwurf weichen, Sartre liefere keine Erklärung des Zeitflusses. Die Wahrheit ist jedoch, dass Sartre die Möglichkeit einer *Erklärung* der Zeitlichkeit von vornherein leugnet und stattdessen die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit als Axiom in seine Theorie einführt.

Am Ende gibt Seel Sartre den Gnadenschuss, indem er Husserl als leuchtendes Vorbild hinstellt:

„Sartre’s blindness is the more astonishing as he perfectly new Husserl’s early theory of time-consciousness, where these problems are clearly articulated.“ (Seel, ebenda)

Für einen Anhänger der Philosophie Sartres ist dieses „Hin-und-Her“ zwischen Husserl und Sartre unbefriedigend. Sartre steht nicht in der Tradition der Zeittheorie Husserls und es ist keineswegs so, dass sich diese beiden Philosophen hinsichtlich der Theorie der Zeit nur in einigen Details unterscheiden würden. Vielmehr lehnt Sartre Husserls Zeittheorie in Bausch

und Bogen ab. Es gibt also nur die Möglichkeit, im Rahmen von Husserls Theorie zu argumentieren oder sich Sartre anzuschließen. Man muss sich hier entscheiden. *Entweder Sartre oder Husserl*. Es gibt keine Möglichkeit eines Ausgleichs zwischen diesen Theorien.

Seel scheint mit einem Adler-Blick auf die Philosophie ausgestattet zu sein. Er sieht die Analytische Philosophie, die Phänomenologie Husserls und den Existentialismus Sartres von ganz oben. Er entscheidet sich nicht zwischen diesen Theorien, sondern pickt sich die für ihn besten Rosinen heraus, um daraus eine eigene Zeittheorie zu entfalten. Das ist legitim. Es ist aber für einen Anhänger der Philosophie Sartres auch legitim, die Einheitlichkeit des Existentialismus gegen dieses Mixtum compositum aus Phänomenologie, Existentialismus, Analytischer Philosophie, Kantischer Transzendental-Philosophie und eines vermuteten zukünftigen Erfolges der Neuro-Biologie zu verteidigen. Nähme man Seels Aufsatz als Grundlage für ein Urteil über den Gesprächsversuch zwischen der Analytischen Philosophie und dem Existentialismus, dann müsste ein Existentialist diesen Versuch für gescheitert erklären.

Rosinenpicken

Das genannte Rosinenpicken ist für den Existentialisten ein ernstes Problem. Denn für ihn ist der Existentialismus nicht nur eine Philosophie, sondern auch eine Lebensart. Zu dieser Lebensart gehören der Begriff der Freiheit und der Verantwortlichkeit. Für Sartre sind Freiheit und Zeitlichkeit dasselbe:

„So sind Freiheit, Wahl, Nichtung, Verzeitlichung ein und dasselbe.“ (Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 806)

Beseitigt man nun den Begriff der Zeitlichkeit, dann verschwindet auch der Begriff der Freiheit. Was bleibt aber von der Lebensart des Existentialisten, wenn es den Begriff der Freiheit nicht mehr gibt? Wenn also nun ein Philosoph wie Seel behauptet, der Begriff des Prä-reflexiven Bewusstseins sei der bleibende Wert von Sartres Denken, während der Begriff der Zeitlichkeit zu den Akten gelegt werden könnte, dann muss das dem Existentialisten absurd vorkommen. Denn was soll er mit dem Begriff des Prä-reflexiven Bewusstseins anfangen, wenn es keine Freiheit mehr gibt? Das genannte Rosinenpicken zerstört also die relative Einheitlichkeit und Kohärenz des Existentialismus und ist deswegen vom Standpunkt eines Existentialisten aus abzulehnen. Diese Art des Diskurses kann bei ihm nur Frustration hervorbringen. Die Rosinenpicker sprechen zwar von dem „bleibenden Wert von Sartres Denken“, womit sie die spezielle Rosine meinen, die sie für ihre Zwecke gebrauchen können, in Wirklichkeit zerstören sie aber den Existentialismus als einheitliche Philosophie und Lebensart. Sie verwandeln ihn in einen Steinbruch, in dem sich jeder nach Belieben bedienen kann.

Falsche Freunde

Rosinenpicken kommt in dem hier zu untersuchenden Buch häufig vor. So bekennt Kenneth Williford in seinem Aufsatz, dass er zwar den Phänomenologen Sartre bewundere, aber nicht den Ontologen und Metaphysiker Sartre:

„But it is Sartre as a *phenomenologist* I admire most, and not Sartre as an ontologist or metaphysician.“ (Kenneth Williford, *Degrees of self-presence*)

Nun gehört es aber wesentlich zum Existentialismus Sartres, dass es sich dabei um eine *phänomenologische Ontologie* mit einem metaphysischen Nachwort handelt. Dazu gehört weiterhin, dass die Phänomenologie Husserls als *Phänomenismus* abgelehnt wird, so dass keine Möglichkeit besteht, aus Sartre einen reinen Phänomenologen zu machen oder ihn auch nur als solchen zu betrachten. Williford sollte also so aufrichtig sein, sich als Anti-Sartreaner zu bekennen und nicht eine positive Haltung zur Philosophie Sartres zu suggerieren. Dass Williford ein Anti-Sartreaner ist, sieht man sofort, wenn man seine naturalistische Grundposition betrachtet:

„Indeed, I put my money on the idea that consciousness is a specific type of suitably circular computational process implemented in the neuronal hardware of the brain.“ (Williford, ebenda)

Es ist klar, dass dieses Bekenntnis Willifords allem widerspricht, was Sartre sagen wollte. Es ist ein klares Bekenntnis zum Naturalismus und die deutliche Ablehnung einer Philosophie der Freiheit. Sein Naturalismus und Sartres Existentialismus widersprechen sich, so wie der Theismus des Heiligen Augustinus und der Materialismus eines Epikur sich widersprechen.

Bei der Lektüre von Willifords Aufsatz ist deutlich die Bedrohung zu erkennen, die in einem Diskurs zwischen einer wissenschaftlich orientierten Philosophie und dem Existentialismus liegt. Es besteht die *Gefahr der Vereinnahmung*. Man entschärft seinen Gegner, indem man ihn mit Freundlichkeiten und Lob überschüttet. Im entscheidenden Moment schlägt man jedoch zu und hat den Kampf, da der Gegner inzwischen sanft eingeschlafen ist, gewonnen. Deshalb sei hier noch einmal festgestellt: Sartre ist ein Philosoph der Freiheit und jeder Philosoph, der die Freiheit bestreitet ist ein Anti-Sartreaner, also ein Gegner des Existentialismus. Daran können auch alle Übereinstimmungen in Detail-Fragen nichts ändern. Daher sollte der Existentialist darauf achten, dass er nicht den Überblick verliert.

Sartres Theorie der Freiheit beruht vor allem auf seiner Bewusstseinstheorie und auf der Unterscheidung des An-sich und des Für-sich. Das Prinzip des An-sich ist die *Identität*, das Prinzip des Für-sich ist der *Mangel an Identität*. Dieser Mangel an Identität des Bewusstseins, also die mangelnde Koinzidenz des Bewusstseins mit sich selbst, ist die Grundlage der Freiheit. Wenn man nun diesen Koinzidenz-Mangel leugnet, dann vernichtet man auch die Freiheit. Damit ist aber der gesamte Existentialismus hinfällig, die gesamte existentielle Psychoanalyse, die Theorie der Unaufrichtigkeit, die Theorie der radikalen Konversion. Alles! Damit kann man den gesamten Sartre vergessen. Kenneth Williford schlägt genau diese Radikal-Vernichtung des Existentialismus vor:

„So though I am inclined to reject Sartre’s view that consciousness does not coincide with itself (in the sense of not being identical to itself), I think that the phenomenological data

that made this description seem salient to him are important and should not be ignored, no more than should the phenomena connected with the “origin of negation”. It seems we can capture the latter by recourse to the idea that consciousness is acquainted with itself as well as its internal differentiation. It seems that we may be able to capture the phenomenology of various kinds of “self-distancing” in terms of circularity and projective geometrical structure. If so, there’d be no need to reject the “Law of Identity”, and we could preserve the spirit of the project of B&N without sticking to its letter.”(Williford, ebenda)

Williford möchte also anstelle der Grundannahme des Existentialismus, dass die Freiheit des Bewusstseins auf einem Mangel an Identität beruht, durch eine Struktur der Projektiven Geometrie *ersetzen* und dennoch den Geist und das Projekt von *Das Sein und das Nichts* bewahren. Für den Existentialisten ist das eine seltsame Vorstellung. Dieses Beispiel zeigt, dass hier der Diskurs nicht nur misslungen, sondern in ein gefährliches Fahrwasser geraten ist. Sartre soll hier *missbraucht* werden für Zwecke, die seinem Anliegen fremd und feindlich gesonnen sind. Hier versucht jemand, den Existentialismus in ein wissenschaftliches System zu verwandeln! Das Bewusstsein soll *erklärt* werden, und zwar mittels einer Struktur der Projektiven Geometrie. Die Grundaussage des Existentialismus ist aber, dass das Bewusstsein nicht erklärt werden kann, dass es sich dabei um eine Lücke im Sein handelt, um eine Spontaneität. Es handelt sich bei dem genannten *Mangel an Identität* um eine Kernaussage des Existentialismus. Die Behauptung, man könne diese Kernaussage beseitigen und dennoch das Programm von *Das Sein und das Nichts* aufrechterhalten, ist abwegig.

Unaufrichtigkeit

Eine weitere Variante des Rosinenpickens findet man in Joseph Levines Aufsatz. Levine sagt allerdings ausdrücklich, dass er nicht Sartres Gesamtphilosophie beurteilen, sondern nur einen Teilbegriff, nämlich das *Für-sich*, als Lösung für Probleme der gegenwärtigen Bewusstseinsphilosophie vorschlagen möchte. Er schreibt:

“For Sartre, as I understand him, the distinction between the in-itself and the for-itself is intended to mark a fundamental ontological cleavage in reality. I do not endorse all of the features of this distinction that play crucial roles in Sartre’s philosophy (especially his account of human freedom), but I do want to take on board the idea that the for-itself, consciousness, is a basic phenomenon in nature, not reducible to the in-itself.” (Joseph Levine, “Quasi-Sartrean” theory of subjective awareness)

Für einen Existentialisten sind solche Formulierungen irritierend. Ist es nicht so, dass mit dem Für-sich auch die Freiheit in die Welt kommt? Wie sollte es dann möglich sein, den Begriff des Für-sich an Bord zu nehmen, aber den Begriff der Freiheit zurückzuweisen? Beruht die menschliche Freiheit nicht gerade darauf, dass das Für-sich nicht auf das An-sich reduzierbar ist? Auch an diesem Beispiel ist zu erkennen, wie eine scheinbar harmlose Begriffsanalyse tief an die Bedingungen der menschlichen Existenz rühren kann. Der Existentialist muss glauben, dass Levine sich hier selbst etwas vormacht. Der Formulierung Levines haftet ein Geschmack von Unaufrichtigkeit an.

Es ist auch offensichtlich, woher dieser Geschmack rührt. Levine ist ein Philosoph, der sich offensichtlich viele Jahre mit dem Begriff des Bewusstseins beschäftigt hat. Als Vertreter der Anglo-Amerikanischen Philosophie ist er tief vom Naturalismus beeinflusst, hat aber gleichzeitig erfahren, dass die naturalistischen Ansätze zur Deutung des Bewusstseins in eine Sackgasse führen. So erscheint ihm Sartres „Für-sich“ wie ein Ausweg aus dieser Sackgasse. Da er andererseits nicht mit der eigenen Tradition brechen und sich dem Existentialismus anschließen möchte, greift er zu einer unaufrichtigen Notlösung. Er möchte das Für-sich an Bord nehmen und gleichzeitig Sartres Freiheit zurückweisen. Diese Lösung ist unaufrichtig, weil das Für-sich nur ein anderes Wort für Freiheit ist. Levine bestätigt diesen Sachverhalt selbst, wenn er die Ausdrücke „in-itself“ and „for-itself“ mit „being“ and „nothingness“ paraphrasiert. Denn Nichtung und Freiheit sind für Sartre dasselbe:

„So sind Freiheit, Wahl, Nichtung, Verzeitlichung ein und dasselbe.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 806)

Der Existentialist fühlt sich in seiner Sichtweise bestätigt, wenn er Levines „Conclusion“ liest:

„Conscious experiences are not merely instantiations of phenomenal properties, but rather inherently intentional and subjective relations of a particular, ontologically fundamental kind. Philosophers have wrestled with integrating the subjectivity of the experience with its content, and traditional views tend to take either the secondary awareness approach or the access approach. I have argued that neither of these approaches achieves the kind of integration necessary to capture the subjective nature of a conscious experience of a typical object like a ripe tomato. Rather, the only way to integrate the two is to do just that – make them inseparable – as is found in the “quasi-Sartrean” approach presented here.”(Joseph Levine, ebenda)

Hier ist wichtig, dass Levine in seinem Aufsatz die Anglo-Amerikanische Bewusstseinstheorie auf den „secondary awareness approach“ und den „access approach“ reduziert. Wenn er nun beide Zugänge als insuffizient zurückweist, dann lehnt er damit die gesamte Anglo-Amerikanische Bewusstseinstheorie ab und schlägt stattdessen vor, Sartres Begriff des Für-sich an Bord zu nehmen. Levines Unaufrichtigkeit besteht darin, die eigentliche Konsequenz nicht ziehen zu wollen, obwohl sie auf der Hand liegt: Die Anglo-Amerikanische Bewusstseinstheorie ist gescheitert und der Existentialismus Sartres liefert einen Ausweg.

Der Teil und das Ganze

Die Befürchtung, Einheit und Kohärenz des Existentialismus könnten durch den Kontakt mit der Analytischen Philosophie Schaden nehmen, bestätigt sich leider bei der Lektüre der Abhandlungen immer wieder. Man zieht es vor, gewisse Aspekte dieser Philosophie mit dem logischen Mikroskop zu untersuchen, angeblich fragwürdige Details aufzuspießen und im Triumphzug der Öffentlichkeit vorzuführen. Ein gutes Beispiel dafür ist auch Uriah Kriegels Abhandlung „Perception und Imagination“. Es geht in diesem Aufsatz um die Differenzierung zwischen Wahrnehmung und Imagination. Kriegel unterscheidet drei Theorie-Varianten:

1. (No-difference-Variante oder ND): “There is no phenomenal difference between perceiving O and imagining O.”
2. (Degree-difference-Variante oder DD): “There is a phenomenal difference-in-degree [...] between perceiving O and imagining O.”

3. (Kind-difference-Variante oder KD): "There is a phenomenal difference-in-kind [...] between perceiving O and imagining O."

Kriegel ordnet die dritte Variante der Philosophie Sartres zu und er gibt seine prinzipielle Sympathie für diese Theorie des Imaginären deutlich zu erkennen. Insofern kann der Existentialist diesem Aspekt der Abhandlung Kriegels zustimmen. Schwierig wird es bei den „Verbesserungen“, die Kriegel vorschlägt. Er unterscheidet zwischen einer „Anfangs-Sicht“ und einer „verfeinerten Sicht“, die Sartre angeblich in seiner Theorie des Imaginären einnimmt und er schlägt vor, die verfeinerte Sicht zu streichen und es bei der Anfangs-Sicht zu belassen. Bei diesem Vorschlag sollte man bedenken, dass er darauf hinausläuft, von Sartres Existentialismus zu Husserls Phänomenismus zurückzukehren und an die Stelle einer vollständigen Philosophie der Freiheit des Imaginären eine verstümmelte Theorie der Imagination zu setzen. Kriegel schreibt:

„What is this categorial difference between perceptual and imaginative experience? In the final chapter of *The Imagination* Sartre articulates an initial view whose inspiration he finds in Husserl's *Ideen* (Husserl 1913). However, in the final pages of *The Imagination* Sartre argues for a need to go beyond this initial view, and in the opening chapter of *The Imaginary* [...] he articulates a *refined view* that goes beyond Husserl. I am much more attracted to the initial view, which I present and develop in the next section. In the section after that, I will turn to Sartre's argument for refining his initial view and offer reasons to resist it." [Kriegel, *Perception and imagination*, S. 253]

Kriegel erläutert hier korrekt, dass Sartre zwei Bücher zum Thema Imagination veröffentlicht hat, nämlich „Die Imagination“ und „Das Imaginäre“. Seine eigentliche Theorie der Imagination expliziert Sartre in „Das Imaginäre“. Vor allem zeigt er in diesem Buch die enge Verbindung von Imagination und Freiheit. Das Buch „Die Imagination“ enthält dagegen nur Vorüberlegungen. Unter anderem setzt Sartre sich hier mit Husserl auseinander, dem er ein eigenes Kapitel widmet und dessen Theorie des Bildes er für einen entscheidenden Fortschritt gegenüber den klassischen Theorien hält. Insbesondere übernimmt Sartre hier Husserls These, dass der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Imagination eine Frage der Haltung ist. Bei der Wahrnehmung wird das Objekt als existierend gesetzt, bei der Imagination als nicht-existierend. Das ist die „initial view“ Sartres, die Kriegel präferiert.

Sartre ist jedoch der Ansicht, dass dieser Unterschied der Haltung zwar notwendig, aber nicht hinreichend sein kann für die Unterscheidung von Wahrnehmung und Imagination. Es muss auch einen Unterschied im Inhalt geben. Diesen Unterschied im Inhalt erläutert Sartre in seinem Werk „Das Imaginäre“. Er zeigt dort, dass die Wahrnehmung immer eine Beobachtung impliziert, während die Imagination nur eine Quasi-Beobachtung zulässt. Das *wahrgenommene* Objekt lässt unendlich viele Perspektiven zu und zeigt unendlich viele Aspekte in Abhängigkeit von der eingenommenen Perspektive. Es ist immer für eine Überraschung gut und ist nicht ausschöpfbar. Es gibt immer eine Differenz zwischen dem Aspekt und der Totalität des wahrgenommenen Objektes. Demgegenüber ist die Imagination mit einem Schlag gegeben. Das imaginäre Objekt bietet keine inhaltlichen Überraschungen. Es lässt nur eine Quasi-Beobachtung zu. Dennoch existieren vielfältige Verschränkungen zwischen der Realität des Wahrgenommenen und der Irrealität des Imaginären. Diese Theorie des Imaginären ist eine Stütze von Sartres Philosophie der Freiheit. Sie ist also von entscheidender Bedeutung für den Existentialismus.

Kriegel meint nun, zwischen Sartres „Anfangs-Sicht“ und einer „neuen Sicht“ unterscheiden zu müssen. Es handelt sich dabei aber in Wirklichkeit nicht um eine „Anfangs-Sicht“ und eine „neuen Sicht“, sondern um eine Vorüberlegung zur eigentlichen Theorie und diese eigentliche Theorie. Wenn Kriegel die Vorüberlegung präferiert und die eigentliche Theorie ablehnt, dann weist er Sartres Theorie des Imaginären insgesamt zurück. Er kehrt im Grunde genommen zu

Husserl zurück. Es handelt sich hier um dasselbe Problem wie bei Seels Aufsatz: Man muss sich fragen, warum diese Philosophen den Umweg über Sartre wählen, wenn sie am Ende doch wieder bei Husserl landen.

Wenn man nun Kriegels Argumente im Detail verfolgt, dann läuft es immer wieder auf dasselbe Schema hinaus: Es werden harte Thesen formuliert und Sartre in den Mund gelegt. Anschließend werden diese Thesen „widerlegt“, womit Sartres Anliegen in ihren Augen insgesamt entkräftet wäre. Dem Existentialismus, Sartres Theorie der Freiheit, wird auf diese Weise der Wind aus den Segeln genommen. Zur Erläuterung des Sachverhaltes soll ein bestimmtes Problem nun etwas genauer untersucht werden.

Zwar ist Sartre der Ansicht, dass Husserls Theorie des Bildes ein großer Fortschritt gegenüber den vorherigen Theorien ist, aber er betont auch, dass Unklarheiten bestehen bleiben. Diese führt er darauf zurück, dass Husserl seine Theorie des Bildes nur nebenher ausgearbeitet hat. Trotz der hervorragenden Vorarbeiten Husserls bleibt Sartres Ansicht nach noch viel zu tun. Er sieht hinsichtlich der Unterscheidung von Wahrnehmung und Imagination vor allem Unklarheiten im Zusammenhang mit der phänomenologischen Reduktion. Denn bei dieser handelt es sich um eine gelehrte Operation, die sich der natürlichen Einstellung bewusst entgegenstellt. Der Hauptunterschied zwischen der gelehrten Operation und der natürlichen Einstellung ist nach Husserl die *Haltung* gegenüber dem wahrgenommenen Objekt. In der natürlichen Einstellung geht man wie selbstverständlich von der realen Existenz des Objektes aus. Während der gelehrten Operation wird die Realität des Objektes jedoch suspendiert und man nimmt eine Haltung ein, die auf bloße Wesenserkenntnis zielt. Man geht davon aus, dass man das Wesen eines Objektes analysieren kann, ohne auf die Ontologie dieses Objektes zu reflektieren. In diesem Kontext entsteht für Sartre aber das Problem, wie man während der gelehrten Operation zwischen der Wahrnehmung und der Imagination unterscheiden kann, wenn das einzige Unterscheidungskriterium in der Haltung liegt. Denn von dieser Haltung soll ja gerade abgesehen werden.

Darüber hinaus gibt es für Sartre die Unklarheit, dass manche Äußerungen Husserls so gelesen werden können, dass der in der phänomenologischen Reduktion wahrgenommene Gegenstand, das sogenannte Noema, unreal ist. Zum Beispiel schreibt Husserl:

„...jedes *Erlebnis* ist so geartet, daß die prinzipielle Möglichkeit besteht, ihm und seinen reellen Komponenten den Blick zuzuwenden und ebenso in der Gegenrichtung dem Noema, etwa dem gesehenen Baum als solchem. Das in dieser Blickstellung Gegebene ist nun zwar selbst, logisch gesprochen, ein Gegenstand, aber ein durchaus unselbständiger. Sein *esse* besteht ausschließlich in seinem ‚*percipi*‘ – nur daß dieser Satz nichts weniger als im Berkeleyschen Sinne gilt, da das *percipi* das *esse* hier ja nicht als reelles Bestandteil enthält.“

(Sartre, Die Imagination, S. 236)

Husserl unterscheidet hier eindeutig zwischen den reellen Komponenten eines Erlebnisses und dem Noema, dem sinnbehafteten gegenständlichen Korrelat dieser reellen Komponenten. Folglich kann es nicht ganz verkehrt sein, dieses Noema als *irreal* zu bezeichnen. Deswegen kann Sartre schreiben:

„Dieser ‚noematische Sinn‘, der zu jedem realen Bewusstsein gehört, ist aber selbst nichts Reales. (Sartre, ebenda, S. 235)

Sartre ist selbstverständlich vollkommen klar, dass diese Deutung problematisch ist. Er weist ja selbst ausdrücklich darauf hin, dass Husserl bei den noematischen Korrelaten zwischen Wahrnehmung, Phantasie, bildlicher Vergegenwärtigung, Erinnerung und so weiter deutlich unterscheidet. (Sartre, ebenda, S. 237) Aber das ändert nichts daran, dass der Sachverhalt unklar bleibt. Deswegen schreibt Sartre:

„Aber wie soll man das verstehen? Kann ich eine beliebige impressionelle Materie nach meinem Gutdünken als Wahrnehmung oder Bild beseelen?“ (Sartre, ebenda, S. 237)

Das ist der Punkt! Es muss ein weiteres Unterscheidungskriterium geben, damit die Haltung nicht *willkürlich* ist. Und in der Tat: Wenn es nur die Haltung wäre, die Wahrnehmung und Imagination unterscheidet, und wenn es für die jeweilige Haltung keinen anderen Grund gäbe, dann wäre diese Haltung ja willkürlich und man könnte nach Belieben eine impressionelle Materie als Wahrnehmung oder als Bild setzen. Das ist zwar tatsächlich manchmal möglich, zum Beispiel bei der Betrachtung eines Gemäldes, aber wie verhält es sich bei einem mentalen Bild, zum Beispiel bei der Vorstellung eines Zentauren?

Sartre will in diesem Kontext eigentlich keine Thesen aufstellen, sondern Probleme aufzeigen. Er will hier sagen, dass Husserls Theorie des Bildes zwar einerseits ein großer Fortschritt, aber andererseits zu unbestimmt ist, wirklich befriedigen zu können. In diesem Zusammenhang ist für Sartre noch Aufklärungsarbeit zu leisten. Zu diesem Zweck hat er das Buch „Das Imaginäre“ geschrieben.

Kriegel ist jedoch von der Notwendigkeit einer weiterführenden Arbeit nicht überzeugt und er erfindet eine ganze Reihe von subtilen – um nicht zu sagen haarspalterischen - Argumenten, um Sartres Anliegen den Boden zu entziehen. Er findet, dass bei Husserl alles klar ist und dass es keinen Grund gibt, darüber hinaus zu gehen oder auch nur irgendwelche Unklarheiten bei Husserl anzunehmen. Kriegels Argumente beruhen im Prinzip auf Übertreibungen und Zuspitzungen hinsichtlich der Klarheit von Husserls Theorie einerseits und den von Sartre angeblich geäußerten Thesen andererseits. So unterstellt Kriegel Sartre zum Beispiel eine Fehlinterpretation von Husserls phänomenologischer Reduktion. Denn diese Reduktion beinhaltet nur eine Suspension der Entscheidung hinsichtlich der Realitätsfrage, aber nicht die Behauptung einer definitiven Irrealität des Objektes. Folglich existiere sehr wohl eine Haltungsdifferenz innerhalb der phänomenologischen Reduktion. Hinsichtlich der Wahrnehmung handele es sich um eine Suspension der Ontologie, hinsichtlich der Imagination handele es sich um die definitive Feststellung der Irrealität des Objektes. Während Sartre also behauptet, bei Husserl existiere eine Unbestimmtheit hinsichtlich der Irrealität des Noema, geht Kriegel davon aus, dass es diese Unbestimmtheit nicht gibt, sondern dass die gelehrte Operation keineswegs die Irrealität des Noema behauptet. Es handelt sich hier also um ein Interpretationsproblem.

Darüber hinaus versucht Kriegel Sartres Gesamtargumentation, die sein zweites Buch rechtfertigen soll, auf einige Thesen zu reduzieren, die er dann anschließend widerlegen kann. So spaltet er Sartres Argument, das sich auf den Wahrnehmungs-Imaginations-Konflikt innerhalb der gelehrten Operation bezieht, in vier Teilargumente auf:

1. „[...] imaginative experience and neutralized perceptual experience are introspectively discriminable;
2. “[...] there must be a phenomenal difference between them;”
3. “[...] there is no attitudinal difference between them;”
4. “[...] there must be some non-attitudinal difference between imaginative experience and neutralized perceptual experience.”

(Kriegel, Perception and imagination, S. 262)

Kriegel akzeptiert die erste und die zweite These, lehnt die dritte These aber ab. Gemäß dieser dritten These würde Sartre also eindeutig behaupten, dass es im Rahmen der phänomenologischen Reduktion keine Haltungs-Differenzen zwischen Wahrnehmung und Imagination gibt. Kriegel kontert nun, indem er Sartre die bereits erwähnte

Fehlinterpretation von Husserls Reduktion unterstellt. Demnach gibt es sehr wohl im Rahmen der gelehrten Operation eine Haltungsdifferenz, nämlich diejenige zwischen der Behauptung der Irrealität des Objektes im Fall der Imagination und der Suspension des ontologischen Urteils im Fall der Wahrnehmung. Folglich ist Sartres Argument falsch. Folglich gibt es keine Notwendigkeit für eine neue Sicht der Dinge. Folglich ist Sartres zweites Buch „Das Imaginäre“ überflüssig. Folglich ist Sartres Theorie der Freiheit, insofern diese auf dem Begriff des Imaginären beruht, unbegründet und so weiter.

Selbst für den Fall, dass Kriegels Argument korrekt ist, was der Existentialist bezweifelt, folgt daraus keineswegs, dass Sartres Anliegen einer neuen Theorie des Imaginären haltlos wäre. Denn Sartres Gesamtargumentation ist viel komplexer als Kriegels Sophistereien suggerieren. Zum Beispiel sagt Sartre, dass die Haltungsdifferenz *willkürlich* wäre, wenn es keine anderen Gründe dafür gäbe. Deswegen müsse es auch inhaltliche Differenzen geben. Dieses Argument ist von der obigen logischen Rekonstruktion nicht betroffen. Insofern muss man auch in diesem Fall feststellen, dass logische Rekonstruktionen in manchen Fällen keine Klarheit, sondern nur Pseudo-Klarheit produzieren.

Gelungener Dialog

Man findet in dem zu besprechenden Buch auch Aufsätze, die der Existentialist unterstützen kann, zum Beispiel wenn es darum geht, trivialen Fehldeutungen von *Das Sein und das Nichts* entgegen zu wirken. So scheint es Interpretationen zu geben, die das Für-sich als körperlos deuten. Solche Interpretationen machen auf den Existentialisten einen befremdlichen Eindruck, weil schon ein Blick in das *Inhaltsverzeichnis* von *Das Sein und das Nichts* genügen würde, um diesen Irrtum zu beseitigen. Denn dort gibt es ein Kapitel mit dem Titel: „Der Körper als Für-sich-sein: Die Faktizität“. Weiterhin ergibt sich aus dem Inhaltsverzeichnis, dass in Sartres Bewusstseinstheorie die *Handlung* und die *Situation* entscheidende Begriffe für das Verhältnis von Bewusstsein und Welt sind. So gibt es zum Beispiel ein Kapitel mit der Überschrift: „Freiheit und Faktizität: Die Situation“. Kurz: Für Sartre ist das Bewusstsein des Menschen nichts anderes als die Art und Weise seines In-der-Welt-seins. Wie gesagt: Für den Existentialisten sind das Trivialitäten. Im Rahmen der Anglo-Amerikanischen Bewusstseinstheorie scheint es sich dabei jedoch um eine der neuesten und modernsten Einsichten der Kognitionswissenschaft zu handeln. Man nennt diese Theorie „enactivism“. Einer dieser Kognitionswissenschaftler schreibt:

„Practically since its inception cognitive science has been committed to a very explicit set of key ideas and metaphors which can be called *representationalism*, for which *the* inside-outside distinction is the centerpiece: an outside (a feature-full world) represented inside through the action of complex perceptual devices. In recent years there has been a slow but sure change toward an alternative orientation [which treats] mind and world as mutually overlapping, hence the qualifying terms embodied, situated, or enactive cognitive science.“ (Varela 1996, p. 345, emphasis in original) (Kathleen Wider, Sartre, enactivism, and the bodily nature of pre-reflective consciousness)

Da staunt der Existentialist und wundert sich. Gehört doch Heideggers „In-der-Welt-sein“ und Sartres „Situation“ zur Grundausstattung seines Denkens, und zwar so tief, dass er sich dessen schon fast nicht mehr bewusst ist und er große Probleme damit hat, überhaupt zu verstehen, was das sein soll: „representationalism“. Aber irgendwann dämmert auch ihm, dass es sich hierbei um den Versuch einer naturalistischen Deutung des Bewusstseins oder so etwas Ähnliches handeln muss, was nicht ohne weiteres im Horizont seines Denkens liegt

und was ihm deswegen immer wieder Verständnisschwierigkeiten bereiten wird. Aber auch der Existentialist kann sich darüber freuen, dass nun die Anglo-Amerikanische Philosophie nach großen Umwegen zu der Einsicht gelangt ist, dass die Grundbegriffe des Existentialismus geeignet sind, das Verhältnis von Bewusstsein und Sein aufzuklären. Hier scheint der Dialog zwischen Analytischer Philosophie und Existentialismus gelungen zu sein.

Es gibt in dem Buch auch Aufsätze, die den ganzen Dialog zwischen Analytischer Philosophie und dem Existentialismus kritisch sehen. Katherine J. Morris identifiziert in ihrem Aufsatz das Haupthindernis eines Dialoges zwischen der Anglo-Amerikanischen Philosophie und Sartre in der jeweils unterschiedlichen Positionierung der Wissenschaften. Die Anglo-Amerikanische Philosophie präferiert ein *wissenschaftliches Weltbild*, während für Sartre die Wissenschaft ein menschliches Unternehmen im Rahmen des In-der-Welt-seins ist. Der Existentialist kann dieser Identifizierung des Grundproblems einer Diskussion zwischen der Anglo-Amerikanischen Philosophie und dem Existentialismus nur zustimmen.

Sartres Auffassung richtet sich nicht gegen die Naturwissenschaften, sondern gegen den Naturalismus. Die Naturwissenschaften selbst, so wie Sartre sie sieht, liefern kein einheitliches Weltbild. Der Naturalismus überstrapaziert demnach die philosophische Bedeutung der Naturwissenschaften. Notwendig im Sinne Sartres ist vielmehr ein Pluralismus der Phänomene auf der Basis der Existenzanalyse der menschlichen Realität. Wegen dieser tiefgehenden Differenzen sieht Morris nur einen begrenzten Spielraum für einen Dialog zwischen der Analytischen Philosophie und dem Existentialismus:

„We have seen that Sartre and Anglo-American philosophy may be able to converse around the periphery in ways that don't depend on resolving these fundamental differences in philosophical outlook. But, I submit, those fundamental differences in philosophical outlook make it unlikely that the dialogue can go any deeper.“ (Katherine J. Morris, Sartre and Anglo-American philosophy of mind)

Morris verdeutlicht ihre Skepsis an Hand des Begriffs der Körperlichkeit. Sie unterscheidet zwischen dem Körper und dem Leib. Nur der Körper ist der naturwissenschaftlichen Betrachtung zugänglich, der Leib hingegen ist Ausdruck der menschlichen Existenz. Wenn sich zum Beispiel die Freiheit des Menschen in der Harmonie der körperlichen Bewegung ausdrückt oder seine Traurigkeit in der Schlawheit seiner Körperhaltung, dann wird es nicht möglich sein, diese Phänomene rein naturalistisch zu erklären. Sartre unterscheidet zwischen dem Körper als Für-sich-sein und dem Körper als Für-Andere-sein, um diesen Unterschied zu benennen. Er betont, dass diese beiden Arten der Körperlichkeit nicht aufeinander reduzierbar sind, sondern als komplementäre Sichtweisen betrachtet werden müssen.

Der Naturalismus dagegen müsste von seinem Selbstverständnis her den Leib als Körper deuten, das heißt er müsste die Art des speziellen Menschen, seinen Körper zu existieren, naturwissenschaftlich *erklären*. Es ist aber überhaupt nicht zu erkennen, wie das möglich sein sollte. Man kann natürlich, wie Williford, darauf wetten, dass die Naturwissenschaften *in Zukunft* solche Fragen lösen werden. Ein Existentialist würde jedoch antworten, dass schon Kierkegaard – sich dabei auf Fichte beziehend - über das System gespottet hat, das zwar noch nicht fertig ist, aber sicher bald fertig sein wird. Vielleicht nächste Woche.

Ein ernsthafter Dialog würde voraussetzen, dass man sich über solche grundlegenden Fragen einigt: Gibt es Phänomene, die nicht mit Hilfe der Naturwissenschaften zu erklären sind? Für den Existentialisten jedenfalls ist klar, dass es solche Phänomene gibt. Der Existentialismus

beruht sogar auf dieser Annahme. Eine tiefere Diskussion zwischen Analytischer Philosophie und Existentialismus wird nur möglich sein, wenn man solche Grundfragen einbezieht. Man gewinnt bei der Lektüre des Buches oft den Eindruck, dass dieses Kreisen um Detail-Fragen nur eine Flucht vor den Grundproblemen ist.

Iker Garcia Plazaola scheint derselben Meinung zu sein, wenn er eine tiefgehende Affinität zwischen der Bewusstseinstheorie Sartres und der Existenzphilosophie Kierkegaards postuliert. Beide Philosophen betonen die wissenschaftliche Unerklärbarkeit des Individuellen. Plazaola weist darauf hin, dass die übliche Vorstellung über die Natur des Individuellen, die er auch im Rahmen der Anglo-Amerikanischen Philosophie vorfindet, nicht mit der des Existentialismus vereinbar ist. Auch hierbei handelt es sich um eine *Grundfrage*, die im Vorfeld diskutiert werden müsste. Ist der Begriff des Individuums im Sinne des Existentialismus irgendwie in das Denken der Analytischen Philosophie integrierbar? Solange das nicht geklärt ist, sind zum Beispiel alle Detail-Diskussionen über die Natur des prä-reflexiven Bewusstseins vergebliche Liebesmühe.

„We typically think of the concepts of instance and kind as interrelated: an instance of a kind is an individual item that belongs to a given category that includes (if not factually, at least conceptually) further individuals. In the case of consciousness and subjectivity, I take Sartre and Kierkegaard to argue, this doesn't hold: they constitute an ontological category of its own that undercuts the interrelation between instance and kind.“ (Plazaola, Sartre and Kierkegaard)

Üblicherweise interpretiert man das Wort "Individuum" im Sinne des Exemplars einer Gattung. Wenn man den Menschen biologisch deutet, dann ist das menschliche Individuum ein Exemplar der biologischen Gattung Mensch, das heißt eines Säugetieres. Plazaola weist darauf hin, dass Kierkegaard und Sartre mit dem Wort „Individuum“ etwas anderes meinen. Sie zielen damit auf die einmalige und unverwechselbare *Person*, die man menschlich verstehen, aber nicht wissenschaftlich erklären kann. Man versteht das Individuum Martin Heidegger nicht, wenn man es als Säugetier auffasst. Das soll nicht heißen, dass Martin Heidegger kein Säugetier wäre, es soll nur heißen, dass man das wesentlich Individuelle an Martin Heidegger mit dieser Benennung nicht erfasst hat. Dahinter steht selbstverständlich die Grundaussage des Existentialismus: *Beim Menschen geht die Existenz der Essenz vorher*. Das biologische Gattungswesen Mensch wird zu einem Individuum, indem es *sich selbst erfindet*.

Personalisierend ist nicht das Gattungswesen, sondern der Individualentwurf von sich selbst.

Man muss allerdings hinzudenken, dass für Sartre jeder Selbstentwurf auch ein Weltentwurf ist. Das heißt, der Selbstentwurf des Einzelnen bindet die ganze Menschheit, so dass der Einzelne die Verantwortung für alle Menschen trägt. Diese Duplizität von Freiheit und Verantwortung bei Sartre spiegelt die Beziehung von Sünde und Erbsünde bei Kierkegaard wider. Beim Existentialismus ist also so, dass nicht das Gattungswesen das Individuum bestimmt, sondern es ist das Individuum, welches über die Bedeutung des Wortes „Mensch“ verfügt. Es ist klar, dass diese Vorstellungen des Existentialismus einem wissenschaftlichen Weltbild Hohn sprechen. Aber eine strikte Ablehnung dieser Vorstellungen würde die Diskussion mit dem Existentialismus unmöglich machen. Plazaola will wohl sagen, dass dies die entscheidenden Fragen sind.

Lokale Affinitäten und globale Differenzen

Die Autorin Kathrin J. Morris behauptet in ihrem Artikel, nach Ansicht des Existentialisten zu Recht, dass ein Dialog zwischen der Anglo-Amerikanischen Art der Philosophie und dem Existentialismus im Sinne Sartres nur oberflächlich sein kann, solange dieser Dialog nicht die wirklich fundamentalen Differenzen einschließt. Zu diesen Abgründen gehört der Unterschied zwischen einer wissenschaftlichen und einer existentialistischen Weltsicht. Die wissenschaftliche Weltsicht ist reduktionistisch, die existentialistische Weltsicht ist anti-reduktionistisch.

Der Existentialismus im Sinne Sartres behauptet, dass das Bewusstsein nicht erklärt werden kann. Es ist vielmehr die Voraussetzung aller Erklärungen. Es ist das Resultat eines metaphysischen Prinzips, bei Sartre der „ontologischen Akt“ genannt. Dieser ontologische Akt entspricht einer internen Negation des Seins, dessen Resultat das Für-sich-sein ist. Dieses Für-sich-sein ist *kontingent*, das heißt, es ist nicht aus dem An-sich-sein heraus erklärbar, und zwar weder wissenschaftlich noch dialektisch. Es ist etwas fundamental Neues.

Demgegenüber besagt die wissenschaftliche Sichtweise, das Bewusstsein sei auf das An-sich-sein reduzierbar, das heißt, es gäbe Zustände des An-sich-seins, aus denen sich nach gewissen gesetzmäßigen Prinzipien das Für-sich-sein ableiten ließe. Ein Beispiel dafür wäre der Neurozentrismus, welcher die These vertritt, das Bewusstsein ließe sich aus einer bestimmten Existenz-Form des Gehirns erklären.

Zu diesen reduktionistischen Theorien gehört auch die sogenannte HOT-Theorie des Bewusstseins, auf welche sich Rocco J. Gennaro in seinem Aufsatz „The ‚of‘ of intentionality and acquaintance“ bezieht. Gennaro sieht gewisse Affinitäten zwischen seiner HOT-Theorie und der Philosophie Sartres. Er schreibt:

„I hope I have shown, however, that one can usefully bring together Sartre’s theory and a reductionist version of HOT theory in an effort to make sense of ubiquitous pre-reflective self-awareness.“ (Gennaro, The “of” of intentionality and acquaintance, S. 337)

Unabhängig davon, ob es wirklich Affinitäten zwischen Sartre und der HOT-Theorie gibt oder nicht, kann man mit Sicherheit feststellen, dass sich Sartres Philosophie und eine reduktionistische Version von HOT *nicht* zusammen bringen lassen. Denn Sartres Existentialismus ist definitiv anti-reduktionistisch und *muss* deswegen mit jeder reduktionistischen Theorie inkompatibel sein, heiße diese Theorie nun HOT oder anders. Der Punkt ist, dass eine reduktionistische Theorie das In-der-Welt-Sein des Menschen erklären will, während der Existentialismus davon ausgeht, dass jede wissenschaftliche Theorie einer bestimmten Verhaltung des In-der-Welt-seins entspricht, also das In-der-Welt-Sein des Menschen voraussetzt. Kurz: Es ist unmöglich für den Menschen, sein eigenes In-der-Welt-Sein zu erklären, denn jede Erklärung, auch die wissenschaftliche, setzt dieses In-der-Welt-Sein voraus. Eine wissenschaftliche Weltsicht entspricht demnach dem Postulat eines objektiven Weltauges, eines reinen Geistes oder eines göttlichen Blickes auf die Welt, während das In-der-Welt-Sein die Realisierbarkeit solcher Wesenheiten gerade verneint. Bevor solche Punkte ausdiskutiert worden sind, wird sich ein Dialog zwischen der Anglo-Amerikanischen Philosophie und dem Existentialismus im Sinne Sartres immer an der Oberfläche bewegen, wie Katherine J. Morris richtig bemerkt hat.

Der Pappkamerad der Analytischen Philosophie

In dem hier zu besprechenden Buch geht man diesen Grundfragen meistens aus dem Weg. Vielleicht, weil man sie für nicht diskussionswürdig hält? Das Problem bei dieser Ausweichbewegung ist jedoch, dass dann in Detail-Fragen auch kein Konsens zu erreichen ist. Man versucht Randprobleme zu lösen, ohne die metaphysischen und ontologischen Voraussetzungen von Sartres Philosophie zu berücksichtigen. So fehlen die Grundlagen und Sartres Begriffe scheinen obskur zu sein. Die Aufgabe der Analytischen Philosophie wird dann darin gesehen, den Begriffs-Wirrwarr des Existentialismus aufzuklären und eine Rangliste der Obskuritäten aufzustellen. Am Ende geht man dazu über, eigene Vorschläge zu unterbreiten, die oftmals darin bestehen, das Gegenteil von dem zu behaupten, was Sartre gesagt hat. Ein Beispiel dafür ist Joshua Tepleys Aufsatz. Man findet dort den folgenden Satz:

„Setting these questions aside for now, let us turn our attention to Sartre’s concept of the ego, which is even more obscure than his concept of consciousness.”(Joshua Tepley, Sartre’s non-egological theory of consciousness)

Tepley möchte das Verhältnis des “Ego” zum Bewusstsein bei Sartre aufklären. Er bezieht sich dabei auf „Die Transzendenz des Ego“ und auf „Das Sein und das Nichts“. Er zeigt die diesbezüglichen Differenzen dieser beiden Werke auf und kommt zu dem abschließenden Urteil, dass Sartre in jeder Hinsicht daneben liegt. Denn Tepleys These lautet, dass das Bewusstsein von einem Subjekt bewohnt wird und dass dieses Subjekt das Ego ist. Tepley will damit das Gegenteil von Sartres Ego-Theorie behaupten.

Für den Existentialisten stellt sich nun das Problem, diese Umkehrung von Sartres Philosophie zu beurteilen. Er muss zugeben, dass diese Aufgabe für ihn eine harte Nuss war. Dabei kann man nicht sagen, dass Tepleys Argumentation falsch wäre. Es ist vielmehr so, dass seine Thesen inadäquat sind. Sie treffen Sartres Philosophie nicht. Ein ehrliches Bemühen, Sartres Ausführungen in eine für ihn verständliche Sprache zu übersetzen, ist Tepley durchaus zuzuschreiben. Die Frage ist nur, ob dieser Versuch eines Dialoges am Ende nicht mehr als ein *unfruchtbares Aneinander-Vorbeireden* ist.

Die Hauptquelle der Verständnisprobleme ist nach Ansicht des Existentialisten ein Mangel an hermeneutischer Kompetenz. Diese besteht darin, sich dem Denken des Autors möglichst eng anzuschmiegen, zu versuchen, *ihm* gerecht zu werden, zu verstehen, was *er* sagen wollte. Die hermeneutische Kompetenz ist die bevorzugte Art, wie der *Liebhaber* sich dem Autor nähert. Tepley sieht sich eher als Wissenschaftler. Für den Wissenschaftler steht der *wissenschaftliche Diskurs im Vordergrund*. Der wissenschaftliche Diskurs verhandelt über die vorliegende Sekundärliteratur. Diese Art des Diskurses steht der hermeneutischen Kompetenz unter Umständen entgegen, weil das eigentliche Ziel, *den Autor zu verstehen*, vor dem Ziel des Diskurses, die Meinung der Wissenschaftler über den Autor zu diskutieren, zurückweichen muss. Die Problematik, eine adäquate Interpretation zu finden, verkompliziert sich dadurch enorm. Dieses Problem ist in Tepleys Aufsatz deutlich zuspüren:

„If my interpretation of Morris’s interpretation of Sartre is correct, then it is certainly true that the ego and the body-subject are numerically distinct, for the body-subject is a substance, not a property.“ (Tepley, ebenda)

Tepleys Ziel ist hier, das Verhältnis zwischen dem Ego und dem Bewusstsein in Sartres *Das Sein und das Nichts* aufzuklären. Dazu untersucht er aber nicht Sartres *Das Sein und das Nichts*, sondern Phyllis Morris’ Interpretation von *Sartres Das Sein und das Nichts*. Das ist im

Rahmen eines wissenschaftlichen Diskurses vollkommen legitim. Für den Existentialisten verkompliziert sich die Situation jedoch beträchtlich. Denn er muss sich jetzt folgende Fragen stellen:

1. Ist Phyllis Morris' Deutung von Sartres *Das Sein und das Nichts* richtig?
2. Ist Joshua Tepleys' Deutung von Phyllis Morris' Deutung von Sartres *Das Sein und das Nichts* richtig?
3. Ist des Existentialisten Deutung von Joshua Tepleys Deutung von Phyllis Morris' Deutung von Sartres *Das Sein und das Nichts* richtig?

Man fragt sich, warum Tepley nicht *direkt* Sartres *Das Sein und das Nichts* bespricht. Warum dieser Umweg über Morris? Zählt Tepley vielleicht zu den Wissenschaftlern, denen es nicht zuzumuten ist, den Weg durch den semantischen Dschungel von *Das Sein und das Nichts* anzutreten? Was ist, wenn Phyllis Morris Deutung falsch ist? Welchen Wert hätte dann Tepleys Aufsatz? Dieses Beispiel verdeutlicht, warum der Existentialist der Ansicht ist, dass hermeneutische Kompetenz und wissenschaftlicher Diskurs sich in bestimmten Fällen widersprechen können.

Zur weiteren Verdeutlichung soll hier ein konkretes Problem besprochen werden. Tepley erarbeitet einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Sartres *Die Transzendenz des Ego* (*TE*) und Sartres *Das Sein und das Nichts* (*BN*). Dieser Unterschied soll darin bestehen, dass es in *TE* kein Subjekt des Bewusstseins gibt, während Sartre in *BN* ein solches Subjekt annimmt:

„(1) there is no subject of consciousness, from which it follows that the ego is not the subject of consciousness; and (2) there is a subject of consciousness, but the ego and it are numerically distinct. As I read him, Sartre holds (1) in *The Transcendence of The Ego* and (2) in *Being and Nothingness*.“ (Tepley, ebenda)

Der Existentialist muss sich nun fragen, ob Sartres Position tatsächlich mittels der klaren und eindeutigen Formulierung Tepleys wiedergegeben werden kann. Grundsätzlich ist das Streben nach Klarheit der Analytischen Philosophie anzuerkennen. Was ist aber, wenn die Tatsachen nicht so klar *sind*, wie man es gerne hätte? Denn hinsichtlich des Begriffs des Subjekts ist bei Sartre sowohl in *TE* als auch in *BN* eher von einer terminologischen Unbestimmtheit zu sprechen als von klar formulierten Thesen. Zum Beispiel schreibt Sartre in *TE*:

„Gegenwärtig hacke *Ich* Holz, das heißt, daß die Handlung sich in der Welt realisiert und das *Begriff-Ich* [*Je-concept*] die objektive und leere Stütze dieser Handlung ist.“ (Sartre, ebenda)

Die Frage, ob es in *TE* ein Subjekt des Bewusstseins gibt oder nicht, lässt sich nur beantworten, wenn man vorher die Bedeutung des Wortes „Subjekt“ klärt. Meint man mit „Subjekt“ zum Beispiel das Begriff-Ich, dann gibt es ein solches Subjekt auch in *TE* zumindest fakultativ. Meint man mit Subjekt den Einheitsgrund des Bewusstseins, dann gibt es auch in *TE* ein Subjekt des Bewusstseins. Die Frage ist allerdings, wie dieser Einheitsgrund des Bewusstseins näher zu bestimmen ist. Meint man jedoch mit „Subjekt“ das „transzendente Ich“ im Sinne Husserls oder das „Es“ im Sinne Freuds oder das „Tiefen-Ich“ im Sinne Bergsons, dann gibt es kein Subjekt des Bewusstseins.

Auch in *BN* ist die Sachlage nicht so eindeutig wie Tepley suggeriert. Es sieht zum Beispiel so aus, dass Sartre dort eher den Begriff der *Subjektivität* als den des Subjekts präferiert; jedenfalls ist je nach Kontext eine gewisse terminologische Unbestimmtheit bei Sartre

festzustellen:

„So hätten wir die ontologische Grundlage der Erkenntnis erreicht, das erste Sein, dem alle anderen Erscheinungen erscheinen, das Absolute, zu dem jedes Phänomen relativ ist. Das ist nicht das Subjekt im Kantischen Sinn des Wortes, sondern es ist die Subjektivität selbst, die Immanenz von sich zu sich.“ (Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 28)

Diese Formulierung zeigt die Problematik in Tepleys Formulierung auf. Er behauptet, in *BN* gäbe es ein Subjekt des Bewusstseins, aber dieses sei nicht numerisch identisch mit dem Ego. Sartre formuliert hier aber, dass dem erkennenden Bewusstsein nicht ein „Subjekt im Kantischen Sinn des Wortes“ zu Grunde liegt, sondern eine Subjektivität und er definiert diese als eine „Immanenz von sich zu sich“. Damit soll nicht gesagt werden, dass Tepleys Formulierung falsch ist, sondern dass sie gemessen an Sartres Formulierungen zu *eindeutig* ist. Es sieht so aus, dass Tepley in seinem Bemühen um Klarheit geneigt ist, den Sachverhalt zu *simplifizieren*. Es bleibt eben die Frage, was Tepley in seiner Formulierung mit dem Wort „Subjekt“ meint. Meint er ein Subjekt im Kantischen Sinne oder eine andere Art des Subjekts? Mit anderen Worten: Hinter der scheinbar glasklaren Formulierung Tepleys verbergen sich tausend Unklarheiten.

Hinsichtlich des empirischen und psychischen Bewusstseins sieht die Sache in *BN* wieder anders aus:

„Als *Ego* sind wir Subjekte *de facto* und *de jure*, aktiv und passiv, willentlich Handelnde, mögliche Gegenstände eines Wert- oder Verantwortungsurteils.“ (Sartre, ebenda, S. 307)

Hinsichtlich des empirischen Bewusstseins gibt es für Sartre offensichtlich ein Subjekt und dieses ist sogar identisch mit dem Ego, ganz im Sinne Tepleys, der diese Ansicht aber als Argument *gegen* Sartre benutzt. Aber auch hinsichtlich des transzendentalen Bewusstseins gibt es immerhin eine *intime Verbindung* zwischen der Subjektivität des Bewusstseins und dem Ego. Wegen dieser intimen Verbindung ist zumindest fraglich, ob man hier von einer *numerischen Verschiedenheit* sprechen sollte. Dies wird auch in dem folgenden Text Sartres deutlich:

„Bloß, das Ego ist keineswegs der personalisierende Pol eines Bewußtseins, sondern im Gegenteil, das Bewußtsein in seiner fundamentalen Selbstheit ermöglicht unter gewissen Bedingungen die Erscheinung des Ego als das transzendente Phänomen dieser Selbstheit.“ (Sartre, ebenda, S. 212)

Demnach gibt es eine „fundamentale Selbstheit“ des Bewusstseins und das Ego ist das „transzendente Phänomen“ dieser Selbstheit. Vergleicht man diesen Text mit der Aussage Tepleys, wonach es ein Subjekt gibt, welches numerisch verschieden vom Ego ist, so erkennt man eine gewisse Ähnlichkeit, die aber dennoch inadäquat zu sein scheint. Sartre sagt, das Ego sei das „transzendente Phänomen dieser Selbstheit“. Die Frage ist also erneut, ob das „transzendente Phänomen der Selbstheit“ numerisch verschieden von dieser Selbstheit ist oder ob die Verbindung so intim ist, dass man besser von einer Binnendifferenzierung *einer* Wesenheit sprechen sollte.

Wir haben also drei Aussagen zu vergleichen:

1. Tepleys Deutung von Sartres Ego-Theorie: Es gibt ein Subjekt des Bewusstseins und dieses ist numerisch verschieden vom Ego.
2. Tepleys eigene Behauptung. Es gibt ein Subjekt des Bewusstseins und dieses ist

identisch mit dem Ego.

3. Sartres eigene Formulierung: Es gibt eine fundamentale Selbstheit des Bewusstseins und das Ego ist das transzendente Phänomen dieser Selbstheit.

Nimmt man nun noch die folgende Äußerung Sartres hinzu, dann wird die Problematik von Tepleys Ansatz besonders deutlich:

„Als *Ego* sind wir Subjekte *de facto* und *de jure*, aktiv und passiv, willentlich Handelnde, mögliche Gegenstände eines Wert- oder Verantwortungsurteils.“ (Sartre, ebenda, S. 307)

Die Problematik in Tepleys Aufsatz ist, dass seine Ausführungen irgendwie nicht ganz falsch, aber irgendwie auch nicht ganz richtig sind. Er pflegt die Kunst des „Aneinander-Vorbeiredens“. So stellt er das Wort „Subjekt“ in den Vordergrund, obwohl dieses Wort bei Sartre nicht diese prominente Bedeutung genießt. Er legt besonderen Wert darauf, dass das Subjekt und das Ego numerisch verschieden sind, obwohl Sartre so etwas in dieser Deutlichkeit nirgendwo sagt. Der tiefere Grund für dieses „Aneinander-Vorbeireden“ ist, dass Tepley von einem ganz anderen Weltbild ausgeht als Sartre. Da er sich in seinem Aufsatz nicht auf Sartres ontologische Voraussetzungen einlässt, sondern stattdessen versucht, auf der Basis *seines Weltbildes* mittels Begriffsanalysen Sartres Ansatz in das Korsett der Analytischen Philosophie zu zwängen, fertigt er eine Karikatur Sartres an. Auch dieser Dialog scheint eher misslungen zu sein.

Trivialisierung

Formulierungen zu Sartres Bewusstseinstheorie, die innerhalb der Analytischen Philosophie akzeptabel sind, sind im Rahmen von Sartres Gedankenwelt oft inadäquat. Handelt es sich dagegen um Formulierungen, die im Sinne Sartres adäquat sind, dann erscheinen sie dem Analytiker oft unakzeptabel. Der Grund dafür ist, dass beide Denkrichtungen von verschiedenen Weltbildern ausgehen.

In manchen Aufsätzen des zu besprechenden Buches ist der Versuch zu spüren, diese tiefgehende Differenz zu trivialisieren. Man erweckt den Eindruck als ginge es nur darum, die richtige Formulierung in der Sprachwelt der Analytischen Philosophie zu finden. Hat man diese Formulierung gefunden, so die Hoffnung, wird man Sartre beurteilen können. Vielleicht liegt das eigentliche Problem aber darin, dass die jeweiligen Weltbilder so verschieden sind, dass bloße Reformulierungen innerhalb der eigenen Gedankenwelt nicht ausreichen. Vielleicht muss man in der Lage sein, seine *Sichtweise* zu revidieren.

Der Existentialist ist der Ansicht, dass genau hier ein wichtiges Problem liegt, das einem tiefer gehenden Dialog entgegensteht. Sartres metaphysische und ontologische Ansätze sind im Rahmen der Analytischen Philosophie schwer integrierbar. Sein Denken ist vielleicht abgründiger als sich manche Anhänger der Analytischen Richtung vorstellen können.

Die Grundbegriffe bei Sartre sind das An-sich und das Für-sich. Das Prinzip des An-sich ist die Identität und das Prinzip des Für-sich ist der Mangel an Identität. Deswegen sagt Sartre, das Bewusstsein leide an einem Mangel an Koinzidenz mit sich. Die Analytische Philosophie kann diesen Ansatz wegen ihres logischen Selbstverständnisses kaum akzeptieren. Stattdessen versucht man, Sartres Begriff des Bewusstseins ohne dieses Prinzip zu erfassen, indem man Formulierungen wählt, die weniger absurd wirken. Aber so sehr man sich auch dreht und wendet, man wird immer wieder auf Sartres absurde Formulierung stoßen.

Ein Beispiel dafür findet man in Daniel R. Rodriguez Navas' Aufsatz. Er unterscheidet dort zwischen einer „Standard-Lesart“ von Sartres Bewusstseinstheorie und seiner eigenen Interpretation. Die Standard-Lesart behauptet:

„[...] that consciousness necessarily involves at least some form of self-awareness.“
(Navas, Does consciousness necessitate self-awareness?)

Navas schreibt weiterhin:

„In this chapter I will present my reasons for thinking that the standard reading is wrong, and explain why this should matter to us.“(Navas, ebenda)

Seine Argumente münden in dem Fazit:

„Sartre's point, to insist, is not that consciousness necessarily involves some form of self-awareness.“ (Navas, ebenda)

Navas spitzt Sartres Bewusstseinstheorie zu, indem er sie auf folgende Alternative reduziert:

1. Das Bewusstsein beinhaltet notwendigerweise eine Art des Selbst-Bewusstseins.(Standard-Lesart)
2. Das Bewusstsein beinhaltet nicht notwendigerweise eine Art des Selbst-Bewusstseins (Lesart nach Navas)

Navas Argumente für die zweite Lesart wirken überzeugend. Der Existentialist vermutet jedoch, dass Verteidiger der Standard-Lesart ebenfalls überzeugende Argumente anbieten können. Der Grund dafür ist wiederum, dass Sartre diesbezüglich nicht eindeutig ist. Wieder versucht ein Philosoph der Analytischen Richtung aus Gründen der Klarheit, ihm eine Aussage in den Mund zu legen, die man bei Sartre selbst in dieser Eindeutigkeit nicht findet. Nehmen wir eine typische Formulierung Sartres:

„Bloß, das Ego ist keineswegs der personalisierende Pol eines Bewußtseins, sondern im Gegenteil, das Bewußtsein in seiner fundamentalen Selbstheit ermöglicht unter gewissen Bedingungen die Erscheinung des Ego als das transzendente Phänomen dieser Selbstheit.“
(Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 212)

Sartre spricht hier von der „fundamentalen Selbstheit“ des Bewusstseins und unterscheidet diese von dem Ego. Die Frage ist nun, was man unter dem Wort „self-awareness“ verstehen möchte. Wenn damit die fundamentale Selbstheit gemeint ist, dann gibt es offensichtlich eine Notwendigkeit von „self-awareness“ im Bewusstsein. Meint man hingegen mit „self-awareness“ das Ego, dann ist sie nicht notwendig, sondern erscheint nur bei Gelegenheit. Die eindeutigen Aussagen im Sinne Navas' wirken irgendwie unpassend. Es wäre vielleicht angemessener, im Sinne einer hermeneutischen Kompetenz herauszufinden, was Sartre mit der „fundamentalen Selbstheit“ des Bewusstseins gemeint haben könnte und dann zu entscheiden, ob es passend wäre, diese fundamentale Selbstheit im Sinne von „self-awareness“ zu deuten.

Sartres Position in der Philosophiegeschichte

Der Existentialist ist der Ansicht, dass diese Frage nicht mit den Mitteln des gesunden Menschenverstandes und der Begriffsanalyse beantwortet werden kann. Eine Antwort lässt sich wahrscheinlich nur im Rahmen der Philosophiegeschichte erarbeiten. 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 genannten 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, 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. 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. Das 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. Dieser Sachverhalt spricht für die Standard-Lesart und gegen Navas, wenn man den geschilderten Sachverhalt der Verschränkung von Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein als „self-awareness“ deuten möchte.

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.

Das soll aber nicht heißen, dass Navas mit seinen Argumenten vollkommen falsch liegt. Es soll nur besagen, dass der Sachverhalt nicht so eindeutig und klar ist, wie er suggerieren möchte. Man kann zum Beispiel zugunsten von Navas Lesart argumentieren, dass er sich auf das *transzendente* Bewusstsein bezieht, auf das transzendente Feld, das *nach* der phänomenologischen Reduktion, also nach der Suspension des Welthaften, auftaucht. Nach der *Einklammerung* der Welt müsste dann auch die Selbstheit verschwinden, so dass man doch ein Bewusstsein ohne „self-awareness“ vorfände. 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 auch 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 Bewusstsein eine Tatsache und keine 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 Navas Lesart sprechen und es gibt Argumente, die für die Standard-Lesart sprechen. Weiterhin ist klar, dass sich dieser „Widerspruch“ aus der Verschränkung der Existenzphilosophie Heideggers und der Bewusstseinsphilosophie Husserls ergibt. Es ist auch 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 von Navas konstatierten Widerspruchs: Die Standard-Interpretation betont die Existenzphilosophie mit ihrer engen Verbindung von Weltbewusstsein und Selbst-Bewusstsein, und Navas 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 kreierte. 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. (Andreas Heinz, Ego disorders in psychosis, S. 440)

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 „self-awareness“ 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.

Man sieht, dass die von Navas aufgeworfene Alternative inadäquat ist, wenn man sie als einen Widerspruch deutet. Im Sinne der hermeneutischen Kompetenz führt sie vielmehr in den Kern der Philosophie Sartres. Denn selbst für den Fall, dass man zugesteht, dass es immer eine „self-awareness“ gibt, spricht das nicht gegen die Annahme, dass an der Quelle des Bewusstseins keine „self-awareness“ existiert, sondern eine monströse, unpersönliche Spontaneität. Die Freiheit führt eben dazu, sich von dieser „self-awareness“ losreißen zu können. Der Fehler Navas liegt darin, zu früh eine eindeutige Entscheidung herbeizwingen zu wollen. Man möchte klare, einfache Thesen und versperrt sich gerade dadurch den Weg für ein adäquates Verständnis von Sartres Philosophie. Der Grund für diesen Mangel an hermeneutischer Kompetenz liegt in der Weigerung, die Grundaussage Sartres ernst zu nehmen: Das Bewusstsein ist Mangel an Identität; es ist das, was es nicht ist und es ist das nicht, was es ist.

Simplifizierung

Wenn Sartre Recht hat, dann ist die Struktur der menschlichen Realität äußerst delikat. An der Quelle des Bewusstseins findet man eine unpersönliche Spontaneität, Freiheit genannt. Das menschliche Leben besteht vor allem darin, Identität zu gewinnen, also vor der eigenen unpersönlichen Spontaneität zu fliehen. Sartre nennt das die „natürliche Einstellung“. Personalisation ist der Versuch, den Identitätsmangel des Für-sich in personale Identität zu verwandeln. Dieser Versuch ist stets davon bedroht, unaufrichtig zu sein. Denn der Aufbau eines ICH entspricht der Flucht vor der Freiheit. Sartre behauptet allerdings, es sei dem Menschen prinzipiell möglich, dieser Unaufrichtigkeit zu entgehen. Er nennt diesen Prozess „radikale Konversion“ und die entsprechende Lebenshaltung „Authentizität“. Authentizität bedeutet demnach, die Strukturen der menschlichen Realität anzuerkennen. Unaufrichtigkeit wäre so gesehen die Nichtanerkennung dieser menschlichen Realität. Sartre ist der Ansicht, dass die bisherige menschliche Geschichte eine Geschichte der Unaufrichtigkeit gewesen sei, und er sieht die ethische Aufgabe darin, die unaufrichtige Existenz des Menschen in eine authentische zu transformieren. Das Problem ist allerdings, wie man sich diese Transformation genauer vorstellen soll.

Dieser Frage widmet sich Pierre-Jean Renaudie in seinem Aufsatz „Sartre and Cavell: opacity of self-knowledge“. Seine Antwort lautet, dass die Sinnhaftigkeit von Sartres Differenzierung zwischen Unaufrichtigkeit und Authentizität zu bezweifeln ist:

„Sartre’s approach to self-knowledge relies on the idea that a true knowledge of oneself requires the overcoming of consciousness’ predisposition to conceal and „absorb“ itself in a transcendent ego. Yet, this claim seems quite counter-intuitive if we distance ourselves a little bit from Sartre’s analysis. If intentional consciousness is by *nature* involved in a self-concealing process through which it “hypnotics itself before this ego which it has constituted,” it seems that this self-concealment is part of ourselves; it defines ourselves at least as much as, and maybe more intimately than, any other character that we could ascribe to ourselves. Should we not consider that self-concealment is precisely that which makes us the kind of person we are, rather than something that would characterize our existence as inauthentic? Coming back to Sartre’s analysis of bad faith, it seems to me that the many so-

called "inauthentic" roles we play all throughout our life [...] disclose us to ourselves, precisely because we cannot be but actively engaged in this self-concealing process." (Pierre-Jean Renaudie, Sartre and Cavell: opacity of self-knowledge, S. 221)

Renaudie möchte also genau den Prozess, den Sartre als unaufrichtig bezeichnet, zum wesentlichen Kennzeichen der menschlichen Existenz machen: die Flucht vor der Freiheit in die An-sich-Konstruktionen des ICH und das Verbergen dieser Flucht vor sich selbst. Für Renaudie sind Selbst-Erkenntnis (self-knowledge) und Selbst-Verbergung (self-concealment) unauflöslich miteinander verbunden. Selbst-Erkenntnis, das heißt Erkenntnis des eigenen ICH, ist nur auf der Basis der Selbst-Verbergung der eigenen Freiheit möglich. Im Sinne Renaudies wäre es sinnvoller, genau diesen Doppelprozess der Selbst-Erkenntnis und Selbst-Verbergung als „authentisch“ zu bezeichnen. Er behauptet damit eine entschieden anti-sartresche Position. Er bezweifelt die Sinnhaftigkeit von Sartres Begriff der Authentizität. Damit stellt er auch die Sinnhaftigkeit des Begriffs der Unaufrichtigkeit in Frage.

Renaudie weist auf ein Problem hin, das tatsächlich im Rahmen der Philosophie Sartres auftaucht. Er unterscheidet sich damit wohltuend von manchen anderen Autoren dieses Buches, deren Probleme mit Sartres Philosophie oftmals auf Missverständnissen oder bloßen Erfindungen beruhen. Das Verhältnis von Unaufrichtigkeit und Authentizität ist dagegen ein echtes Problem der Philosophie Sartres. Dennoch muss der Existentialist feststellen, dass Renaudies Lösungsvorschlag aus seiner Sicht nicht akzeptabel ist. Dieser Vorschlag kommt einer Vernichtung des Existentialismus gleich. Denn er adelt eine Haltung, die Sartre in einem pejorativen Sinn den „Geist der Ernsthaftigkeit“ nennt. Die Frage lautet also: Welche Haltung sollte man *authentisch* nennen, den Geist der Ernsthaftigkeit, was Renaudie vorschlägt, oder die Haltung der Authentizität im Sinne Sartres? Zunächst soll Sartre selbst zu Wort kommen, der die Struktur der menschlichen Realität folgendermaßen beschreibt:

„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)

Man kann Renaudie insoweit zustimmen, dass die Bemühungen des Bewusstseins, sich selbst zu entgehen, der ‚Natur‘ des Menschen entsprechen. Man kann auch mit der Behauptung einverstanden sein, dass die Selbstverbergung der Freiheit bis zu einem gewissen Grade der Selbsterkenntnis der Person entgegen kommt. Denn die Selbsterkenntnis ist ja in gewisser Weise eine Bestätigung der eigenen Identität, während die Anerkennung der Freiheit eine Infragestellung der eigenen Identität wäre. Renaudie plädiert also für eine Festigung der eigenen Identität, während Sartre für eine Schwächung dieser Identität eintritt. Man muss zugeben, dass Renaudies Auffassung der gängigen Auffassung von „Authentizität“ näher kommt.

Insofern plädiert Renaudie dafür, die natürliche Einstellung des Bewusstseins zur authentischen Einstellung zu erklären. Diese Sichtweise erscheint zunächst plausibel. Was könnte authentischer sein als sich zu seiner ‚Natur‘ zu bekennen? Sartres Punkt ist jedoch, dass diese Einstellung nicht der *Wahrheit* entspricht, und Sartre ist weiterhin der Ansicht, dass man der Wahrheit in der Realität nicht entfliehen *sollte*. Es handelt sich hier auch um

ein Problem der Moral. Kurz: Die natürliche Einstellung wird zu Problemen psychologischer und moralischer Art führen, und Sartre hält es für vorteilhaft, diesen Problemen dadurch zu begegnen, dass man der Wahrheit ins Auge sieht. Diese Probleme können sich sowohl auf die persönliche Lebensführung beziehen als auch auf die Geschichte der Menschheit. Außerdem ist es für Sartre sehr problematisch, eine einmal erkannte Wahrheit zu ignorieren oder zu marginalisieren. Denn das wäre eine Art der moralisch verwerflichen Selbstbelugung; es wäre eine Art von Zynismus.

Man stelle sich zum Beispiel einen Menschen vor, dessen ICH von einem Minderwertigkeitskomplex dominiert wird und der unter diesem Komplex schwer zu leiden hat. Gleichzeitig verbirgt dieser Mensch vor sich selbst, dass seine Minderwertigkeit von ihm selbst gewählt worden ist, also seiner Freiheit obliegt. Was ist nun authentisch: An seinem selbst-konstruierten Komplex festzuhalten und ihn zu einem feststehenden Charakter zu machen, oder zu versuchen, der Wahrheit auf die Spur zu kommen, nämlich zu der Einsicht zu gelangen, dass der Minderwertigkeitskomplex einer Selbstwahl entspricht?

Man kann auch an ein historisches Phänomen wie den Antisemitismus denken. Sartre beschreibt detailliert, wie sich der Antisemitismus in einem Menschen auf der Suche nach seiner Identität mit der Zeit verfestigt, weil er diese Festlegung als Entlastung von der eigenen Freiheit erlebt. Ist nun derjenige authentisch, der zu seinem Antisemitismus steht wie zu einer vorgegebenen Eigenschaft, oder ist der authentisch, der hinter seiner Selbstwahl ein Fragezeichen setzt und damit anerkennt, dass der Mensch nicht im Sinne des An-sich *ist*, sondern nur in Distanz zu sich selbst *existiert*? Ist derjenige authentisch, der sagt: „Ich *bin* Christ“, oder: „Ich *bin* Moslem“, oder: „Ich *bin* Jude“. Oder ist derjenige authentisch, der im Sinne von Lessings Nathan diese Identitäten befragt?

Renaudie versucht, an die Stelle eines großen Problems der menschlichen Realität eine einfache Lösung zu setzen. Er sagt, wenn es so ist, dass der Mensch die natürliche Neigung hat, ein ICH zu konstruieren, warum soll man dann nicht zu dieser Neigung stehen? Die Antwort Sartres lautet: Es ist besser, mittels einer Katharsis den Ursprung dieser Neigung zu erkennen und auf dieser Basis zu einer *geläuterten Einstellung* hinsichtlich seiner selbst-konstruierten Natur zu kommen.

Die natürliche Einstellung hat eine Tendenz zur Unaufrichtigkeit, weil sie die eigene Person im Geiste der Ernsthaftigkeit versteht, also unter der Selbst-Verbergung der eigenen Freiheit leidet. Unter Authentizität versteht Sartre eine geläuterte Einstellung, welche die eigene Person unter dem Aspekt der Freiheit mit einem Fragezeichen versieht, ohne deswegen die Wichtigkeit einer Personalisierung des Menschen bestreiten zu wollen. Sartre plädiert also für eine offene, in gewisser Weise zweideutige, Haltung der eigenen Person gegenüber. Renaudie hingegen setzt eindeutig auf die Kraft der natürlichen Einstellung. Damit simplifiziert er die menschliche Realität. Denn er vernachlässigt die Möglichkeit der phänomenologischen Reduktion. Er marginalisiert damit wichtige Erkenntnisse der Bewusstseinstheorie, wie das Transzendente Feld bei Husserl und die monströse Spontaneität bei Sartre. Er bestreitet das Phänomen der Angst, das im Rahmen der Existenzphilosophie eine große Bedeutung hat. Es handelt sich bei Renaudies „Verbesserungsvorschlägen“ also um eine Banalisierung von Sartres Philosophie.

Für-sich-Für-Andere

Manchmal besteht die Simplifizierung darin, Sartres Philosophie einerseits richtig zu beschreiben, sie aber andererseits mittels eines Verbesserungsvorschlages banalisieren zu wollen. Der Vorteil einer solchen Banalisierung liegt auf der Hand. Man verwandelt ein schwer zu analysierendes Konzept, wie das der Authentizität bei Sartre, in ein klares und einfaches Programm. Dieses lässt sich leicht darstellen, während Sartres Konzept nebulös erscheint. Der Existentialist kann solchen Banalisierungen nur mit der Ansicht entgegentreten, dass diese zwar klar sein mögen, aber dafür inadäquat sind.

Eine andere Art der Simplifizierung ist, Sartre eine vereinfachte Position zu unterstellen und ihr dann zu widersprechen. Diesen Typ von Simplifizierung findet man in Anna Ciaunicas Aufsatz „A developmental perspective“. Das Thema ist hier die Klärung des Begriffs des „Präreflexiven Bewusstseins“. Ciaunica weist darauf hin, dass empirische Forschungen der letzten Jahre die phänomenologische Bewusstseinstheorie bestätigen, insbesondere den Begriff des intentionalen Bewusstseins. Sie macht auch darauf aufmerksam, dass die Perspektive auf die Entwicklung von Kindern besonders gut geeignet ist, Strukturen des Bewusstseins aufzuklären. Insoweit kann man feststellen, dass Anna Ciaunicas einen sehr interessanten und erhellenden Beitrag geleistet hat. Problematisch ist allerdings ihre Bezugnahme auf Sartre, weil sie diesem Positionen unterstellt, die er in dieser simplifizierten Form nicht vertritt. Auch hier muss man – leider – den Verdacht aussprechen, dass ein Pappkamerad aufgebaut wurde nur zu dem Zweck, ihn am Ende umhauen zu können. Zur Verdeutlichung dieser Kritik an Ciaunicas Aufsatz soll das folgende Zitat dienen:

„I have summoned recent developmental findings on the primacy of social versus visual perspective taking to support the idea that, at the basic level, pre-reflective self-awareness is experienced first and foremost as other-relatedness rather than self-centered or first-personal „for-me-ness.“ [...] This suggest, against Sartre (1943), that my-being-for-others is *not* primarily experienced as an external dimension of being or as an existential “alienation” or as an experience in which I am pre-reflectively aware that I am a *visible object* for another. Rather than two distinct objects of each other’s visual awareness, my-being-for-others is primarily experienced as *co-awareness*, i.e., an essentially shared dimension of being (Rochat 2004).“ (Anna Ciaunica, A developmental perspective, S. 433)

Ciaunica unterscheidet hier zwischen zwei Arten der “Meinigkeit” (for-me-ness): die Meinigkeit, die eine Bezogenheit auf den Anderen einschließt, und die Meinigkeit die selbstbezogen oder ich-bezogen ist. Ciaunica betont, dass die „Anderer-Bezogenheit“ der Meinigkeit bei kleinen Kindern dominiert. Bei diesen Kindern ist primär eine soziale Ko-Wahrnehmung zu konstatieren, die der visuellen Wahrnehmung des Objekt-Anderen vorausliegt. Sie folgert daraus, dass dieses empirische Ergebnis dem „Für-Andere-Sein“ Sartres widerspricht, weil dieses Für-Andere-Sein eine äußere Entfremdung des Subjekts von sich selbst bedeute. Der Existentialist muss darauf hinweisen, dass diese Interpretation von Sartres Theorie des Anderen, in dieser zugespitzten Einfachheit, falsch ist. Es ist vielmehr so, dass die von Ciaunica berichteten empirischen Ergebnisse sehr gut mit Sartres Theorie des Anderen übereinstimmen.

Ciaunica differenziert zwischen einer sozialen Ko-Wahrnehmung und einer visuellen Objekt-Wahrnehmung. Sie stellt fest, dass empirische Befunde die Priorität der sozialen Ko-Wahrnehmung belegen. In Bezug auf Sartre scheint sie zu unterstellen, dass dieser demgegenüber der visuellen Objekt-Wahrnehmung den Vorrang einräumt. Sie unterstützt diese Deutung von Sartres Theorie des Anderen, indem sie auf dessen Beschreibung eines Scham-Erlebnisses aus „Das Sein und das Nichts“ Bezug nimmt. Dieses Scham-Erlebnis beruht tatsächlich auf dem *visuellen* Gesehen-Werden. Es ist auch wirklich so, dass die von Sartre gewählten Beispiele hauptsächlich dem visuellen Bereich angehören. Dennoch ist die

Folgerung falsch, Sartres Theorie des Anderen beruhe auf dem *visuellen* Gesehen-Werden. Es handelt sich vielmehr um eine Theorie der allgemeinen sozialen Interaktion.

Zunächst einmal ist offensichtlich, dass das „Erblickt-Werden“ bei Sartre nicht an den *visuellen* Bereich gebunden ist. Es kann sich um *irgendein* Erlebnis handeln, welches das Objekt-Sein des Menschen offenbart, zum Beispiel ein Knacken im Hintergrund oder ein Rascheln im Gebüsch, also ein akustisches Erlebnis. Ein anderes sinnliches Erlebnis, zum Beispiel das Streicheln des Körpers durch den Anderen, würde denselben Effekt haben: die Wahrnehmung der eigenen Objektheit.

Aber auch diese Beispiele spiegeln die Tiefe von Sartres Analysen nicht wider. Denn für Sartre ist der Andere ein *Aspekt* meines *eigenen* Bewusstseins. Der Andere gehört für ihn zum *Cogito*, womit er sich sowohl von Descartes als auch von Heidegger abgrenzt. Sartres Cogito-Begriff zeichnet sich unter anderem darin aus, dass er den Anderen einschließt. Die genannten sinnlichen Erlebnisse sind nur Anlässe, diesen Aspekt hervorzurufen. Kurz: Nach Sartre enthält das Eigenbewusstsein eine Binnenstruktur, welche die Existenz des Fremdbewusstseins umfasst. Anders ausgedrückt: Das In-der-Welt-Sein des Menschen enthält einen Gesichtspunkt, der sein Mitten-in-der-Welt-sein impliziert. Es handelt sich also um ein zweideutiges Konzept.

In „Das Sein und das Nichts“ gibt es viele Stellen, welche diese Deutung belegen. Zum Beispiel:

„Aber andererseits hat uns Hegels Scheitern gezeigt, daß der einzig mögliche Ausgangspunkt das kartesianische Cogito ist. Nur dieses stellt uns übrigens auf den Boden jener faktischen Notwendigkeit, die die der Existenz des Anderen ist. Was wir also, in Ermangelung eines besseren, das Cogito der Existenz des Anderen nennen, verschmilzt mit meinem eigenen Cogito.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 454/455)

Sartre hat sich mit Hegel beschäftigt und das Scheitern von Hegels Geist-Philosophie diagnostiziert, welche die Existenz eines Super-Bewusstseins – Geist genannt – konstatiert, welche wiederum die Differenz zwischen Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein angeblich aufheben soll. Als Resultat dieser Hegel-Kritik geht Sartre zwar vom kartesianischen Cogito aus, aber er sieht die Notwendigkeit, die Grenzen des kartesianischen Cogito zu transzendieren. Er sucht eine Möglichkeit, innerhalb der Immanenz des Cogito die Mittel zu finden, um die absolute Transzendenz zu erreichen:

„[...] im Innersten meiner selbst muß ich nicht *Gründe* finden, an den Anderen zu *glauben*, sondern den Andern selbst als den, der nicht ich ist.“ (Sartre, ebenda, S. 455)

Sartre vermutet also im Innern des Cogito eine „Ich – Nicht-Ich“ Struktur, welche weder auf eine dialektische Einheit im Sinne Hegels verweist, noch in eine bloße Dichotomie zweier unzusammenhängender Wesenheiten zerfällt.

Wenn Sartre Recht hat, dann findet man im Innern des Cogito den Anderen. Es gibt also ein „Cogito der Existenz des Anderen“, wie Sartre mangels eines besseren Ausdruck formuliert. Dieser Aspekt des Cogito verschmilzt Sartre gemäß mit dem ursprünglichen kartesianischen Cogito zu einer komplexeren und konkreteren Struktur. Es gibt neben der Intuition des Faktums der Unbezweifelbarkeit der Selbstheit noch eine zweite Intuition innerhalb des prä-reflexiven Cogito: das Faktum der Unbezweifelbarkeit der Existenz des Anderen. Das Faktum des Eigenbewusstseins und das Faktum des Fremdbewusstseins verweisen innerhalb der Einheit des Cogito aufeinander.

Hervorzuheben ist weiterhin, dass für Sartre das Für-sich und das Für-Andere *komplementäre* Strukturen des Bewusstseins sind. Das heißt, sie sind nicht aufeinander reduzierbar, sie sind in gewisser Weise widersprüchlich und sie ergänzen sich gegenseitig. Sie bilden weder eine

kausale Binnenstruktur des Bewusstseins, noch handelt es sich um Momente einer dialektischen Einheit. Ebenso wie das „Ich-denke“ eine *faktische Notwendigkeit* ist, ist die Existenz des Anderen eine faktische Notwendigkeit des *eigenen* Bewusstseins. Zwar kann die Existenz des Anderen nicht bewiesen werden, aber die eigene Existenz kann auch nicht bewiesen werden. Es handelt sich in beiden Fällen um ein Evidenz-Erlebnis. Die mit diesen Erlebnissen gegebene intuitive Gewissheit ist so überzeugend, dass kein Beweis der Welt diese Evidenz überbieten könnte. Es handelt sich bei diesen Cogito-Arten um Axiome des menschlichen In-der-Welt-seins auf der Basis von Evidenz-Erlebnissen.

Sartre nennt diese komplementäre Struktur des Bewusstseins das „Für-sich-Für-Andere“. Die Analogie zur Quantenphysik ist vielleicht hilfreich. Man kann sich die Wellenstruktur separat von der Teilchenstruktur *denken*, aber in der Realität weist ein quantenphysikalisches Objekt, zum Beispiel ein Elektron, beide Aspekte auf, die je nach dem situativen Zusammenhang zum Vorschein kommen. In der Quantenphysik sind „Welle“ und „Teilchen“ nur Abstraktionen, die zwar getrennt gedacht werden können, die aber hinsichtlich der Realität auf eine komplementäre Weise zusammengefügt werden müssen. Es wäre also angebracht bei einem Elektron von einem „Welle-Teilchen“ zu reden. Ähnlich verhält es sich bei Sartre mit dem Für-sich-Für-Andere. Das Für-sich kann im Sinne einer Abstraktion zwar getrennt gedacht werden, in der Realität bildet es aber mit dem Für-Andere eine komplementäre Struktur. Sartre schreibt dazu:

„Eine Überlegung, die uns bei unserer Aufgabe helfen wird und die sich aus den vorhergehenden Bemerkungen ergibt, ist, daß das Für-Andere-sein keine ontologische Struktur des Für-sich ist: wir können in der Tat nicht daran denken, das Für-Andere-sein wie die Konsequenz eines Prinzips vom Für-sich-sein abzuleiten oder umgekehrt das Für-sich-sein vom Für-Andere-sein. [...] Es wäre vielleicht nicht unmöglich, uns ein von jedem Für-Andere total freies Für-sich zu denken, das existierte, ohne die Möglichkeit, ein Objekt zu sein, auch nur zu vermuten. Aber dieses Für-sich wäre eben nicht ‚Mensch‘.“ (Sartre, ebenda, S. 505f)

Diese Stelle beweist, dass man bei Sartre eine wichtige Unterscheidung treffen muss, und zwar zwischen der *menschlichen Realität* und bestimmten Abstraktionen, die der Beschreibung dieser menschlichen Realität dienen sollen. Das Für-sich ist eine Abstraktion, es entspricht nicht der menschlichen Realität. Sartre schreibt dazu:

„Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein, von der das Bewußtsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger ‚In-der-Welt-sein‘ nennt.“ (Sartre, ebenda, S. 50)

Und zu diesem „In-der-Welt-Sein“ gehört für Sartre eben auch der Andere. Das Bewusstsein im Sinne des Für-sich bildet nur ein Moment des Konkreten; das Für-sich-Für-Andere ist eine konkretere Wesenheit, das der menschlichen Realität eher entspricht als das reine Für-sich.

Der Hinweis auf den Begriff der Komplementarität in der Quantenphysik hilft, Sartres Theorie des Anderen besser zu verstehen. Der Andere ist ein *Aspekt* des Bewusstseins, so wie die Welle ein Aspekt des Elektrons ist. Ignoriert man den Wellenaspekt, dann erhält man eine falsche Vorstellung vom Elektron. Ignoriert man innerhalb des Bewusstseins den Anderen, dann erhält man eine falsche Vorstellung vom Bewusstsein. Die Enthüllung des Anderen anlässlich eines bestimmten Erlebnisses entspricht demnach nicht der Enthüllung eines Objektes der Welt, sondern der Enthüllung der Bewusstseinsstruktur. Sartre schreibt dazu:

„Die Scham ist Enthüllung des Andern, aber nicht so, wie ein Bewusstsein ein Objekt enthüllt, sondern so, wie ein Moment des Bewußtseins lateral ein anderes Moment als seine Motivation impliziert. Hätten wir durch das Cogito das reine Bewußtsein erreicht und wäre

dieses Bewußtsein nur Bewußtsein (davon), Scham zu sein, würde das Bewußtsein des Anderen es wieder heimsuchen als unerfaßbare Anwesenheit und entginge dadurch jeder Reduktion. Das zeigt uns zur Genüge, daß man den Andern nicht zunächst in der Welt suchen muß, sondern auf der Seite des Bewußtseins, in dem und durch das das Bewußtsein sich das sein macht, was es ist. Ebenso wie mein durch das Cogito erfaßte Bewußtsein unzweifelhaft sich selbst und seine eigene Existenz bezeugt, bezeugen gewisse besondere Bewußtseine, zum Beispiel das ‚Scham-Bewußtsein‘, dem Cogito unzweifelhaft sowohl sich selbst als auch die Existenz des Andern.“ (Sartre, ebenda, S. 490)

Sartre will damit folgendes sagen: In verschiedenen Situationen tauchen verschiedene Bewusstseinsarten auf. Zum Beispiel gibt es die Situation der phänomenologischen Reduktion im Sinne einer gelehrten Operation. In dieser Situation wird die Welthaftigkeit der Welt suspendiert und man erhält als Resultat das Cogito: Descartes „Ich-denke“. Man erreicht damit das fundamentum inconcussum der Erkenntnistheorie. In einer anderen Situation, zum Beispiel der Schlüsselloch-Situation, taucht ein anderes Bewusstsein auf: das Scham-Bewusstsein. Dieses Schambewusstsein ist ein Erlebnis im Rahmen der *natürlichen Einstellung*, und dennoch offenbart sich eine Struktur dieses Bewusstseins, nämlich die komplementäre Doppelstruktur: einerseits die Meinigkeit des Cogito, andererseits die Existenz des Anderen.

Darüber hinaus wird die unauflöbliche Verweisungseinheit dieser beiden Momente innerhalb des Scham-Bewusstseins sichtbar. Denn die hier sich verstärkende Meinigkeit ist an die Existenz des Anderen gekoppelt. Ich erlebe mich als *ertapptes Ich in verstärkter Weise*, weil ich die Existenz des Anderen erlebe. Ich entdecke also innerhalb dieser Doppelstruktur meine Objektivität in verstärkter Form. Ich *verinnerliche* damit mein „Mitten-in-der-Welt-sein“ als einen bestimmten Aspekt meines „In-der-Welt-seins“. Ich und der Andere sind im Scham-Bewusstsein also unauflösbar miteinander verbunden.

Sartre geht mit seinem Cogito-Begriff über Descartes und Husserl hinaus, indem er neben der transzendentalen Reduktion als gelehrter Operation auch Erlebnisse im Rahmen der natürlichen Einstellung zulässt und diese Erlebnisse als Mittel zur Offenbarung von Bewusstseinsstrukturen nutzt. Und das Scham-Erlebnis zeigt eben diese Doppelstruktur des „Für-sich-Für-Andere“. Auf diese Weise zeigt Sartre, wie man dem Solipsismus, von dem Descartes Cogito und Husserls gelehrte Operation stets bedroht sind, entgehen kann. Der Punkt ist, dass er neben der gelehrten Operation auch Erlebnisse im Rahmen der natürlichen Einstellung zur Erkenntnisgewinnung zulässt. Neben der transzendentalen Analyse ist also auch eine existentielle Analyse notwendig. Diese existentielle Analyse offenbart eine Doppelstruktur des Bewusstseins, die sehr gut mit den empirischen Ergebnissen übereinstimmt, von denen Ciaunica berichtet.

Es ist auch klar, dass bei kleinen Kindern die natürliche Einstellung dominant ist; denn es ist nicht zu erwarten, dass diese die gelehrte Operation durchführen werden. Die genannten empirischen Ergebnisse werden sich also alle auf Bewusstseinsarten beziehen, die sich im Rahmen der natürlichen Einstellung ergeben. Es ist daher vom Standpunkt der Philosophie Sartres aus gesehen kein Wunder, dass sich die Doppelstruktur des Bewusstseins, also das „Für-sich-Für-Andere“ im Sinne einer Ko-Wahrnehmung, offenbart. Vom Standpunkt der Philosophie muss man jedoch darauf hinweisen, dass daraus nicht folgt, dass die gelehrte Operation, also die Suspension des Welthaften, nicht möglich wäre. Es handelt sich dabei aber um eine Bewusstseinsart, die eine gewisse Entwicklungsstufe voraussetzt. Sie gehört sicher nicht zu den Primär-Stufen, von denen in den empirischen Untersuchungen die Rede ist.

Philosophie der Zweideutigkeit

Man kann jetzt ein weiteres grundsätzliches Problem des Dialoges zwischen der Analytischen Philosophie und dem Existentialismus identifizieren. Die Analytischen Philosophen versuchen oft, einfache und eindeutige Thesen zu formulieren und sie glauben, diese als *die Position* Sartres identifizieren zu können. Ein gutes Beispiel ist der genannte Aufsatz zum Thema „self-awareness“. Die eine Lesart sagt, zu jedem Bewusstsein gehöre eine „self-awareness“, die andere Lesart behauptet das Gegenteil. Sartres Position lautet aber, dass die Angst eine *Angst vor sich selbst* ist, dass sie eine Angst vor der eigenen *Unbestimmtheit* ist. Das heißt, es gibt zwar ein Selbstbewusstsein, aber dieses Selbstbewusstsein ist nicht identisch mit sich selbst, es leidet an einem Mangel an Identität; es ist jederzeit davon bedroht, von einem neuen Selbstbewusstsein verdrängt zu werden. Die „self-awareness“ besteht hier also darin, ein Selbst zu haben, dem es an hinreichender Identität mangelt.

Man kann die genannte Zweideutigkeit auf verschiedene Weise ausdrücken. Sartre sagt zum Beispiel, dass das ICH nur auf der Seite der Menschheit auftaucht. Der Mensch in seiner alltäglichen natürlichen Einstellung erlebt sich als ICH und er interpretiert sein Verhalten und seine Gefühle als Aspekte dieses ICH. Das ist die Dimension des Menschlichen. Es gibt aber noch eine andere Dimension: die der *monströsen Spontaneität*. Das ist die Dimension des Unmenschlichen im Menschlichen! Die Dimension des unpersönlichen Bewusstseins. Wenn diese beiden Dimensionen sich miteinander verschränken, was in der natürlichen Einstellung selten vorkommt, aber durchaus vorkommen kann, dann erlebt der Mensch das als eine *Angst vor sich selbst*. In dieser Angst zeigt sich die genannte Zweideutigkeit, einerseits eine Person zu sein und andererseits eine monströse Spontaneität zu sein. Deswegen erfüllt das ICH das Bewusstsein nicht vollkommen und es kann sein, dass das ICH von dem monströsen Bewusstsein überflutet wird. Es gibt demnach eine unpersönliche Kreativität des Bewusstseins.

Die genannte Zweideutigkeit hat noch andere Aspekte. Husserl versucht sich auf die gelehrte Operation zu beschränken. Er will die reine transzendente Reduktion durchführen, aber als Wissenschaftler, nicht als existierender Mensch. Das heißt, er versucht, die existentielle Analyse zu vermeiden. Er beschränkt sich auf den Standpunkt des Theoretischen Subjekts. Dieses Verfahren ist für Husserl notwendig, weil er die Philosophie als *exakte Wissenschaft* begründen will. Das theoretische Subjekt, das transzendente Ich, wird für ihn zum Garanten der Möglichkeit des wissenschaftlichen Denkens. Es ist sozusagen die Ich-Form der reinen theoretischen Vernunft. Sartre ist durchaus bereit, ihm bis zu einem gewissen Punkt zu folgen. Aber eben nur bis zu einem gewissen Punkt. Die Insuffizienz von Husserls gelehrter Operation zeigt sich nämlich am Ende, wenn offenbar wird, dass er sich nicht mehr aus seinem phänomenologischen Gefängnis befreien kann. Er hat den Kontakt zur menschlichen Realität verloren. Sein Verfahren mag wissenschaftlich begründet sein, aber *seine Philosophie wird existentiell irrelevant*. Husserl ist zwar bis zum Transzendentalen Feld vorgedrungen, aber er kann sich nicht mehr aus ihm befreien. Anstatt seine Wissenschaft mit der *menschlichen Realität* zu verknüpfen, stattdessen er das Transzendente Feld mit einem Transzendentalen Ich aus und verabschiedet sich damit als Wissenschaftler auf ewig von dem Menschlichen. Das Transzendente Ich ist bei Husserl zu einem Ersatz für die Allwissenheit Gottes geworden. Er versucht *wissenschaftliche Eindeutigkeit* zu erreichen und übersieht, dass die Wissenschaft von einer grundsätzlichen *Zweideutigkeit* durchdrungen ist: von dem zweideutigen Verhältnis zwischen Erkenntnis und Existenz.

Sartres Anliegen ist dagegen die Beschreibung der konkreten *menschlichen* Realität. Zur konkreten menschlichen Realität gehört für Sartre das *Scheitern* des Strebens, Gott zu sein. Und so hält er die Verschränkung des transzendentalen und des empirischen Standpunkts für das existentiell richtige Verfahren. Dieses Verfahren offenbart auch ein Ergebnis: nämlich die Angst als Zeichen der Verschränkung des unpersönlichen Bewusstseins mit der Person.

Warum ist die Analytische Philosophie teilweise unfähig, solche Sachverhalte angemessen auszudrücken? Es gibt mehrere Gründe. Einer liegt in der bereits genannten unhistorischen Denkweise. Deswegen mangelt es ihr manchmal an einem hinreichenden Problembewusstsein. Der zweite Grund dafür liegt in dem oft überzogenen Streben nach Klarheit. Man sucht einfache Thesen und Formulierungen. Man übersieht dabei aber, dass Klarheit und Pseudo-Klarheit oft schwer zu unterscheiden sind. Vor allem vernachlässigt man, dass Klarheit ein Wert ist, der mit anderen Werten konkurriert. Ein solcher anderer Wert ist die *Adäquatheit*. Nicht Klarheit um jeden Preis muss das Ziel sein, *sondern das ausgewogene Verhältnis von Klarheit und Adäquatheit*. Navas Thesen sind zwar klar, sie sind aber nicht adäquat. Man wird Sartre nicht gerecht, indem man die Alternative aufstellt, ob ein Bewusstsein immer mit einem Selbstbewusstsein verbunden ist oder nicht. Es geht vielmehr um das komplizierte Miteinander von Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein, um die sich historisch vertiefende Konstitution eines Selbstbewusstseins, um die Angst vor sich selbst im Angesicht der Verschränkung einer monströsen Spontaneität mit einer menschlichen Person. Es geht also um das komplizierte Zusammenspiel der verschiedenen Abstraktionen. Es geht darum, genauer zu bestimmen, was Sartre mit dem Bewusstsein als *Mangel an Identität* meint.

Historische versus ahistorische Betrachtungsweise

Es wurde gezeigt, dass eine historische Betrachtungsweise besonders geeignet ist, Sartres Denken aufzuklären. Man müsste vielleicht genauer formulieren und sagen, dass eine Verschränkung der historischen mit der systematischen Denkweise den größten Erfolg verspricht. Eine rein ahistorische, systematische und analytische Philosophie wird Sartre kaum gerecht. Nun legt aber gerade die Anglo-Amerikanische Variante der Philosophie einen besonderen Wert auf die Trennung zwischen der systematischen und der historischen Sichtweise. In dem hier zu besprechenden Buch gibt es zum Beispiel ein eigenes Kapitel für Texte mit einem „Historical philosophical background“. Die Vermutung liegt nahe, dass man in den anderen Kapiteln versucht, ohne diesen historischen Hintergrund auszukommen. Und so ist es kein Zufall, in diesem historischen Abschnitt einen Aufsatz zu finden, welcher der wirklichen Philosophie Sartres recht nahe kommt. Es handelt sich um Raoul Moatis Beitrag „On Sartre’s concept of ‚pure reflection““.

Wenn man den Aufsatz Moatis mit demjenigen Tepleys vergleicht, dann springt der qualitative Abgrund ins Auge. Moatis Aufsatz ist im Prinzip adäquat, Tepleys Aufsatz ist vollkommen inadäquat. Der Grund ist seine ahistorische Methode. Mittels seiner sprachanalytischen Überlegungen gelingt es ihm zwar, die Elemente von Sartres Philosophie zu identifizieren, es fehlt aber leider das geistige Band, das diese Elemente zu einer nachvollziehbaren Philosophie verbinden könnte. Das Resultat ist, dass Tepley aus Sartre einen Nonsens-Philosophen macht, der selber nicht zu wissen scheint, was er sagen will. In dem folgenden Zitat versucht Tepley zu zeigen, dass eine Theorie des subjektlosen Bewusstseins, die Tepley Sartre zuschreibt, Phänomene wie Angst, Schuld und Reue sinnlos

machen würde. Denn, so argumentiert Tepley, warum sollte ein subjektloses Bewusstsein Angst oder Schuld fühlen? Tepley schreibt:

„Third, a subject-less theory of consciousness makes no sense of certain kinds of consciousness, such as fear, guilt, and regret. These kinds of consciousness take as their objects things that have already happened or will (possibly) happen to other consciousnesses. Fearing consciousness, for example, may be directed at a harm that is expected to befall some future consciousness. If there is a subject of consciousness, then this makes sense: the subject is afraid of what might happen to it in the future. But if there is no subject of consciousness, then why should this be. Why should there be a fearing consciousness directed at something that will (or might) happen to some future consciousness. The fearing consciousness and the future consciousness are numerically distinct, so whatever happens to the latter does not happen to the former. One might point out that these two consciousnesses belong to the same ego, but unless the ego is the subject of these consciousness I do not see how this is going to help.“ (Tepley, Sartre's non-egological theory, S. 309)

Man hat es hier mit dem Extremfall eines Pappkameraden zu tun, der nur zu dem Zweck aufgebaut worden ist, um ihn anschließend umhauen zu können. Was Tepley hier darstellt, ist nicht die Philosophie Sartres, sondern eine Karikatur, die seinem analytischen Philosophenhirn entsprungen ist. Dabei stützt er sich auf den Begriff der „numerischen Verschiedenheit“ und scheint dabei zu unterstellen, dass zwei Wesenheiten, die numerisch verschieden sind, deswegen keine intime Beziehung haben können. Aber das ist ganz falsch. Das Herz und die Lunge sind zwei numerisch verschiedene Organe und dennoch besteht im Rahmen der Physiologie des Körpers eine intime Beziehung zwischen ihnen. Ebenso gibt es auch bei Sartre eine Seinseinheit des Für-sich, wozu vor allem die Zeitlichkeit zu rechnen ist. Die verschiedenen Bewusstseine, zum Beispiel das jetzige und das zukünftige, stehen in der *Seinseinheit* der Zeitlichkeit. Selbstheit und Zeitlichkeit sind bei Sartre Synonyma im Sinne von Bedeutungsähnlichkeit. Für Sartre gibt es nur *ein* Bewusstsein, so dass die numerisch verschiedenen Bewusstseine als Binnendifferenzierungen dieses *einen* Bewusstseins zu deuten sind. Ebenso unterhalten die fundamentale Selbstheit des Bewusstseins, das heißt der Einheitsgrund des Bewusstseins, und das Ego eine intime Beziehung, was in der natürlichen Einstellung sich zum Beispiel dadurch ausdrückt, dass der Mensch seine Handlungen auf die Eigenschaften des Ego zurückführt. In diesem Sinne ist das Ego selbstverständlich das Subjekt der menschlichen Realität, wie Sartre zum Beispiel in dem folgenden Text selbst ausdrückt:

„Als *Ego* sind wir Subjekte *de facto* und *de jure*, aktiv und passiv, willentlich Handelnde, mögliche Gegenstände eines Wert- oder Verantwortungsurteils.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, S.307)

Sartre will also nicht die Existenz der Person bestreiten, sondern er will sagen, dass diese Person das *Resultat* eines Personalisierungsprozesses ist, an dem viele Faktoren beteiligt sind. Sartre unterscheidet dabei zwischen der regressiven und der progressiven Analyse. Die regressive Analyse bezieht sich auf die faktischen Konstitutionsbedingungen und die progressive Analyse auf den kreativen Initialentwurf.

Wenn diese Person, also in gewisser Weise das Subjekt, sich erst im Laufe des Lebens bildet, wenn es also eine Personalisation gibt, dann kann diese Person nicht an der Quelle des Bewusstseins sitzen. Wenn diese Person das Resultat des Initialentwurfes und dessen historischer Entfaltung ist, dann kann sie nicht der Ursprung dieses Initialentwurfes sein. Sartre will also sagen, dass die Person nicht die Quelle des Bewusstseins, sondern das Resultat der Kreativität eines ursprünglich unpersönlichen Bewusstseins ist. Die Vorstellung

dagegen, Sartre wolle behaupten, der Mensch sei eine zusammenhangslose Ansammlung numerisch verschiedener Bewusstseine, ist so abwegig, dass man sich darüber nur wundern kann.

Offensichtlich kann oder will Tepley Sartres Konzept der Angst nicht verstehen. Die Angst taucht auf, weil die monströse Spontaneität des unpersönlichen Bewusstseins die vermeintliche Identität der menschlichen Person bedroht, weil diese Person eine Intuition dafür hat oder haben kann, dass ihr Lebensentwurf in Frage steht und weil die Möglichkeit existiert, den gegenwärtigen Lebensentwurf durch einen anderen zu ersetzen. Sartre will sagen, dass die Freiheit, also die Tatsache der Unpersönlichkeit des Bewusstseins, jederzeit eine Konversion der Person herbeiführen kann. Denn Freiheit ist die Möglichkeit des Sich-Losreißen von dem Bestehenden.

Sartre will also nicht behaupten, dass es kein Subjekt gibt, sondern er will sagen, dass dieses Subjekt nicht die Quelle des Bewusstseins ist. Gerade deswegen empfindet das Subjekt Angst, eben weil es spürt, dass es nicht vor der Konversion gefeit ist. Wenn das Subjekt die Quelle des Bewusstseins wäre und dieses Subjekt darüber hinaus über eine stabile Identität verfügen würde, dann wäre die Angst nicht zu erklären. Denn warum sollte ein Subjekt mit fester Identität Angst vor sich selbst haben? Die Angst taucht auf, weil es zwar ein Subjekt gibt, aber ein Subjekt, dessen Identität in Frage steht. Und der Grund dafür liegt eben in der Unpersönlichkeit des transzendentalen Feldes.

Die fundamentale Selbstheit

Der Existentialist muss zugeben, dass in dem Buch gute Beiträge zu finden sind mit Resultaten, die eine Nähe zur Philosophie Sartres erkennen lassen. Zu diesen gehört Tomis Kapitan's Aufsatz „Is subjectivity first-personal?“ Es geht in diesem Beitrag um die Frage, was Sartre mit dem Ausdruck „fundamentale Selbstheit“ gemeint haben könnte. Ausgehend von der bekannten Dichotomie der Analytischen Philosophie, die zwischen der Perspektive der Ersten Person und derjenigen der Dritten Person unterscheidet, könnte man mit einem Schnellschuss antworten und behaupten, Sartres „fundamentale Selbstheit“ sei nichts anderes als die bekannte „Perspektive der Ersten Person“. Dem widerspricht Kapitan. Er zeigt, nach Ansicht des Existentialisten zu Recht, dass es sich bei dieser Selbstheit eher um die *perspektivische Enthüllung* objektiver Sachverhalte handelt. Die Selbstheit entspricht der eingenommenen Perspektive. Erst die reflexive Einstellung führt zu einer expliziten Bezugnahme dieser Perspektive auf die Erste Person. Der Punkt hinsichtlich der Selbstheit ist, wie bereits festgestellt wurde, dass dieses Selbstbewusstsein mit dem entsprechenden Weltbewusstsein eine Verweisungseinheit bildet. Sartre nennt diese Verweisungseinheit den „Zirkel der Selbstheit“. Subjektivität und Objektivität sind auf dieser Ebene zwar vorhanden, aber nicht deutlich unterschieden. Kapitan schreibt am Ende seines Aufsatzes:

„At the personal level, it is mine, to be sure, and this is why my consciousness of it is reflexive, but in order to be mine I need not conceive it *as mine*.“ (Tomis Kapitan, Is subjectivity first-personal?, S. 62)

Die Subjektivität entspricht also einer bestimmten Perspektive. Diese Perspektive *ist meine*. Dafür ist aber nicht notwendig, dass ich sie *als* meine Perspektive begreife. Subjektivität und Objektivität sind hier nicht deutlich geschieden, sondern befinden sich im Zustand einer unbestimmten Verschränkung. Es ist die Funktion des reflexiven Bewusstseins, diese Trennung herbeizuführen, also die Subjekt-Objekt-Dualität herzustellen. Sartre will sagen,

dass *jedes* objektive Weltbewusstsein von einer bestimmten subjektiven Perspektive ausgeht, ohne dass die Subjektivität dieser Perspektive die Objektivität des Weltbewusstseins irgendwie beeinträchtigen würde. Kurz: Die Dichotomie „Subjektivität-Objektivität“ ist auf dieser Ebene unangemessen. Es ist alles mit einem Schlag und ungetrennt gegeben: das Weltbewusstsein und das Selbstbewusstsein. Aber während das Weltbewusstsein direkt und explizit gegeben ist, gibt es das Selbstbewusstsein nur indirekt und implizit. Es bedarf einer reflexiven Konzentration des Bewusstseins auf sich selbst, um dieses Selbstbewusstsein auch explizit zu machen. Es ist klar, dass Kapitan mit diesem Ansatz, die Selbstheit als eine bestimmte Perspektive auf die objektive Welt aufzufassen, richtig liegt.

Notwendige Bedingungen einer angemessenen Interpretation

In diesem Aufsatz wurden bisher drei notwendige Bedingungen für eine angemessene Interpretation Sartres erarbeitet: Hermeneutische Kompetenz, historische Betrachtungsweise, adäquate Klarheit. Mangelt es an der hermeneutischen Kompetenz, dann fehlt es an Gutwilligkeit, und ohne Gutwilligkeit kann man dem Autor nicht gerecht werden. Die historische Betrachtungsweise ist dafür notwendig, ein adäquates Problembewusstsein bereitzustellen. Es ist zwar nicht unmöglich, dieses Problembewusstsein rein analytisch zu erreichen, es wäre aber eine enorme intellektuelle Leistung, wenn es dem Interpreten gelänge, durch reines analytisches Denken die Problemgeschichte der Philosophie aufzuarbeiten. Mit dem Ausdruck „adäquate Klarheit“ ist ein ausgewogenes Verhältnis von Adäquatheit und Klarheit der Interpretation gemeint. Analytische Philosophen neigen oft dazu, die Klarheit auf Kosten der Adäquatheit zu präferieren. Sie haben also einen Hang dazu, Karikaturen der wirklichen Probleme zu entwerfen und anschließend dieses Zerrbild zu analysieren.

Das Zusammenwirken beziehungsweise das Fehlen dieser Bedingungen soll nun am Beispiel von Mark Rowlands Beitrag „Sartre on pre-reflective consciousness: the adverbial interpretation“ gezeigt werden. Rowlands Aufsatz erfüllt zwei Bedingungen: Er verfügt über eine hinreichende hermeneutische Kompetenz und es gelingt ihm eine Darstellung, die sich durch adäquate Klarheit auszeichnet. Das Resultat ist eine überraschend gute Darstellung von Sartres Philosophie. Was fehlt, ist die historische Betrachtungsweise. Das führt in diesem Fall aber nicht zu einem mangelnden Problembewusstsein in der Sache, sondern zu einer unangemessenen Kritik an Sartres Art der Argumentation. Da Sartre die Kenntnis der historischen Problemlage voraussetzt, kommt es bei ihm zu einer Knappheit der Argumentation, die von Rowland als Unverständlichkeit interpretiert wird. Er benennt diese Unverständlichkeit als „argumenta ad lapides“ und er unterstellt Sartre eine Neigung zu dieser Art von „Argumenten“.

Es wurde hier schon darauf hingewiesen, dass Sartre einen Ausgleich zwischen der Bewusstseinsphilosophie und der Existenzphilosophie sucht. Dazu gehört die Übernahme des Begriffs des „In-der-Welt-seins“ bei Heidegger. In der Interpretation Sartres bedeutet dieses „In-der-Welt-sein“ vor allem den „Zirkel der Selbstheit“, das heißt die Verweisungseinheit von Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein“. Indem der Mensch die Dinge der Welt bezeugt, bezeugt er sich selbst, und zwar deswegen, weil er stets eine Perspektive einnimmt, die seine eigene Existenz einschließt. Dieser Einschluss ist mit dem bloßen Weltbewusstsein mitgegeben. Er wird nicht nachträglich hergestellt. Das rein objektive Weltbewusstsein, also das wissenschaftliche Weltbewusstsein, das von der Perspektive eines objektiven Weltauges ausgeht, ist eine nachträgliche Konstruktion, die auf einer Abstraktion beruht, auf einer Abstraktion, die aus dem realen Menschen ein theoretisches Subjekt macht. Sartre drückt diesen Sachverhalt der immer mitgegebenen Selbstheit folgendermaßen aus:

„[...] 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)

Es ist klar, dass es sich hierbei um eine Reformulierung von Heideggers Begriff des Daseins im Sinne Sartres handelt. Das also ist die existentialistische Deutung der Tatsache, dass das Bewusstsein immer mit einem Sinn für die „Meinigkeit“ des Weltbewusstseins ausgestattet ist. Diese Meinigkeit bedarf keiner Erklärung, sie ist sozusagen ein Axiom der Existenzphilosophie.

Von daher erklärt sich auch die Knappheit, mit der Sartre solche Fragen behandelt. Rowland bezeichnet diese Denkweise als „argumenta ad lapides“. Aber warum sollte Sartre Heideggers „Sein und Zeit“ paraphrasieren? Er setzt Heideggers Begriff des Daseins einfach voraus und fügt die Änderungen hinzu, die seiner Ansicht nach notwendig sind. Da Rowland diese historischen Zusammenhänge nicht beachtet, setzt er zu einer eigenen umständlichen Deutung von Sartres Philosophie an, die aber, das muss positiv hervorgehoben werden, richtig ist und Sartres Philosophie sehr gut wiedergibt. Hier ist ein Auszug aus Rowlands Beitrag, der als eine gute Paraphrasierung von Sartres Interpretation von Heideggers Begriff des Daseins gelten kann:

„There is however, another way of explaining this sense of ownership, one that does not appeal to introspective grasp of a peculiar sort of property. The same phenomenon can also be explained in adverbial terms. When I have experiences, I have them *minely*. Their mine-ness is an adverbial modification of the act rather than an introspectively grasped property of an object of that act. This adverbial modification is not a brute, unexplainable feature of the experiential act. Rather it stems from the nature of positional consciousness itself and, in particular, the way this sort of consciousness presents its objects. The adverbial modification results from the fact that the objects of my experiences [...] are presented, precisely, as things that are *for-me* [...]“ (Rowlands, Sartre on pre-reflective consciousness, S. 117)

Rowland setzt seine Erläuterungen noch fort, aber am Ende lässt sich sein Anliegen auf Sartres obige Formulierung reduzieren: Dem Bewusstsein geht es in seinem Sein um sein eigenes Sein, insofern dieses Sein ein Anderessein als es selbst impliziert. Das heißt, der Mensch wird sich seiner selbst nur bewusst, indem er sich der Welt zuwendet und im Sinne Heideggers von den Dingen der Welt her sich selbst zu bedeuten gibt. Anders formuliert: Jedes Weltbewusstsein ist mit einem „um-zu“ verbunden und dieses „um-zu“ involviert immer auch das eigene Selbst. Für den Existentialisten sind das Selbstverständlichkeiten, aber er freut sich darüber, dass es auch einem Analytischen Philosophen möglich ist, mit seinen Mitteln zu diesen Einsichten zu gelangen. Der Existentialist muss allerdings einschränkend hinzufügen, dass Rowlands Theorie der adverbialen Modifikation vielleicht bei Philosophen der Analytischen Richtung das Verständnis erleichtern kann, aber darüber hinaus inhaltlich keine Bereicherung darstellt.

Verriss oder Paraphrase

Die bisher besprochenen Beiträge lassen sich in zwei Gruppen einteilen: in Verrisse und Paraphrasen. In den Beiträgen der ersten Gruppe wird Sartre ein negatives Zeugnis ausgestellt. Man kann hier zwischen Texten unterscheiden, die zunächst Karikaturen oder Simplifizierungen von Sartres Philosophie herstellen, um diese anschließend in einem Verriss

niederzumachen. Gerhard Seels Aufsatz und derjenige Joshua Tepleys sind Beispiele dafür. In dem anderen Teil dieser Gruppe finden sich Abhandlungen, die Sartre zunächst positiv beurteilen, um ihn dann aber am Ende in entscheidenden Punkten vernichtend zu kritisieren (Williford, Levine) Die Kritik ist durchgehend unbegründet und beruht auf persönlichen Meinungsäußerungen, zum Beispiel darauf, dass man für die Zukunft auf den wissenschaftlichen Fortschritt hofft (Williford) oder darauf, dass einem Sartres Freiheitsbegriff schlicht missfällt, obwohl man die Argumente für diesen Freiheitsbegriff akzeptiert. (Levine)

Die zweite Gruppe ist Sartre gegenüber weitgehend positiv eingestellt und verteidigt seine Philosophie gegen die Mehrheit der Analytischen Richtung. Es fällt aber auf, dass man in diesen Beiträgen eigentlich nur Paraphrasen existentialistischer Positionen findet. Aus der Sicht des Existentialisten handelt es sich dabei um Selbstverständlichkeiten, die oftmals umständlich in der Sprache der Analytischen Philosophie erläutert werden, ohne dass es einen inhaltlichen Erkenntnisgewinn gäbe. Dazu gehört Mark Rowlands Artikel und auch die Schrift „The zero point and I“, wofür die Autoren Terry Horgan and Shaun Nichols stehen. Der Ausdruck „zero point“ verweist auf Husserl und zielt auf zwei Sachverhalte: Erstens entspricht die „Phänomenale Subjektivität“ (phenomenal subjectivity) einer bestimmten Perspektive auf die Welt und zweitens ist diese Perspektive von multi-modalen blinden Flecken durchdrungen. Einen solchen blinden Fleck nennen die Autoren im Anschluss an Husserl einen „zero point“. Es ist klar, dass diese „Zero-Point-Theorie“ einen wesentlichen Aspekt von Heideggers „In-der-Welt-sein“ widerspiegelt und auch in Sartres Begriff der „engagierten Erkenntnis“ zu finden ist. Heidegger sagt zum Beispiel, dass jeder Enthüllung des Seins ein vorlaufendes Seinsverständnis zugrundeliegt und dass dieses vorlaufende Seinsverständnis zwar die Enthüllung ermöglicht, aber selbst nicht direktes Objekt dieser Enthüllung sein kann. Sartre spricht in diesem Kontext auch von der „engagierten Erkenntnis“. Er schreibt:

„Der Gesichtspunkt der reinen Erkenntnis ist widersprüchlich: es gibt nur den Gesichtspunkt der engagierten Erkenntnis. Das heißt, daß Erkenntnis und Handeln nur zwei abstrakte Seiten einer ursprünglichen und konkreten Beziehung sind...Eine reine Erkenntnis wäre ja Erkenntnis ohne Gesichtspunkt, also eine grundsätzlich außerhalb der Welt liegende Erkenntnis.“
(Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 347)

Dass es bei der engagierten Erkenntnis stets mindestens einen „zero point“ gibt, stellt Sartre in vielen Äußerungen fest:

„So ist also der Sinn, insofern er für-mich-ist, etwas Unerfaßbares.“ (Sartre, ebenda, S. 560)

Horgan und Nichols betonen, dass diese Art der Phänomenalen Subjektivität in vielen Fällen ich-los ist, dass es aber auch Fälle gibt, in denen ein Ich auftaucht. Auch diese Bemerkung ist eine Paraphrase von Sartres Theorie des In-der-Welt-seins.

Zu den guten und lesenswerten Paraphrasen gehört auch Dorothee Legrands Beitrag „The body is structured like a language“. Sie analysiert dort Sartres Sein-Für-Andere unter dem Aspekt des Körpers, der Sprache und der Begierde. Es ist eine gute und richtige Darstellung von Sartres Philosophie, allerdings kein Dialog zwischen der Analytischen Philosophie und dem Existentialismus.

Insgesamt muss man auf Basis dieser Artikel feststellen, dass es sich dabei eigentlich weniger um einen *Dialog* zwischen der Analytischen Philosophie und dem Existentialismus handelt als vielmehr um einen Selbstverständigungsprozess der Analytischen Philosophen untereinander hinsichtlich des Existentialismus. Je nach Art des Beitrages kann ein Anhänger der Philosophie Sartres nur den Kopf schütteln, weil es sich nicht um Sartre handelt, der gerade kritisiert wird, sondern um einen Pappkameraden der Analytischen Philosophie, oder er kann nur mit dem Kopf nicken, weil es sich um eine mehr oder weniger gut gelungene Paraphrase

existentialistischer Positionen handelt. Insofern findet in diesem Buch kein Gespräch zwischen zwei Parteien statt, sondern die Darbietung eines Dialoges zwischen Philosophen der Anglo-Amerikanischen Richtung hinsichtlich der Möglichkeit, Erkenntnisse des Existentialismus zu integrieren. Dieser Dialog geht mit zwei Arten von Teilnehmern über die Bühne: dem Verständnislosen und dem Verständnisvollen. Der Verständnisvolle versucht dem Verständnislosen den Sachverhalt zu erläutern. Der Existentialist sitzt im Zuschauerraum und verfolgt das Stück immer interessiert, aber manchmal etwas irritiert.

Selbstverständigung

Ein gutes Beispiel für den Prozess der Selbstverständigung der Analytischen Richtung hinsichtlich der Philosophie Sartres ist Matthew C. Eshlemans Artikel „Sartre’s error theory of introspection“. Eshleman zählt zu den Verständnisvollen. Mehr noch: Er hat einen hervorragenden Artikel über die Philosophie Sartre geschrieben. Dieser Beitrag ist nicht nur eine Paraphrase von Sartres Denken, sondern darüber hinaus eine Darstellung aus der Perspektive eines sehr originellen Gesichtspunktes: Sartres Bewusstseins-Philosophie als „Fehler-Theorie der Introspektion“. Eshleman listet folgende Fehler auf:

1. Der Projektionsfehler
2. Der Verdinglichungsfehler
3. Die Illusion der Immanenz
4. Falsche Analogien
5. Die Illusion des Primates der Erkenntnis
6. Der Fehler des Gesichtspunktes

Die Idee, Sartres Denken so darzustellen, ist überzeugend und erhellend. Der Artikel zeigt aber auch, dass hier kein Dialog zwischen der Anglo-Amerikanischen Philosophie und dem Existentialismus stattfindet. Der Existentialist kann Eshleman nur zustimmen; denn es handelt sich wiederum um eine Umschreibung von Sartres Philosophie, wenn auch unter einem originellen Gesichtspunkt. Stattdessen ist es ein Dialog *innerhalb* der Analytischen Philosophie, zum Beispiel zwischen dem verständnisvollen Eshleman und einer weniger verständnisvollen Autorin namens Kathleen Wider.

Wider kritisiert – in der Darstellung Eshlemans - Sartres Begriff der reinen Reflexion. Die reine Reflexion soll ja nach Sartre das präreflexive Bewusstsein in einer blitzartigen Intuition erfassen. Wider argumentiert nun dahingehend, dass die reine Reflexion entweder mit dem präreflexiven Bewusstsein oder mit der unreinen Reflexion identisch sein müsse. Denn entweder erfasst sich die reine Reflexion selbst als Objekt, dann ist sie identisch mit der unreinen Reflexion. Oder sie erfasst sich nicht als Objekt, dann ist sie mit dem präreflexiven Bewusstsein identisch. Also gibt es kein Unterscheidungskriterium für die reine Reflexion im Verhältnis zur unreinen Reflexion und zum präreflexiven Bewusstsein.

Eshleman gibt die richtige Antwort auf dieses „Problem“, indem er darauf hinweist, dass die reine Reflexion das präreflexive Bewusstsein nicht in der Art der Erkenntnis erfasst, also nicht unter der Kategorie der Subjekt-Objekt-Dualität, sondern in der Art eines unmittelbaren auf sich selbst gerichteten Evidenzerlebnisses. Es handelt sich um eine Art der Selbsterhellung des präreflexiven Bewusstseins. Insofern spricht Sartre auch weniger von einem *Erkennen*, sondern eher von einem *Wiedererkennen*. Das präreflexive Bewusstsein erfasst *sich selbst* mittels einer blitzartigen Intuition in Bezug auf sich selbst. Diese Selbsterhellung kann

Reflexion genannt werden, weil sie auf sich selbst gerichtet ist. Sie ist mehr als das ursprüngliche präreflexive Bewusstsein, weil sie eine Objektivierung und Verinnerlichung bedeutet. Sie ist weniger als eine echte Erkenntnis, weil die Subjekt-Objekt-Dualität hier noch nicht voll ausgebildet ist. Sie ist keine unreine Reflexion, weil hier keine Erlebnisse in zeitlose Zustände verwandelt werden.

Hier muss man nun anerkennen, dass man entweder eine solche Intuition für sich selbst nachvollziehen kann oder auch nicht. Wenn man sie nicht nachvollziehen kann, dann hilft auch kein Argumentieren und logisches Rasonieren. Wenn man zum Beispiel das Evidenzerlebnis der Unbezweifelbarkeit des Cogito, das Descartes offensichtlich gehabt hat, nicht nachvollziehen kann, dann kann Descartes einem auch nicht helfen. Denn es handelt sich hier nicht um die Konstruktion eines logischen Beweises, sondern um die Feststellung einer Tatsache. Es ist eben so, dass Descartes sich am Ende der gelehrten Operation seiner selbst unbezweifelbar bewusst ist. Wenn man meint, das Faktum dieser Selbsterhellung bestreiten zu müssen, dann wird es kaum möglich sein, diese Meinungsverschiedenheit argumentativ aufzulösen. Die einzige Hilfestellung, die man anbieten kann, sind weitere Beispiele. Eshleman zitiert Sartre selbst am Beispiel der Scham:

„[...] encloses within it an implicit and non-thematized comprehension of being-able-to-be-an-object on the part of the subject for whom I am an object. This implicit comprehension is nothing other than the consciousness (of) my “being-myself”; that is, of my selfness reinforced.” (Eshleman, Sartre’s error theory of introspection, S. 193)

An diesem Beispiel ist deutlich der Unterschied zwischen der reinen Reflexion auf der einen Seite und dem präreflexiven Bewusstsein auf der anderen Seite zu erkennen. Ich gucke durch das Schlüsselloch und bin von dem Geschehen im Zimmer fasziniert. Mein Bewusstsein ist ganz auf dieses Geschehen gerichtet, und dennoch habe ich ein implizites Bewusstsein (von) mir selbst. Denn *ich bin* es, der von dem Geschehen fasziniert ist. Plötzlich höre ich ein Geräusch hinter mir und mir wird blitzartig klar, dass ich in einer verfänglichen Situation ertappt worden bin. Ich *erlebe* mich selbst als gesehenes Objekt.

Der Unterschied zwischen den beiden Situationen vor und nach dem Geräusch ist die Deutlichkeit des Ich-Bewusstseins. Vorher hatte ich ein implizites und undeutliches Ich-Bewusstsein, jetzt habe ich ein explizites Erlebnis-Bewusstsein von mir selbst; ein *schamerfülltes* Bewusstsein. Indem ich erröte, versichere ich mir selbst, dass ich als Voyeur ertappt worden bin.

Es gibt also ein klares Unterscheidungskriterium zwischen dem ursprünglichen präreflexiven Bewusstsein und der reinen Reflexion in Bezug auf das präreflexive Bewusstsein. Der Unterschied liegt hier in der Schamerfülltheit des Bewusstseins im reflexiven Modus.

Man muss allerdings zugeben, dass hier eine Schwierigkeit liegt, welche den Sachverhalt kompliziert macht. Denn die Reflexion zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich auf das *eigene* Bewusstsein richtet. Das Schambewusstsein ist aber durch eine Doppelstruktur gekennzeichnet, die im ursprünglichen reflektierten Bewusstsein nicht vorhanden war. Das Schambewusstsein beinhaltet sowohl das Eigenbewusstsein als auch das Fremdbewusstsein. Es ist demnach ein *neues prä-reflexives Bewusstsein*. Erst durch die Vermittlung des Anderen in diesem Erlebnis kann ich mittels der reinen Reflexion zu einer Selbsterhellung des reflektierten Bewusstseins kommen. Es ist also der Andere innerhalb des Scham-Erlebnisses, der nach Sartre *mich mit mir selbst* vermittelt.

Auch der Unterschied zur unreinen Reflexion ist deutlich markierbar. Wenn ich zum Beispiel auf Grund dieses Schamerlebnisses traumatisiert bin und händeringend herumlaufe und jammernd von mir behaupte „Ich *bin* ein Voyeur“, dann leide ich an der Unaufrichtigkeit der unreinen Reflexion. Denn diese Zuschreibung ist überzogen. Sie kann durch die Phänomene

nicht gerechtfertigt werden.

Interessant ist nun die Frage, warum es Philosophen wie Kathleen Wider offensichtlich so schwer fällt, diese Sachverhalte nachzuvollziehen. Der Existentialist vermutet, dass ein überzogenes Streben nach *logischer* Klarheit ein Hindernis auf dem Weg zum Verständnis für Sartres Philosophie ist. Man möchte gerne einfache, klar formulierbare logische Dichotomien. Entweder ist etwas ein Objekt für das Bewusstsein oder es ist kein Objekt für das Bewusstsein. Tertium non datur! Dass es auch Modifizierungen dieses Bewusstseins geben kann, ohne dass diese Modifizierung entweder auf der einen Seite zu einer klaren Subjekt-Objekt-Dualität führt oder auf der anderen Seite zu einer bloßen Identität mit sich selbst zusammenstürzt, wird bestritten. Dass es auch blitzartige Selbsterhellungen des Bewusstseins geben kann, die eine Verstärkung der Objektivierung und Verinnerlichung bewirken, ist für denjenigen, der so etwas schon einmal erlebt hat, selbstverständlich kein Problem, und zwar auch dann, wenn es nicht einfach ist, den anderen Menschen zu erläutern, worum es sich dabei handelt. Es ist eben schwierig, die menschliche Realität logisch und sprachlich zu erfassen. In diesem Sinne ist die Aufklärungsarbeit der verständnisvollen Philosophen der Analytischen Richtung anerkennenswert.

Das Spiel ist aus

Anregend ist Jeremy Ekbergs Arbeit mit dem Titel „Invisible ghosts“. Am Beispiel der Protagonisten von Sartres „Das Spiel ist aus“ erläutert er den Unterschied zwischen dem reflexiven und dem prä-reflexiven Bewusstsein. In der Darstellung Ekbergs ist das prä-reflexive Bewusstsein an den lebenden Körper gebunden, während er das reflexive Bewusstsein mit der geisterhaften Existenz der Toten verknüpft.

So anregend diese Überlegungen Ekbergs auch sind, so sollte man sie hinsichtlich der Interpretation von *Sartres Philosophie* nicht überbewerten. Denn für Sartre gibt es nur *ein* Bewusstsein, was der Zuschreibung des präreflexiven Bewusstseins zur Welt der Lebenden und des reflexiven Bewusstseins zur Welt der Toten widerspricht. Wenn man die beiden Bewusstseinsarten dennoch begrifflich trennt und diese Trennung mittels der Dichotomie lebendig/tot symbolisiert, dann müsste die Einheit des Bewusstseins auch irgendwie deutlich werden, damit kein falsches Bild von Sartres Bewusstseinstheorie entsteht.

Auch ist das pessimistische Fazit Ekbergs am Ende seiner Überlegungen ist mit Vorsicht zu betrachten. Er schreibt:

„There is no happy ending like the one in *It's a Wonderful Life* because the entire endeavour is a set-up and failure is one of the few things in the world every subject can count on.“
(Jeremy Ekberg, *Invisible ghost*, S. 506)

Wenn dieses Fazit als Hinweis auf Sartres pessimistische Weltsicht gemeint sein sollte, dann muss diese Auslegung zurückgewiesen werden. Sartres Existentialismus soll kein Pessimismus, sondern ein Optimismus sein. Er ruft dazu auf, sich in der Welt zu engagieren. Ekberg suggeriert demgegenüber die Vorstellung, jedes Engagement sei zum Scheitern verurteilt. Das ist definitiv nicht Sartres Ansicht.

Dennoch ist richtig, dass in Sartres Philosophie der Begriff des Scheiterns von großer Relevanz ist. Dieser Begriff hat allerdings einen speziellen Sinn und darf nicht mit der alltäglichen Bedeutung von „Scheitern“ verwechselt werden. Nach Sartre entspricht die menschliche Existenz dem Streben, Gott zu sein, Gott als „*causa sui*“ verstanden. Das heißt, der Mensch strebt danach, seine eigene unbegründete Existenz in eine selbstbegründete Existenz zu transformieren. Er strebt nach dieser Selbstbegründung in Identität, Reinheit und

Permanenz. Sartre sagt nun, dass dieses Streben „Gott zu sein“ zum Scheitern verurteilt ist. Denn der Mensch ist, so lange er lebt, nicht das, was er ist. Er ist immer auf dem Weg zu sich selbst. In diesem Sinne ist sein Leben ein Scheitern.

Plädoyer für das präreflexive Bewusstsein

Der Existentialist hat behauptet, in den bisherigen Beiträgen fände man weniger einen Dialog zwischen verschiedenen philosophischen Richtungen, sondern eher die Darstellung einer Selbstverständigung zwischen den Mitgliedern der Analytischen Philosophie hinsichtlich der Philosophie Sartres. In Manfred Franks Aufsatz „Why should we think that self-consciousness is non-reflective?“ kommt jedoch eine Art von Dialog zum Vorschein, der einen Kampf zwischen verschiedenen Richtungen anzeigt. Frank erläutert die Entwicklungsgeschichte des Begriffs des „prä-reflexiven Bewusstseins“, die insbesondere Fichte und Sartre umfasse, und die Geschichte des Kampfes zwischen diesem Begriff und anderen Vorstellungen innerhalb der Analytischen Richtung. Zu diesen gehören die HOT-Theorien des Bewusstseins und die Theorien der Selbst-Repräsentation. Frank hält beide Theorie-Arten, die innerhalb der Analytischen Philosophie ausgearbeitet worden sind, für unzureichend. Er schildert weiterhin, wie sich die Philosophie des prä-reflexiven Bewusstseins einen immer größeren Bereich im Anglo-Amerikanischen Raum erobert hat.

Für den Existentialisten erübrigt sich, auf die Argumente Franks zugunsten des prä-reflexiven Bewusstseins, die er für richtig hält, einzugehen. Denn für ihn ist die Überlegenheit des Begriffs des prä-reflexiven Bewusstseins von vornherein, sozusagen „prä-reflexiv“, klar. Als Liebhaber der Philosophie Sartres geht es ihm eher darum, diesen gegen unberechtigte Vorwürfe, Unterstellungen und Verzerrungen seines Denkens zu verteidigen. Für den Existentialisten ist das eine Art von Hobby geworden, weil er in der Literatur auf zu viele Textstellen gestoßen ist, die ihn geärgert haben. Obwohl es sich bei Manfred Franks Abhandlung um einen guten Beitrag handelt, den man mit Gewinn lesen kann, gibt es auch hier einen Aspekt, der mit einem großen Fragezeichen versehen werden sollte. Frank neigt dazu, Sartre in die Nähe des Deutschen Idealismus zu rücken, also die Affinitäten zu Fichte, Schelling und Hegel zu betonen, ohne die Differenzen zu unterstreichen. Es handelt sich wohlgerne nur um eine Tendenz, nicht um eine klar ausgesprochene These. Auffällig ist jedoch, dass die Namen Fichte, Schelling und Hegel genannt werden, Existenzphilosophen wie Kierkegaard und Heidegger jedoch keine Erwähnung finden. Ist hier Lokalpatriotismus am Werke? Jedenfalls besteht die Gefahr einer falschen Positionierung Sartres im Kontext der Philosophiegeschichte.

Zum Beleg für diesen warnenden Hinweis diene das folgende Zitat:

„I have shown elsewhere that along this way one encounters the intuition that was at the origin of Hegel's dialectic: that what prima facie presents itself as simple lack of differentiation, can, in the course of further ongoing progressive conceptual determination be grasped as that what is differentiated in itself – and remains, in so being, in unity with itself (Hegel, 1970a, p 96) (Manfred Frank, Why may self-consciousness be non-reflective?, S. 44)

Frank rückt Sartre hier in die Nähe Hegels und er insinuiert damit die Vorstellung, bei Sartres Philosophie handele es sich um eine Art des dialektischen Idealismus. Dazu muss gesagt werden, dass Sartres Existentialismus als eine Kampfansage an den dialektischen Idealismus zu verstehen ist. Er steht diesbezüglich in der Tradition der Anti-Idealisten Kierkegaard und Heidegger. In „Das Sein und das Nichts“ findet man ein Kapitel mit der Überschrift „Die

dialektische Auffassung des Nichts“. Hier setzt sich Sartre relativ ausführlich mit Hegels idealistischer Dialektik auseinander und erläutert seinem Leser, inwiefern er Hegels Ansichten nicht teilen kann. Der entscheidende Punkt ist, dass es für Sartre keine dialektische Einheit gibt, von der Frank spricht, sondern nur die unaufhebbare Differenz zwischen dem An-sich und dem Für-sich, obwohl das Für-sich immer auf das An-sich bezogen ist.

Plädoyer gegen das präreflexive Bewusstsein

Wir kommen nun zu einem Beitrag, zu dem der Existentialist leider keinen Kommentar abgeben kann, weil er nicht in der Lage war, die Argumente dieser Abhandlung zu verstehen. Es geht um Eric Trémaults Aufsatz „Do we need pre-reflective self-consciousness“. Der Autor vergleicht Brentanos Begriff von Intentionalität mit demjenigen Sartres und gelangt nach einem längeren Argumentationsgang, der auch Descartes und Husserl einschließt, der aber für den Rezensenten absolut nicht nachvollziehbar war, zu dem Ergebnis, dass man aus Gründen der Einfachheit auf den Begriff des prä-reflexiven Bewusstseins verzichten sollte. Denn dieser Begriff, so der Autor, verkompliziere nur die Sachlage, ohne irgendeinen Vorteil zu bieten.

Schlussbemerkung

Der Rezensent hat nun alle Beiträge besprochen oder zumindest erwähnt, obwohl anfänglich geplant war, nur auf einige Abhandlungen einzugehen. Trotz seiner kritischen Einstellung war der Existentialist nicht in der Lage, die Lektüre abubrechen. Kurz: Dieses Buch ist empfehlenswert. Es liefert zwar nicht den versprochenen Dialog zwischen der Analytischen Philosophie und dem Existentialismus, zeigt aber doch die gegenwärtige Problematik eines solchen Dialoges, was interessant genug ist, um eine eingehende Lektüre zu motivieren.

Ein tiefergehendes Gespräch zwischen der Anglo-Amerikanischen Variante der Philosophie und dem Existentialismus würde jedoch eine Konzentration auf Grundfragen der menschlichen Existenz voraussetzen. Themen wie „Freiheit des Menschen“, „die Tragweite der Wissenschaften“ und „das Verhältnis von Freiheit und Wissenschaft“ wären geeignet, einen solchen Dialog in Gang zu setzen. Im Buch werden solche Grundthemen eher peinlich vermieden oder nur oberflächlich angerissen. Man präferiert stattdessen Spezialthemen wie „das präreflexive Bewusstsein“, ohne sehen zu können oder sehen zu wollen, dass eine adäquate Analyse dieses Begriffes Sartres Begriff der Freiheit einschließen müsste. In diesem Sinne sieht der Existentialist in dem vorliegenden Buch eher ein Vorspiel zu einem Forschungsprogramm über das Verhältnis von Wissenschaft und menschlicher Existenz. Notwendig wäre die Erarbeitung einer *existentiellen Wissenschaftstheorie*.

Was Sartre betrifft, so wäre eine genauere Erarbeitung der Grundlagen seiner Philosophie erforderlich. Man findet in den Beiträgen noch viele – zu viele? – Ungenauigkeiten, Missverständnisse und ausgesprochene Fehldeutungen. Ein Leser, der sich auf diese Abhandlungen verlässt, kann infolge dieser Schwächen in seinem Verständnis für Sartres Denken eventuell behindert werden. Solange diese Unzulänglichkeiten bestehen, wird ein fruchtbarer Dialog kaum möglich sein. Als Beispiel für diese Problematik soll die Einleitung zum Buch dienen, für welche die Autoren Miguens, Preyer und Morando verantwortlich zeichnen.

Die Einleitung enthält eine kurze und im Prinzip gut verständliche Einführung in die Philosophie Sartres. Der einzige Mangel dieses Textes sind gelegentliche ungenaue Formulierungen, die jedoch, je nach Deutung, geeignet sind, dem Leser eine ganz falsche Vorstellung von der Philosophie Sartres zu vermitteln. Das liegt zum Teil daran, dass Sartres Philosophie tatsächlich außerordentlich kompliziert ist, zum Teil daran, dass Sartres didaktische Fähigkeiten begrenzt sind, aber zum Teil auch daran, dass die Interpreten offensichtlich nicht tief genug in die Philosophie Sartres eingedrungen sind. Hier ist nun ein Beispiel für eine solche fragwürdige Formulierung:

„The *pour-soi* is conscious as such, because it is not dependent from the *en-soi* – rather, it is a negation (nihilation).“ (Miguens u.a., Introduction: back to pre-reflectivity, S. 4)

Diese Formulierung ist geeignet, eine total falsche Vorstellung von Sartres Philosophie hervorzurufen. Denn das Für-sich ist *keine Negation* des An-sich, sondern eine *interne Negation* des An-sich, was wiederum die *Abhängigkeit* des Für-sich vom An-sich impliziert. Das Für-sich ist ein *Bezug* zum An-sich und in diesem Sinne ist es abhängig. Die Asymmetrie des Verhältnisses zwischen dem Für-sich und dem An-sich gehört zu den Grundaussagen von Sartres Existentialismus. Das An-sich ist unabhängig vom Für-sich, aber das Für-sich ist abhängig vom An-sich! Deswegen ist es auch nicht richtig bei Sartre von einem ontologischen Dualismus zu sprechen. Es gibt eine klare Priorität des An-sich. Man findet viele Formulierungen bei Sartre, welche diese Deutung belegen. Hier ist eine davon:

„Das Cogito ist unlösbar an das An-sich-sein gebunden, nicht wie ein Denken an seinen Gegenstand – wodurch das An-sich relativiert würde -, sondern wie ein Mangel an das, was seinen Mangel definiert.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 190)

Ähnliches gilt für das Verhältnis zwischen dem Für-sich und dem Für-Andere. Die beiden Seinstypen sind mittels einer *internen Negation* verbunden. Der Unterschied zum oben beschriebenen Verhältnis besteht darin, dass diese Abhängigkeit *symmetrisch* ist, das heißt, das Für-sich ist abhängig vom Für-Andere und das Für-Andere ist abhängig vom Für-sich. Das Verhältnis ist *reziprok*, wie Sartre sich ausdrückt. Aus diesem Grund sagt Sartre, die menschliche Realität entspreche einem Für-sich-Für-Andere.

Auch diesbezüglich existieren in dem Text Formulierungen, welche den Leser in die Irre führen können.

„There is no direct connection between the *pour-soi* and others. [...] As such, there is no “other” nor “we” in the domain of pre-reflectivity.“ (Miguens u.a., ebenda, S. 6)

Es gibt sehr viele Textstellen bei Sartre, welche diese Formulierung fragwürdig erscheinen lassen. Zum Beispiel:

„Ebenso wie mein durch das Cogito erfaßte Bewußtsein unzweifelhaft sich selbst und seine eigene Existenz bezeugt, bezeugen gewisse besondere Bewußtseine, zum Beispiel das ‚Scham-Bewußtsein‘, dem Cogito unzweifelhaft sowohl sich selbst als auch die Existenz des Andern.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 490)

Sartre sagt also, dass sich im Scham-Bewusstsein eine Doppelstruktur zeigt, die sowohl die Existenz des Selbst als auch die Existenz Anderen offenbart. Dieses Scham-Bewusstsein ist ursprünglich prä-reflexiv, wie Sartre selbst betont:

„Betrachten wir zum Beispiel das Schamgefühl. Es handelt sich um einen Bewußtseinsmodus, dessen Struktur mit allen denen identisch ist, die wir bisher beschrieben haben. Es ist nicht-setzendes Bewußtsein (von) sich als Scham, und als solches ist ein Beispiel für das, was die Deutschen ‚Erlebnis‘ nennen, es ist der Reflexion zugänglich.“ (Sartre, ebenda, S. 405)

Daraus folgen zwei Einsichten: Erstens ist das Scham-Bewusstsein prä-reflexiv und zweitens offenbart dieses prä-reflexive Bewusstsein die Existenz des Anderen. Diese beiden Einsichten stehen im klaren Widerspruch zu dem obigen Zitat von Miguens u.a. Darüber hinaus scheint es nicht angebracht, die Wörter „other“ an „we“ in einem Atemzug zu nennen, denn das Verhältnis zwischen „other“ und „we“ ist bei Sartre ein Problem für sich.

Da solche fragwürdigen Formulierungen in den Beiträgen dieses Buches immer wieder auftauchen, liegt hier offensichtlich ein prinzipielles Problem vor. Dieses kann wohl nur mittels einer Lektüre von „Das Sein und das Nichts“ bewältigt werden, die auf einer hinreichenden hermeneutischen Kompetenz und dem unbedingten Willen zur Durchdringung von Sartres Gedankengängen beruht. Man hat zu oft den Eindruck, dass Sartres Denken von der akademischen Philosophie von oben herab und oberflächlich analysiert wird.