

Im Laufe seines ganzen Lebens ist jeder gezwungen, sich philosophische Frage zu stellen — oder zumindest Fragen, die philosophische Probleme aufwerfen. Als typisches Beispiel könnte man bemerken, dass es ein Rätsel gibt, das nicht nur seit Jahrhunderten in verschiedene philosophische Traditionen läuft, sondern auch für jeden im Laufe seines ganzen Lebens gilt. Diese unaufhörliche wiederholte Frage lässt sich in drei einfachen Worten zusammenfassen: „Wer bin ich?“.

Die Einfachheit solch einer Formulierung soll nicht ihre Schwierigkeiten verstecken. Im Gegenteil und sogar wenn solch eine Frage jugendlich scheint und schon nach dem Lehrjahre verschwinden sollte, würde dennoch jeder von uns anerkennen, dass man nie mit solch einer Frage fertig ist: In Bezug auf seinen Beruf, seiner Paarbeziehung, seiner Nachkommen, vor dem Gerichtshof und an der Schwelle seines Todes, *wer* ist dieses „*ich*“? Dieser hier, auf den ich mich beziehe, wenn ich mich vorstelle, oder dieser da, der in den verborgenen Winkeln seines tiefsten Innersten steht und sich manchmal auch vor sich selbst versteckt? Bin ich der da, den die Anderen in mir sehen oder der hier, den ich mir vorstelle zu sein, oder doch jener dort, den ich ihr zu enthüllen glaubte? Bin ich das Ganze auf einmal, oder im Gegenteil, irgendetwas noch sehr viel anderes? Mangels einer einzigen, festen und bestimmten Antwort, vielleicht könnten wir solch einer Zersplitterung der Fragen nach dem Selbst als fruchtbare Spuren berücksichtigen. Nichtsdestoweniger, und um Klarheit darüber zu gewinnen, werde ich mit der kartesischen Vorrang des Ich beginnen, dann mit der Charakterisierung des Was des Ich, um mit der Schwierigkeiten jeder konzeptuellen Erfassung des Selbst zu schließen.

Als Descartes im vierten Teil der *Abhandlung über die Methode* vorbringt, dass „die Wahrheit: *Ich denke, also bin ich*, so fest und so sicher war, dass [...] so glaubte ich sie ohne Bedenken für den ersten Grundsatz der von mir gesuchten Philosophie annehmen zu können“¹, bringt er das „Ich“ in eine sehr besondere Situation. Seit tatsächlich diese Bejahung formuliert worden war, ist dieses *Ich* zu einer grundlegenden Bedingung der Möglichkeit jedes Sprechens wie jedes Denkens, jeder Erfahrung wie jeder Vorstellung geworden. Grob gesagt, mit dem sogenannten „Cogito“ läuft alles so ab, als ob die zufällige und vorübergehende Existenz eines menschlichen Subjekts, die per Definition, relativ, partiell und subjektiv ist,

¹ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, AT VI, S. 32, l. 18-23.

„so fest und so sicher“ geworden wäre, dass sie als Prinzip aller Prinzipien benutzt werden zu können. Aber warum, wie und wozu?

Nach Descartes erweist es sich, dass „irgendetwas“ in der Lage sich gegen den radikalsten Zweifel zu widersetzen sei. So könnte alles ungewiss und fragwürdig sein, oder Träumen, Lügen, oder selbst das Werk eines „höchst mächtigen und listigen Betrügers, [...] mag er mich täuschen, so viel er vermag, nimmer wird er es erreichen, dass ich nicht bin“², da ich sein muss, um mich zu täuschen, um getäuscht zu werden. Anders ausgedrückt, *es gibt* ein „Ich“, das ist, und das nicht in Frage gestellt werden kann, sonst wäre eine solche Infragestellung schlicht unmöglich. Sobald man in Besitz der einzigen Gewissheit ist, dass „ich bin“, würde eine Sicherheit, ein Ausgangspunkt gegeben sein, ein echter, „fester und unbeweglicher“ Archimedes Punkt, „um die ganze Erde von der Stelle zu lieben“³, dem, als einem fundierten Kriterium für die Sachen zu urteilen, erschiene. In gewisser Weise könnte dieses „Ich“ als der Fundamentalpunkt eines „kartesischen“ Koordinatensystems betrachtet werden, aus welchem es den Raum, die Zeit, die Welt, die Sachen (Dinge, Lebendige wie Gegenstände), und die die Anderen möglich wäre zu beobachten, zu messen, zu vergleichen, miteinander zu verbinden, usw. Ein solcher Ankerpunkt zwänge sich dann als die unbedingte Notwendigkeit jeder Einschätzung der Seienden auf.

Was das bedeutet? Dass irgendetwas die Frage „Was es gibt, dass es sei?“ beantworten kann, und dies sich unter der Figur des Ich erscheint. Sollte man dann nicht behaupten, dass das Sein gleich dem „Ich“ sei? Oder genauer, dass das „Ich“, wenn nicht das Sein selbst, sondern ein beweiskräftiges Indiz dieses „Seins“ wäre? Sogar wenn man noch nicht erkannt hätte, *was* das Sein ist, könnte man es trotzdem als eine Art von „Urmeter“ des Seienden betrachten, das unter dem ersten Person-Modus erscheint, einen Seienden, dem man sagen könnte, was es für ihn zu sein hat, da genau es *ist*.

Gesetz also, dass tatsächlich das „Ich“ ein heuristischer Leitfaden für irgendeine Auslegung des Sinns des Seins zu benutzen wäre, insofern es sich schon als die unentbehrliche Bedingung irgendeiner Erscheinung, Erfahrung und Gegebenheit vorstellte – um irgendetwas geben zu können, müsste es dann nicht auch empfangen können? —, *was* genau ist dann diesem „Ich“ selbst? Nach der „Einleitung der Innerlichkeit der radikalen

² a.a.O. S. 25.

³ a.a.O.

Rückbezüglichkeit und ihres Erbes in der abendlichen Tradition des Denkens“⁴, wäre regelmäßig diese „Ichform Standpunkt“⁵ nicht nur als eine einfache, feste und stabile Entität mit verschiedenen und merkwürdigen Fähigkeiten verstanden worden, wie insbesondere „ein denkendes Dings. Das heißt, Eines, was zweifelt, versteht, bejaht, verneint, will, ablehnt, auch vorstellt und empfindet“⁶, sondern auch als eine durchsichtige, unmittelbare, erreichbare und ergreifbare Identität, aufgrund der Überzeugung, nach der „was mir aber näher als mir selbst [ist]?“⁷, gedacht; und so durch das Bewusstsein von sich selbst gegründet, insofern wäre es dessen Funktion die Einheit der Erfahrung sowie die Dauer des Erfahrens sicherzustellen. Dergestalt, dass „da das Selbstbewusstsein das Denken immer begleitet und dies ist das, was Jeder zu sein, was er sich *Selbst* nennt macht, und sich dadurch unterscheidet von allen anderen denkenden Dingen, in diesem allein besteht die *persönliche Identität*, [...] er ist jetzt das gleiche selbst wie damals; und es ist wegen des gleichen *Selbst* mit dem Gegenwärtigen über das Er reflektiert, dass die Handlung getan war“⁸, stellt Locke fest.

Sonst erschienen die Farben, die Töne, die Empfindungen als so vielen unfassbare und weder Hand noch Fuß habende „Irgendetwas“, lösten wir uns im Laufe der Zeit selbst auch in Wohlgefallen auf, und es wäre unmöglich, Schuld und Verdienst der selben Person, dem gleichen Selbst zuzuschreiben. „Ich“, als Subjekt der Erfahrung, sollte gleich bleiben, trotz seiner altersbedingten Änderungen, um eine Erfahrung zu ermöglichen. „Ich“ bin der *Gleiche*, „ich“ bin das *Selbst* — wie es in meinem Ausweis und im Personenregister geschrieben ist: Ein Geschlecht, ein Vorname, ein Name, einen Geburts- und Wohnort, eine Geschichte, auf die ich mich beziehen kann, ein Körper, der jeden Tag immer älter wird, aber der im Laufe der Zeit unter diesen Änderungen verharrt, eine seltsame Erscheinung, manchmal Person, öfters „ich“ genannt, das „als Substrat allen Wechsels immer dasselbe“⁹ bliebe.

Nichtsdestoweniger scheint es, dass die Lage unermesslich viel schwieriger ist, sei es auch zuerst nur deswegen, dass dieses „Ich“, oder diese „Person“, oder nunmehr dieses „Selbst“, das *ich* bin, *wer* ist es denn dann?

⁴ Charles TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, HUP, 1989, S. 131.

⁵ A.a.O. S. 130.

⁶ René DESCARTES, *Meditationes in Prima Philosophia*, AT VII, S. 28.

⁷ Aurelius AUGUSTINUS, *Confessionum libri tredecim*, X, XVI, 25, a.a.O.

⁸ John LOCKE, *Essay concerning Human Understanding*, II, XXVII, § 9, S. 335.

⁹ Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 225, a.a.O. S. 221.

Die Erfahrung von sich selbst durch sich selbst schiene sich seiner eigenen Neugier zu entziehen. Sogar wenn „lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständlicher Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben“¹⁰; stimmt! Aber bleibt dennoch die Tatsache bestehen, dass, wenn „einer vielleicht einmal seine Gedanken [spannt], um ihr Wesen zu fassen: So ist es eben so gut, als wenn er das Wasser in der Hand halten wollte“¹¹ betonte Montaigne. Was das bedeutet? Irgendetwas sehr einfach und gleichzeitig fast unglaublich: Während jeder sich selbst fühlen und erfassen glaubt, erweist es sich im Gegenteil, dass wenn man auf sich selbst richtet, was erscheint, sich unter den Formen von „ein Bündel oder ein Zusammen verschiedener Perzeptionen“¹² gibt, wie die Perzeption der Wärme oder Kälte, des Lichtes oder Schattens, der Liebe oder des Hasses, der Lust oder Unlust. Anders gesagt, anstatt ein Ich, dem sich selbst in seine Einfachheit und Vollständigkeit gegeben würde, erfahren wir nur ein Strom, ein wahrhaftes Auf und Ab, den sich als ein Streuung von Gefühlen, Phantasmen und Vorstellungen erfasst.

Darüber hinaus sollte man feststellen, „dass ein Gedanke kommt, wenn ‚er‘ will, und nicht wenn ‚ich‘ will; so dass es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikats ‚denke““¹³. Diese berühmte Aussage von Nietzsche ziehe sogar die Idee einer unmittelbaren Erfahrung des Denkens des Selbst in Zweifel, wenn tatsächlich es nicht „ich“ wäre, das denkt, aber irgendwelche und unfassbare, unbewusste und unbezwingbare Triebe, die statt und anstatt ich dächten. Was würde geschehen, wenn das, was „Bewusstsein“ genannt wird, nur ein winziger Teil unseres *unbewussten* Wesens wäre, das auf der Bühne der Erfahrung erschiene? Könnte es dann sein, dass das „Ich“ nicht mehr eine sichere Gewissheit darstellt, da „das Ich nicht Herr in seinem eigenen Haus [ist]“¹⁴? Dazu lehnte sich das Privileg des Selbst ab, der alleinige und sichere und eindeutige Träger eines Gedanken zu sein, dass es aus irgendeiner Weise ein dauerhaftes Substrat sei, wenn der Prozess des Denkens nicht ausschließlich dem Subjekt zugeschrieben werden würde. So läuft alles so ab, als ob die Idee des Ich eine Art von intellektuellem Wiederaufbau, einer *Nach*-Erzählung im eigentlichen Sinn des Wortes, wäre. Anders gesagt, anstatt einer gegebenen und

¹⁰ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, S. 281.

¹¹ Michel Eyquem de MONTAIGNE, *Les Essais de Messire Michel, Seigneur de Montaigne*, II, XII.

¹² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, IV, IV, S. 254.

¹³ Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, § 17, S. 31 (im Text Betont).

¹⁴ Sigmund FREUD, „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“ in *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* V, Wien, Internationaler Psychoanalytiker Verlag, 1917, S. 7.

vorhandenen Entität, die da wäre, und aus welcher irgendwelche Erfahrung möglich wäre, soll man zugeben: wenn „ich“ auf sich selbst richtet, isoliert jeder immer nur ein Paar Elemente innerhalb des Stroms des Erlebnisses, immer nur das Beweismaterial eines Scheinprozesses, der zureichend ist, um eine passende und zufriedenstellende Rolle zu bezeichnen. Aber nichts deutet darauf hin, dass eine solche Figur eigentlich „ich selbst“ sei.

Endlich, und trotz der hervorragenden Position des Ichs und der Subjektivität in unserem Erbe, stellten sie sich als eine unterbrochene Wiederholung der Suche nach sich selbst dar, und vielleicht sollte man dann die Erfahrung von sich selbst durch sich selbst als eine Art von Tantalusqualen auslegen. Wie sonst soll das Wuchern von unverzüglich fortgeführten Untersuchungen ein Rousseau z.B. über das Wesen der Subjektivität interpretiert werden? Oder wie die immer wieder ausgeübten Vermehrung von ununterbrochen Vertiefungen der wahren Selbstheit, abzielend auf das Kommen des Selbst und durch seinen eignen Aufwand, auslegen? Oder noch die Ausbreitung von beständig wiederholenden Berichten, die als das Abenteuer eines Seienden im Laufe der Prozessenthüllung seiner geborenen Undurchdringlichkeit erzählt worden waren — wenn es nicht manchmal schlicht und einfach seiner unwiderruflichen Verstoßung als illusorisches Trugbild so hartnäckig wie künstlich entgangen war?

Die Suche nach sich selbst scheint also unsere abendliche Kultur charakterisieren. Warum? „Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst [...] wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir *müssen* uns verwechseln“¹⁵ schreibt Nietzsche, trotz oder, eher, *wegen* unserer unabweisbaren *Propinquitas*, unserer unleugbaren Nähe. Und zweifellos deshalb sucht jeder nach sich selbst. Dieses Paradoxon erscheint als konstitutiv für die Subjektivität. Sogar wenn das Ich sich als die unvermeidliche Bedingung jeder Erfahrung gibt, verbietet eine solche Nähe jede objektive Einschätzung.

So fern, so nah, „ich selbst“ enzieht sich mir immer, ohne jedoch je völlig abwesend zu sein. So soll nicht die Frage „wer bin ich?“ klingen, als ob ich ein zu findender Schatz wäre; aber vielmehr „wer will ich sein?“, welchem Werk, welcher Rolle will ich mich widmen.

¹⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Vorrede, § 1.