

Das Ich – Ein Kommentar

Alfred Dandyk

Grundlage dieses Kommentars ist der folgende Text: Ich2.pdf

Das „Ich“ ist ein immer wiederkehrendes Thema der Philosophie. Je nachdem, welchen Philosophen man betrachtet, übernimmt es verschiedene Rollen. Bei Kant bezeichnet das „Ich“ vor allem eine transzendente Bedingung der Einheit des Bewusstseins. Der Satz „Das ‚Ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können“ bedeutet nicht, dass jede Vorstellung ausdrücklich von einem Ich-Gedanken begleitet wird. Er besagt vielmehr, dass jede Vorstellung prinzipiell in die Einheit eines möglichen Selbstbewusstseins aufgenommen werden können muss. Das „Ich“ ist bei Kant daher keine erfahrbare Substanz, sondern eine Möglichkeitsbedingung des Denkens.

Bei Husserl und Descartes verschiebt sich der Akzent. Das „Ich“ erscheint hier nicht bloß als formale Möglichkeitsbedingung, sondern erhält einen stärkeren ontologischen Rang. Bei Husserl liegt es als „transzendentes Ich“ dem Bewusstsein zugrunde; bei Descartes ist es als „res cogitans“ sogar eine denkende Substanz, die infolge ihrer Unvollkommenheit auf den ontologischen Gottesbeweis verweist.

Eine KI liefert folgende Kurzzusammenfassung der Position Friedrich Nietzsches hinsichtlich des Begriffs des „Ich“:

„Für Nietzsche ist das „Ich“ keine stabile, autonome Substanz, sondern ein sprachliches Konstrukt, ein Bündel von Trieben, Perspektiven und Kräften, das sich ständig wandelt. Das Ich ist nicht Ursprung des Denkens, sondern ein Effekt davon. Nietzsche dekonstruiert die traditionelle Vorstellung eines einheitlichen Selbst und ersetzt sie durch ein dynamisches, leibgebundenes Selbst, das aus vielen inneren Stimmen besteht.“ (KI)

Einen genaueren Einblick in die Theorie des „Selbst“ bei Nietzsche liefert die folgende Arbeit:

[NietzscheOberfeuchtnner.pdf](#)

Die Beispiele zeigen, dass selbst die besten Philosophen nicht übereinstimmen, wenn es um das „Ich“ geht. Auch Sartre hat seine eigenen Vorstellungen, die er unter anderem in seinem Buch „Die Transzendenz des Ego“ darstellt. Die beste Formulierung dieser „Egologie“ findet sich meines Erachtens in seinem Werk „Das Sein und das Nichts“. Dort schreibt er:

Bloß, das Ego ist keineswegs der personalisierende Pol eines Bewusstseins, das ohne es im unpersönlichen Stadium bliebe, 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, 7. Auflage, Mai 2001, S. 212)

Die zentrale Frage lautet daher: Wie kann das Bewusstsein für Sartre zugleich unmittelbar selbsthaft sein, ohne dass diese Selbstheit als Ich oder Ego im Bewusstsein selbst angesetzt werden muss?

In diesem Zitat versammelt sich die Problematik der Egologie Sartres. Folgende Aspekte lassen sich aus diesem Zitat herauslesen:

- Das Ego ist nicht der personalisierende Pol eines Bewusstseins
- Das Bewusstsein - ohne Ego gedacht - verbleibt deswegen nicht in einem unpersönlichen Stadium
- Es ist vielmehr mit einer fundamentalen Selbstheit ausgestattet
- Diese Selbstheit ermöglicht unter gewissen Bedingungen die Erscheinung des Ego als das transzendente Phänomen dieser Selbstheit

Offensichtlich sind die Verhältnisse im Sinne Sartres ziemlich kompliziert. Wichtig scheint die Einsicht zu sein, dass man zwischen der „Selbstheit“ und dem „Ego“ unterscheiden muss.

An diesem Punkt tritt das zentrale Problem zutage: Sartre unterscheidet zwischen der „Selbstheit“ des Bewusstseins und dem „Ego“ als transzendente Phänomen dieser Selbstheit. Die Schwierigkeit besteht darin, ihr Verhältnis weder als einfache Identität noch als bloße Trennung zu verstehen. Wenn A das transzendente Phänomen von B ist, dann stellt sich die Frage, in welchem Sinn A von B abhängig und zugleich von B verschieden ist. Genau dieses Verhältnis von Identität und Differenz bildet den Kern der folgenden Überlegungen.

Warum muss man überhaupt nach Sartre zwischen der „Selbstheit“ und dem „Ego“ unterscheiden? Der Grund ist wohl, dass das Bewusstsein nach Sartre die Merkmale der „Jemeinigkeit“ und der „Transparenz“ aufweisen soll, das heißt, es ist „mein Bewusstsein“ und es ist vollkommen durchsichtig. Dabei handelt es sich um eine grundlegende Intuition des Menschen, an der man nach Sartre nicht zweifeln kann.

Die „Jemeinigkeit“, das ist die fundamentale Selbstheit. Diese fundamentale Selbstheit erlaubt, zwischen dem Eigen-Bewusstsein und dem Fremd-Bewusstsein zu unterscheiden. Sie enthält keine opaken Elemente, sondern ist mit der unmittelbaren Intuition vollständig gegeben. Sie offenbart sich ohne Profil, wie Husserl sagen würde.

Im Gegensatz dazu ist das Ego nicht transparent. Es kann zum Beispiel vom Psychoanalytiker erforscht und therapiert werden. Es lassen sich immer neue Aspekte entdecken; ein begabter Schriftsteller kann ein ganzes Werk über sein „Ego“ schreiben, ohne es voll auszuschöpfen. In seiner unendlichen Komplexität bildet es als „Psyche“ den Forschungsgegenstand des Psychologen, unterliegt der künstlerischen Gestaltung der Schriftsteller und ist ein wesentlicher Aspekt aller Biografien.

Das Ego ist offensichtlich dem Bewusstsein transzendent, denn es erfüllt nicht dessen wesentliches Kennzeichen: die Transparenz, die Durchsichtigkeit. Das Ego ist opak. Wäre es im Bewusstsein, würde es dort einen Opazitätskern bilden und es trüben. Außerdem kann das Ego mit der Zeit seine Zustände und Qualitäten ändern; es kann

sogar eine vollständige Transformation im Sinne eines Perspektivwechsel erleiden. In diesem Sinne kommt die empirische Freiheit des Menschen ins Spiel.

Ich möchte nun ein Modell der Egologie Sartres entwickeln, das seine Grundgedanken schematisch vereinfacht, ohne ihre philosophische Pointe preiszugeben. Ziel ist nicht eine vollständige Rekonstruktion, sondern eine transparente Darstellung der zentralen Verhältnisse zwischen Bewusstsein, Selbstheit, Ich und Ego.

Die folgende Darstellung lässt sich in drei Schritte gliedern: Zunächst wird Sartres Unterscheidung zwischen prä-reflexivem und reflexivem Bewusstsein erläutert; danach wird gezeigt, wie das Ich im Reflexionsakt erscheint; schließlich wird erklärt, warum Sartre selbst die fundamentale Selbstheit noch einmal problematisiert.

Zunächst erklärt Sartre, das Ego sei ein Existierendes. Das richtet sich wohl gegen Kants Transzendentalphilosophie, die nicht ontologisch, sondern erkenntnistheoretisch zu verstehen ist und im Grunde nur Möglichkeitsbedingungen formuliert. Das Ego existiert für Sartre wirklich; es ist real. Wenn es real ist, dann muss sein Existenztyp geklärt werden. Sartre schlägt drei Existenztypen zum Zweck des Vergleichs vor:

- Mathematische Wesenheiten
- Bedeutungen
- Raum-Zeitliche Objekte

Der Existenztyp des Ego ist von den drei genannten Existenztypen unterschieden. Das Ego ist demnach weder eine mathematische Wesenheit noch eine Bedeutung noch ein raum-zeitliches Objekt.

Im nächsten Schritt unterscheidet Sartre zwischen prä-reflexivem und reflexivem Bewusstsein. Das prä-reflexive Bewusstsein ist das unmittelbare Weltbewusstsein, in dem der Mensch lebt, handelt, begehrt, wahrnimmt und sich zugleich auf nicht-thematische Weise seiner selbst bewusst ist. Das reflexive Bewusstsein setzt später ein: Es richtet sich auf dieses gelebte Bewusstsein zurück, verdichtet es und macht es begrifflich thematisierbar.

Das Prä-Reflexive könnte man als „Erlebnisbewusstsein“ beschreiben, während das Reflexive ein „Erkenntnisbewusstsein“ ist. Das Prä-Reflexive ist die Grundlage der Weltwahrnehmung, die zunächst erlebt, erlitten und genossen wird. Diese Weltwahrnehmung hängt vor allem mit den elementaren Bedürfnissen des Menschen, wie Hunger, Durst und Gemeinschaft zusammen. Das Weltbewusstsein ist folglich auch ein Selbstbewusstsein. Es ist direkt und intuitiv und erst sekundär begrifflich und erkenntnisbezogen. Als Prä-reflexives ist es zunächst vor allem unreflektiert.

Das „prä-reflexive Bewusstsein“ ist keine Erfindung Sartres, sondern findet sich zum Beispiel auch bei Nicolai Hartmann. Eine KI schreibt dazu:

„Bei Nicolai Hartmann bezeichnet „unreflektiertes Bewusstsein“ das unmittelbare, vor-theoretische Erleben der Welt, während „reflektiertes Bewusstsein“ die Stufe ist, in der das Bewusstsein sich selbst zum Gegenstand macht und seine eigenen Akte, Inhalte

und Bedingungen thematisiert. Hartmann sieht beide nicht als Gegensätze, sondern als zwei Schichten eines einheitlichen Bewusstseinsvollzugs.“

Wesentlich ist hier, dass die Begriffe „prä-reflexiv“ und „reflexiv“ nicht als Gegensätze betrachtet werden dürfen, sondern als ergänzende Begriffe. Denn das reflexive Bewusstsein *ist* das prä-reflexive Bewusstsein, insofern dieses versucht, sich selbst zum Thema zu machen, um dadurch zu einer Vertiefung und Konzeptualisierung von sich selbst zu gelangen.

Auch Sartre hält die Vorstellung, es gäbe zwei verschiedene Bewusstseine für abwegig. Es gibt selbstverständlich nur ein Bewusstsein und die Unterscheidung „prä-reflexiv“ und „reflexiv“ ist nur als Binnendifferenzierung gemeint. Man könnte in diesem Kontext auch von „Stufen“ sprechen. Das prä-reflexive Bewusstsein ist eine Basisstufe, das reflexive Bewusstsein ist eine höherer Stufe. Aber diese Stufen als zwei verschiedene Bewusstseine aufzufassen, käme dem Versuch gleich, zwei Stufen einer Treppe als zwei verschiedene Treppen zu verstehen. Aus demselben Grunde darf man diese Binnendifferenzierung auch nicht mit der Unterscheidung zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten verwechseln. Man hat es hier mit einem Problem zu tun, das man „Identität in der Verschiedenheit“ nennen kann.

In dieser Hinsicht entstehen leicht Missverständnisse, insbesondere dort, wo abstrakte Unterscheidungen zu selbständigen Gegenständen verdinglicht werden. Dann erscheint es so, als müsse man zwei reale und getrennte Bewusstseine annehmen und anschließend erklären, wie sie miteinander verbunden sind. Bei Sartre ist diese Fragestellung jedoch verfehlt, weil „prä-reflexiv“ und „reflexiv“ keine zwei Substanzen, sondern Momente einer binnendifferenzierten Bewusstseinseinheit bezeichnen.

Es scheint mir, dass viele Psychologen dem Irrtum verfallen, das reflexive und das reflektierte Bewusstsein darzustellen als zweierlei Bewusstsein [deux consciences], getrennt und real verschieden [réalistes] : Einerseits ist das reflexive Bewusstsein nicht fähig, allein zu existieren, andererseits wird das reflektierte Bewusstsein durch ersteres modifiziert; also sind sie eng miteinander verbunden [s'imbriquent]. (Sartre, Bewusstsein und Selbsterkenntnis, S 61)

Das reflexive Bewusstsein existiert demnach nur auf der Basis des prä-reflexiven Bewusstseins. Allerdings ist das prä-reflexive Bewusstsein auch von dem reflexiven Bewusstsein abhängig, zwar nicht hinsichtlich der Existenz, aber doch hinsichtlich der Modifikation. Zum Beispiel kann die reflexive Trauerarbeit zu einer Veränderung des Lebensentwurfes führen und damit zu einer Transformation des prä-reflexiven Bewusstseins im Sinne eines fundamentalen Perspektivwechsels im Erlebnisbewusstsein in Bezug auf die Welt. Die Verbindung zwischen dem Reflexiven und dem Reflektierten ist demnach eng.

Die Unterscheidung zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten ist für Sartres Argument entscheidend. Abstrakte Begriffe sind für die Analyse notwendig, weil sie einzelne Momente eines Zusammenhangs herausheben. Sie führen jedoch in die Irre, wenn man das analytisch Isolierte anschließend als selbständig existierendes Objekt

behandelt. Genau diesen Fehler will Sartre vermeiden, wenn er Bewusstsein, Phänomen und Welt nicht als getrennte Dinge, sondern als Momente einer konkreten Totalität versteht.

Laporte sagt, dass man abstrahiert, wenn man das isoliert denkt, was niemals isoliert existieren kann. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 49)

Zum Beispiel kann das Bewusstsein laut Sartre niemals isoliert existieren, weil es ein Bezug zum An-sich ist. Wenn man also das Bewusstsein isoliert denkt, dann abstrahiert man, was für die Analyse durchaus in Ordnung ist. Wenn man diese Abstraktion dann aber als isoliert existierend annimmt, dann macht man einen gedanklichen Fehler. Es gibt kein vom An-sich isoliertes Bewusstsein. Sartre schreibt dazu folgendes:

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, Das Sein und das Nichts, S. 50)

Was über das Bewusstsein gesagt worden ist, gilt auch für den Begriff des „Phänomens“. Man kann es isoliert denken, man darf es aber nicht als real und isoliert existierend annehmen, denn das Phänomen ist immer auf eine Subjektivität bezogen. Die konkrete synthetische Totalität, mit der der Mensch es zu tun hat, ist der Mensch in der Welt, was Heidegger das „In-der-Welt-sein“ nennt. Da die Wissenschaft und die Philosophie es vornehmlich mit Abstraktionen zu tun haben, ist die Praxis die konkrete Zugangsart des Menschen zur Welt. Ästhetische Konkretisierungen in der Kunst können Modelle der menschlichen Praxis gestalten.

Es gibt also das prä-reflexive Bewusstsein als direktes und unmittelbares Weltbewusstsein. Es ist allerdings gleichzeitig auch ein Selbstbewusstsein. Man sagt, das prä-reflexive Bewusstsein sei ein setzendes Bewusstsein von den Dingen der Welt und gleichzeitig ein nicht-setzendes Bewusstsein (von) sich selbst. Mit anderen Worten: Das prä-reflexive Bewusstsein ist mit den Dingen der Welt konfrontiert, und zwar unter Beigesellung des Bewusstseins (von) sich selbst. Dabei ist der Status des Bewusstseins (von) sich selbst anders als das positionale Weltbewusstsein, was durch die Einklammerung des Wortes „von“ symbolisiert werden soll.

Sartre erläutert den Sachverhalt an Hand mehrerer Beispiele:

Ich lese. Ich antworte Ihnen: Ich lese, wenn sie mich fragen, was ich tue. Ich bringe mir meine Lektüre zu Bewusstsein, jedoch nicht augenblickhaft. Ich bringe mir etwas zu Bewusstsein, von dem ich seit langem Bewusstsein hatte, das heißt, ich gehe auf die Ebene der Thematisierung, der reflexiven Setzung und der Erkenntnis über eine Sache, die schon vorher existierte, wie Husserl sagt. (Sartre, Bewusstsein und Selbsterkenntnis, S. 33)

Der Sachverhalt lässt sich am Beispiel des Lesens verdeutlichen. Während ich einen Roman lese, bin ich auf die Handlung und ihre imaginäre Ausgestaltung gerichtet; ich muss dabei nicht ausdrücklich an mich als Lesenden denken. Wenn mich jedoch jemand fragt: „Was machst du gerade?“, antworte ich spontan: „Ich lese.“ Damit mache ich reflexiv etwas thematisch, das mir prä-reflexiv bereits bewusst war. Die Reflexion erzeugt also nicht erst den Sachverhalt, sondern hebt ihn auf eine Ebene der ausdrücklichen Thematisierung.

Offensichtlich hat auch Kant im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie an diesen Sachverhalt gedacht als er den Satz formulierte: „Das ‚Ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können“. Er wird auch den merkwürdigen Schwebezustand bemerkt haben, in dem einem etwas reflexiv bewusst wird, was einem schon vorher prä-reflexiv bewusst gewesen ist. In diesem Reflexionsakt erscheint das „Ich“ als transzendentes Phänomen der fundamentalen Selbstheit.

Sartre beschreibt den Sachverhalt in dem verlinkten Text folgendermaßen:

In diesem Fall ist die komplexe Bewusstseinsstruktur folgende: es gibt einen unreflektierten Reflexionsakt ohne Ich, der sich auf ein reflektiertes Bewusstsein richtet. Dieses wird das Objekt des reflektierenden Bewusstseins, ohne dass es deshalb aufhört, sein eigenes Objekt zu behaupten (einen Stuhl, eine mathematische Wahrheit usw.) Zur gleichen Zeit erscheint eines neues Objekt, das der Anlass zu einer Behauptung des reflexiven Bewusstseins ist und das sich folglich weder auf der gleichen Ebene wie das unreflektierte Bewusstsein befindet (denn dieses ist ein Absolutes, das zur Existenz kein reflexives Bewusstsein nötig hat) noch auf der gleichen Ebene wie das Objekt des unreflektierten Bewusstseins (Stuhl usw.) Dieses transzendente Objekt des reflexiven Aktes, das ist das Ich.

Wir haben also das prä-reflexive Bewusstsein, das als Intentionalität auf die Dinge der Welt gerichtet ist. Dann gibt es infolge eines Anlasses den Reflexionsakt, der sich auf das prä-reflexive Bewusstsein richtet, und zwar zu dem Zweck, dieses zu vertiefen und zu konzeptualisieren. Dieser Reflexionsakt ist selbst unreflektiert. Denn der Reflexionsakt richtet sich ja auf das prä-reflexive Bewusstsein, aber nicht auf sich selbst. Andernfalls wäre ein unendlicher Regress die Folge.

Das prä-reflexive Bewusstsein wird damit zum Objekt des Reflexionsaktes. Dabei hört es nicht auf, sein eigenes Objekt zu behaupten (zum Beispiel den Stuhl oder eine mathematische Wahrheit). Man kann deutlich erkennen, dass das prä-reflexive Bewusstsein durch den Reflexionsakt in eine prekäre Lage gerät. Einerseits behauptet es seinen Status als Erlebnisbewusstsein der Dinge der Welt, andererseits erleidet es die Transformation zum reflektierten Bewusstsein. Es gerät dadurch in einen Schwebezustand, in einen Zustand der Unbestimmtheit zwischen dem Unreflektiert-sein und dem Reflektiert-sein. Dieser Schwebezustand kann in eine Konversion des prä-reflexiven Bewusstseins münden.

Es ist leicht, sich praktische Beispiele dieses Schwebezustandes auszumalen. Man denke an einen jungen Menschen, der auf der Basis seiner Erziehung dem christlichen Glauben tief verbunden ist. Dieser Glaube ist unreflektiert. Er macht das „In-der-Welt-sein“ dieses Menschen aus. Infolge der Lektüre atheistischer Literatur kommt er dazu, über seinen Glauben zu reflektieren. Er bleibt gläubig, aber in sein christliches Erlebnisbewusstsein mischt sich die Möglichkeit einer reflexiven Erkenntnis und Neubestimmung, die dann am Ende tatsächlich in eine Konversion zum Atheismus münden kann. Man nehme als Beispiel Friedrich Nietzsche.

Auf jeden Fall ist Sartre der Ansicht, dass infolge des Reflexionsaktes ein neues Objekt im reflektierten Bewusstsein auftaucht. Er nennt dieses neue Objekt das „Ich“. Es handelt sich dabei um die Konzeptualisierung der fundamentalen Selbstheit. Die gedankliche Schwierigkeit dabei ist, dass das nun reflektierte Bewusstsein mit dem neuen Objekt, dem Ich, gleichzeitig das prä-reflexive Bewusstsein bleibt, das sein eigenes Objekt behauptet, nämlich den Stuhl oder das mathematische Gesetz und in der Beigesellung der fundamentalen Selbstheit existiert. Hieran zeigt sich, dass das Bewusstsein nun in einer Art von Unbestimmtheit existiert, als eine Superposition von Reflektiertheit und Unreflektiertheit.

Dieses Ich ist von dem bewusstseins-transzendenten ICH der Psyche zu unterscheiden, dem Objekt der psychoanalytischen Untersuchung. Während das Ich nur die „Jemeinigkeit“ des Bewusstseins umfasst und damit als Einheitspol des Handlungs-Bewusstseins fungiert, ist das ICH der Psyche dem Bewusstsein äußerlich und gehört zum An-sich der Welt. Es ist das Ergebnis einer Reflexion hinsichtlich des Verhältnisses von Mensch und Welt. Es ist, wie Sartre sich ausdrückt, das „transzendente Phänomen der fundamentalen Selbstheit“. Es ist das Resultat der lebenslangen Personalisation des Menschen.

Das „Ich“ und das „ICH“ sind wieder Beispiele für das Prinzip der „Identität in der Verschiedenheit. Denn man hat gesehen, dass sie unterschieden sind. Gleichzeitig sagt Sartre aber:

Das Ich ist das Ego als Einheit der Handlung. Das ICH ist das Ego als Einheit der Zustände und der Qualitäten. Die Unterscheidung, die man zwischen diesen beiden Aspekten ein und derselben Realität macht, scheint uns rein funktional, um nicht zu sagen, grammatisch. (Sartre, Die Transzendenz des Ego, S. 59)

Es ist demnach richtig, zwischen dem „Ich“ und dem „ICH“ zu unterscheiden. Denn das „Ich“ ist das Ego als Einheit der Handlung und das „ICH“ ist das Ego als Einheit der Zustände und Qualitäten. Folglich existiert ein funktionaler Unterschied. Andererseits handelt es sich um Aspekte des Egos, sie sind also Teil einer umfassenden Einheit und in diesem Sinne identisch. Die Begriffe „Identität“ und „Verschiedenheit“ müssen also dialektisch gesehen werden. Man sollte nicht in einen Begriffsfetischismus verfallen.

Der Sachverhalt selbst ist klar. Das ICH ist das „Ego als Einheit der Zustände und der Qualitäten“. Im Laufe der Personalisation eines Menschen kommt es zu gewissen Zuschreibungen durch sich selbst oder durch Andere. Man sagt: Ich bin klug, Ich bin

dumm, ich bin schön, ich bin hässlich, ich bin Kommunist, ich bin Antisemit, ich hasse meinen Vater, ich liebe meine Frau und so weiter und so weiter. Es handelt sich um Zustände und Qualitäten, die einem Einheitspol des Egos zugeschrieben werden: dem ICH.

Andererseits gibt es den Einheitspol der Handlung. Die Handlung muss nicht unbedingt mit Zuständen und Qualitäten verbunden sein. Zum Beispiel gibt es Handlungen von Kleinkindern, die der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung dienen, zum Beispiel der Nahrungsaufnahme. Dabei zielt das Streben auf das Erstrebenswerte der äußeren Welt, nicht auf Zustände und Qualitäten des Egos. Von reflektierten und konzeptualisierten Zuständen und Qualitäten ist hier nicht die Rede. Wenn das Bewusstsein aber weit genug entwickelt ist, so dass es zur Verbalisierung in der Lage ist, dann kann es seine eigene Handlung kommentieren, indem es zum Beispiel während der Lektüre eines Romans sagt: „Ich lese“. Damit tritt der Einheitspol der Handlung in Erscheinung: das Ich.

Zu bemerken ist auch, dass das „Ich“ für Sartre eine „inadäquate Erscheinung“ ist. Er schreibt in dem verlinkten Text:

Es [das Ich] erschließt sich einer Intuition spezieller Art, die es hinter dem reflektierten Bewusstsein auf eine stets inadäquate Weise erfasst.

Das „Ich“ taucht immer nur anlässlich einer Reflexion hinter dem reflektierten Bewusstsein auf und wird von einer Intuition auf eine stets inadäquate Weise erfasst. Ich verstehe den Sachverhalt so, dass das „Ich“ eine reflexive Darstellung der fundamentalen Selbstheit ist. Dabei liegt der Unterschied zwischen der fundamentalen Selbstheit und dem Ich in der Beziehung zum Ego. Das Ich ist ein Aspekt des Ego, die fundamentale Selbstheit ist kein Aspekt des Ego, es ist in Bezug auf das Ego selbständig.

Wegen der Dominanz des empirischen ICH im Leben eines Menschen hat dieser die Tendenz, Phänomene wie die „Jemeinigkeit“ von diesem dominanten empirischen ICH her zu deuten und eine Schrumpfform des ICH auftauchen zu lassen, das Ich, um diese Deutung zu ermöglichen. Sartre vergleicht das ICH mit der Drei-Dimensionalität des Raumes und das Ich mit der absoluten Schrumpfung des Raumes, dem ausdehnungslosen Punkt. In Wirklichkeit ist das Ich aber eine inadäquate Darstellung der fundamentalen Selbstheit, der „Jemeinigkeit“ des präreflexiven Bewusstseins.

So spricht Husserl ja von dem „transzendentalen Ich“, womit er sogar das Ich zur Quelle des Bewusstseins erklärt. Es ist diese Dominanz des empirischen ICH, die ihn glauben lässt, auf ein Ich an der Quelle des Bewusstseins nicht verzichten zu können.

Das ist Sartres Theorie des Ich in ihrer paradoxen Zuspitzung: Gerade, weil das Bewusstsein unmittelbar selbsthaft ist, braucht es kein Ich als inneren Ursprung; und gerade, weil das Ich erscheint, gehört es nicht als transparenter Bestandteil in das Bewusstsein, sondern als transzendentes Phänomen zu dessen Weltbezug.

Es ist demnach so, dass es eine Dominanz des empirischen ICH in der natürlichen Einstellung gibt. Auf der Basis dieser Dominanz neigt der Mensch zu inadäquaten Darstellungen der Aspekte des Bewusstsein, zum Beispiel der fundamentalen

Selbstheit als reflexives Ich. Es gibt aber nach Descartes und Husserl die Möglichkeit der eidetischen Reduktion, und Sartre bestätigt diese Möglichkeit trotz aller Differenzen im Detail dem Prinzip nach.

Diese Art der Reduktion führt bei Sartre zu einer Vertreibung des ICH und seiner Schrumpfform, des Ich, aus dem Bewusstsein. Es handelt sich bei ihnen um „transzendente Phänomene der fundamentalen Selbstheit“, die wiederum ein nicht-opakes Element des prä-reflexiven Bewusstseins ist.

Bis hierher ergibt sich folgende Zwischenbilanz: Das Ego ist für Sartre weder Ursprung noch innerer Bestandteil des Bewusstseins, sondern erscheint erst in der Reflexion als transzendentes Phänomen einer ursprünglicheren Selbstheit. Damit verschiebt Sartre die Frage nach dem Ich von einer Substanzlehre zu einer Theorie der Erscheinungsweise des Bewusstseins.

Sartre kann seine Theorie auch mit Grenzphänomenen stützen, in denen die gewöhnliche Stabilität des Ichs fraglich wird. Dazu gehören Formen der Dissoziation, bei denen nicht nur die Einheit der Psyche, sondern auch die Selbstverständlichkeit der Jemeinigkeit erschüttert erscheint. Solche Phänomene zeigen zumindest, dass das Ich nicht einfach als naturhaft gegebener und unveränderlicher Besitz des Bewusstseins vorausgesetzt werden kann.

„Die Möglichkeit der Dissoziation ist der dunkle Beweis dafür, dass das Ich nicht naturhaft gegeben ist, sondern ein freies, fragiles Projekt.“ (KI)

So gesehen wäre die Persönlichkeits-Dissoziation ein „Beweis“ für Sartres Theorie der „Transzendenz des Ego“. Das Bewusstsein bleibt intakt, aber die Ego-Konstruktion wird instabil oder bricht ganz zusammen.

Auch extreme psychiatrische und kriminologische Fälle können die Frage aufwerfen, wie stabil die Jemeinigkeit des Bewusstseins tatsächlich ist. Wenn Handlungen, Selbstdeutung und Erinnerung auseinanderfallen, wird sichtbar, dass die Einheit des Ichs nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Für Sartres Argument ist daran weniger der einzelne Fall entscheidend als die theoretische Möglichkeit einer Störung, die bis in die unmittelbare Selbstbeziehung des Bewusstseins hineinreicht.

Sartre stellt nun die Hypothese auf, dass das Bewusstsein im Grunde ein unpersönliches Feld ist, eine bloße Spontaneität, ohne stabile Selbstheit, und dass diese „Störung“ in Wirklichkeit keine Störung ist, sondern eine Offenbarung der tatsächlichen Struktur des Bewusstseins: eine monströse Spontaneität zu sein. Sartre erläutert den Sachverhalt an einem Beispiel:

Eine junge Ehefrau hatte, wenn ihr Mann sie alleine ließ, eine panische Angst, dass sie sich ans Fenster setzt und in der Art der Prostituierten die Passanten ansprach. Nichts in ihrer Erziehung, ihrer Vergangenheit oder ihrem Charakter kann zur Erklärung einer solchen Furcht beitragen. Es scheint uns einfach so, dass ein unwichtiger Umstand (Lektüre, Unterhaltung usw.) bei ihr herbeigeführt hatte, was man einen Schwindel der Freiheit nennen könnte. Sie fand sich ungeheuerlich frei, und diese

schwindelerregende Freiheit erscheint ihr gelegentlich jener Geste, die auszuführen sie fürchtete. Dieser Schwindel ist jedoch nur verstehbar, wenn sich das Bewusstsein plötzlich selbst als etwas erscheint, was in seinen Möglichkeiten unendlich das Ich übersteigt, das ihm für gewöhnlich als Einheit dient. (Sartre, Die Transzendenz des Ego, S. 87/88)

Hier ist Kierkegaards „Schwindel der Freiheit“ ein weiteres Argument für Sartres Bewusstseinstheorie. Der „Schwindel der Freiheit“ offenbart, dass das Bewusstsein in seinen Möglichkeiten das Ich unendlich übersteigt, wobei dieses Ich dem Bewusstsein gewöhnlich als Garant der Einheit dient. Die Freiheit ist so gesehen Ausdruck der monströsen Spontaneität des unpersönlichen transzendentalen Feldes.

Sartres Hypothese lautet:

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. Kein neues Arrangement, sondern eine neue Existenz. (Sartre, Die Transzendenz des Ego, S. 86/87)

Sartres These vom transzendentalen Bewusstsein als „unpersönlicher Spontaneität“ radikalisiert deshalb die gesamte Egologie. Das Ich ist nicht das Fundament des Bewusstseins, sondern eine nachträgliche, fragile und inadäquate Erscheinungsform seiner Selbstheit. Was gewöhnlich als stabile personale Einheit erscheint, ruht bei Sartre auf einer ursprünglicheren Freiheit, die sich jedem festen Ich entzieht und gerade darin den Menschen zugleich ermöglicht und beunruhigt.

